



Modernité et interprétations religieuses

Samir Amin*

Résumé

La naissance de la modernité en Occident est caractérisée par trois critères principaux: le capitalisme, la démocratie, et la laïcité. Mais pour comprendre ce phénomène, il faut se rendre compte des rôles joués par les trois religions dites du Livre—le christianisme, le judaïsme, et l'islam. L'Europe a pu avancer vers la modernité en s'appropriant le passé classique de la Grèce antique. Ce fut l'invention de la Renaissance. Cette stratégie a permis à l'Europe de la Renaissance de fonder la modernité sur la laïcisation de la vie sociale et de déclarer que les êtres humains font leur propre histoire et que pour ce faire ils ont le droit d'innover et de dépasser les traditions. La modernité annoncée par la Renaissance instaure une rupture définitive avec le principe fondamental des sociétés pré-modernes y compris celle de l'Europe chrétienne et féodale. La Renaissance arabe du XIXe siècle par contre n'est jamais allé au delà des paramètres définis par la religion musulmane, ce qui aurait été nécessaire pour lui permettre de rompre avec les traditions et de s'ouvrir aux concepts modernes de liberté et de démocratie. L'islam politique contemporain n'a pas été une création authentique des peuples musulmans, mais a été inventé par les orientalistes au service du pouvoir britannique aux Indes. Récusant le concept de la modernité émancipatoire, l'islam politique refuse le principe même de la démocratie et des droits individuels et collectifs. Cela constitue un défi pour le développement en Afrique et au Moyen-Orient.

Abstract

The advent of modernity in the West is characterized by three main elements: capitalism, democracy and secularism. However, in order to understand this phenomenon, one must consider the role played by the so-called three religions of the Book: Christianity, Judaism, and Islam. Europe achieved modernity by capturing the classic past of the Ancient Greece, which has led to Renaissance. This strategy allowed Renaissance Europe to make the secularisation of social life a basis for modernity, and to decide that individuals could make their own history, and therefore should have the right to innovate and go beyond traditions. The kind of modernity brought about by the Renaissance breaks definitively

* Directeur, Forum du Tiers Monde, Dakar, Sénégal.

with the fundamental principle of pre-modern societies, including those of Christian and feudal Europe. However, the 19th century Arab Islamic Renaissance never went beyond the parameters set by Islam, which would have otherwise enabled Muslims to break with traditions, and open up to modern concepts of freedom and democracy. Contemporary political Islam was not an authentic creation of the Muslim people, but was rather invented by the Orientalists in the service of British Imperialism in India. Political Islam, which denies the concept of emancipatory modernity, rejects the very principle of democracy as well as individual and collective rights. This poses a challenge to the development of Africa and the Middle East.

Introduction

Dans le monde actuel, le discours dominant associe spontanément modernité et Occident. Les débats concernant le développement évacuent de ce fait la question préalable relative à l'essence propre de la modernité, réduite à l'occidentalisation du monde. La modernité peut-elle emprunter d'autres voies, à partir de la transformation interne des cultures non européennes? Cette question est centrale en Afrique, marquée entre autre par une présence significative de l'islam. Dans cet article j'identifierai d'abord la modernité, synonyme de raison émancipatrice, à la proclamation du droit des peuples à transgresser leurs «traditions», ce qui impose la laïcisation de la vie sociale et conditionne le déploiement de la démocratie. J'analyserai dans ce cadres la trajectoire de l' Europe, engagée dans cette voie, mais qui se heurte aux limites d'une modernité tronquée par son association au déploiement capitaliste. Je montrerai également que le monde de culture islamique n'a pas encore pris la mesure du défi et que l'Islam politique est davantage le produit de cet avortement de la modernité qu'une réponse efficace au défi qu'elle représente, comme il le prétend.

La modernité

Raison et émancipation

Il y a deux moments dans l'histoire dont la portée a été décisive dans la formation du monde moderne.

1. Le premier de ces moments concerne la naissance de la modernité. C'est le moment des Lumières (les XVIIe et XVIIIe siècles européens) qui est aussi, pas par hasard, celui de la naissance du capitalisme. J'en résumerai la portée dans les deux propositions suivantes.

La première concerne la définition de la modernité, qui est l'affirmation que l'être humain, individuellement et collectivement, peut et doit faire son histoire. Une affirmation qui marque une rupture avec la pensée

dominante dans toutes les sociétés antérieures—en Europe et ailleurs—fondée sur le principe que Dieu, ayant créé l'univers et l'être humain, est le «législateur» en dernier ressort. Les principes éthiques que cette législation divine fonde sont, bien entendu, formulés par et à travers des religions ou des philosophies transcendantales historiques, ouvrant par là même la porte à des interprétations diverses à travers lesquelles les réalités sociales en transformation permanente se sont exprimées. La raison est alors invoquée souvent—mais pas toujours—pour servir ces interprétations, mais alors celle-ci reste soumise au devoir de «concilier foi et raison». L'affirmation nouvelle qui définit la modernité se libère de cette obligation, sans nécessairement se désintéresser de la question de la foi. L'affirmation nouvelle clôt un chapitre, mais en ouvre un autre avec ses problèmes propres: la liberté que les êtres humains se donnent doit être définie à son tour. L'histoire, si elle n'opère plus comme une force extérieure à l'humanité, doit être expliquée par d'autres «lois» dont la découverte est l'objet d'un nouvel ensemble de sciences dont la constitution devient à la fois possible et nécessaire: celles de l'homme et de la société. La raison est mobilisée à nouveau dans la recherche de ces déterminations objectives du mouvement des sociétés. La liberté nouvelle que se donne l'humanité moderne reste donc soumise aux contraintes de ce qu'on pense constituer les logiques de la reproduction sociale et des dynamiques de transformation des sociétés.

La seconde concerne le caractère bourgeois de la modernité telle que l'exprime la pensée des Lumières. Émergence du capitalisme et émergence de la modernité constituent les deux facettes d'une seule et même réalité.

La pensée des Lumières nous propose alors un concept de raison indissolublement associé à celui de l'émancipation sans lequel la phrase «l'être humain fait son histoire» n'aurait pas de sens. Il demeure que l'émancipation en question est définie et limitée par ce qu'exige et permet le capitalisme. Le discours des Lumières propose néanmoins un concept de raison émancipatrice qu'il prétend être transhistorique, alors que l'examen de ce qu'il est en fait va en montrer la nature terriblement historique.

L'expression fondamentale la plus systématique de ce discours est celle qu'Adam Smith a formulée, en la qualifiant malheureusement «d'utilitarisme», un vocable douteux mais spontané dans la tradition de l'empirisme anglais. Dans cette vision du monde humain la société est conçue comme une assemblée d'individus; et c'est là une vision qui rompt avec la tradition des ordres de l'Ancien Régime. Il s'agit donc d'une idéologie incontestablement émancipatrice de l'individu; encore une fois

l'une des dimensions de la modernité. Cet individu est d'ailleurs doté de raison, naturellement. L'ordre social qui doit assurer le triomphe de cette raison émancipatrice—et donc le bonheur des êtres humains—est alors imaginé comme un système de «bonnes institutions», pour utiliser le terme en usage jusqu'aujourd'hui dans la pensée sociale états-unienne. Ce système est fondé à son tour sur la séparation, dans la vie sociale, du domaine de la politique et de celui de l'économie. Les «bonnes institutions» qui doivent assurer la gestion de la vie politique par la raison sont celles de la démocratie garantissant la liberté et l'égalité juridique des individus. Dans la gestion de la vie économique, la raison impose de choisir la liberté contractuelle (autrement dit le «marché») comme fondement des rapports d'échange et d'organisation de la division du travail entre les «individus» dont la société est constituée. Et le fonctionnement sain de l'économie exige à son tour la protection de la propriété, considérée désormais comme une valeur sacro sainte dans la «bonne société».

La raison émancipatrice s'exprime alors dans le triptyque classique: liberté, égalité, propriété. Une formule qui est celle des révolutions successives précoces des Provinces Unies, de la «glorieuse révolution» anglaise de 1688, avant d'être reprise plus systématiquement par la révolution américaine, puis par la révolution française dans son premier moment.

Les éléments constitutifs du triptyque sont considérés comme «naturellement» harmonieusement complémentaires les uns des autres. Et jusqu'à ce jour l'affirmation qu'il y a signe d'égalité entre «marché» et «démocratie» est demeurée la pierre angulaire de l'idéologie bourgeoise. Le conflit qui, dans la réalité, a au contraire opposé sans cesse l'extension des droits démocratiques à tous les citoyens, hommes et femmes, bourgeois et prolétaires, possédants et non-possédants aux défenseurs inconditionnels du «marché» est d'emblée évacué du débat.

Adam Smith et la pensée des Lumières ont certes l'intuition que le système de la «bonne société»—rationnelle et émancipatrice pour l'éternité à venir—qu'ils proposent se heurte à quelques difficultés. Mais ils glissent rapidement sur celles-ci. La «main invisible» qui garantit le triomphe de la raison dans la gestion de la vie économique apparaît trop souvent comme une main «imprévisible», remettant en question par-là même la capacité des êtres humains de faire réellement leur histoire comme le veut la modernité. Et la garantie de la liberté, de l'égalité, de la sûreté de la propriété implique que le «poing visible» de l'État complète l'œuvre de la main invisible du marché.

La raison émancipatrice des Lumières n'exclut pas, mais au contraire implique, que place soit faite à un principe éthique. La raison n'est pas ici instrumentale, mais inséparable des objectifs et moyens émancipateurs dont le triptyque résume les éléments éthiques fondamentaux.

L'éthique associée à la pensée des Lumières peut être ou ne pas être d'inspiration religieuse. Dieu est présent pour ceux qui lui attribuent d'être à l'origine du besoin d'émancipation auquel aspirent les êtres humains. Il disparaît lorsque cette aspiration est seulement constatée comme «naturelle». La différence est mince.

La version contemporaine de la raison émancipatrice bourgeoise mise à la mode avec toute l'insistance que la vulgarisation médiatique permet—celle du libéralisme égalitaire de John Rawls—n'apporte rigoureusement rien de nouveau, étant restée prisonnière du triptyque liberté, égalité, propriété. Interpellé par le conflit liberté/égalité que la répartition inégale de la propriété implique forcément, le libéralisme dit égalitaire ne l'est que fort modérément. L'inégalité est acceptée et légitimée par une acrobatie peu «raisonnable», qui emprunte à l'économie vulgaire son pseudo concept de «dotations». Il s'agit là d'un constat d'une grande platitude: les «individus» (la société étant la somme de ceux-ci) qui se rencontrent sur le «marché» sont dotés de fortunes diverses (les uns sont—par hasard? —chefs d'entreprises puissantes, les autres n'ont rien). Ces «dotations» inégales demeurent néanmoins légitimes tant qu'elles sont le produit (hérité évidemment) du travail et de l'épargne (des ancêtres). On est donc invité à remonter la chaîne de l'histoire jusqu'au jour—mythique—du contrat social d'origine passé entre égaux, devenus inégaux par la suite parce qu'ils l'ont bien voulu, par l'inégalité des sacrifices qu'ils ont consentis. Je ne crois pas que cette manière d'évacuer les questions relatives à la spécificité du capitalisme mérite même d'être considérée comme élégante.

Mais si le libéralisme faussement égalitaire est proposé avec insistance comme une alternative idéologique au désarroi de la société de notre moment, c'est parce que le devant de la scène n'est plus occupé par l'utilitarisme (dont le libéralisme dit égalitaire se distingue à peine), mais par la dérive que représente l'idéologie libertaire de droite (d'extrême droite, en fait). Cette idéologie substitue le diptyque «liberté-propriété» au triptyque des Lumières renonçant carrément à donner à l'égalité le statut de valeur fondamentale. La version Von Hayek de cette nouvelle formule idéologique de droite extrême renoue avec celle de ses inventeurs, les «libéraux» du XIXe siècle (Bastiat et compagnie) qui sont à l'origine de la dérive, partis comme ils l'étaient d'une aversion affichée pour les Lumières, responsables de la révolution française. Mais le diptyque en

question constitue depuis longtemps l'essentiel de «l'idéologie états-unienne», faisant contraste avec les idéologies européennes restées en partie encore fidèles aux Lumières.

Dans la version libertaire de droite, l'éthique disparaît car les êtres humains, s'ils font bien leur histoire, sont autorisés à la faire en se comportant comme dans la jungle: ils ne sont pas responsables des conséquences de leurs actes, en particulier des inégalités qu'ils approfondissent, lesquelles sont même bienvenues. Or sans responsabilité, il n'y a plus d'éthique. Peu importe alors que certains beaucoup même—de ces libertaires de droite s'affichent «croyants»—chrétiens en l'occurrence. Leur religion est en réalité amoral, tend par-là même à devenir simple convenance sociale, expression de singularité «communautaire» et guère plus. C'est peut être une interprétation possible de la religion; elle reste discutable pour le moins qu'on puisse dire.

2. Le second moment décisif s'ouvre avec la critique que Marx adresse à la raison émancipatrice bourgeoise des Lumières. Cette critique ouvre un nouveau chapitre de la modernité, que je qualifie de modernité critique de la modernité.

La raison émancipatrice ne peut ignorer ce second moment de son déploiement, plus précisément de l'amorce de son redéploiement. La pensée sociale ne peut plus être, après Marx, ce qu'elle avait été avant lui. Ce que j'ai écrit plus haut concernant la critique de la raison émancipatrice des Lumières—ma seconde observation—n'aurait certainement pas pu l'être sans Marx. Marx est incontournable.

La raison émancipatrice ne peut plus inscrire ses analyses et ses propositions sous le triptyque «liberté, égalité, propriété». Ayant pris la mesure du conflit sans solution qui oppose le maintien de la propriété capitaliste au déploiement de l'égalité entre les êtres humains, la raison émancipatrice ne peut plus que supprimer le troisième terme du triptyque. Et lui substituer celui de fraternité, plus fort que celui de «solidarité» proposé ici et là aujourd'hui par les uns ou les autres. Fraternité signifiant alors, d'évidence, abolition de la propriété capitaliste qui est forcément celle de quelques-uns—une minorité, la vraie classe bourgeoise dominante et exploiteuse—privant les autres—la majorité—de l'accès aux conditions d'une égalité digne de ce nom. Fraternité signifiant alors substitution à cette forme de propriété exclusive et excluante une forme nouvelle, celle de la propriété sociale, exercée par l'ensemble du corps social et à son profit. L'intégration sociale opérerait alors par la démocratie, exigence incontournable non plus de la seule gestion de la vie politique au sens

étroit du terme, mais de celle de cette propriété sociale. L'intégration par la démocratie se substituerait à l'intégration partielle et inégale par nature opérée dans les limites du respect de la propriété capitaliste, c'est-à-dire par le «marché» exclusif pour employer le langage de la vulgate dominante.

«Liberté, égalité, fraternité»—la devise n'a pas été inventée par Marx, comme tout un chacun le sait bien. La révolution française, comme toutes les grandes révolutions, est en avance sur son temps et se projette loin en avant de ses exigences. Elle est donc à la fois révolution bourgeoise (et elle se stabilisera tardivement sur cette base) et percée plus avant, qu'elle avait vécu comme une révolution populaire et qu'on peut lire aujourd'hui comme amorçant la critique socialiste du système bourgeois. Tout comme les deux autres grandes révolutions des temps modernes—la russe et la chinoise—se projettent dans un projet de société communiste loin en avant des exigences et des possibilités immédiates de leurs sociétés.

La «propriété populaire» que la révolution française croit pouvoir et devoir donc garantir est celle de millions de paysans et d'artisans; et le «marché» qu'elle protège est déclaré devoir être authentiquement ouvert et concurrentiel, excluant les monopoles et les rentes qu'ils produisent. Mais cette propriété populaire est déjà, à l'époque, menacée sur sa droite et sur sa gauche. Sur sa droite par la bourgeoisie des grands entrepreneurs et capitalistes qui se cristalliseront dans le symbole que représentent ces fameuses «deux cent familles» propriétaires de la Banque de France. Sur sa gauche par tous les exclus de la ville (prolétaires et paupérisés précaires) et de la campagne (paysans pauvres et sans terre). Les soubresauts de la révolution française occuperont tout le XIXe siècle jusqu'à sa fin, à partir de laquelle la «République» se stabilise, adoptant la devise de la révolution, mais après avoir écrasé la Commune et vidé le terme de fraternité de son contenu social radical d'origine, pour lui substituer principalement celui qui peut s'exprimer dans et par l'appartenance à la communauté «nationale» et dans l'humanisme universaliste.

Toutes les ambiguïtés, les contradictions et les interprétations divergentes de «l'idéologie française» constituent la trame de cette histoire, jusqu'à nos jours. Et ce sont ces ambiguïtés dont on cherche aujourd'hui à se débarrasser par un retour brutal à la formule garantissant la suprématie de la sûreté de la propriété bourgeoise.

La raison bourgeoise remise en place droite sur ses pieds, n'est plus, ne peut plus être émancipatrice. Elle ne se dresse d'ailleurs plus que sur deux pieds: la liberté et la propriété. Désormais Bastiat et Von Hayek, qui affichent leur antipathie ouverte pour toute velléité de donner une importance quelconque à l'égalité, sont les représentants véritables d'une

raison dégénérée, qui n'est même plus celle que les Lumières avaient conçue. Et pour autant que cette raison bourgeoise réduite à la liberté et à la propriété est celle de «l'idéologie états-unienne», le recul—l'abolition en pensée de la révolution française, comme bien entendu de la russe et de la chinoise—n'est rien d'autre que l'expression de l'essentiel de ce qu'on peut entendre par l'américanisation du monde.

Cette raison bourgeoise, privée désormais de toute ambition émancipatrice, devient alors par la force des choses raison instrumentale, courte, creuse, irresponsable (et donc sans fondement éthique).

L'expression achevée de cette raison non émancipatrice se déploie dans le champ de «l'économique», définie d'ailleurs par ses inventeurs et défenseurs comme une «science pure» («l'économie pure»). Je rappellerai ici fort brièvement les critiques qu'on peut faire ailleurs à cette rationalité tronquée. D'abord le fait qu'elle ne parvient jamais à établir par des arguments logiques conséquents (au sens le plus plat du terme) la justesse de sa proposition fondamentale: que la liberté des marchés produit un «équilibre général optimal». Ensuite qu'elle s'entête à refuser de réfléchir sur les raisons de son échec, qui tiennent à sa conception irréaliste de la société, réduite à la somme des individus qui la composent. Au contraire, elle tente de sortir de la confusion dans laquelle elle s'est installée en renforçant son axiome de départ (l'individu constitue la cellule exclusive dont est constituée la société) par l'invention de ces fameuses «anticipations». Mais l'intégration de celles-ci dans les «raisonnements économiques» aggrave le chaos et ne conduit qu'à une seule conclusion possible: que le marché se déplace de déséquilibre en déséquilibre sans jamais tendre à l'équilibre (conclusion à laquelle Marx et même Keynes étaient parvenus depuis longtemps). La cerise sur le gâteau que la qualification «d'optimum social» voulait être disparaît à son tour. Qu'à cela ne tienne: l'économie pure renonce alors à cette ambition sans laquelle pourtant l'émancipation de l'être humain—le bonheur des Lumières et d'Adam Smith—perd son sens. L'être humain est déclaré irresponsable comme le marché à travers lequel il s'exprime. Les cyniques de l'économie pure oseront le penser et le dire, et il faut les en remercier pour ce courage. Le marché peut produire trois milliards d'êtres humains «inutiles», une proportion grandissante de «pauvres» dans les pays les plus riches, peu importe. C'est, paraît-il, «rationnel». La raison, devenue destructrice de l'être humain aliéné et /ou exclu de la nature (que le calcul économique dit rationnel, toujours à court terme, implique) et de sociétés entières (donc de cultures humaines), non seulement renonce à être émancipatrice,

mais accepte de remplir les fonctions d'une entreprise de démolition de l'humanité.

D'autres défenseurs de la raison bourgeoise hésitent à rallier le camp du cynisme et/ou de l'américanisation dans laquelle le système du monde réel est engagé. Le libéralisme dit égalitaire auquel j'ai fait référence plus haut s'emploie donc à tenter de sauver les meubles. Ce courant de la pensée bourgeoise contemporaine, que Rawls symbolise (que certains croient même pouvoir être qualifiée «de gauche»!) ignore Marx, se situe avant lui. Son échec est cuisant, comme en témoigne son enfermement dans le chaos de la théorie de l'inégalité des «dotations» (des individus) contraignant à remonter jusqu'au jour zéro mythique du contrat social d'origine.

Je ne sais pas si les adversaires «culturalistes» du monde réel et des tendances de son évolution entendues comme «américanisation» par les uns, «occidentalisation» (générale) par les autres, peuvent être qualifiés de «rationnels». Confrontés aux menaces «d'américanisation» les uns défendent donc les seules «valeurs culturelles», sans remettre en cause les tendances générales du système, comme si la réalité pouvait être découpée en tranches, comme le saucisson, afin d'en conserver «un morceau pour demain». D'autres, ayant préalablement confondu capitalisme et «Occident», oubliant la réalité déterminante de celui-là au profit de l'affirmation gratuite et fausse d'un «Occident» éternel, croient pouvoir transférer le lieu de la confrontation du terrain de la réalité sociale en mouvement permanent au ciel d'un imaginaire culturel transhistorique pour tous.

L'ensemble hétéroclite de ces fourre-tout—l'économie pure des marchés imaginaires, plus le libéralisme faussement égalitaire, plus les élucubrations culturalistes transhistoriques—s'érige pompeusement en pensée «nouvelle», celle dite «post-moderniste». La critique du modernisme bourgeois ayant été gommée et la raison ayant renoncé à être émancipatrice la pensée bourgeoise contemporaine est-elle alors devenue autre chose que celle d'un système qui a fait son temps?

Sénilité dangereuse, et danger renforcé par le ralliement au principe d'irresponsabilité. Sénilité dangereuse parce que le système est parvenu à un stade caractérisé par la puissance monstrueuse de ses capacités destructrices. Destruction de l'être humain, de la nature, de sociétés tout entières ai-je dit plus haut. La raison émancipatrice doit répondre à ce défi.

3. La raison est émancipatrice ou n'est pas

Le concept de raison implique donc davantage que la mise au point d'un ensemble de procédures mentales qui permettent l'avancée de l'intelligence des rapports entre les objets et les phénomènes. Étant entendu que cette intelligence des rapports est aussi celle de la mesure de leur degré de nécessité, qui n'est absolue—ou presque—que dans les situations de banalité extrême sans grand intérêt. Le déploiement de la science—connaître davantage mais aussi et surtout connaître les limites de la connaissance—permet alors de situer le degré de liberté dont peut bénéficier l'action humaine, de définir les alternatives possibles et efficaces. Mais aussi de reconnaître qu'il y a incertitude (peu de certitudes absolues) et d'en apprécier autant que possible la marge.

Cet ensemble de procédures ne constitue pas à lui seul la raison, même si nombre de chercheurs dans les sciences dites de la nature ou dites de l'homme peuvent, en première approximation, non seulement s'y tenir (il le faut), mais s'en satisfaire, s'en contenter. Tous les êtres vivants—et singulièrement les animaux supérieurs—mettent en œuvre, au cours de leur vie, des méthodes d'action et des choix qui témoignent d'un certain degré de ce type d'intelligence, au moins dans son palier premier—l'intelligence des rapports.

La raison exige davantage. Car l'émancipation suppose la responsabilité sans laquelle les options entre différents possibles n'a plus ni portée, ni sens. Qui dit responsabilité dit alors éthique, dont les principes ne peuvent être évacués d'une réflexion qui souhaite être scientifique.

Les principes de l'éthique en question peuvent être ceux que l'humanisme universaliste a-théiste (et *a fortiori* a-religieux) inspire, des Lumières (et même avant) au marxisme et à nos jours. Mais ils peuvent tout aussi bien être ceux d'un humanisme universaliste déiste, voire religieux au sens qu'il s'inscrit dans une tradition religieuse particulière, chrétienne ou autre. Il y a de fortes probabilités que ces rivières convergent vers le même grand fleuve. L'exemple qui nous vient immédiatement à l'esprit est celui des théologiens de la libération que je lis comme étant des croyants pour lesquels être chrétien ce n'est pas s'arrêter au Christ, mais partir de lui. Il pourrait y avoir d'autres interprétations religieuses (islamiques, bouddhistes et autres) ou philosophiques non occidentales (au sens que leur ancêtre n'est pas l'«hellénisme» commun aux peuples des mondes chrétiens et musulmans) qui voient le jour dans cet avenir commun à toute l'humanité à construire. C'est dans ce sens et dans celui-là seul que la diversité dite culturelle (faute de meilleure qualification)

est, plus qu'à «respecter» («tolérer» est un terme péjoratif—on «tolère» ce qu'on n'aime pas), à souhaiter voir se déployer dans toute sa richesse potentielle. Cette diversité—tournée vers la construction de l'avenir dans la tradition de la raison émancipatrice—je la distingue de la fausse diversité des spécificités héritées du passé dont les culturalistes font des invariants transhistoriques (ce qu'elles ne sont pas) pour s'y cramponner névrotiquement.

Retourner au défi auquel la raison émancipatrice est confrontée aujourd'hui, c'est inventer les moyens efficaces qui peuvent faire avancer vers des fins bien définies, progresser en direction de l'émancipation de l'aliénation marchande, s'éloigner des pratiques destructives du potentiel de la nature et de la vie, converger vers l'abolition des disparités gigantesques dites de «développement» (matériel) que l'expansion polarisante du capitalisme mondial produit nécessairement.

Le marxisme est pour moi l'instrument efficace qui permet à la fois d'analyser les défis et de définir des stratégies capables de changer le monde dans les directions précisées ici. À condition aussi qu'on considère que Marx n'a fait qu'amorcer la réflexion et l'action dans ce sens. Autrement dit qu'on se définisse comme partant de Marx et non s'arrêtant à lui.

Les questions à régler, en théorie et en pratique, sont complexes et dans leur enchevêtrement ne permettent aucune solution unilatérale qui ignorerait les conflits entre les différents éléments constitutifs du défi. J'en choisirai un seul exemple, parce qu'il me paraît constituer la dimension majeure du défi à l'échelle mondiale. Le gigantesque contraste centres/périphéries que le capitalisme a construit doit être déconstruit. Cela exigera certainement un certain développement des forces productives dans les périphéries du système, dont on doit reconnaître qu'il risque de reléguer au second plan les autres dimensions de l'émancipation. La contradiction est dans la réalité. Certains pensent la surmonter en abolissant l'un de ses termes. En persistant dans l'ignorance de 80% de l'humanité, en se contentant de déclarer qu'il leur faut d'abord «passer par l'étape capitaliste», sans tenir compte du fait que la polarisation immanente à ce système ne leur permettra jamais de «rattraper». En ignorant l'ensemble des dimensions de l'émancipation au profit exclusif du développement préalable des forces productives. La raison émancipatrice, entre autres dans sa formulation marxiste vivante, doit pouvoir combiner les deux termes contradictoires du défi.

Modernité et interprétations des religions

La flexibilité des interprétations religieuses

• La modernité est fondée sur la revendication de l'émancipation des êtres humains à partir de leur libération des carcans de la détermination sociale dans ses formes traditionnelles antérieures. Cette libération appelait à renoncer aux formes dominantes de légitimation du pouvoir—dans la famille, dans les communautés au sein desquelles sont organisés les modes de vie et de production, dans l'État—fondées jusqu'alors sur une métaphysique, généralement d'expression religieuse. Elle implique donc la séparation entre l'État et la religion, une laïcisation radicale, condition de déploiement des formes modernes de la politique.

La laïcisation abolira-t-elle la croyance religieuse? Certains philosophes des Lumières le pensaient et le souhaitaient, qui rangeaient la religion dans le lot des superstitions absurdes. Cette perception du fait religieux a trouvé un terrain d'expansion favorable aux XIXe et XXe siècles dans les classes populaires accédant à la conscience politique. Ne serait-ce que parce que les gauches ouvrières (et les intellectuels organiques qui en exprimaient les idéologies) se heurtaient, dans la pratique, aux options conservatrices de toutes les hiérarchies religieuses chrétiennes organisées, catholiques, protestantes ou orthodoxes. L'anticléricalisme devenait carrément synonyme d'anti-religieux et, de ce fait, a gagné du terrain pratiquement partout en Europe, bien qu'évidemment à des degrés divers selon les circonstances de l'évolution des luttes idéologiques, politiques et sociales. La société française en particulier a compté parmi les plus réceptives au nouvel anticléricalisme—athéisme, pour des raisons qui tiennent au legs du caractère radical de sa Révolution. L'idéologie soviétique a repris cet athéisme fondamental et l'a intégré dans sa conception du matérialisme dialectique.

On peut néanmoins faire une autre lecture de Marx. La phrase souvent citée («la religion est l'opium du peuple») est tronquée, la suite laissant entendre que l'être humain a besoin d'opium. Car l'être humain est un animal métaphysique, qui ne peut éviter de se poser des questions relatives au sens de la vie. Il leur donne les réponses qu'il peut, soit il reprend à son compte celles que les religions lui offrent, soit il en invente lui-même ou encore il évite de s'en embarrasser.

• Les religions en tout état de cause sont là, font partie du tableau de la réalité, constituent même une dimension importante de celle-ci. Il importe donc d'en analyser le fonctionnement social, c'est-à-dire dans notre monde moderne leur articulation à ce qui constitue la modernité en place—le

capitalisme, la démocratie, la laïcité. J'essayerai de le faire, dans ce qui suit, pour le domaine des trois religions dites du Livre. On verra alors que les religions en question ont fait l'objet d'interprétations successives qui leur a permis de survivre, de s'adapter à des transformations sociales gigantesques et de les accompagner.

Le succès du christianisme dans ce domaine, qui a accompagné la modernité, laquelle s'est constituée en Europe (faut-il le rappeler?), a suscité une floraison de «théories» qui n'emportent pas ma conviction. La plus courante—qui est devenue une sorte de lieu-commun généralement admis sans que cela ne suscite le moindre questionnement critique—est que le christianisme portait en lui cette évolution exceptionnelle. Le «génie du christianisme» est ainsi reconstruit comme l'un des mythes—à côté d'autres (l'ancêtre grec entre autres, le racisme «indo-européen», etc.)—à partir desquels on explique le «miracle européen» (le fait que la modernité ait été inventée là et pas ailleurs). Les plus extrémistes des idéologies de cet eurocentrisme adoptent une théorie idéaliste de l'histoire selon laquelle le capitalisme serait le produit de cette évolution de l'interprétation religieuse. J'en propose une critique systématique dans *l'Eurocentrisme* (en cours de réédition).

Et les plus extrémistes des extrémistes réservent ce génie créateur de la modernité capitaliste à la Réforme protestante. On a reconnu ici la thèse fameuse de Max Weber, encore moins convaincante à mon avis que ce que j'ai appelé la «christianophilie» de l'eurocentrisme.

Les arguments que Weber développe à cet endroit sont confus, en dépit de leur précision d'apparence. Ils sont d'ailleurs parfaitement retournables; analogues à ceux qui ont été avancés hier pour expliquer le retard de la Chine par le confucianisme, puis cinquante ans plus tard pour expliquer le décollage de ce pays par le même confucianisme! Des historiens superficiels avaient expliqué les succès de la civilisation arabe du Moyen Âge par l'islam, tandis que des journalistes contemporains, encore plus superficiels, expliquent la stagnation du monde arabe par le même islam. Le «culturalisme» n'a pas de réponse univoque possible à aucun des grands défis de l'histoire; il en a trop, parce qu'il peut prouver une formulation quelconque et aussi bien son contraire.

• En contrepoint à ces idées-force, fausses, mais dont se nourrit l'idéologie du monde dominant—je propose les thèses suivantes:

- (i) La modernisation, la laïcité et la démocratie ne sont pas les produits d'une évolution (ou révolution) des interprétations religieuses, mais à l'inverse celles-ci se sont ajustées, avec plus ou moins de bonheur, à leurs exigences.

Cet ajustement n'a pas été le privilège du protestantisme. Il a opéré dans le monde catholique d'une autre manière certes, mais non moins efficace. Dans tous les cas il a créé un nouvel esprit religieux, libéré des dogmes.

- (ii) Dans ce sens, la Réforme n'était pas la «condition» de l'épanouissement du capitalisme, même si cette thèse (de Weber) est largement admise dans les sociétés qu'elle flatte (l'Europe protestante). La Réforme n'a pas même été la forme la plus radicale de la rupture idéologique avec le passé européen et ses idéologies «féodales»—entres autre son interprétation antérieure du christianisme. Elle en a été au contraire la forme primitive et confuse.
- (iii) Il y a eu une «réforme des classes dominantes», qui s'est soldée par la création d'églises nationales (anglicane, luthériennes) contrôlées par ces classes et mettant en œuvre le compromis entre la bourgeoisie émergente, la monarchie et la grande propriété rurale, écartant la menace des classes populaires et de la paysannerie mise en coupe réglée. Ce compromis réactionnaire—que Luther exprime et que Marx et Engels ont analysé comme tel—a permis aux bourgeoisies des pays en question d'éviter ce qui s'est produit en France: une révolution radicale. Aussi la laïcité produite dans ce modèle est-elle demeurée timide jusqu'à nos jours. Le recul de l'idée catholique d'universalité que manifeste l'institution d'églises nationales a rempli une seule fonction: asseoir davantage la monarchie, renforcer son rôle d'arbitre entre les forces de l'ancien Régime et celles représentées par la bourgeoisie montante, renforcer leur nationalisme et retarder la progression des formes nouvelles de l'universalisme que l'internationalisme socialiste proposerait plus tard.
- (iv) Mais il y a eu également des mouvements réformateurs qui se sont emparés des couches populaires victimes des transformations sociales occasionnées par l'émergence du capitalisme. Ces mouvements qui ont reproduit des formes anciennes de lutte—celles des millénarismes du Moyen Âge—n'étaient pas en avance sur leur temps, mais en retard par rapport à ses exigences. Il a donc fallu attendre la Révolution française—avec ses mobilisations populaires laïques et démocratiques radicales—puis le socialisme pour que les classes dominées apprennent à s'exprimer avec efficacité dans les conditions nouvelles. Les sectes protestantes en question se sont nourries d'illusions de type fondamentaliste. Elles ont créé un terrain favorable à la reproduction sans fin de «sectes» à vision apocalyptique, comme

on les voit fleurir aux États-Unis.

- (v) Il n'y a pas eu que des ajustements «positifs», l'interprétation religieuse renouvelée offrant aux transformations sociales des perspectives ouvertes. Il y a également des involutions, l'interprétation religieuse devenant à son tour un obstacle à la progression sociale. J'en donnerai l'exemple de certaines formes du protestantisme nord-américain.
- (vi) Ajustements positifs et/ou négatifs ne sont pas le monopole du christianisme. L'islam a connu des ajustements positifs dans le passé et vit actuellement une involution par beaucoup d'aspects analogues à celle des sectes protestantes américaines en question. Le judaïsme également. Et j'ajouterai (ce que le lecteur trouvera explicité dans *l'Eurocentrisme*) que cela concerne aussi bien les grandes idéologies et religions de l'Asie.
- (vii) Que ces ajustements puissent être positifs ou négatifs plaide en faveur d'une interprétation du matérialisme historique fondée sur la «sous-détermination». J'entends par-là que chacune des instances (l'économique, le politique, l'idéologique) recèle une logique interne qui lui est propre et que, de ce fait, la complémentarité dans leur évolution, nécessaire pour assurer la cohérence globale d'un système, ne définit pas à l'avance une direction donnée d'une évolution garantie.

Les trois religions dites du Livre: une ou trois métaphysiques religieuses?

- Les trois religions s'autoproclament «monothéistes», et s'en honorent. Elles prétendent même qu'elles sont seules à l'être, chacune d'entre elles de la manière la plus «juste», naturellement, et, de ce fait, manifestent un mépris qui frise l'arrogance à l'égard des autres croyances religieuses qui, n'étant pas parvenues à concevoir le Dieu unique, abstrait, le même pour tous les être humains—qu'elles le reconnaissent ou pas—seraient de ce fait «primitives» et «inférieures».

De surcroît les trois religions se proclament «révélées» (par ce Dieu unique) et nient cette qualité chez les autres. Celles-ci seraient donc des religions «inventées» (donc fausses). Bien entendu, les tenants des autres religions croient tout autant à la révélation. Révélation et sacré sont synonymes. La distinction entre les religions du Livre et les autres est arrogance idéologique.

- La parenté entre les trois religions dites du Livre est un fait historique d'évidence. Les trois religions ont un livre sacré en commun, la Bible des juifs (l'ancien testament chez les chrétiens), même si cette Bible se présente dans des variantes fortement différentes chez les juifs et les musulmans,

chacun prétendant évidemment que sa version est la «bonne», celle qui a été véritablement «révélée». Les catholiques et les protestants par contre acceptent les versions juives de la Bible, les premiers le corpus des Juifs de la Diaspora, les seconds celui des Juifs de Jérusalem. Cette parenté pourrait s'expliquer d'une manière fort terre à terre par le lieu géographique de naissance des trois religions. Le Christ a vécu en Palestine, aux côtés des communautés juives du pays et peut être en leur sein. L'islam est né dans un pays proche, pénétré par les croyances des juifs et des chrétiens, mis au défi par celles-ci, notamment par le christianisme des sociétés civilisées qui l'encerclaient presque de Byzance à l'Éthiopie.

Par elle-même la parenté n'exclut, ni n'implique *a priori* l'unicité fondamentale de la métaphysique des trois religions. Pour répondre à cette question il faudra mesurer l'importance, fondamentale, mineure ou insignifiante, du tronc commun qu'elles partagent. Comment celui-ci a-t-il marqué les options métaphysiques et les vécus sociaux des groupes de peuples que se répartissent les trois religions?

- Tous les peuples de la Planète ont une mythologie qui rend compte de la création et de leur place dans celle-ci. Tous, au départ, se donnent dans cet univers la place du «peuple élu», celui dont la mythologie est le récit vrai de la création. Leurs dieux sont donc, aussi, les «vrais»; tous les autres peuples se sont trompés, ou ont été trompés. Au départ les dieux sont donc conçus comme particuliers et différents d'un peuple à l'autre. Cependant il n'a jamais manqué d'esprits assez lucides, même très tôt dans l'histoire, pour relativiser la portée des récits mythologiques et la particularité des dieux. Une première réaction salutaire a consisté à accepter la pluralité des vérités révélées aux uns et aux autres («chaque peuple a sa vérité»; c'est la même exprimée dans des langues diverses), et donc d'une certaine manière l'équivalence des dieux de chacun. Cette réaction favorisait le syncrétisme, qu'on retrouve par exemple dans l'Empire romain, qui associe des peuples divers, comme ailleurs, jusque dans l'Afrique contemporaine. D'ailleurs les emprunts mutuels que les mythologies ont pu se faire sont de mieux en mieux connus. Les progrès de l'archéologie, de l'histoire et de l'exégèse ont permis de découvrir des «mythologies-ancêtres», comme celles qui relatent l'affaire du Déluge au Moyen-Orient, le mythe de Gilgamesh, etc.

Les Juifs ne sont donc pas le seul peuple à se proclamer «élu». Tous en ont fait de même. Les Juifs continuent-ils à le penser sérieusement? J'en doute. Dans la réalité sociale de notre époque, la majorité des Juifs, même ceux d'entre eux qui sont des croyants convaincus, comme chez les autres,

savent sans doute qu'ils ne sont que des être humains ordinaires. La nuance qu'on peut apporter sur ce plan est peut être que, du fait de la Diaspora, les Juifs ont été amenés, pour subsister en tant que tels, à souligner leur «spécificité» (donc leur attachement religieux). Mais ils ne sont pas absolument seuls à être dans ce cas.

Notre société moderne a quand même fait quelques progrès, depuis deux mille ans ou plus (même si le concept de «progrès» doit être jeté à la poubelle, dit-on!). Beaucoup d'êtres humains de notre monde moderne, même parmi ceux qui restent fortement attachés à leurs croyances propres, ont quelque peu relativisé leurs références religieuses. Ils sont peut-être plus facilement «tolérants», pas seulement dans leurs comportements quotidiens extérieurs, mais aussi—et cela est plus important—dans le respect intime des croyances des autres.

- Du fait de ce progrès, les mythologies de la création ont été érodées à leur tour. Elles ne sont plus lues comme elles l'étaient à l'origine: à la lettre. Beaucoup de nos contemporains—encore une fois y compris chez les croyants—acceptent que ces mythologies sont des mythologies, c'est-à-dire qu'elles ont le statut des fables éducatrices même—et justement si—on les pense inspirées par la divinité. La Bible des trois religions du Livre, la mythologie des Bororo ou des Dogons ont un statut identique: celui de constituer le texte sacré d'origine des croyances d'un ou de plusieurs peuples.

L'affirmation monothéiste est, par elle-même, un concept strictement théologique. Quand on a dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, on n'a pas dit grand chose. Ce n'est ni une évidence, ni une contre évidence. Le monothéisme est d'ailleurs probablement plus répandu que ne le croient les partisans de la distinction formelle religions monothéistes/religions qu'ils disent polythéistes. Beaucoup de ceux qui sont «accusés» de polythéisme classent hiérarchiquement leurs divinités et les ramènent souvent à des expressions diverses d'une seule et même force surnaturelle. En y regardant de plus près, on s'est rendu compte que ceux qu'on appelait des «idolâtres» étaient en réalité des «animistes» et que cette qualification les revalorisait, puisque, derrière la pluralité de ses expressions, la force surnaturelle était une.

Au demeurant, les monothéistes le sont-ils aussi fortement qu'ils le proclament? Toutes les religions, judaïsme, christianisme et islam inclus, affirment l'existence d'êtres surnaturels autres que Dieu—anges, démons, djins, etc. Comme elles affirment que, parmi les êtres humains, certains sont «inspirés» par la divinité: Saints ou prophètes, ils ont véhiculé la

parole de Dieu. Les trois religions du Livre connaissent Satan aux côtés de Dieu, même si elles hiérarchisent les pouvoirs de ces deux êtres au bénéfice du second. Avant et après les religions du Livre la même conception dualiste du surnaturel a existé, chez Zoroastre, les Manichéens et d'autres. Et dans le christianisme le Dieu unique en trois personnes (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), objet d'un mystère—et de débats théologiques qui ont animé la dispute entre les Chrétiens monophysites et les autres—nuance le concept de monothéisme. Comment alors distinguer réellement la parole de Dieu de celle que celui-ci inspire à travers ses Prophètes ou son Fils? Du point de vue de l'analyse du texte métaphysique, il s'agit de la même chose.

Sans doute les trois religions du Livre ont-elles été plus que d'autres affirmatives de ce caractère monothéiste, comme elles ont introduit une certaine forme de rationalité dans d'autres aspects de leurs éléments constitutifs, éthiques et organisationnels. On est alors tenté d'établir une correspondance entre cette évolution religieuse et celle des sociétés du Moyen-Orient ancien, au dépassement de l'organisation lignagère par la construction de l'État. Mais si cet ajustement mutuel de la base sociale et de l'instance religieuse est plausible, il n'en constitue pas la seule forme historique possible. D'autres sociétés, non moins avancées, en Inde et en Chine par exemple, ont répondu à ces exigences par d'autres moyens: en Chine par l'adoption d'une métaphysique non religieuse (le confucianisme), en Inde par la liberté de l'invention religieuse (l'hindouisme).

Au risque de voir certains protester avec violence, j'ajouterai que les trois religions en question, comme les autres, se sont cristallisées dans des moments où les tentations de syncrétisme étaient puissantes. Des savants ont pu faire apparaître des «emprunts», par exemple du christianisme à la religion de l'Égypte ancienne, du judaïsme aux religions de l'Orient ancien (Baal et autres), de l'islam aux croyances de la péninsule arabique, etc. Si l'on descend d'un cran en direction des rites, interdits alimentaires et autres choses du même genre, les emprunts sont encore plus visibles. Aucun croyant ne sera gêné par cette reconnaissance: pour lui elle prouverait seulement que Dieu a inspiré les êtres humains dans tout le cours de leur histoire, avant même que ne soit révélée la religion à laquelle il se rattache.

- Entre les trois religions du Livre, la proximité du Judaïsme-Islam est la plus forte. Des savants des religions ont avancé—non sans arguments—que l'islam est largement une arabisation du judaïsme. Non seulement

parce que ses préceptes, sa législation et ses rites sont largement communs avec ceux des juifs, mais aussi—et cela est plus fondamental—parce que l'islam partage avec le judaïsme la même conception du rapport Religion/Société. L'arabisation du judaïsme est d'ailleurs antérieure au message du prophète de l'Islam. L'histoire et le Coran reconnaissent l'existence des hanifs, qui se réclament du Dieu de leur ancêtre Abraham, sans pour autant se déclarer Juifs. Dans cet esprit, l'islam s'est affirmé être la religion révélée par Dieu à l'Humanité dès l'origine, ayant été révélée à Adam lui-même. L'islam aurait donc existé depuis toujours, avant même que Dieu ne parle par la voix de son Prophète Mahomet. Mais il aurait été oublié ou incompris par les uns (les polythéistes), compris en partie seulement par les autres (les juifs et les chrétiens).

On saisit alors l'importance que les musulmans—ou certains d'entre eux—donnent à un curieux débat. Il existe en effet une littérature abondante, non considérée comme hérétique par les autorités qui s'autoproclament «les» porteurs de l'islam, qui s'attache à «prouver» qu'Abraham n'était pas Juif, mais Arabe, etc. Cette démonstration présente les apparences de la scientificité: on invoque ici les fouilles en Mésopotamie, la linguistique, l'étymologie des noms, etc. Pour qui lit la Bible comme une mythologie parmi d'autres, la question n'a ni sens, ni portée. On ne «corrige» pas une mythologie, on ne cherche pas qui était la personne réelle qui se profile derrière le personnage mythologique.

On comprend alors—dans la perspective de la thèse de l'arabisation du judaïsme (ou de l'islamisation du judaïsme)—que l'islam ne reprenne pas la Bible des juifs telle quelle. Celle-ci est revue et corrigée.

La concomitance entre l'apparition de l'islam et l'unification politique de la péninsule arabe est d'une évidence telle qu'elle a fait dire à beaucoup d'historiens arabes que le monothéisme—se substituant à la pluralité des divinités tribales—avait été le véhicule de la formation nationale arabe; car obéir au même Dieu devenait synonyme d'obéir au même pouvoir politique. Or les Arabes connaissaient bien le monothéisme chrétien et judaïque. Mais s'ils avaient opté pour le christianisme, ils auraient couru le risque de tomber dans la dépendance de Byzance, qui dominait la région, ce qu'ils craignaient par-dessus tout. Par contre en reprenant pour leur compte une forme de judaïsme, ils ne couraient pas de risque, la religion juive n'étant pas associée à un système étatique en place. L'attraction était donc forte pour eux de faire leur lecture singulière du judaïsme et de se l'approprier en refusant de le voir comme la religion

propre d'un peuple sémite particulier, les Hébreux, mais en le proclamant religion révélée à leurs propres ancêtres, sémites également mais arabes.

Par ailleurs les caractéristiques du milieu dans lequel l'islam et le christianisme se sont constitués étaient bien différentes. L'islam s'est constitué dans l'intégralité de ses dogmes au sein d'un petit milieu homogène, celui des tribus arabes de la Mecque et de Médine. Il devait alors fatalement porter les marques de cette origine. À tel point que la vocation universelle de cette religion n'était pas établie au départ. Dans un premier temps de la conquête arabe au-delà de la péninsule la tendance dominante chez les Arabes était de se réserver l'islam et de laisser aux peuples conquis leurs religions. S'il en avait été ainsi l'islam serait resté une religion strictement arabe. Mais un double mouvement a ouvert l'islam à sa vocation universelle: la conversion spontanée de segments importants des populations conquises, l'accueil finalement favorable de ces conversions par les Arabes eux-mêmes. Le christianisme par contre s'est constitué dans le milieu cosmopolite de l'Empire romain de culture hellénistique. De surcroît sa formation a été plus lente. Il était donc marqué dès l'origine par ce milieu multiethnique et multiculturel qui favorisait sa vocation à l'universalisme.

Une dernière observation: le monothéisme constitue-t-il véritablement une prodigieuse avancée de la pensée, un «progrès» qualitatif? Il ne manque pas d'esprits malins (mais qui dit malin dit mal intentionné, inspiré par le Malin—le Diable) qui font le rapprochement entre ce Dieu unique (dans l'imagerie populaire—sinon dans la vision épurée des docteurs—un vieil homme d'âge à la barbe blanche, symbole de sagesse et d'autorité) et le patriarche du patriarcat, l'autocrate des systèmes de pouvoir. Dans cet imaginaire qui traduit bien le vécu, il est évident que le vieux mâle sage est plus proche de Dieu qu'une femme ou un jeune. Projection dans le ciel qui légitime le patriarcat et l'autocratie qui règnent ici bas. Entre autres la suppression des divinités féminines, toujours importantes dans les religions non monothéistes, ne pouvait qu'accentuer la domination patriarcale. Ces esprits malins diront que ce Dieu seul tout puissant les dépouille eux, pauvres hères, de tout pouvoir. Car avec des Dieux nombreux, en concurrence et en conflit, on peut appeler à son secours celui qui est le mieux placé pour rendre service, et—à la grecque—faire un pied de nez à celui qui vous ennuie! Est-ce un hasard si la démocratie grecque est polythéiste? Est-ce un hasard si dans les aires qui seront dominées par les grandes religions—ici christianisme et islam—cette démocratie disparaît? Mais on fera remarquer que le pouvoir qui adopte

en Chine une métaphysique non religieuse et en Inde le pluralisme religieux hindouiste n'a guère été également autre chose qu'autocratique.

Religion et Société: le risque de théocratie

• Les religions ne sont pas seulement des métaphysiques. Elles s'expriment également comme des réalités sociales majeures. Métaphysique et fonction sociale se mêlent et se déterminent mutuellement dans une dialectique historique en mouvement. Les spécificités éventuelles de leur expression métaphysique sont de ce fait difficilement séparables de celles qui concernent les systèmes sociaux dans lesquels elles se situent et sur lesquels elles opèrent.

Un point de départ utile pour répondre à la question posée plus haut—les trois religions du Livre sont-elles pour l'essentiel une ou plusieurs?—consiste à partir de la vision du temps historique qu'elles proposent.

Le judaïsme croit à la fin des temps. L'heure de celui-ci sonnera avec la venue du Messie qui organisera sur Terre, ici bas, son Royaume, c'est-à-dire la société enfin juste et heureuse pour l'éternité des temps. Le croyant convaincu ne croit pas que ce règne de la justice puisse être conquis par l'action humaine avant cette fin des temps. C'est la raison pour laquelle certains Juifs refusent l'État d'Israël. Cependant ce Messie n'est pas encore venu, jusqu'ici tout au moins. La fin des temps est alors devant nous.

L'islam a adopté sur cette question majeure une position différente. Le prophète a bien organisé de son vivant, ici bas, à Médine, une société juste. En ce sens, bien qu'il ait été lui-même qualifié de Prophète—encore qu'il soit le dernier des Prophètes, qu'il n'y en aura plus après lui—ce Prophète peut être considéré comme celui que les Juifs appellent le Messie: il est l'organisateur du Royaume de Dieu sur terre. Je sais bien que cette interprétation de l'islam et du temps du prophète n'est pas la seule chez les croyants musulmans eux-mêmes. Beaucoup de musulmans—et pas nécessairement seulement une minorité d'entre eux qui se voudraient éclairés—n'ont jamais dit, ni ne disent, qu'il faudrait établir—ou rétablir—le système de la société de Médine. Ceux-là disent que de cette époque, révolue à jamais, on ne peut tirer que des leçons générales, des valeurs morales, des exemples, des principes d'inspiration. Rien de plus. Ne serait-ce que parce que le Prophète n'est plus là pour diriger la société et que nul ne saurait le remplacer. Le problème est alors d'adapter ces principes aux réalités changeantes du temps. Dès lors une marge imposante ouvre la voie à la discussion, à des opinions diverses. Or ce concept relativiste a dominé en fait l'histoire réelle des musulmans. Mais il n'est qu'un concept, qui peut être rejeté. On peut lui substituer l'idée que l'organisation sociale du temps du prophète constitue bel et bien le modèle final de l'histoire,

celui auquel il faut se raccrocher, qu'il faut reproduire ou auquel il faut revenir si on s'en est écarté. Une interprétation qu'on peut qualifier de fondamentaliste si l'on veut, puisqu'elle appelle à revenir aux «sources», aux fondements. Elle existe, elle a toujours existé. Elle a aujourd'hui le vent en poupe. Mais elle ne revient au devant de la scène, ne s'impose ou ne paraît s'imposer que dans des conjonctures particulières dont il faudrait bien alors analyser les raisons. Ce qui est important ici, c'est de savoir donc que ce concept place l'avenir dans le passé. La fin des temps a commencé il y a quinze siècles, l'histoire s'y est arrêtée pour l'essentiel. Ce qui a pu arriver depuis dans l'histoire réelle n'a guère d'importance, puisque cette histoire ne fournit à ceux des musulmans qui adhèrent à cette interprétation de l'islam aucune leçon digne d'être retenue.

Le christianisme a adopté un troisième point de vue sur cette question de la fin des temps, un point de vue qui le sépare du judaïsme et de l'islam et lui donne sa spécificité à la fois comme métaphysique et comme force qui participe au façonnement de la réalité sociale. Mais pour voir cette différence il faut en venir directement à l'analyse de la réalité sociale en question.

- Le judaïsme n'est pas seulement l'abstraction d'un monothéisme, il a également été l'organisateur d'une société historique, celle des juifs en Palestine, puis, en partie, l'inspirateur et l'organisateur des communautés juives de la Diaspora.

On connaît mal l'histoire réelle des Juifs en Palestine ancienne. Infiniment moins bien que celle des autres peuples de la région, peut-être parce que ceux-ci, plus forts ou plus avancés, ont laissé davantage de traces écrites et autres. Mais ce qu'on sait sûrement c'est que le judaïsme a produit une loi précise, détaillée à l'extrême. Non pas seulement quelques grands principes moraux généraux—les Tables de Moïse, d'ailleurs semble-t-il inspirées d'autres—mais bien plus: un ensemble de règles qui encadrent solidement la vie individuelle, familiale et sociale des Juifs. Des lois qui règlent tout dans le domaine des droits personnels, le mariage, le divorce, la filiation, l'héritage etc. Toutes ces lois sont partie intégrante du religieux, du sacré et donc du difficile (sinon du tout à fait impossible) à modifier. Ces lois et règlement sont accompagnés de lois pénales non moins précises, et de surcroît fort rudes, voire sauvages aux yeux contemporains (la lapidation des femmes adultères ...), elles-mêmes partie intégrante du sacré. Enfin elles opèrent dans un cadre fortement ritualisé: de la circoncision à l'interdiction absolue de toute activité le jour du Sabbat et aux interdits alimentaires, la liste est longue.

C'est peut-être le formalisme précis de l'ensemble de ces lois, règles et rituels qui a permis aux juifs dans la Diaspora de se préserver de l'inévitable contagion, assimilation et conversion. C'est aussi peut être là l'un des motifs de l'hostilité manifestée à leur égard (un motif n'est pas une excuse!).

Ce qui paraît certain c'est qu'une telle conception fortement sociale de la religion ne laisse aucune place au concept de société laïque. Elle ne produit qu'un concept théocratique du pouvoir, ce dont les Juifs n'avaient été préservés que par la Diaspora. Car le pouvoir n'a pas à inventer des lois, il est là pour appliquer celles que Dieu a établies une fois pour toute. On a tendance aujourd'hui à n'appeler théocratie que les formes de pouvoir opérant par le canal d'une caste religieuse qui revendique son monopole parce qu'elle seule connaît bien les lois qu'il faut appliquer, que cette caste s'appelle synode, église ou autre chose, ou même n'ait pas de nom. Cette réduction est malheureuse; théocratie veut dire pouvoir de Dieu, en pratique donc de ceux qui parlent en son nom. Théocratie s'oppose à modernité si par celle-ci on fait référence au concept fondamental de la démocratie moderne, à savoir que les êtres humains établissent librement leurs lois et par-là même sont responsables de leur histoire.

La loi juive est, semble-t-il, pauvre en ce qui concerne l'organisation des pouvoirs, le droit public pour parler le langage moderne. Contrairement aux États avancés de la région—l'Égypte pharaonique, l'Iran achéménide depuis sassanide, les pays de la Mésopotamie, la Grèce et Rome—qui ont produit des modèles détaillés de l'organisation administrative et politique (peu importe que ces modèles n'aient pas été démocratiques), les juifs sont restés enfermés dans les formes politiques plus frustes dans lesquelles les pouvoirs des Rois ou des Juges sont mal précisés. Mais cette faiblesse n'est qu'un argument supplémentaire en faveur de la théocratie. Le pouvoir de Dieu ne s'embarrasse pas de formes précises ...

Longtemps oublié chez les juifs grâce à la Diaspora, cette propension naturelle à la théocratie devait émerger à nouveau dans l'État juif—Israël contemporain. N'en seront étonnés que ceux qui ne veulent pas voir le judaïsme réel comme forme d'organisation sociale à fondement religieux.

• l'islam offre, sur tous ces plans, un parallèle rigoureux avec le judaïsme. L'Islam a réglé de la même manière, en détail et dans son texte sacré, tous les aspects du droit personnel. Il en a fait de même pour ce qui est du droit pénal, aussi sévère et formel que celui des juifs (encore une fois même dans le détail l'analogie est parfaite: lapidation des femmes adultères ...). Il pratique des rituels semblables puissants, de la circoncision aux interdits

alimentaires, en passant par les prières à heure fixe (pas n'importe quand) et dans une formule répétitive unique (sans personnalisation possible). Il s'agit bien d'un ensemble de règles et de pratiques qui encadrent fortement la société, et laissent peu de marge à l'innovation ou à l'imaginaire.

Peu importe ici que tout cela ait pu paraître, puisse encore paraître, insuffisant à des croyants plus exigeants. Dans l'islam historique, le soufisme leur ouvre ses portes et permet l'épanouissement de mystiques non ritualisées.

Juifs et musulmans sont néanmoins—comme tout le monde—des gens pratiques. Ils ont besoin d'un droit des affaires, complétant les droits personnels. Ils l'empruntent donc aux milieux ambiants adaptés aux exigences du temps. Les musulmans «islamisent» les pratiques et les lois qu'ils découvrent dans l'aire civilisée qu'ils conquièrent: le droit musulman traduit sur ce plan, parfois mot à mot, le droit byzantin. Ils donnent à cette opération un habillage islamique, sacré; mais il ne s'agit là que d'un habillage.

Les musulmans, comme les juifs n'ont pas de droit public élaboré. Cela n'est pas ressenti comme gênant, pour la même raison que chez les juifs. Mais on sait bien qu'il a fallu pallier cette absence en inventant le khalifat (postérieur à l'islam du prophète), et en reprenant les institutions administratives byzantines et sassanides. L'absence de précision concernant le pouvoir suprême, qu'on ne peut définir puisque celui-ci relève de Dieu, ne permettra jamais de dépasser dans les faits l'autocratie pure et simple.

Autocratie et théocratie vont de pair. Car qui va parler au nom de Dieu, sinon pour légiférer (personne n'en a le droit) tout au moins pour appliquer la loi, qu'elle existe ou pas? Le Khalife—ou son substitut, le Sultan—le fera sans grande hésitation. Et le peuple le verra un peu comme «l'ombre de Dieu sur terre» même lorsque les docteurs de la loi se gardent parfois de le dire.

Dans ce sens, le pouvoir dans les pays musulmans a été et est toujours théocratique, même si dans la pratique son expression est fortement atténuée par le fait que la théocratie en question n'est pas mise en œuvre par une caste spéciale d'hommes de religion. Les États des musulmans ne peuvent se concevoir autrement, qu'en tant qu'États islamiques. Pour le faire il a fallu, dans les deux seuls pays à population musulmane entrés dans la laïcité (la Turquie et l'ex-Asie centrale soviétique) rompre bruyamment et officiellement avec l'islam. Ces pays retourneront peut être à la norme islamique, mais cela constitue une autre histoire.

Sur ce plan, l'islam politique contemporain n'est pas novateur. Il va seulement plus loin, et veut transformer ces États théocratiques «mous»,

contaminés par la modernité ambiante, en États théocratiques au sens fort du terme, c'est-à-dire donner le pouvoir, entier et absolu, à une caste religieuse—quasi-église comme en Iran, l'Azhar en Égypte—qui aurait le monopole du droit de parler au nom de «la» religion, de «la» loi (de Dieu), expurger la pratique sociale de tout ce qui, à ses yeux, n'est pas authentiquement islamique, dans la loi et les rites. À défaut, c'est-à-dire si cette caste ne parvient pas à s'imposer comme seule détentrice de la légitimité islamique, «n'importe qui»—c'est-à-dire en fait des chefs de clans ou de bandes quelconques—peut y prétendre. C'est la guerre civile permanente, comme en Afghanistan.

J'avais déjà écrit ce texte lorsque j'ai pris connaissance de la critique de la religion juive par Israël Shahak. La lecture de cet ouvrage convaincra le lecteur de l'extraordinaire similitude entre le judaïsme et l'islam qui partagent une conception commune de la théocratie comme seule forme légitime du pouvoir politique. Les raisons par lesquelles Shahak explique ainsi la renaissance du fondamentalisme juif en Israël sont transposables mot à mot au fondamentalisme islamique. Mais évidemment les deux religions, juive et musulmane, peuvent aussi—si on le veut—être interprétée différemment, non toutefois sans difficulté.

- Le christianisme s'est écarté à l'origine de la voie théocratique, puis y est venu par la suite; avant que les peuples de la chrétienté ne s'en écartent à nouveau.

Dans le moment de sa constitution, le christianisme paraît bien ne pas rompre avec l'héritage judaïque concernant la fin des temps. L'annonce du jugement et de la deuxième venue du Messie a certainement des dimensions eschatologiques, qui ont été fortement accentués dans un texte tel que celui de l'Apocalypse. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle tout au cours de l'histoire du christianisme il y a eu constamment des mouvements messianiques et millénaristes.

Cependant par la nature de son message le christianisme rompait en fait radicalement avec le judaïsme. Cette rupture est fondamentale puisque le message qui s'exprime dans l'histoire dramatique du Christ est clair: le Royaume de Dieu n'est pas sur Terre, il n'y sera jamais. Si le Fils de Dieu lui-même a été vaincu sur Terre, crucifié, c'est évidemment qu'il n'était pas dans l'intention de Dieu (le Père) d'établir son royaume ici bas, d'y faire régner définitivement la justice et le bonheur. Mais alors, si Dieu refuse de se substituer aux êtres humains pour régler leurs problèmes, il appartient à ceux-ci de prendre la responsabilité de le faire. Il n'y a plus de fin des temps, et le Christ ne la proclame ni venue, ni à venir. En cela

le Christ n'est pas le Messie attendu du judaïsme, et les juifs n'ont pas été dans l'erreur en refusant de le reconnaître pour tel. Le message du Christ peut être alors interprété comme simplement une invitation aux êtres humains à faire leur histoire et, s'ils la font bien (c'est à dire en s'inspirant des valeurs morales dont lui—Messie—donne l'exemple par sa vie et sa mort) se rapprocheront de Dieu à l'image duquel ils ont été créés. Cette interprétation est celle qui a fini par s'imposer et donner au christianisme moderne son style particulier fondé sur une lecture des Évangiles qui permet d'imaginer le futur comme la rencontre entre l'histoire construite par les êtres humains et l'intervention divine. La fin des temps, imaginée comme produite par une intervention extérieure à l'histoire, a disparu.

La rupture s'étend alors d'elle-même à tout le champ réglé jusqu'alors par la loi sacrée. Sans doute le Christ précise-t-il qu'il n'est pas venu pour bouleverser la loi (des juifs). Attitude logique conforme à son message essentiel: il n'est pas venu pour substituer de meilleures lois aux anciennes. Soumises au jugement des hommes ces lois vont donc pouvoir être remises en question. Le Christ lui-même va en donner l'exemple, en s'attaquant à l'une de ces lois pénales parmi les plus formelles et dures (précisément la lapidation des femmes adultères). En disant «que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre», il ouvre les portes du débat: et si cette loi n'était pas juste? et si elle cachait seulement l'hypocrisie des véritables pécheurs? Les Chrétiens vont alors en fait abandonner la loi et les rituels juifs: la circoncision disparaît, les règles du droit personnel se diversifient d'autant que l'expansion du Christianisme hors du milieu juif s'adapte à des lois et statuts différents, auxquels il ne substitue pas un droit chrétien qui n'existe pas, les interdits alimentaires perdent leur force, etc.

Sur un plan plus dogmatique, le christianisme se comporte de la même manière: il ne rompt pas ouvertement avec le judaïsme, puisqu'il admet son texte sacré (la Bible). Mais il se l'approprie «sans discussion», il ne le soumet ni à relecture ni à correction. Du coup il en annule presque la portée. Il lui juxtapose d'autres textes sacrés, ceux qu'il produit, les Évangiles. Or la morale proposée dans ceux-ci (l'amour du prochain, la pitié, le pardon, la justice ...) est passablement différente de celle qu'inspirait l'Ancien testament. De surcroît les Évangiles ne proposent rien de suffisamment précis pour inspirer une législation positive quelconque en matière de statut personnel ou de droit pénal. De ce point de vue ces textes tranchent avec ceux de la Torah et du Coran.

Il n'y a plus de confusion possible entre le Pouvoir légitime et Dieu («Rendez à César ce qui est à César»). Précepte intenable dès lors que le pouvoir, après avoir combattu le Christianisme pendant trois siècles,

change de camp et se fait chrétien. Dès avant, dans la clandestinité des églises autour desquelles s'organisent les chrétiens, encore davantage après que l'Empereur soit devenu lui-même le protecteur armé du christianisme, un nouveau droit s'élabore, un droit qui se dira «chrétien». D'abord dans le domaine du droit des personnes. Qu'est-ce qu'une famille chrétienne? Il faut en préciser les contours, légiférer sur ce terrain. Ce sera long, fluctuant, et on ne parviendra jamais à s'entendre. Car on accepte des lois et coutumes antérieures, différentes ici et là ... Progressivement quand même ces lois seront revêtues du prestige du sacré: les droits canons catholiques (il y en a un pour les Églises orientales et un autre pour les occidentales), comme les formes juridiques des différentes Églises orthodoxes et protestantes sont les résultats de cette évolution lente.

Concernant l'organisation des pouvoirs, le rapport politique/religieux, mêmes fluctuations, même évolution vers la sacralisation. Les églises, qui s'étaient constituées comme des partis clandestins dirait-on dans le langage de notre époque, subsistent en tant que telles après «la prise du pouvoir». Dans la mesure où elles avaient été démocratiques, au sens banal de proches de leurs fidèles, fut-ce par nécessité, elles perdent ce caractère. Elles se rapprochent du pouvoir, s'éloignent s'il le faut des fidèles que désormais elle «encadrent» pour le compte du premier. Le pouvoir, lui, de son côté, ne se laisse pas domestiquer par les églises. Il tient à ses règles propres de dévolution dynastique; il institutionnalise les exigences du nouveau système—féodal en Occident romano-barbare, impérial en Orient byzantin—et soumet autant que possible les églises à sa propre logique. La fusion progresse néanmoins et, tout comme le Khalife, le Seigneur ou le Roi deviennent des personnages plus ou moins sacralisés.

La chrétienté se rapproche alors d'un modèle de théocratie «molle» gérée conjointement par des hommes de religion et par des laïcs du pouvoir qui ne manquent pas de se proclamer aussi chrétiens que les gens d'Église. Comme en terre d'Islam. Lorsque, en terre chrétienne, la révolution bourgeoise viendra mettre en question le concept de l'éternité de l'ordre social qui se prétend assis sur les principes chrétiens immuables (ou prétendus tels), lorsque cette révolution aura ouvert les portes de la modernité, inventé la démocratie nouvelle (quelque limitée qu'en ait été la mise en œuvre), lorsque les Lumières auront déclaré que les Hommes (pas les Femmes à l'époque!) font leur histoire, doivent choisir leurs lois (et les défaire), les défenseurs de l'ordre ancien vont, au nom du christianisme, dénoncer cette ambition démesurée de libération humaine, d'émancipation. On comprend alors comment Joseph de Maistre, dans la

France réactionnaire de la Restauration, peut proclamer que la démocratie est une absurdité, un rêve dangereux et criminel, car Dieu seul est législateur, que Dieu a produit les lois qu'il n'y a qu'à appliquer, sans exercer son imagination à vouloir en inventer de meilleures. Un texte que l'Ayattollah Khomeini ou Cheikh El Azhar auraient pu écrire mot pour mot!

Peu importe alors, qu'à l'époque où Joseph de Maistre écrit, au début du XIXe siècle, on ne sache plus ce que sont ces «lois» que Dieu aurait décrété pour la Chrétienté. Les Tables de Moïse? Ou plus platement toutes ces traditions romaines, germaniques et slaves—fort peu chrétiennes—qui ont fourni la trame du tissu des sociétés européennes dites chrétiennes.

Lorsque Joseph de Maistre écrit, il est de toute façon trop tard. Les sociétés européennes ont pris goût à faire leurs lois elles-mêmes, sans référence nécessaire aux principes chrétiens, qu'on invoque parfois ici ou là, mais sans rigidité ni même grande conviction; ces sociétés sont d'ailleurs confrontées à des exigences nouvelles—à un besoin objectif établi d'agir ainsi. Le risque théocratique est passé, définitivement.

Du débat ancien—concilier Foi et Raison—au débat moderne—laïciser le pouvoir social

- Proclamer que Dieu seul est législateur est bien beau en théorie, mais fort peu pratique. Musulmans et chrétiens vont en faire l'expérience dans leurs aires respectives.

Hautement civilisées, les sociétés du Moyen Âge musulman et européen se heurtent à un problème majeur, le même: comment concilier la Foi—plus précisément leur religion qui est le fondement de la légitimité du pouvoir—et la Raison—dont on a besoin chaque jour non pas seulement pour régler les petits problèmes de la vie technique et quotidienne, mais également pour inspirer des lois et règlements en réponse à des besoins nouveaux.

Musulmans, chrétiens et juifs de la Diaspora vont résoudre ce problème de la même manière, par les mêmes méthodes (la scolastique aristotélicienne)—qui ne sont ni juives, ni chrétiennes, ni islamiques, mais grecques!—et avec les mêmes résultats brillants. Les avant-gardes, Ibn Rochd chez les musulmans, saint Thomas d'Aquin chez les chrétiens ou Maimonide chez les juifs en terre d'islam, iront fort loin. Ils sauront relativiser les dogmes, interpréter les textes sacrés autant que nécessaire, pallier leurs insuffisances, substituer à la lecture textuelle les images de l'exemple éducateur. Les plus audacieux seront souvent condamnés comme hérétiques (ce fut le cas d'Ibn Rochd) par les interprètes conservateurs au service des pouvoirs. Mais qu'importe. La société européenne en

mouvement vit selon les préceptes que ces avant-gardes recommandent; tandis que le monde musulman qui refuse de le faire est entré de ce fait dans le déclin dont il n'est pas encore sorti. Ghazali, le porte-parole du conservatisme islamique, l'ennemi d'Ibn Rochd, est resté jusqu'à ce jour, chez les Ayatollahs «révolutionnaires» d'Iran comme à El Azhar ou en Arabie Saoudite, la «référence» définitive en toute matière.

- À partir de la Renaissance, puis surtout des Lumières, l'Occident européen chrétien sort du débat ancien pour en amorcer un nouveau. Il ne s'agit plus de concilier Foi et Raison, mais Raison et Émancipation. La Raison a pris son indépendance, elle ne nie pas qu'un champ puisse exister où se déploie la foi, mais elle ne s'y intéresse plus. Il s'agit désormais de légitimer de nouveaux besoins: la liberté de l'individu, l'émancipation de la société qui prend le risque d'inventer ses lois, de façonner son propre futur. La modernité réside précisément dans cette rupture qualitative avec le passé.

Cette nouvelle vision implique bel et bien la laïcité, c'est-à-dire l'abandon de la référence à la religion comme à toute autre force méta-sociale dans le débat sur les lois. Bien entendu, les différentes sociétés bourgeoises iront plus ou moins loin, dans ce domaine comme dans les autres, selon les circonstances. Plus la révolution bourgeoise aura été radicale, plus forte sera l'affirmation de la laïcité. Plus la bourgeoisie aura fait des compromis avec l'Ancien régime, moins franche sera la laïcité.

Le christianisme moderne s'est adapté à cette transformation sociale profonde. Il lui a fallu pour cela se réinterpréter de fond en comble, renoncer à son ambition de faire régner sa loi, accepter d'inspirer les âmes des croyants dans la liberté et la concurrence de ses adversaires. Exercice bénéfique car ce faisant les Chrétiens modernes découvraient la minceur des lois attribuées à Dieu par leurs ancêtres.

Le christianisme moderne est devenu une religion sans dogmes.

- Quelqu'aient été les avancées produites par les tentatives de concilier Foi et Raison, il n'en demeure donc pas moins nécessaire d'en reconnaître les limites. En effet les avancées se bloquent chez les musulmans et les juifs dans la problématique ancienne, et sont finalement défaites au profit d'un retour à l'orthodoxie des origines. Par contre dans le monde chrétien occidental, ces mêmes avancées ont peut-être préparé—sans l'avoir nécessairement conçu—leur propre dépassement.

Comment peut-on tenter d'expliquer cet avortement des uns et ce succès des autres, qui deviendront les inventeurs de la modernité? La tradition matérialiste dans l'histoire donne la priorité au développement social et

suppose de ce fait que les religions—en leur qualité d'instance idéologique—finissent par se réinterpréter elles-mêmes pour satisfaire aux exigences du mouvement de la réalité. Cette hypothèse de recherche est certainement plus féconde que son opposé, selon laquelle les religions constitueraient des ensembles dogmatiques donnés une fois pour toutes, des invariants transhistoriques. Cette seconde hypothèse—qui a le vent en poupe dans le moment actuel—interdit toute réflexion sur le mouvement général de l'histoire de l'humanité prise dans son ensemble et enferme dans l'affirmation de la «différence irréductible entre les cultures».

Mais l'hypothèse matérialiste n'exclut pas la réflexion sur les raisons pour lesquelles certaines évolutions de la pensée religieuse se sont frayées la voie ici et pas là. Car l'instance religieuse—comme chacune des instances constitutives de la réalité sociale (l'idéologie, le politique, l'économique)—se meut dans sa logique propre. Les logiques de chacune des instances peuvent donc, soit faciliter leur évolution parallèle, assurant l'accélération du changement social, soit entrer en conflit et bloquer celui-ci. Dans ce cas qui l'emportera? Il est impossible de le prévoir; et c'est dans cette sous-détermination que réside la liberté des sociétés dont les choix (soumettre telle instance particulière à la logique imposée par l'évolution d'une autre) façonnent l'histoire réelle.

Cette dernière réflexion—et hypothèse de sous-détermination—nous permettra peut-être alors d'avancer dans la réponse à la question posée ici.

Le judaïsme et l'islam se sont constitués historiquement par l'affirmation que la société (juive ou musulmane) est une société dont le Roi véritable est Dieu. Le principe de la «hakimiya», réintroduit par les fondamentalistes musulmans de notre époque, ne fait que réaffirmer ce principe, avec la force la plus extrême, pour en tirer toutes les conclusions possibles. De surcroît le judaïsme et l'Islam donnent à leur texte sacré d'origine (la Torah et le Coran) l'interprétation la plus forte possible: aucun mot n'y est superflu. Au point que les hommes de religion dans les deux cas ont toujours exprimé des réserves très fortes à l'égard de toute traduction du texte, hébreu et arabe en l'occurrence. Les peuples juifs et musulmans sont des peuples de l'exégèse. Le Talmud chez les juifs, le Fiqh chez les musulmans n'ont pas leur équivalent dans la lecture des Évangiles.

Ce double principe judéo-islamique explique sans doute beaucoup des aspects visibles de ce qu'ont été les sociétés juives et musulmanes. Car les textes sacrés peuvent alors être lus comme des Recueils de lois—et même des Constitutions (l'Arabie Saoudite proclame que le Coran est la constitution politique de l'État) qui règlent tous les détails de la vie

quotidienne (le droit des personnes, le droit pénal, le droit civil, les liturgies), invitent le croyant à «renoncer à sa volonté propre pour se soumettre intégralement à celle de Dieu» comme on l'a écrit à maintes reprises, imaginent cette vie comme devant être réglée dans tous ses détails comme dans un couvent.

La conciliation Foi-Raison se déploie dans les limites imposées par ce double principe, tant chez le musulman Ibn Rochd que chez son contemporain juif Maimonide. Et dans les deux cas la réaction traditionaliste l'a emporté, avec le retour au Kalam chez Ashari et Ghazali, à l'exégèse talmudique préconisée par Judah Halevy. Dans les deux cas on proclamera donc que la certitude réside dans la Révélation et non dans la Raison. La page de la philosophie était tournée chez les Musulmans et chez les Juifs. Accompagnant la stagnation, puis le déclin des sociétés musulmanes, cet avortement de la réforme religieuse devait par la force des choses, et dans les deux cas, se solder par l'accentuation du caractère formaliste, légaliste et ritualiste de l'interprétation de la religion. La compensation à cette forme d'appauvrissement a été trouvée, dans les deux cas, par le développement de sectes mystiques: soufis musulmans et cabbalistes juifs, qui d'ailleurs ont largement emprunté leurs méthodes aux traditions venues de l'Inde.

Si le christianisme s'est finalement avéré plus flexible, et si, de ce fait, l'enfermement dans les horizons de la conciliation Foi-Raison a pu être brisé, c'est peut-être, en partie tout au moins, pour les raisons invoquées plus haut: parce que le christianisme ne se proposait pas d'établir le royaume de Dieu sur Terre, parce que les Évangiles ne s'érigeaient pas en système positif de lois. On peut alors comprendre le paradoxe suivant: bien que l'Église catholique soit fortement organisée et qu'il y a une autorité officielle qui peut imposer son interprétation de la religion, celle-ci n'a pas résisté aux assauts de la nouvelle problématique séparant la Raison de la Foi, et c'est le christianisme qui a dû s'adapter à la nouvelle conception émancipatrice de la raison, tandis que l'absence d'une telle autorité dans l'islam postérieur au prophète et dans le judaïsme depuis la destruction du Temple et la dispersion du Sanhédrin, n'a pas gêné le maintien de l'orthodoxie des origines.

- Les Juifs de la Diaspora en terre d'Europe ne pouvaient pas ne pas être affectés par la transformation radicale de la société et des conceptions du rapport entre celle-ci et la religion.

Moïse Mendelsohn tente donc, au XVIIIe siècle d'emboîter le pas et de faire, dans le judaïsme, une révolution analogue à celle dans laquelle la

société chrétienne était engagée. En interprétant librement la Torah dans laquelle il ne voit plus une législation obligatoire, mais seulement une source d'inspiration où chacun peut puiser selon son gré, Mendelsohn s'engageait dans la voie de la laïcisation de la société. L'évolution de la société européenne elle-même contribuait à faciliter cette assimilation des juifs, dont la «nation» est déclarée défunte par la révolution française qui ne connaît que des citoyens, éventuellement de confession israélite. Dès lors le risque était grand que la judaïté disparaisse progressivement dans l'indifférence que la bourgeoisie israélite d'Europe occidentale et centrale partageait avec toute sa classe y compris dans ses fractions de croyants chrétiens.

L'anti-sémitisme persistant—pour toutes sortes de raisons religieuses ou simplement économiques et politiques—surtout en Europe orientale, ne devait pas permettre à la Réforme de triompher dans le judaïsme comme dans les populations d'origine chrétienne. Se dessine alors une contre réforme, qui se développe dans les ghettos, et prend la forme du hassidisme permettant aux Juifs de trouver une compensation à leur statut infériorisé en assumant leur humiliation pour l'amour de Dieu.

- La culture du monde moderne n'est plus «chrétienne», ni «judéo-chrétienne» comme on l'écrit désormais dans les médias contemporains. Cette dernière expression n'a d'ailleurs strictement aucun sens. Comment alors en expliquer l'usage répandu? Très simplement à mon avis: l'Europe chrétienne avait été fortement anti-juive (on a dit anti-sémite lorsque la référence à la pseudo «race» a été substituée à la religion, au XIXe siècle) pour des raisons dont la discussion entraînerait hors du cadre de ces réflexions. Tardivement, après que l'anti-sémitisme ait conduit aux horreurs du nazisme, l'Europe, saisissant alors la dimension de son crime, adoptait cette expression de judéo-chrétien dans une intention sympathique et louable de déraciner son anti-sémitisme. Il aurait été bien plus convaincant de reconnaître directement les contributions décisives de tant de penseurs «juifs» aux progrès de l'Europe. Les guillemets sont utilisés ici parce que tout simplement la culture moderne n'est ni chrétienne, ni judéo-chrétienne: elle est bourgeoise.

Le critère s'est déplacé du champ régi par le vieux débat (concilier la Foi—une religion—et la Raison), pour se situer sur un terrain qui ignore la religion. Les penseurs modernes ne sont donc fondamentalement ni chrétiens, ni juifs. La civilisation bourgeoise n'est pas la création du christianisme—ou du judéo-christianisme. À l'inverse ce sont le christianisme et le judaïsme des Juifs d'Europe occidentale qui se sont

adaptés à la civilisation bourgeoise. On attend de l'Islam qu'il le fasse à son tour. C'est la condition pour que les peuples musulmans participent au façonnement du monde et ne s'en excluent pas d'eux-mêmes.

La Réforme, expression ambiguë de l'adaptation du christianisme à la modernité

• La Réforme est un mouvement complexe à l'extrême tant dans ses dimensions doctrinales religieuses que dans la portée des transformations sociales qui l'ont accompagnées. Elle se déploie d'ailleurs sur des terrains européens fort différents, dans certains des noyaux les plus avancés dans l'invention du capitalisme (les Provinces Unies, l'Angleterre) et dans des régions attardées (l'Allemagne, la Scandinavie). Il est dangereux, dans ces conditions, de parler de «protestantisme» au singulier.

Au plan dogmatique tous les grands réformateurs ont appelé à un «retour aux sources» et, entre autre, ont, dans cet esprit, réhabilité l'Ancien Testament que le catholicisme et l'orthodoxie avaient marginalisé. J'ai développé plus haut l'idée que le christianisme s'était en effet constitué non pas en continuité avec le judaïsme, mais en rupture avec celui-ci. L'usage, aujourd'hui courant, du qualificatif de «judéo-chrétien», popularisé par l'expansion d'un certain discours protestant (particulier aux États-Unis pour l'essentiel), implique un renversement dans la vision des rapports entre ces deux religions monothéistes, auquel les catholiques (mais toujours pas les orthodoxes) se sont ralliés tardivement et sans grande conviction, mais plutôt par opportunisme politique.

L'appel au «retour aux sources» est une méthode qu'on retrouve presque toujours dans les mouvements qui se revendiquent de la religion. Mais il ne signifie à peu près rien par lui-même, l'interprétation des sources en question étant toujours décisive. Dans la Réforme, les fragments d'idéologies et les systèmes de valeurs qui s'expriment sur ce terrain du religieux gardent toutes les marques de formes primitives de réactions au défi capitaliste naissant. La Renaissance avait été plus loin par certains de ses aspects (Machiavel en est l'un des témoins les plus éloquents). Or la Renaissance se déploie en terrain catholique (l'Italie). Et la gestion de certaines villes italiennes comme de véritables sociétés commerciales dirigées par le syndicat des actionnaires les plus riches (Venise en est le prototype) établit un rapport avec les formes premières du capitalisme plus franc encore que ne le sera le rapport protestantisme/capitalisme. Plus tard les Lumières qui se déploient dans des pays catholiques (la France) comme dans d'autres protestants (l'Angleterre, les Pays Bas et l'Allemagne) se situent plus dans la tradition laïque de la Renaissance

que dans celle de la réforme religieuse. Enfin la Révolution française, par son caractère radical, donne à la laïcité sa pleine vigueur, quittant délibérément le terrain des réinterprétations religieuses pour se situer sur celui de la politique moderne, qui est largement le produit de son invention.

On comprend alors que, selon les circonstances historiques, la Réforme ait pu se solder par soit l'institution d'églises nationales au service du compromis Monarchie/Ancien Régime/grande bourgeoisie émergente, soit le repliement de classes dominées dans des sectes développant des visions apocalyptiques.

Le catholicisme de par sa structure hiérarchisée, longtemps plus rigide face au défi des temps modernes, a fini lui aussi par s'ouvrir à la réinterprétation des dogmes, avec finalement des résultats qui ne sont pas moins remarquables. Je ne suis pas surpris, dans ces conditions, que les nouvelles avancées dans l'interprétation du religieux—je veux dire celles que la théologie de la libération représente aujourd'hui—aient trouvé un terrain de réflexion fertile chez les catholiques plutôt que chez les protestants. Décidément la thèse de Weber ne vaut pas grand chose!

• Il y a eu aussi un bel exemple d'involution dans l'interprétation religieuse associée à la Réforme.

Les sectes protestantes qui se sont trouvées dans l'obligation d'émigrer de l'Angleterre du XVII^e siècle avaient développé une interprétation fort particulière du christianisme, que ne partagent ni les catholiques et les orthodoxes, ni même—du moins au même degré d'extrémisme—la majorité des Protestants européens, y compris bien entendu les anglicans, dominants dans les classes dirigeantes de l'Angleterre.

Cette forme particulière du protestantisme implantée en Nouvelle Angleterre va être appelée à marquer l'idéologie américaine d'une empreinte forte jusqu'à nos jours. Car elle sera le moyen par lequel la nouvelle société américaine partira à la conquête du continent, légitimant celle-ci dans des termes puisés dans la Bible (la conquête violente par Israël de la terre promise, thème répété à satiété dans le discours nord-américain). Par la suite les États-Unis étendront à la planète entière leur projet de réaliser l'œuvre que «Dieu» leur a ordonné d'accomplir. Car le peuple des États-Unis se vit comme le «peuple élu»—synonyme dans les faits de *Herrenvolk*, pour reprendre la terminologie nazie parallèle. Nous en sommes bien là aujourd'hui. Et c'est pourquoi l'impérialisme américain (et non «l'Empire») est appelé à être encore plus sauvage que ses prédécesseurs (qui ne se déclaraient pas investis d'une mission divine) le furent.

• Dans tous les cas, qu'il s'agisse de sociétés catholiques ou protestantes, d'une école ou d'une autre, je ne donne pas à l'interprétation religieuse un rôle indépendant déterminant dans l'organisation et le fonctionnement du pouvoir réel dominant.

Le passé ne devient pas par la force des choses «transmission atavique». L'histoire transforme les peuples et les interprétations religieuses, même lorsqu'elles persistent dans des formes apparemment «anciennes» et figées, sont elles mêmes l'objet de révision de leur articulation aux autres dimensions de la réalité sociale.

C'est parce que les parcours historiques ultérieurs de l'Europe d'une part, et des États-Unis d'autre part, ont été différents que, catholiques ou protestantes, les sociétés européennes et la société des États Unis ont aujourd'hui des cultures politiques divergentes.

La culture politique est le produit de l'histoire envisagée dans sa longue durée, laquelle est toujours, bien entendu, propre à chaque pays. Celle des États-Unis est, sur ce plan, marquée par des spécificités qui tranchent avec celles qui caractérisent l'histoire sur le continent européen: la fondation de la Nouvelle Angleterre par des sectes protestantes extrémistes, le génocide des Indiens, l'esclavage des Noirs, le déploiement de «communautarismes» associés à la succession des vagues de migrations du XIXe siècle.

La «révolution américaine» tant appréciée par beaucoup des révolutionnaires de 1789 et aujourd'hui vantée plus que jamais, n'a été qu'une guerre d'indépendance limitée sans portée sociale. Dans leur révolte contre la monarchie anglaise, les colons américains ne voulaient rien transformer des rapports économiques et sociaux, mais seulement n'avoir plus à en partager les profits avec la classe dirigeante de la mère patrie. Ils voulaient le pouvoir pour eux-mêmes non pas pour faire autre chose que ce qu'ils faisaient à l'époque coloniale, mais pour continuer à le faire avec plus de détermination et de profit. Leurs objectifs étaient avant tout la poursuite de l'expansion vers l'ouest, qui impliquait entre autres le génocide des Indiens. Le maintien de l'esclavage n'était également, dans ce cadre, l'objet d'aucun questionnement. Les grands chefs de la révolution américaine étaient presque tous des propriétaires esclavagistes et leurs préjugés dans ce domaine inébranlables.

Les vagues successives d'immigration ont également joué leur rôle dans le renforcement de l'idéologie américaine. Les immigrants ne sont certainement pas responsables de la misère et de l'oppression qui sont à l'origine de leur départ. Ils en sont au contraire les victimes. Mais les circonstances—c'est-à-dire leur émigration—les conduisent à renoncer à

la lutte collective pour changer les conditions communes à leurs classes ou groupes dans leur propre pays, au profit d'une adhésion à l'idéologie de la réussite individuelle dans le pays d'accueil. Cette adhésion est encouragée par le système américain dont elle fait l'affaire à la perfection. Elle retarde la prise de conscience de classe, qui, à peine a-t-elle commencé à mûrir, doit faire face à une nouvelle vague d'immigrants qui en fait avorter la cristallisation politique. Mais simultanément la migration encourage la «communautarisation» de la société américaine. Car le «succès individuel» n'exclut pas l'insertion forte dans une communauté d'origine (les Irlandais, les Italiens, etc.), sans laquelle l'isolement individuel risquerait d'être insupportable. Or ici encore le renforcement de cette dimension de l'identité—que le système américain récupère et flatte—se fait au détriment de la conscience de classe et de la formation du citoyen. Alors qu'à Paris le peuple s'apprêtait à partir «à l'assaut du ciel» (je fais ici référence à la Commune de 1871), aux États-Unis les gangs constitués par les générations successives d'immigrants pauvres (irlandais, italiens, etc.) s'entretuaient, manipulés avec un cynisme parfait par les classes dominantes.

L'Europe protestante—Angleterre, Allemagne, Pays Bas, Scandinavie—partageait au départ quelques fragments d'une idéologie semblable à celle des États-Unis, véhiculée par le «retour à la Bible», bien qu'assurément dans des formes atténuées, sans comparaison avec les formes extrêmes des sectes qui immigrèrent en Nouvelle Angleterre. Mais dans les pays en question, la classe ouvrière est parvenue à se hisser à une conscience de classe affirmée, que les vagues successives de migrants ont stérilisé aux États-Unis. L'émergence de partis ouvriers a fait la différence; en Europe elle a imposé des combinaisons de l'idéologie libérale et de systèmes de valeurs (l'égalité entre autres) qui non seulement lui sont étrangers, mais même conflictuels. Ces combinaisons ont eu bien entendu leur histoire propre, différente d'un pays et d'un moment aux autres. Mais elles ont préservé l'autonomie du politique face à l'économique dominant.

Aux États-Unis il n'y a pas de parti ouvrier, il n'y en a jamais eu. Les idéologies communautaires ne pouvaient pas constituer un substitut à l'absence d'une idéologie socialiste de la classe ouvrière; même la plus radicale parmi celles-ci, celle de la communauté noire. Car par définition le communautarisme s'inscrit dans le cadre du racisme généralisé qu'il combat sur son propre terrain, sans plus.

La combinaison propre à la formation historique de la société des États-Unis—idéologie religieuse «biblique» dominante et absence de parti

ouvrier—a produit finalement une situation encore sans pareille, celle d'un parti *de facto* unique, le parti du capital.

La démocratie américaine constitue aujourd'hui le modèle avancé de ce que j'appelle «la démocratie de basse intensité». Son fonctionnement est fondé sur une séparation totale entre la gestion de la vie politique, assise sur la pratique de la démocratie électorale, et celle de la vie économique, commandée par les lois de l'accumulation du capital. Qui plus est cette séparation n'est pas l'objet d'un questionnement radical, mais fait plutôt partie de ce qu'on appelle le consensus général. Or cette séparation annihile tout le potentiel créateur de la démocratie politique. Elle castré les institutions représentatives (parlements et autres), rendues impuissantes face au «marché» dont elles acceptent les diktats.

L'État américain est, de ce fait, au service exclusif de l'économie (c'est-à-dire du capital dont il est le fidèle serviteur exclusif, sans avoir à se soucier d'autres intérêts sociaux). Il peut l'être parce que la formation historique de la société américaine a bloqué—dans les classes populaires—la maturation d'une conscience politique de classe, d'une conscience citoyenne véritable.

En contrepoint l'État a été en Europe (et peut redevenir) le point de passage obligé de la confrontation des intérêts sociaux, et, à partir de là favoriser les compromis historiques qui donnent un sens et une portée réelle à la pratique démocratique. Si l'État n'est pas contraint de remplir cette fonction par les luttes de classes et les luttes politiques qui gardent leur autonomie vis-à-vis des logiques exclusives de l'accumulation du capital, alors la démocratie devient une pratique dérisoire, ce qu'elle est aux États-Unis.

L'idéologie américaine, comme toutes les idéologies subit «l'usure du temps». Dans les périodes «calmes» de l'histoire—marquées par une belle croissance économique accompagnée de retombées sociales jugées satisfaisantes—la pression que la classe dirigeante doit exercer sur son peuple s'affaiblit. De temps à autre donc, selon les besoins du moment, cette classe dirigeante «regonfle» l'idéologie américaine par des moyens qui sont toujours les mêmes: un ennemi (toujours extérieur, la société américaine étant décrétée bonne par définition) est désigné (l'Empire du Mal, l'axe du Mal) permettant la «mobilisation totale» de tous les moyens destinés à l'annihiler. Ce fut hier le communisme, permettant, à travers le mac carthysme (oublié par les «pro-américains»), d'engager la guerre froide et de subalterniser l'Europe. C'est aujourd'hui le «terrorisme», prétexte évident (le 11 septembre ressemble tellement à l'incendie du

Reichstag), qui fait passer le véritable projet de la classe dirigeante: s'assurer le contrôle militaire de la planète.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. Ce n'est pas l'idéologie fondamentaliste à prétentions religieuses qui est aux postes de commande et imposerait sa logique aux vrais détenteurs du pouvoir—le capital et ses serviteurs dans l'État. C'est le capital qui prend seul toutes les décisions qui lui conviennent, puis mobilise l'idéologie américaine en question pour la mettre à son service. Les moyens utilisés—désinformation systématique sans pareille—sont alors efficaces, isolant les esprits critiques, les soumettant à un chantage odieux permanent. Le pouvoir parvient alors à manipuler sans difficulté une «opinion» entretenue dans sa niaiserie.

L'Islam politique

- La modernité est fondée sur le principe que les êtres humains, individuellement et collectivement font leur histoire et que pour ce faire ils ont le droit d'innover, de ne pas respecter la tradition. Proclamer ce principe c'était opérer une rupture avec le principe fondamental qui régissait toutes les sociétés pré-modernes, y compris bien entendu celle de l'Europe féodale et chrétienne. La modernité est née avec cette proclamation. Il ne s'agissait pas d'une re-naissance, mais d'une naissance tout court. La qualification de Renaissance que les Européens eux-mêmes ont donné à ce moment de l'histoire est donc trompeuse. Elle est le produit d'une construction idéologique selon laquelle l'Antiquité gréco-romaine aurait connu le principe de modernité, enseveli pendant le «Moyen Âge» (entre la modernité antique et la nouvelle modernité) par l'obscurantisme religieux. Perception mythique de l'Antiquité qui fonde à son tour l'eurocentrisme, par lequel l'Europe prétend hériter de son passé, «retourner à ses sources» (d'où Renaissance), alors qu'en fait elle opère une rupture avec sa propre histoire.

La Renaissance européenne était le produit d'une dynamique sociale interne, la solution apportée aux contradictions propres à l'Europe de l'époque par l'invention du capitalisme. Par contre ce que les Arabes ont appelé, par imitation, leur Renaissance—la Nahda du XIXe siècle—ne l'était pas. Elle était la réaction à un choc externe. L'Europe que la modernité avait rendue puissante et conquérante exerçait sur le monde arabe un effet ambigu, à la fois d'attraction (admiration) et de répulsion (par l'arrogance de sa conquête). La Re-naissance arabe prend son qualificatif au pied de la lettre. Elle pense que si, comme les Européens l'auraient fait (c'est ce qu'ils disent eux-mêmes), les Arabes «retournaient» à leurs sources, un

moment avilies, ils retrouveraient leur grandeur. La Nahda ne sait pas en quoi consiste la modernité qui fait la puissance de l'Europe.

Ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les différents aspects et moments du déploiement de la Nahda. Je me contenterai de dire brièvement que la Nahda n'opère pas les ruptures nécessaires avec la tradition qui définissent la modernité.

Dans la construction de leur «renaissance» les Européens ont situé leur origine, fut-elle mythologique, avant le christianisme, dans la Grèce antique. Cette invention les aidera à relativiser la dimension religieuse de leur «spécificité». Par contre les Arabes, dans leur construction par analogie, situèrent leur origine dans l'islam. Il leur faut alors gommer de leur héritage l'apport des civilisations de l'Orient ancien, traité de «jahiliya», c'est-à-dire de temps impie.

On comprend alors pourquoi la Nahda ne saisit pas ce que signifie la laïcité, c'est à dire la séparation entre la religion et la politique, condition pour que la politique devienne le domaine de l'innovation libre, donc de la démocratie au sens moderne. La Nahda croit pouvoir lui substituer une relecture de la religion purgée de ses dérives obscurantistes. Et jusqu'à ce jour, les sociétés arabes sont mal équipées pour comprendre que la laïcité n'est pas une «spécificité» occidentale, mais une exigence de la modernité. La Nahda ne comprend pas ce que signifie la démocratie, entendue justement comme le droit de rompre avec la tradition. Elle reste donc prisonnière des concepts de l'État autocratique; elle appelle de ses vœux un despote «juste» (al moustabid al adel)—pas même «éclairé». Et la nuance est significative. La Nahda ne comprend pas que la modernité produit également l'aspiration des femmes à leur libération, exerçant par là même leur droit d'innover, de rompre avec la tradition. La Nahda réduit en définitive la modernité à l'apparence immédiate de ce qu'elle produit: le progrès technique. Cette présentation volontairement sur-simplifiée ne signifie pas que son auteur ignore les contradictions qui se sont exprimées dans la Nahda, ni que certains penseurs d'avant garde aient eu conscience des défis réels de la modernité, comme Kassem Amin en ce qui concerne l'importance de la libération des femmes, Ali Abdel Razek de celle de la laïcité, Kawakibi du défi démocratique. Mais aucune de ces percées n'a été suivie d'effets; au contraire la société arabe a réagi en renonçant à poursuivre dans les voies indiquées. La Nahda n'est donc pas le moment de la naissance de la modernité en terre arabe, elle est celui de son avortement.

Parce que les sociétés arabes ne sont pas encore entrées dans la modernité, bien qu'elles en subissent de plein fouet le défi quotidien, les

peuples arabes acceptent encore largement ces principes du pouvoir autocratique. Celui-ci tient sa légitimité ou la perd sur d'autres terrains que sa non-reconnaissance du principe de la démocratie. S'il est capable de résister à l'agression impérialiste—ou d'en donner l'impression—s'il est capable d'offrir une amélioration visible des conditions matérielles de vie de beaucoup sinon de tous, le pouvoir autocratique—devenu despotique éclairé—bénéficie d'une popularité qui lui est garantie. C'est aussi parce que les sociétés arabes ne sont pas entrées dans la modernité que le refus rhétorique brutal de celle-ci, affiché comme thème idéologique exclusif placé au centre du projet islamiste peut trouver un écho favorable aussi puissant qu'on le sait.

Au-delà de ce principe de non-modernité, le pouvoir autocratique tient donc sa légitimité de la tradition. Il peut s'agir dans certains cas d'une tradition de monarchie nationale et religieuse comme au Maroc, ou d'une monarchie tribale comme dans la péninsule arabique. Mais il existe une autre forme de tradition, qui est celle héritée de l'Empire ottoman, dominant de l'Algérie à l'Irak, donc sur l'espace majeur du monde arabe, que je qualifie de tradition de «pouvoir des mamelouks».

De quoi s'agit-il? D'un système complexe associant le pouvoir personnalisé d'hommes de guerre (plus ou moins hiérarchisé et centralisé ou au contraire éparpillé), d'hommes du commerce et d'hommes de religion. Je dis bien hommes, les femmes étant exclues d'évidence de tout exercice de responsabilités quelconques. Les trois dimensions de cette organisation ne sont pas simplement juxtaposées; elles sont véritablement fusionnées dans une seule réalité du pouvoir.

Les mamelouks sont des hommes de guerre qui tirent leur légitimité d'une certaine conception de l'Islam qui place l'accent sur le contraste Dar El Salam (monde musulman, monde soumis aux règles d'une gestion pacifique) / Dar El Harb (monde extra musulman, lieu de poursuite de la Jihad, «guerre sainte»). Ce n'est pas un hasard si ce concept militaire de la gestion politique ait été forgé par les conquérants turcs seldjoukides puis ottomans, s'auto qualifiant de «Ghazi», c'est-à-dire de conquérants et de colonisateurs qu'ils furent de l'Anatolie byzantine. Ce n'est pas un hasard si le système des mamelouks a été construit à partir de l'époque de Salah El Dine, libérateur des terres occupées jusqu'alors par les Croisés. Salah El Dine est toujours évoqué avec une admiration respectueuse par les pouvoirs populistes et nationalistes contemporains, sans que les ravages du système à l'origine duquel il se situe ne soient jamais considérés, ni même effleurés. À la sortie des Croisades le monde arabe (devenu turco-arabe) entre dans un processus de féodalisation militaire et de repli sur

lui-même, qui a été une régression mettant un terme à la civilisation brillante des premiers siècles du Khalifat, alors même que l'Europe amorce sa sortie du féodalisme, s'appêtant à faire le saut dans l'invention de la modernité et à partir à la conquête du monde.

En contrepartie de cette fonction de protecteurs de l'Islam, les mamelouks laissent aux hommes de religion le monopole de l'interprétation des dogmes, de la justice exercée en son nom, de la police morale de la société. Réduite à sa dimension sociale purement conventionnelle—le respect des rites important seul—la religion est parfaitement instrumentalisée par le pouvoir autocratique des hommes de guerre.

La vie économique est alors soumise aux humeurs du pouvoir militaro-politique. La paysannerie est, chaque fois que cela est possible, soumise directement aux ponctions de cette classe dirigeante et la propriété privée (dont le principe est incontestablement sacralisé par les textes fondateurs de l'islam) précarisée. Les profits du commerce ne le sont pas moins.

La classe dirigeante mamelouk aspire naturellement à l'émiettement de son pouvoir autocratique. Formellement soumis au Sultan-Khalife, les mamelouks bénéficient de la distance—alors lointaine—qui les sépare de la capitale (Istanbul) pour exercer à titre personnel tout le pouvoir réel dans le rayon du terroir qui leur échoit. Là où la tradition de centralisation étatique est millénaire, comme en Égypte, les tentatives se succèdent de discipliner l'ensemble du corps militaire. Ce n'est pas un hasard si Mohamed Ali établit son pouvoir centralisé en massacrant les mamelouks, mais pour reconstituer une aristocratie militaro-foncière désormais entièrement soumise à son pouvoir personnel. Les beys de Tunis tenteront d'en faire autant à plus modeste échelle. Les deys d'Alger n'y parviendront jamais. Le Sultanat ottoman le fera à son tour, intégrant de cette manière ses provinces turques, kurdes et arméniennes d'Anatolie et ses provinces arabes de la Syrie historique et de l'Irak dans un pouvoir «modernisé» de la sorte.

Modernisation tout court? ou modernisation de l'autocratie seulement? Despotisme éclairé? ou despotisme tout court? Les fluctuations et les variantes se situent dans cet éventail, n'inaugurant rien permettant d'aller au-delà.

Sans doute le modèle type autocratique mamelouk a-t-il dû faire avec les réalités nombreuses et diverses qui en ont toujours défini les limites réelles. Communautés paysannes réfugiées dans leurs montagnes fortifiées (Kabyles, Maronites, Druses, Alaouites ...), confréries soufis un peu partout, tribus, contraignaient les pouvoirs dominants aux compromis et

à la tolérance des insoumis. Le contraste au Maroc entre le Maghzen et le Bled Siba est d'une nature analogue.

Les formes de l'exercice du pouvoir dans le monde arabe ont-elles innové au point qu'on puisse dire que celles décrites ici appartiennent désormais à un passé révolu? L'État autocratique et les formes de la gestion politique qui lui sont associées sont certainement encore en place. Mais elles sont entrées dans une crise profonde qui en a déjà largement érodé la légitimité, étant de moins en moins capables de faire face aux défis de la modernité. Émergence de l'Islam politique, confusion des conflits politiques, mais aussi renaissance des luttes sociales en sont les témoignages.

- L'erreur fatale est de croire que l'émergence de mouvements politiques mobilisateurs de larges masses se revendiquant de l'islam est le produit inévitable de l'irruption sur la scène de peuples culturellement et politiquement arriérés incapables de comprendre un autre langage que celui de leur obscurantisme quasi atavique. Erreur d'un discours fondé sur le préjugé que seul l'Occident pouvait inventer la modernité, tandis que les peuples musulmans seraient enfermés dans une «tradition» immuable qui les rend incapables de comprendre la portée du changement nécessaire.

Les peuples musulmans et l'islam ont une histoire, tout comme ceux des autres régions du monde, qui est l'histoire d'interprétations diverses des rapports entre la raison et la foi, celle des transformations et des adaptations mutuelles de la société et de sa religion. Mais la réalité de cette histoire est niée non seulement par les discours eurocentriques, mais tout également par les mouvements contemporains qui se réclament de l'islam. Les uns et les autres partagent en effet le même préjugé culturaliste en vertu duquel les «spécificités» propres aux différentes trajectoires des peuples et aux religions qui sont les leurs seraient de nature intangible, incommensurable et transhistorique. À l'eurocentrisme des occidentaux, l'islam politique contemporain n'oppose qu'un eurocentrisme inversé.

L'émergence des mouvements qui se réclament de l'Islam est en fait l'expression d'une révolte violente contre les effets destructeurs du capitalisme réellement existant, contre la modernité inachevée, tronquée et trompeuse qui l'accompagne. C'est l'expression d'une révolte parfaitement légitime contre un système qui n'a rien à offrir aux peuples en question.

Le discours de l'islam proposé en alternative à la modernité capitaliste (à laquelle sont assimilées sans nuance les expériences de modernité des socialismes historiques) est de nature politique et nullement théologique.

Les qualificatifs d'intégriste et de fondamentaliste dont on l'affuble souvent ne correspondent en rien à ce discours qui d'ailleurs n'y fait guère allusion sauf chez certains intellectuels musulmans contemporains qui s'adressent dans ces termes plus à l'opinion occidentale qu'à la leur.

L'islam proposé est en l'occurrence l'adversaire de toute théologie de la libération. L'islam politique appelle à la soumission, pas à l'émancipation. La seule tentative de lecture de l'islam qui allait dans le sens de l'émancipation fut celle du Soudanais Mahmoud Taha. Condamné à mort et exécuté par le pouvoir de Khartoum, Taha n'a été revendiqué par aucun parti de la mouvance islamique, ni «radical», ni «modéré» et n'a été défendu par aucun des intellectuels qui se revendiquent de la «renaissance islamique» ou même seulement expriment le souhait de dialoguer avec ces mouvements.

Les hérauts de la «renaissance islamique» en question ne s'intéressent pas à la théologie et ne font jamais référence aux grands textes qui la concernent. Sur ce plan ce qu'ils entendent par Islam paraît n'être qu'une version conventionnelle et sociale de la religion, réduite au respect formel et intégral de la pratique rituelle. L'islam en question définirait une «communauté» à laquelle on appartient par héritage, comme l'ethnicité, et non une conviction personnelle intime et forte. Il s'agit seulement d'affirmer une «identité collective», rien de plus. C'est la raison pour laquelle l'expression d'islam politique, par laquelle l'ensemble de ces mouvements sont qualifiés dans les pays arabes est certainement plus exacte.

L'Islam politique moderne avait été inventé par les orientalistes au service du pouvoir britannique en Inde, avant d'être repris tel quel par le Pakistanais Mawdudi. Il s'agissait de «prouver» que les Musulmans croyants ne sont pas autorisés à vivre dans un État qui ne serait pas lui-même islamique—anticipant sur la partition de l'Inde—parce que l'islam ignorerait la possibilité d'une séparation entre l'État et la religion. Les orientalistes en question ont omis d'observer que les Anglais du XIII^e siècle n'auraient pas davantage conçu leur survivance hors de la chrétienté!

Abul Ala Al Mawdudi reprend donc le thème selon lequel le pouvoir émane de Dieu et de lui seul (*wilaya al faqih*), refusant le concept de citoyens ayant le droit de légiférer, l'État n'ayant que la charge d'appliquer la loi définie une fois pour toutes (la «charia»). Joseph de Maistre avait déjà écrit des choses analogues accusant la Révolution du crime d'avoir inventé la démocratie moderne et l'émancipation de l'individu.

Récusant le concept de la modernité émancipatoire, l'Islam politique refuse le principe même de la démocratie—le droit pour la société de

construire son avenir par la liberté qu'elle se donne de légiférer. Le principe de la Shura que l'islam politique prétend être la forme islamique de la démocratie ne l'est pas, étant prisonnier de l'interdit de l'innovation (*ibda*), n'acceptant à la rigueur que celui de l'interprétation de la tradition (*ijtihad*). La Shura n'est que l'une des multiples formes de la consultation qu'on trouve dans toutes les sociétés pré-modernes, pré-démocratiques. Bien sûr l'interprétation a parfois été le véhicule de transformations réelles, imposées par des exigences nouvelles. Mais il reste que par son principe même—le refus du droit à la rupture avec le passé—celle-ci enferme dans l'impasse le combat moderne pour le changement social et la démocratie. Le parallèle prétendu entre les partis islamiques—radicaux ou modérés puisque tous adhèrent à ces mêmes principes «anti-modernistes» au nom de la prétendue spécificité de l'islam—et les partis démocrates-chrétiens de l'Europe moderne n'a donc rigoureusement aucune validité, bien que les médias et la diplomatie des États-Unis y fassent sans cesse allusion pour légitimer leur soutien à des régimes éventuellement «islamistes». La démocratie chrétienne s'inscrit dans la modernité, dont elle accepte le concept fondamental de démocratie créatrice comme l'essentiel de celui de laïcité. L'islam politique refuse la modernité. Il le proclame, sans être à même d'en comprendre le sens.

L'islam proposé ne mérite donc certainement pas d'être qualifié de «moderne»; et les arguments appelés au secours sur ce terrain par les amis du «dialogue» sont d'une platitude extrême, allant de l'usage des cassettes par ses propagandistes à l'observation que ceux-ci se recrutent dans des couches «éduquées»—ingénieurs par exemple! Le discours de ces mouvements ne connaît d'ailleurs guère que l'islam wahabite qui rejette tout ce que l'interaction entre l'islam historique et la philosophie grecque avait produit en son temps, comme il se contente de ressasser les écrits plats du plus réactionnaire des théologiens du Moyen Âge, Ibn Taymiya. Bien que certains de ses hérauts qualifient cette interprétation de «retour aux sources» (voire à l'islam du temps du Prophète), il ne s'agit en réalité que d'un retour aux conceptions en vigueur il y a deux cents ans, ceux d'une société arrêtée dans son développement depuis plusieurs siècles.

L'islam politique contemporain n'est pas le produit d'une réaction aux abus prétendus de laïcité, comme on le dit malheureusement trop souvent.

Car aucune société musulmane des temps modernes—sauf dans la défunte Union soviétique—n'a jamais été véritablement laïque, encore moins frappée par les audaces d'un pouvoir «athé» agressif quelconque. L'État semi-moderne de la Turquie kémaliste, de l'Égypte nassérienne,

de la Syrie et de l'Irak baathistes, s'était contenté de domestiquer les hommes de religion (comme cela s'était souvent produit auparavant) pour leur imposer un discours destiné exclusivement à légitimer ses options politiques. L'amorce d'une idée laïque n'existait que dans certains milieux intellectuels critiques. Elle n'avait pas beaucoup de prise sur l'État; et celui-ci, emporté par son projet nationaliste a parfois reculé sur ce plan, comme en témoigne l'évolution inquiétante inaugurée du temps même de Nasser, opérant une rupture avec la politique que le Wafd avait adoptée depuis 1919. L'explication de cette dérive est peut être évidente: en refusant la démocratie, les régimes en question lui substituaient «l'homogénéité de la communauté», dont on voit le danger grandir jusque dans la démocratie en régression de l'Occident contemporain lui-même.

L'Islam politique propose de parachever une évolution déjà largement entamée dans les pays concernés, visant à rétablir un ordre théocratique conservateur sans fard associé à un pouvoir politique de type «mamelouk». La référence à cette caste militaire dirigeante jusqu'à il y a deux siècles, se plaçant au-dessus de toute loi (en feignant de ne connaître sur ce plan que la «charia»), accaparant les bénéfices de la vie économique et acceptant—au nom du «réalisme»—de s'intégrer en position subalterne dans la mondialisation capitaliste de l'époque, vient d'emblée à l'esprit de quiconque observe tant les régimes post nationalistes dégradés de la région que les nouveaux régimes prétendus islamiques, leurs frères jumeaux.

Il n'y a, de ce point de vue fondamental, guère de différence entre les courants dits «radicaux» de l'islam politique et ceux qui voudraient se donner un visage «modéré». Le projet des uns et des autres est identique.

Le cas de l'Iran lui-même n'échappe pas à la règle générale, en dépit des confusions qui ont été à l'origine de son succès, dues à la concomitance entre l'essor du mouvement islamiste et la lutte conduite contre la dictature du Shah socialement rétrograde et politiquement pro-américaine. Dans un premier temps les extravagances extrémistes du pouvoir théocratique étaient compensées par ses positions anti-impérialistes, dont il tirait sa légitimité et qui lui donnait un écho de popularité puissant au-delà des frontières de l'Iran. Mais progressivement, le régime devait démontrer qu'il était incapable de relever le défi d'un développement économique et social novateur. La «dictature des turbans» (les hommes de religion) qui avait pris la relève de celle des «casquettes» (des militaires et des technocrates), comme on le dit en Iran, se solde par une fantastique dégradation des appareils économiques du pays. L'Iran qui se targuait de «faire comme la Corée», se range aujourd'hui dans le groupe des pays du

«quart monde». L'insensibilité de l'aile dure du pouvoir aux problèmes sociaux auxquels les classes populaires du pays sont confrontées est à l'origine de sa relève par ceux qui se sont auto-qualifiés de «réformateurs» porteurs d'un projet capable certes d'atténuer les rigueurs de la dictature théocratique, mais sans renoncer pour autant à son principe—inscrit dans la constitution («wilaya al faqih») —sur lequel repose le monopole d'un pouvoir amené alors progressivement à renoncer à ses postures «anti-impérialistes» pour intégrer le monde comprador banal du capitalisme des périphéries. Le système de l'Islam politique est en Iran dans l'impasse. Les luttes politiques et sociales dans lesquelles le peuple iranien est désormais ouvertement engagé devront conduire un jour ou l'autre au rejet du principe même de la «wilaya al faqih» qui place le collège des hommes de religion au-dessus de toutes les institutions de la société politique et civile. C'est la condition de leur succès.

L'Islam politique n'est en définitive rien de plus qu'une adaptation au statut subalterne du capitalisme comprador. Sa forme prétendue «modérée» constitue de ce fait probablement le danger principal qui menace les peuples concernés, la violence des «radicaux» n'ayant d'autres fonctions que de déstabiliser l'État pour permettre l'installation du nouveau pouvoir comprador. Le soutien lucide que les diplomates des pays de la Triade alignés derrière les États-Unis apportent à cette «solution» au problème est parfaitement cohérent avec leur volonté d'imposer l'ordre libéral mondialisé au service du capital dominant.

- Les deux discours du capitalisme libéral mondialisé et de l'Islam politique ne sont pas conflictuels, mais au contraire parfaitement complémentaires. L'idéologie des «communautarismes» à l'américaine que l'air du temps s'emploie à populariser oblitère la conscience et les luttes sociales pour leur substituer de prétendues «identités» collectives qui les ignorent. Cette idéologie est donc parfaitement instrumentalisée par la stratégie de domination du capital parce qu'elle transfère les luttes de l'aire des contradictions sociales réelles au monde de l'imaginaire dit culturel, transhistorique et absolu. Or l'Islam politique est précisément un «communautarisme».

Les diplomates des puissances du G7 et singulièrement celle des États-Unis savent ce qu'elles font en choisissant de soutenir l'Islam politique. Elles l'ont fait en Afghanistan, qualifiant ses Islamistes de «combattants de la liberté» (!) «contre l'horrible dictature du communisme», qui n'était en fait qu'un projet de despotisme éclairé, moderniste, national populiste, ayant eu l'audace d'ouvrir les écoles aux filles. Elles continuent à le faire

de l'Égypte à l'Algérie. Elles préparent probablement en Irak une relève de la dictature du Baas par celle d'Islamistes «amis». Elles savent que le pouvoir de l'islam politique a la vertu—pour elles—de réduire à l'impuissance les peuples concernés et par conséquent de s'assurer sans difficulté de leur compradorisation.

Avec le cynisme qui le caractérise, l'establishment américain sait tirer un second profit de l'Islam politique. Les «dérives» des régimes qu'il inspire—les taliban par exemple—(qui ne sont en rien des dérives, mais bel et bien inscrits dans la logique de leurs programmes) peuvent être exploitées chaque fois que l'impérialisme estime utile d'intervenir, brutalement s'il le faut. La «sauvagerie» attribuée aux peuples qui sont les premières victimes de l'islam politique permet d'alimenter «l'islamophobie». Cela fait accepter plus facilement la perspective d'un «apartheid à l'échelle mondiale» qui est l'aboutissement logique et nécessaire d'une expansion capitaliste toujours plus polarisante.

Les seuls mouvements politiques se réclamant de l'islam qui sont condamnés sans nuance par les puissances du G7 sont ceux qui s'inscrivent—par la conjoncture locale objective—dans des luttes anti-impérialistes: Hezbollah au Liban, Hamas en Palestine. Ce n'est pas un hasard.