

histoire
politique
société

le débat

Adbelwahad Meddeb : L'avenir de l'islam européen

Bernard Lewis : L'Europe et l'Islam

**Autour de *Les Religions meurtrières*
d'Élie Barnavi**

Élie Barnavi, Rémi Brague, Marcel Gauchet, Antoine Sfeir

Zaki Laïdi : La fin du moment démocratique

Robert Cooper : Le mystère du développement

Thibaudet : **La réinvention d'un critique**

Robert Kopp, Antoine Compagnon, Michel Crépu, Michel Leymarie, Alain-Gérard Slama

Louis Van Delft : La défaite de Démocrite

Aude de Kerros : Art moderne, art contemporain

Actualité des lumières

Marcel Gauchet, Jean Marie Goulemot, Krzysztof Pomian

Patrice Gueniffey : Les « Napoléon » de François Furet

Ran Halévi : Louis XIV : la religion de la gloire

numéro **150**

mai-août 2008

Gallimard

L'ISLAM, L'EUROPE, LA DÉMOCRATIE

- 4 *Abdelwahad Meddeb* : L'avenir de l'islam européen. Entretien.
16 *Bernard Lewis* : L'Europe et l'Islam.
- Autour de *Les Religions meurtrières* d'Élie Barnavi
- 30 *Rémi Brague* : « Habent sua fatwa libelli ».
35 *Marcel Gauchet* : Combattre et comprendre.
40 *Antoine Sfeir* : L'empire du préjugé.
45 *Élie Barnavi* : De la bonne stratégie.
- 52 *Zaki Laïdi* : La fin du moment démocratique ?
64 *Robert Cooper* : Le mystère du développement.

THIBAUDET : LA RÉINVENTION D'UN CRITIQUE

- 73 *Robert Kopp* : Éditer Thibaudet.
77 *Antoine Compagnon* : « Thibaudet chargé de reliques ».
85 *Michel Crépu* : De Sainte-Beuve à Thibaudet.
89 *Michel Leymarie* : Actualité de Thibaudet.
97 *Alain-Gérard Slama* : Albert Thibaudet, père de l'histoire littéraire des idées.

-
- 103 *Louis Van Delft* : La défaite de Démocrite.
116 *Aude de Kerros* : Art moderne, art contemporain : l'impossible « débat ».

ACTUALITÉ DES LUMIÈRES

- 135 *Krzysztof Pomian* : Le temps et l'espace des Lumières.
146 *Jean Marie Goulemot* : À propos des Lumières radicales. Un inattendu retour aux sources.
153 *Marcel Gauchet* : De la critique à l'autocritique. Le combat des Lumières aujourd'hui.
-
- 162 *Patrice Gueniffey* : Les « Napoléon » de François Furet.
175 *Ran Halévi* : Louis XIV : la religion de la gloire.
-

Abonnements

Sodis Revues BP 149 — Service des Abonnements
128, avenue du Maréchal-de-Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny Cedex, Téléphone : 01 60 07 82 59
C. C. P. Paris 14590-60 R.

Abonnement 12 mois (5 numéros de 192 pages) :
France et D. O. M. - T. O. M. : 67 € T.C.
Étranger : 70 € T.C.

Étudiants (avec photocopie de la carte) :
France et D. O. M. - T. O. M. : 53 € T.C.
Étranger : 56 € T.C.

Le Débat dispose d'un site à l'adresse suivante :

www.le-debat.gallimard.fr

L'index intégral de la revue y est librement consultable, par divers modes d'accès (auteur, titre, numéro, type d'articles, recherche libre). Il sera mis à jour à chaque livraison. On y retrouve également la *Chronologie des idées* (1953-1999), un choix d'articles sur la « révolution informatique » et la présentation du dernier numéro paru.

Possibilité est donnée à l'internaute de télécharger, contre paiement en ligne, une première sélection d'articles de la revue, lisibles sur le logiciel gratuit Acrobat E-book Reader, imprimables mais non copiables.

Pour tout renseignement : le-debat@gallimard.fr

Rédaction : Marcel Gauchet

Conseiller : Krzysztof Pomian

Réalisation, Secrétariat : Marie-Christine Régnier
P.A.O. : Interligne, B-Liège

Éditions Gallimard : 5, rue Sébastien-Bottin, 75328 Paris Cedex 07. Téléphone : 01 49 54 42 00

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.
Les manuscrits non publiés ne sont pas rendus.

L'islam, l'Europe, la démocratie

Il y a désormais deux islams : l'islam des pays musulmans et l'islam transplanté en terre d'Europe par d'importantes populations immigrées. Situation inédite, grosse d'incertitudes que scrutent chacun à leur manière Abdelwahad Meddeb et Bernard Lewis. Par rapport à la « maladie de l'islam » qu'il a diagnostiquée de longue date, Abdelwahad Meddeb souligne la chance que l'Europe représente pour son avenir. Mettant les données actuelles en perspective historique, Bernard Lewis fait ressortir le défi qu'elles constituent pour les sociétés européennes.

Reste le problème lancinant posé par l'apparent blocage des sociétés musulmanes et les dérives fondamentalistes qu'il encourage. Jusqu'à quel point est-ce à l'islam qu'il convient d'imputer cette propension à l'extrémisme religieux? Élie Barnavi propose, dans *Les Religions meurtrières* (Paris, Flammarion, nouvelle édition, « Champs actuel », 2008), une série de thèses particulièrement nettes à ce sujet, qui se prêtaient par là même à la discussion. Rémi Brague, Marcel Gauchet et Antoine Sfeir lui donnent la réplique.

Voici peu encore, la plupart des approches de ce problème étaient colorées par une confiance au moins implicite dans l'avancée irrésistible, à terme, de la démocratie et du développement. Les évolutions en cours obligent à en revenir. Zaki Laidi montre comment la vague de démocratisation qui court depuis une trentaine d'années touche probablement à ses limites. Il pourrait en aller de même du développement. Mieux nous parvenons à en cerner les ressorts, explique Robert Cooper, mieux nous mesurons combien peu il est automatique.

L'avenir de l'islam européen

Entretien avec Abdelwahab Meddeb

Le Débat. – Avant d'aborder votre « diagnostic » sur ce que vous appelez la « maladie de l'islam » actuel, nous aimerions vous interroger sur l'héritage de l'islam sous l'angle du rapport du religieux et du politique. C'est là sans doute le foyer d'incompréhension majeure de l'Occident et un point sur lequel il se dit probablement le plus de sottises et de stéréotypes.

Abdelwahab Meddeb. – Je crois avoir été tout le temps clair sur cette question, et c'est ce qui me sépare d'un islamologue comme Bernard Lewis, que j'admire, mais qui perçoit une particularité de l'islam dans l'indéfectible solidarité du politique et du juridique avec le religieux. Ce qui constitue un stéréotype que partagent l'expert et le vulgaire et qui reconforte le prédicateur ou le militant islamiste. Certes, on ne peut nier que cette solidarité soit présente sur la scène originelle, elle a même été très active à travers l'histoire et elle est aujourd'hui idéologiquement instrumentée à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Islam. Mais elle ne constitue pas une fata-

lité. Il est possible d'engager un processus qui procéderait à son dénouement. Dans cette perspective, je reviens à la démarche et à la position de Moses Mendelssohn, qui, dans *Jérusalem*¹, met à égalité l'Église, la Synagogue et la Mosquée dans leur rapport avec l'État, qui a désormais la charge du politique et du juridique. Il faut lire de près la deuxième partie de *Jérusalem*, qui réfléchit sur la légitimité de la loi religieuse dans la tradition juive et sur les conditions de son cantonnement et peut-être de sa neutralisation, sinon de sa conversion en « coutume ». *In fine*, son abolition est même furtivement envisagée par Mendelssohn. La lecture de ce texte des Lumières juives est précieuse en raison de l'analogie avec la situation islamique.

Le Débat. – Que désignez-vous précisément par les termes « maladie de l'islam » ?

A. M. – C'est d'abord, tout simplement, l'is-

1. Moses Mendelssohn, *Jérusalem, ou Pouvoir religieux et judaïsme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007.

Écrivain et poète franco-tunisien, Abdelwahab Meddeb enseigne la littérature comparée à l'université Paris-X. Auteur de nombreux ouvrages sur l'islam, notamment *La Maladie de l'islam*, *Contre-prêches* et *Sortir de la malédiction : l'islam entre civilisation et barbarie* (Paris, Éd. du Seuil, 2005, 2006 et 2008), il anime l'émission hebdomadaire « Cultures d'islam » sur France Culture.

lamisme. L'islamisme n'est pas une vue de l'esprit. Si un prétendant veut devenir islamiste, il peut trouver des arguments à l'intérieur du Coran. J'en citerai deux, qui sont parmi les plus célèbres et qui ont la prédilection des islamistes, au point de devenir des mots d'ordre. Le verset 5 de la IX^e sourate, que la deuxième vague d'exégètes, aux XI^e-XIII^e siècles – ce qui apparaît tardif pour l'islam –, a appelé le « verset de l'épée » ou « du sabre » (*âyat as-sayf*), dit sans fard : « Tuez les païens. » De cette même sourate, le verset 29 dit en substance : « Combattez à mort les juifs et les chrétiens jusqu'à ce qu'ils entrent dans la religion du vrai ou qu'ils payent la capitation » (la fameuse *jizya*), c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils appellent « protection dans l'humiliation ». Ce sont des versets fétiches pour les islamistes.

Selon l'interprétation islamiste, la sourate IX, qui a donné lieu à un vaste débat dans la tradition exégétique, serait historiquement la dernière. Cette hypothèse leur permet d'opter pour la célèbre procédure exégétique dite « de l'abrogeant et de l'abrogé ». Quand il y a contradiction entre versets opposés, le verset qui a été révélé postérieurement annule ce qui est antérieur. Ainsi, ces deux versets, considérés comme ultimes, iraient jusqu'à abolir plus de cent autres plus doux, plus ouverts, plus tolérants. Comme le verset 256 de la sourate II, qui dit « pas de contrainte en religion », ou encore le verset 99 de la sourate X, qui proclame : « Si Dieu l'avait voulu, tous ceux qui peuplent la Terre auraient cru. Et toi, vas-tu contraindre les gens à croire ? » Or cette interprétation intégriste est inacceptable. Nous ne retrouvons aucune formulation aussi maximaliste, aussi exorbitante dans la tradition exégétique, même la plus extrême ou la plus « exclusiviste », dont cette interprétation s'inspire.

Il y a, en outre, une tradition exégétique beaucoup plus ouverte aux écritures antérieures,

celle qu'on appelle les *isra'iliyyât*, qui explicite les allusions et les ellipses coraniques en se référant aux Cinq Rouleaux et à la littérature rabbinique para-biblique. Mais ce retour aux Écritures antérieures a été presque interrompu par l'infléchissement de la tradition exégétique au tournant du XIV^e siècle dans le sillage d'Ibn Taymiyya (1263-1328), auteur radical, exclusiviste, vénéré par les intégristes actuels. Un de ses disciples, Ibn al-Kathîr (vers 1300-1373), a écrit un *tafsîr* (commentaire coranique) extrêmement simplifié, strictement philologique et élémentaire en trois volumes – on est loin des traditions dans lesquelles seule une vie entière de travail permettait de circuler dans vingt-cinq à trente volumes. C'est cette tradition simpliste qui est privilégiée aujourd'hui dans l'enseignement destiné à former les imams et les docteurs, et ce jusqu'à el-Azhâr, la grande mosquée-université du Caire.

Cette conception « exclusiviste » du Coran élimine toute forme de comparatisme, ou plutôt de prémisses de comparatisme, toute perspective d'ouverture qui ont véritablement existé chez les exégètes traditionnistes, c'est-à-dire fondateurs d'une tradition, et dont le plus important est le fameux Muhammad ibn Jarîr al-Tabarî (839-923). Celui-ci a écrit par ailleurs *La Chronique universelle*, ainsi que la première grande exégèse (*ta'wîl*) qui a synthétisé trois siècles de commentaires plutôt oraux. Nous avons là presque un système de fiches moderne. Pour chaque verset, quelques dizaines de fiches livrent des points de vue qui concordent ou qui discordent. Cette diversité réelle correspond au rapport même que l'on a avec le langage, puisque tout langage est ouvert à de multiples interprétations. Pour autant, ces interprétations sont traditionnelles. Elles font appel à une technique propre à la tradition islamique, qui donne à la chaîne des garants, laquelle est censée remonter

jusqu'à l'époque prophétique, de Médine ou de La Mecque, sur les diverses interprétations et le contexte de la révélation des versets. Cet aspect technique ouvre une « région » de l'exégèse féconde pour nous si nous voulons la moderniser. Cette « région » s'incarne dans ce que l'on appelle « les raisons de la descente », traduction littérale de l'expression arabe *Asbâl an-Nuzûl*, c'est-à-dire le « contexte de la Révélation ». Il me semble pertinent de rapporter certains versets à leur contexte historique afin d'en neutraliser l'utilisation explosive. Cela permet de lire le Coran tout autrement.

Cette dimension complexe, passionnante, dont peut se saisir un esprit moderne à partir des éléments de la tradition exégétique, est annihilée par la lecture intégriste, qui en revient à l'exégèse élémentaire d'Ibn al-Kathîr et de ses suiveurs. Je vais vous en donner un exemple simple. Le fameux verset coranique (xxxvii, 102) concernant le sacrifice d'Abraham dit : « Ô mon fils, j'ai vu en rêve que je t'égorge » ; le fils n'est donc pas nommé. Tabari opte pour Isaac, dans la continuité biblique. Tandis que l'identification d'Isaac est polémiquement rejetée dans le commentaire d'Ibn al-Kathîr, lequel reconnaît Ismaël à travers le fils innommé : « Les Juifs, par mensonge, ont opté pour leur père, jaloux qu'ils étaient de l'aîné qui est le père des Arabes » ; et c'est évidemment cette identification qui a triomphé dans le sens commun islamique, ce qui renforce la réalisation par l'islam de la promesse faite à Ismaël dans la Genèse (« Du fils de la servante, je ferai une grande nation », xxi, 13). Cette lecture sera encore plus radicalisée par l'extrémisme, qui veut construire une idéologie de combat à partir d'une identité coranique. Aussi les propagateurs de l'islamisme ne retiennent-ils du corpus exégétique que ce qui appartient à la tradition réductionniste et exclusiviste.

Pour répondre à ces manipulateurs, et c'est ce qui est en train de se produire, il faut que l'islam entre dans la « guerre des interprétations ».

Le Débat. – Comment cette situation intellectuelle s'est-elle installée ? L'intégrisme est présent dans toutes les traditions religieuses aujourd'hui, et il n'y a pas de spécificité de l'islam à cet égard. Mais comment se fait-il que l'intégrisme, dans le cas de l'islam, ait une force, une rigueur, une sorte d'esprit de système qu'on ne trouve pas chez les autres, d'où d'ailleurs le cliché « islam égale islamisme » qui s'est installé ? À quelle situation historique, à quel contexte l'attribuez-vous ?

A. M. – Outre l'aspect totalisant que comporte l'islam, j'analyse la présente situation à partir de trois faits. D'abord, avec les Frères musulmans, à la fin des années 1920, naît un sentiment curieusement inconnu auparavant, ou en tout cas qui n'était pas heuristique, qu'on pourrait appeler l'« anti-occidentalisme ». Il se caractérise par la volonté de se distinguer de ce qui vient de l'Occident. La génération antérieure manifestait plutôt une forme d'occidentalophilie qui se manifestait par une volonté d'adapter à l'islam l'apport occidental. Au-delà de la pluralité des civilisations, il y avait cette vision simple et élémentaire – et qui a sa part de justesse – que la civilisation était une. Pour cette génération, la civilisation avait été l'islam, mais l'islam n'était plus la civilisation ; désormais, la civilisation c'était l'Europe. Dès lors que l'islam avait raté le train de la civilisation, comment pouvait-il le rejoindre ? Telle était la question posée par le réformateur égyptien Muhammad Abduh (1849-1905) dans les années 1880-1890. Il a essayé de mettre en perspective l'islam pour l'adapter, trouver en lui des notions traditionnelles à partir desquelles il pourrait tailler des pointes nouvelles. Par exemple, dans le domaine du droit, il usait du concept d'*utilitas*, cette *maçlaha* qui

appartient à la tradition malékite de l'islam occidental, fondée par le juriste de Médine Malik ibn Anas (715-795), et qui a été longtemps dominante en Andalousie et au Maghreb. Récemment encore, quelqu'un d'aussi traditionaliste que Hassan II insistait sur son appartenance à l'islam malékite. Un jurisconsulte grenadin du ^{xiv}^e siècle avait ranimé cette notion d'*utilitas* afin d'adapter l'islam à une réalité historique nouvelle, du fait que les musulmans étaient devenus une minorité sous autorité chrétienne en Espagne.

Muhammad Abduh s'est saisi de cette notion pour essayer de la raviver dans le contexte qui était le sien. Le chercheur tunisien Mohammed Haddad a montré que le disciple et continuateur d'Abduh, Muhammad Rachid Rida (1865-1935), originaire de Tripoli-Est, comme on dit en arabe, c'est-à-dire Tripoli au Liban, s'est fait le censeur du maître en rabotant toute cette dimension d'occidentalophilie. À la troisième génération, un élève de Rachid Rida, Hassan el-Banna (1906-1949), fondateur des Frères musulmans et accessoirement grand-père de Tariq Ramadan, affirme que l'Occident est insolvable et inacceptable parce que, quand bien même ses principes seraient justes, il est traître à ces principes. L'exemple qu'il donne est que s'il défend réellement la liberté, que vient-il faire chez nous ?

J'ai discuté de la naissance de l'anti-occidentalisme en terre d'islam avec Jean-Luc Nancy, qui a été surpris par la contemporanéité de ce courant avec l'anti-occidentalisme en Occident même, notamment chez des auteurs tels qu'Oswald Spengler ou Carl Schmitt, dont les textes contre la démocratie, et notamment le cas français, vont dans le même sens que ceux d'el-Banna : le colonialisme ruine la notion même de démocratie et les principes qui l'éclairent. À par-

tir de là se développe l'idée qu'on n'a pas besoin de l'Occident.

Un autre élément surprenant que je fais observer dans *La Maladie de l'islam*, et qui m'a personnellement interpellé dès l'âge de seize ans, est l'écart saisissant entre la densité des textes de la tradition et l'inanité des textes modernes. J'ai été amené à dire que le problème de l'islam actuel, le problème du monde et de la langue arabes particulièrement, est le même que celui pointé par Friedrich Hölderlin dans *Hyperion* à propos des Grecs : l'écart sidéral entre le génie de la Grèce des ^{vii}^e-ⁱⁱⁱ^e siècles, disons d'Homère et des présocratiques jusqu'aux néo-platoniciens, et la misère de la production grecque contemporaine. Le passage par les trois générations que j'ai mentionnées – Abduh, Rida, el-Banna – témoigne d'une constante dégradation du texte. Ce que j'appelle la « sainteté de l'esprit », et qui, pour moi, compte le plus, n'est plus honorée. L'œuvre de quelqu'un comme Hassan el-Banna est infime. Ce n'est pas une œuvre, d'ailleurs, à proprement parler. Ce sont des tracts, des discours politiques, des exhortations, des oraisons rassemblés en un codex de cinq cents pages sous le titre pompeux de *Majmû'at Rasâ'il*, qui veut dire « Somme des épîtres ». Nous avons affaire là à une culture d'instituteur qui transforme une pensée traditionnelle en agitation révolutionnaire et insurrectionnelle.

Pourquoi ces séditieux ont-ils le vent en poupe ? Là intervient mon deuxième constat : nous avons assisté à d'étonnantes défaillances de l'État, et particulièrement de l'État post-colonial. Ces échecs patents – dictature, corruption, mafia, populisme, démocratisation sans démocratie, nivellement par le bas – ont prédisposé à ce que fleurisse la désespérance dans l'incompétence. Un des imams prédicateurs qui a le plus contribué à diffuser l'obscurantisme, la super-

stitution et le concordisme mesquin est l'imam Sha'râwî. Il avait non seulement pignon sur rue, mais il animait un programme à la télévision officielle égyptienne – un des signes de la négociation opérée entre les intégristes et l'État égyptien, lequel leur a dit : « Je vous donne la société, et vous, en contrepartie, vous combattez le terrorisme et l'intégrisme armé, celui qui a tué Sadate ; vous aurez la tâche de contribuer à son cantonnement pour préserver l'immunité de l'État ! » Les éléments manifestes de ce compromis apparaissent à travers les prêches quasi quotidiens de Sha'râwî à la télévision officielle, qui contaminent l'opinion courante et qui sont à l'origine de la dégradation intellectuelle de la société égyptienne. C'est tragique pour la mémoire textuelle que je garde de ce pays, qui avait encore de performants écrivains dans l'entre-deux-guerres : la pensée y décline un peu plus à chaque décennie.

Au milieu des années 1980, j'ai été surpris et même choqué par un des premiers livres publiés sur l'intégrisme, celui de Gilles Kepel². Je pensais que c'était un fantasme, une vue de l'esprit, une médisance occidentale. Je ne reconnaissais pas dans ses critiques l'islam de mon enfance. Je viens en effet d'un milieu profondément musulman, théologique et traditionnel. J'ai grandi dans une maison où la rumeur du Coran et des prières islamiques ne cessait jamais. Ma famille est issue d'une série de générations enracinées depuis toujours dans la Zitouna, la grande mosquée de Tunis. Dans mon enfance, durant les années 1950, on recevait les échos de la guerre d'Algérie, et l'on était de cœur avec les Algériens, mais je n'ai jamais entendu parler de djihad. En tous les cas, on ne me l'a jamais transmis ni expliqué. Je me demandais donc si les arguments de Kepel ne relevaient pas d'un fantasme d'orientaliste. Hélas,

j'ai découvert par la suite que c'était un véritable diagnostic.

Les années 1990 furent encore pires. Je suis arrivé en Égypte en 1997, à la veille de l'attentat de Louqsor. Lorsqu'il a eu lieu, j'ai dit à tous mes amis égyptiens qui y ont immédiatement vu un complot, la main de l'étranger, le Mossad, etc., qu'ils étaient contaminés par la maladie de l'islamisme diffus. L'islamisme militant est aisé à repérer et à combattre. Le problème vient de l'islamisme diffus. Pour moi, Louqsor n'était rien d'autre que le passage à l'acte des discours que je n'avais cessé d'entendre depuis que j'étais arrivé dans ce pays. Pour en revenir au fameux prédicateur Sha'râwî, je l'ai entendu dire : « Bénie soit la défaite de 1967 ! Sans elle, jamais nous n'aurions pu revenir. »

Pour moi, l'islamisme est annonciateur d'une barbarie qui nous menace tous. Ce discours d'une très grande simplification transforme une tradition en idéologie de combat. Il est fait de slogans en adéquation avec la temporalité du *zapping*, le temps de la brièveté médiatique, qui sollicite de nouveaux médiums et une forme de réception délétère. De ce point de vue, l'islamisme est moderne, et même ultramoderne : tel est le troisième fait. L'étape en cours, qui va renforcer d'une manière extrême l'islamisme, est incarnée par la puissance et la maîtrise de la rhétorique télévisuelle par de très riches médias satellitaires diffusant à partir de la péninsule Arabique. Grâce aux pétrodollars, le wahhabisme est passé de la tente du nomade au satellite. Et son message corrompt le sens commun du Maroc à l'Indonésie. On a là les ingrédients qui rendent cet islamisme redoutable.

2. Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes* [1984], Paris, Éd. du Seuil, édition révisée, 1993.

Le Débat. – Ce n'est pas la première fois qu'on assiste à un tel phénomène, mais la rencontre entre une tradition régressive, ou plutôt une régression dans la tradition, et une technologie ultramoderne est en effet spectaculaire. C'est le phénomène nazi, d'une certaine manière.

A. M. – Je n'hésite pas, pour ma part, à parler de « fascisme islamique ». Il est étonnant de constater comment, dans une vie humaine, on peut être les témoins visuels de changements considérables. Quand Clifford Geertz écrit *Islam Observed*³, à partir d'une enquête menée dans les années 1960, il essaye de réfléchir au phénomène islamique dans deux de ses extrémités, le Maroc et l'Indonésie. Il y a dans son livre une idée qui a déjà été exprimée par un orientaliste, von Grunebaum, sur la structure duelle de l'islam. L'islam est composé de deux strates. Une de ces strates, que von Grunebaum appelle la strate historique, est celle de la grande culture. C'est elle qui permettait qu'un ouléma de Grenade ou de Cordoue s'entende avec un collègue de New Delhi ou de Boukhara. Ils avaient les mêmes catégories, le même langage, le même corpus, les mêmes références. Certaines controverses, commencées à Tabriz, en pleine Asie centrale, se retrouvaient trois mois après en Andalousie, comme dans la Grèce antique la circulation des débats entre Attique, Sicile, Asie Mineure, Alexandrie, Syrie, Mésopotamie. Une autre strate, que von Grunebaum appelle vernaculaire, concerne plus l'anthropologue ou l'ethnologue que l'historien, et révèle des islams particuliers. C'est là que s'insère l'analyse de Geertz. Le culte des saints du Maroc, par exemple, n'a rien à voir avec celui de l'Indonésie. Dans le premier pays, on reconnaissait les legs méditerranéen et africain perceptibles à travers les vestiges de la transe subsaharienne et les rémanences de l'enthousiasme dionysiaque ;

tandis qu'en Indonésie ce sont des traces de la scénographie indienne du sacré que l'observateur retrouve. Mais du fait de la puissance des pétrodollars, après le premier choc pétrolier de 1974, et de l'hégémonie nouvelle de l'Arabie saoudite (qui a occupé la place laissée vide à la suite de la défaite du nationalisme arabe incarné par Nasser), cette dualité est en cours de disparition sous l'effet de la temporalité satellitaire, qui provoque l'uniformisation de l'islam. Si Geertz avait mené la même enquête dans les années 1980-1990, sans doute n'aurait-il pas écrit le même livre. Pratiquement, on constate des morts anthropologiques qui réduisent les uns après les autres les islams vernaculaires encore vifs voilà juste deux décennies. L'islam wahhabite était viscéralement et doctrinalement contre ces islams-là. Le wahhabisme vouait même une haine particulière au culte des saints dénoncé dès la fin du XIII^e siècle par le déjà cité Ibn Taymiyya. Le wahhabisme vénère ce docteur. Aussi tel mouvement avait-il procédé à l'éradication du culte des saints dès sa première manifestation historique au XVIII^e siècle ; ses guerriers avaient presque détruit la quasi-totalité des mausolées et autres mémoriaux qui projetaient leur ombre sur le sable et la rocaïlle d'Arabie.

Le Débat. – Un des aspects les plus originaux et convaincants de votre analyse est qu'elle s'oppose à un cliché obsédant qui pose que si l'Occident a opéré la séparation de la politique et de la religion, l'Islam ne l'a pas fait et en est incapable. Soit parce que l'islamisme est dans la droite continuité de l'islam de toujours, qu'il se contente de radicaliser dans une espèce de fusion politico-religieuse qui aurait déjà été là, soit au contraire parce qu'il représente une com-

3. Clifford Geertz, *Observer l'islam* [1972], trad. fr., Paris, La Découverte, 1992.

plète déformation de cette tradition. Pourriez-vous nous donner votre point de vue sur ce cliché, qu'on retrouve parfois chez les islamologues eux-mêmes et contre lequel vous vous inscrivez en faux dans vos livres ?

A. M. – La vision dite essentialiste de l'islam, l'idée qu'on est à jamais marqué par la première scène, est en effet un de mes points de désaccord avec Bernard Lewis, mais aussi avec Rémi Brague ou Alain Besançon. Il est vrai qu'il est plus aisé de naître dans une lettre qui fait le départ entre César et Dieu que dans une lettre fondée par un prophète guerrier, cherchant à créer un État. Mais nombre de « traditionnistes » musulmans parlent de *Muhammad* comme du « second Moïse ». Tout est semblable entre les deux expériences qui ont été cristallisées dans les deux textes fondateurs, que ce soit en termes de violence, d'exercice politique ou de conduite d'un peuple. La seule et unique différence est celle que Hegel a repérée comme une évidence : Moïse travaille dans le particulier d'un peuple et acquiert l'universel à partir d'un peuple, alors que *Muhammad* s'adresse à l'univers entier. Que je sache, Israël a été recréé à partir de principes qui n'ont rien à voir avec Moïse. Les refondateurs de l'État juif sont des gens qui étaient éduqués dans la séparation du politique et du religieux, même si les intégristes israéliens ne rêvent que d'abolir cette séparation. L'exemple d'Ibn Khaldûn, sur lequel vous avez travaillé⁴, pour en avoir été les éditeurs, me paraît patent. Lorsqu'il est normatif, il rappelle la consubstantialité du politique et du religieux, le gain pour le musulman à la fois ici-bas et dans l'au-delà, et, quand il est descriptif, il évoque l'écart du vécu historique des musulmans par rapport à la norme qui est la leur. Cet écart réside de fait dans la séparation, même lorsque Ibn Khaldûn analyse le califat, se réfère au calife qui lui était

contemporain, repêché par les Mamelouks après le massacre de toute la famille des Abbassides par les Mongols lors du sac de Bagdad (1258). Il perçoit en lui une « figure de bénédiction » analogique à celle du pape chez les catholiques. Je citerai aussi l'exemple de Frédéric II, impressionné par le fait que ses interlocuteurs musulmans en Terre sainte ont réglé le problème de la séparation qui continue d'être le sien en Italie, à travers ses oppositions aux divers papes, de Grégoire IX à Innocent III, qui prétendent exercer la fonction politique. Et Ibn Kammûna, ce juif bagdadien témoin précieux de l'état de l'islam dans les années 1280, rappelle que tout ce que l'islam avait fait de grand en faveur de la cité et de la civilisation n'avait pu être réalisé que lorsque le prince s'était écarté de la norme.

Joseph Schacht, un des grands historiens du droit musulman, a écrit dans sa synthèse *Introduction au droit musulman*⁵ que 80 % du droit déclaré coranique ne l'étaient pas. Il est impossible de construire un édifice juridique sophistiqué comme l'est le droit musulman en restant *stricto sensu* coranique. Les prescriptions juridiques du Coran sont certes décisives quand elles précisent le pénal à travers les châtements corporels et spécifient le statut personnel – succession, répudiation, polygamie, concubinage, refus de l'adoption, etc. –, mais, pour le reste, les juristes musulmans se sont ingénies à mettre de la puissance juridique dans le texte là où elle n'y était pas. Il serait aisé pour des juristes réformateurs de défaire ces mécanismes. C'est d'ailleurs ce qu'essayent d'entreprendre certains

4. Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006 ; Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, 2006.

5. Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

juristes issus de ce qu'on pourrait appeler (avec prudence) l'« école » de Tunis, avec des universitaires comme Iyad Ben Achour, Mohammed Charfi, Ali Mezghenni, Sana Ben Achour... Ce travail sur l'islam, dans l'esprit de la chaîne qui a commencé en Occident avec Bodin et Hobbes, est non seulement faisable, mais il est en train de se faire, cahin-caha. Ma grande idée est que l'on a des moyens, des matériaux pour créer un site post-islamique, comme se sont créés des sites post-chrétien et post-judaïque.

Pour ma part, je n'ai les compétences ni du juriste, ni du philosophe, ni de l'historien de la politique pour mener ce travail. J'ai été amené à m'occuper de l'islam de manière viscérale parce que j'ai été profondément blessé dans la scène première qui est la mienne, dans ce noyau originel autour duquel je me suis construis comme sujet parlant, qui imagine et qui symbolise. Tout d'un coup, je me suis dit : « Quel rapport ai-je avec les monstres qui ont commis le crime du *nine-eleven* ? » C'est la raison pour laquelle j'ai commencé à réfléchir sur la crise et le malaise de l'islam. Mais, en dernière instance, même si je suis lecteur de philosophie, même si je suis académiquement comparatiste, vous qui me lisez, vous savez bien que ma pensée émane en premier d'un dit poétique. En somme, je parle de l'islam comme Chateaubriand du christianisme ou Heine de l'Allemagne.

Le Débat. – Vous avez trois particularités : vous êtes né dans une forte tradition musulmane ; vous êtes occidentalisé mentalement et culturellement ; vous êtes poète, ce qui, par rapport à ces deux traditions, les métabolise et les transforme. Mais que seriez-vous devenu si vous aviez été élevé dans le *mainstream* du monde musulman, à savoir une stricte charia ?

A. M. – D'abord, la notion de charia ne cesse d'être instrumentée. L'historien qui n'est

pas sous influence peut constater que le droit musulman a été construit historiquement en lien avec des apports extérieurs, notamment les multiples droits coutumiers qui lui furent mitoyens. En outre, aujourd'hui, tous les États islamiques ont un droit marqué par les apports étrangers qui sont intégrés sans être théorisés. Et cela ne relève pas de la charia, y compris pour l'Arabie saoudite, où le droit des affaires, par exemple, est d'inspiration américaine – même s'il est rédigé au nom de la charia. La référence à la charia devient un recours polémique, un mot d'ordre pour se conformer à une idéologie d'exception.

Le Débat. – Mais n'est-ce pas très puissant, l'idéologie ?

A. M. – Certes, mais les idéologies ne durent pas. Si l'on essaie de mesurer la durée de l'idéologie intégriste, on peut estimer que tout a commencé avec Khomeyni, en 1979. Toutefois, n'omettons jamais la complexité de l'Iran, en raison de la très grande prégnance de la culture sur la société. On peut se demander pourquoi le monde arabe n'a pas produit l'équivalent de ces dix ou douze cinéastes iraniens époustouffants, de ces dizaines d'artistes plasticiens que je rencontre partout où je vais, surtout des femmes, d'ailleurs, ceux de la diaspora comme ceux de l'intérieur, de cette vivacité remuante de la culture.

Le Débat. – Il y a un point que nous pourrions souligner dans ce que vous avez dit et qui va contre l'image que l'on conçoit communément : vous faites le constat d'un antagonisme profond entre l'islamisme courant, celui que l'on voit beaucoup, et pour cause, et un développement interne qui va dans le sens d'un ajustement de l'islam à la modernité, notamment sur le terrain du droit. Même si ce mouvement n'est pas systématique, ni vraiment pensé ou conduit, il est très important.

A. M. – Hélas, ce mouvement reste encore à

venir. On a besoin de juristes, au sens propre, technique du terme, qui accomplissent ce travail d'une manière systématique. L'état d'esprit, la demande sont là. Il faut voir ce qui se passe en Turquie, et qui est passionnant. Pour l'actualité immédiate, je suis inquiet au sujet de deux choses : la loi sur le voile en Turquie, qui m'indispose, et la déclaration de l'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, premier de l'Église anglicane, qui prétend qu'on peut incorporer la charia dans le droit britannique. Malgré tout, l'islam européen est en position de force ; c'est là où nous devons agir avec la plus grande vigilance, et où nous le pouvons. Il semble que la réaction de réprobation aux propos de l'archevêque soit massive en Angleterre. On n'est plus à l'époque du « Londonistan », qui m'avait tant choqué, quand la propagation des discours ben-ladéniens était protégée par la police de Sa Majesté. Car, en Europe, et surtout en France, nous avons les moyens politiques de laisser l'islamisme hors du champ de la République et de la démocratie.

Le Débat. – L'islam européen représente-t-il donc déjà, selon vous, quelque chose d'important ? Pensez-vous qu'il soit capable d'avoir un effet en retour sur l'islam en général ?

A. M. – D'évidence, oui, mais on ne peut le mesurer. Quoi qu'il en soit, nous pouvons agir, penser librement ; nous pouvons, ici et maintenant, dire oui à l'islam, *marhaba!* comme on dit en arabe, « bienvenue ! », mais dans les conditions qui sont les nôtres, c'est-à-dire les conditions européennes. L'islam doit s'adapter ou partir. Il n'y a pas d'autre solution. Dans ce cadre-là, on peut aller très loin dans l'accueil sans rien céder.

Le Débat. – Mais qui va « aller très loin » ? N'est-ce pas, tout de même, mal parti des deux côtés ?

A. M. – L'immense problème du politique est que nous assistons très souvent à l'évitement du possible et à l'avènement de l'évitable. Dans cette économie-là, en effet, c'est mal parti. C'est un beau texte de Simone Weil qui m'a conduit à cette formulation. Il a été publié dans les écrits politiques de la philosophe rassemblés par Camus et publiés dans sa collection « Espoir ». Un des tout derniers textes de ce volume, intitulé « À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français », a été initialement édité en octobre 1943, deux mois avant sa mort. Elle y prévoit la défaite inéluctable des nazis, ce qui n'était pas forcément évident pour tout le monde à cette date. Les conséquences qu'elle en tire sont la fin des empires coloniaux et l'hégémonie américaine sur le monde. Elle suggère en outre une vocation pour l'Europe dans cette échappée : c'est elle seule qui a les moyens de maîtriser la double tension qui animera le monde, à savoir la tension Orient/Occident et la tension ancien/neuf. Sans entrer dans les détails de ce texte programmatique si pertinent, retenons cette idée de la fin des empires coloniaux. Quand, dans vingt, cinquante ou cent ans, on reviendra sur l'histoire du *xxe* siècle, tous les historiens diront qu'une des conséquences de la Seconde Guerre mondiale aura été la fin des empires coloniaux. Mais en ayant traîné pendant quinze ans, et au prix de plusieurs centaines de milliers de morts, les politiques ont différé l'inéluctable de l'histoire. C'est cette temporalité des politiques qui doit être sans cesse corrigée par l'historien et le penseur, qu'il soit philosophe, artiste ou poète. Nous avons le devoir d'en être la conscience, pour les éclairer un tant soit peu, *pour que le possible advienne et que l'évitable soit évité.*

Le Débat. – Parmi les responsabilités qui reviennent aux Européens, qu'est-il possible de

faire, à vos yeux, pour donner à l'islam les moyens de ses lumières, si l'on peut dire ?

A. M. – Je préfère aujourd'hui au terme « orientalisme » ce que j'appelle l'« islamologie comme science internationale », dans laquelle travaillent déjà nombre de musulmans, particulièrement en France. Je ne sais pas si vous connaissez ce précieux travail de vulgarisation de la science coranique française actuelle, tel qu'il s'exprime dans le *Dictionnaire du Coran*⁶. Vingt-huit chercheurs y ont participé, parmi lesquels une douzaine sont musulmans ou originaires de pays d'islam. Il s'agit d'un travail philologique, qui met en perspective l'histoire des religions, le comparatisme, qui ne perçoit pas le Coran seulement dans le cadre de la langue arabe mais l'articule avec des étymologies, fait appel à d'autres langues, détecte les mots d'origine étrangère, sollicite leur processus de migration, suivant le cheminement des mots, des notions, des récits, tous les itinéraires qu'ils ont empruntés ; cette quête est amenée à interroger les signes dans les domaines hébraïque, perse, hellénique, syriaque, abyssin jusqu'à parvenir à leur formulation arabe. Il faut mener la bataille pour que ce type de recherche savante parvienne, à un moment ou un autre, au sens commun islamique d'abord européen. Là où l'esprit européen brille, l'accueil de ce travail est aisé. Je le perçois à travers la réception de mes livres dans les milieux lettrés ou même simplement éduqués, qui se trouvent de plus en plus en désarroi dans les pays du Maghreb ayant encore accès à la langue française.

Le Débat. – Ce serait donc jouable ?

A. M. – En Europe, oui, sans aucun doute. Pour le reste, le combat sera rude. Le communisme a duré quelque soixante-dix ans, n'est-ce pas ? Je crois que deux choses peuvent sauver la frange iranienne : d'un côté, elle renferme la

part la plus occidentalisée de toute la région et, de l'autre, même le pire des mollahs vénère l'Iran anté-islamique, croit en la grandeur de Persépolis. Cela trouble le purisme islamiste. Lorsque le président iranien Ahmadinejad est allé à New York, l'automne dernier, son épouse avait demandé à visiter le MET (Metropolitan Museum of Art). Michael Barry, qui dirige le département d'art islamique du musée, avait prévu de leur faire visiter les très riches réserves de son département. Mais Mme Ahmadinejad était impatiente de voir les vestiges de l'antique Perse, sur lesquels elle s'est davantage attardée.

Pour aider à l'acclimatation de l'islam en Europe, il est important de considérer les éléments culturels, littéraires, philosophiques, théologiques, spirituels – avec la grande tradition soufie – et artistiques. On découvre actuellement que la peinture islamique est d'une immense sophistication : on ne peut rien comprendre à la moindre enluminure si l'on ne connaît pas le profus corpus textuel qui l'accompagne et qu'elle illustre avec une haute précision. Dans le sillage de Souren Chirvani Mélikian, de Michael Barry, une nouvelle école iconologique se raffermi de jour en jour. On n'approche plus l'art islamique, qui a tant fasciné les Occidentaux depuis le XIX^e siècle, comme pur ornement formel ; désormais est venue l'heure du déchiffrement du sens. Il me paraît essentiel pour l'apaisement, l'acclimatation et l'europanisation de l'islam et des musulmans en France (et en Europe) de procéder au désenclavement de la référence islamique afin qu'elle se mette à circuler dans le sens commun, littéraire, philosophique, théologique. Lorsqu'on lit le livre sur le purgatoire

6. Mohammad Ali Amir-Moezzi (sous la dir. de), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007.

écrit par Le Goff⁷, on y trouve tous les purgatoires du monde, sauf celui de l'islam, alors même que la littérature islamique sur le sujet est riche, notamment à travers la notion coranique de *barzakh*, ce mot au reste d'origine persane qui est employé par les spirituels de l'islam pour désigner le monde intermédiaire entre ici-bas et au-delà, cet « isthme qui sépare les deux mers », celles du Visible et de l'Invisible. C'est ce désenclavement de l'islam qui peut être précieux pour nous tous.

On a un test à venir, qui devra donner lieu à un turbulent débat : celui, inéluctable, des mosquées. Je dis à mes interlocuteurs qu'il nous faut « inventer » des mosquées européennes. Ne restons pas dans l'Orient conventionnel de certains architectes ; ne construisons pas des « arabisations ». Inventons ! Je suis prêt à travailler avec un architecte comme Christian de Portzamparc pour qu'avec lui nous inventions une mosquée qui serait, symboliquement, une création autrement plus parlante que bien des mosquées actuelles. Concevons une mosquée de l'islam « intérieur », qui doit être celui de l'Europe. Il y a moyen de mettre en scène de manière architecturale la question de la visibilité du « Dieu invisible », la notion de la « furtive présence » du Dieu absent, symbolisé par la perle qu'enferme la coquille ; le mihrab pourrait être le support aniconique sur lequel se projette l'icône mentale que fabrique l'orant au fin fond de son cœur ; le minaret pourrait tenir compte de la symbolique à extraire de la légende qui rapporte l'ascension du Prophète (*mi'râj*), sans pour autant emprunter la forme conquérante d'une érection phallique. Ensuite, il y a lieu de s'interroger sur les paroles qui auront à peupler un tel espace réinventé ; telle préoccupation renvoie à la formation des imams. Il faut des imams informés de deux déterminants élémentaires, outre l'anthro-

pologie du sentiment religieux : l'histoire des religions et le comparatisme, c'est-à-dire mettre l'islam en perspective par rapport à un savoir universel qui l'excède et le déborde.

On a eu un beau réflexe avec la loi sur le voile. C'est une loi parfaite. Elle est appliquée, elle passe. Car si on avait libéré le port du voile dans nos lycées, la pression sociale l'aurait généralisé.

Le Débat. – Elle a même des effets inattendus. Elle n'interdit pas, par exemple, le voile à l'Université, mais, de fait, il y est pratiquement inexistant. Un effet d'enclenchement s'est produit.

A. M. – Sur les deux cents étudiants de notre département, je ne compte pas plus de quatre jeunes filles voilées. C'est peu. Mais il ne faut pas lâcher. Il faut sans cesse user de la rhétorique de persuasion. Il ne faut pas être lâche. Et pour n'être pas lâche, il faut être sûr de soi et de ses valeurs, et non pas culpabilisé.

Le Débat. – Vous avez absolument raison. C'est grâce à la culpabilité des Occidentaux que prospère l'islamisme, en Europe en tout cas.

A. M. – Et c'est par le travail que l'on peut s'en défaire, par la levée de l'ignorance et la mise au jour de la vraie connaissance qui accorderait à l'islam sa juste place dans le stock des référents communs. La reconnaissance lève la méconnaissance. Du coup, la culpabilité se dissipe. Pour vivre la diversité dans notre société, il faut, par la connaissance, se faire expert de l'identité et de la différence. Par ce moyen, il est possible de repérer les fausses valeurs et les faux-semblants, il est possible de dénoncer les stratégies entristes, qui profitent de la moindre faille pour nous imposer, au nom du respect de la différence, des valeurs incompatibles. Ce sont les tenants d'une telle stratégie qui nous culpabilisent et qui tirent

7. Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard [1981] ; rééd. coll. « Folio », 1991.

avantage de cette culpabilisation. Concrètement, je pense au conseil européen de la *Fetwa*, présidé par un prédicateur, ex-Frère musulman organique, l'Égyptien al-Qarzâwî, diffusant son islam régressif et agressif à partir de la tribune qui lui est offerte par la chaîne satellitaire qatarie Aljazeera. En chacune de ses sessions, ce conseil recommande à ses membres (parmi lesquels on compte l'UOIF) et à ses sympathisants d'agir légalement pour introduire la référence à la charia dans les dispositifs juridiques européens. C'est là que nous avons à nous éloigner du piège multiculturaliste et à nous faire parménidien : je

n'intègre dans ma sphère que la différence qui n'est pas incompatible avec mon identité ; je ne dois reconnaître du différent que ce qui se convertit au même⁸ ; et c'est dans la ressemblance que j'aménage une place au dissemblable.

Abdelwahad Meddeb.

8. Selon la « dimension politique » que dégage Jean Bollack du poème du Parménide (Frgt 8, 42-49) : « L'adversaire [...] éliminé, tant qu'il est seulement différent, intégré comme partenaire dans l'identité » (Parménide, *De l'étang au monde*, Lagrasse, Verdier, 2006, p. 194).

Bernard Lewis

L'Europe et l'Islam

Le contenu de l'Histoire, ce dont les historiens font commerce, il arrive parfois qu'on l'oublie, c'est le passé, pas le futur. Je me souviens qu'au cours d'un congrès international d'historiens qui se tenait à Rome un petit nombre d'entre nous en vint à bâtons rompus à discuter la question de savoir si les historiens devaient se risquer à prédire le futur. À l'époque, l'Union soviétique existait encore. Nous retournions la question dans tous les sens jusqu'à ce qu'un de nos collègues soviétiques finisse par lâcher : « Chez nous, le plus difficile est de prédire le passé. »

Loin de moi la prétention de formuler quelque prédiction que ce soit sur l'avenir de l'Europe ou celui de l'Islam, mais on peut légitimement attendre de l'historien qu'il identifie des tendances et des processus – qu'il dégage les tendances à l'œuvre dans le passé, qu'il discerne celles encore observables dans le présent et qu'à partir de cela il distingue les possibilités et les choix qui s'offriront à nous dans le futur.

Lorsque l'on aborde le monde islamique, il y a une raison particulière de faire toute sa place à

l'histoire : la société musulmane nourrit une conscience exceptionnellement aiguë de l'histoire. À la différence de ce qui advient en Amérique du Nord et, de la même manière, de plus en plus en Europe, les pays musulmans, particulièrement au Proche-Orient, ont une culture historique qui remonte à l'avènement de l'islam au VII^e siècle. Cette culture est active, répandue, entretenue et, si elle n'est pas toujours vérifiée, elle entre dans les détails. Au cours de la guerre qui opposa de 1980 à 1988 les deux pays musulmans que sont l'Irak et l'Iran, la propagande qui se développa des deux côtés à l'intention de l'ennemi comme de leur population respective puisa force allusions à l'histoire – non pas des anecdotes, mais des allusions, rapides, comme en passant, parfois même il ne s'agissait que du nom d'un personnage, d'une ville ou d'un événement. Ces allusions étaient maniées avec l'assurance qu'elles seraient entendues et comprises, à commencer par une partie significative du public visé et qui était illettrée. Nombre d'entre elles renvoyaient au VII^e siècle de notre ère commune, des événements dont le souvenir est

Les principaux ouvrages de Bernard Lewis ont été réunis dans le volume paru sous le titre *Islam* dans la collection « Quarto » (Paris, Gallimard, 2005).

Le présent article est traduit avec l'autorisation de The American Enterprise Institute for Public Policy Research (Washington, DC).

toujours vivace et la signification profonde. Une connaissance de l'histoire se révèle essentielle à qui veut comprendre le discours public des dirigeants musulmans aujourd'hui, qu'ils soient au pouvoir ou dans l'opposition, chez eux ou en exil.

Un thème de prédilection des historiens est la périodisation, la division de l'histoire en périodes. La périodisation est, pour l'essentiel, une convention adoptée par l'historien à des fins de pédagogie et d'écriture. Il n'en demeure pas moins que dans le temps long de l'histoire de l'humanité s'observent des points d'inflexion, des changements réels et majeurs, c'est-à-dire la fin d'une ère, le commencement d'une autre. Je suis chaque jour plus convaincu que c'est actuellement le cas, qu'en ce moment nous assistons à un changement dans l'histoire dont l'ampleur égale celle de la chute de Rome, l'avènement de l'islam ou la découverte des Amériques.

Par convention, l'histoire dite « moderne » (« contemporaine » pour les Français) du Proche-Orient s'ouvre à la fin du XVIII^e siècle, quand un petit corps expéditionnaire commandé par le jeune général Bonaparte se montre capable de conquérir toute l'Égypte et de la gouverner en toute impunité. Le choc est terrible : cette invasion et occupation d'un des pays au cœur de l'Islam se réalise sans aucune résistance. Ce premier choc fut suivi d'un second, quelques années plus tard, lorsque les Français furent chassés, non pas par les Égyptiens, moins encore par leurs maîtres d'alors, les Turcs ottomans, mais par une petite escadre de la Marine royale britannique commandée par le jeune amiral Horatio Nelson, qui contraint l'occupant à reprendre la mer et faire route vers la France.

Ces deux événements eurent une importance symbolique profonde. Depuis le début du XIX^e siècle, les pays historiquement au cœur de l'Islam ne furent plus sous le seul contrôle de

dirigeants musulmans. S'exerçaient une influence directe ou indirecte de pays extérieurs, européens, et le plus souvent leur contrôle – européens, c'est-à-dire, pour reprendre les termes dans lesquels ils étaient perçus, chrétiens. Ce fut seulement alors que le terme d'« Europe », ignoré jusqu'à cette époque, commença à être utilisé au Proche-Orient musulman. Ce changement se cantonna à la terminologie, sans affecter les connotations.

Les forces qui dominaient les pays musulmans étaient désormais des forces extérieures. Ce qui modelait la vie de ces pays était des décisions et des actions venues de l'étranger. Ce qui leur offrait une marge de manœuvre, c'étaient les rivalités entre pays étrangers. La seule partie que ces pays pouvait jouer, la seule autorisée, était d'essayer de tirer quelque profit de ces rivalités entre puissances extérieures afin de les utiliser l'une contre l'autre. La donne n'a pas changé, observe l'historien, du XIX^e siècle jusqu'en ces débuts du XXI^e. Ainsi voit-on les dirigeants du Proche-Orient jouer cette partie avec des succès divers au cours de la Première Guerre mondiale, puis de la Seconde, de la guerre froide enfin.

Longtemps, les puissances rivales pour la domination furent celles, européennes, qui l'étaient par ailleurs pour la domination impériale : la Grande-Bretagne, la France, l'Allemagne, la Russie et l'Italie. Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, ces rivalités se les-tèrent d'un contenu idéologique – les Alliés contre l'Axe entre 1939 et 1945, l'Ouest contre l'Est au cours de la guerre froide. Sur la base du principe qui voudrait que « les ennemis de mon ennemi sont mes amis », il parut naturel aux peuples sous domination ou gouvernement étrangers de se tourner vers les rivaux impériaux d'abord, idéologiques ensuite, de leurs maîtres.

On en voudra pour preuve ces fractions d'abord favorables aux nazis, puis aux Soviétiques, parfois sans même que changent les dirigeants, apparues dans les pays sous domination impériale britannique et française. On notera cependant qu'il ne semble pas qu'il y ait eu l'équivalent pro-occidental dans les pays musulmans sous domination soviétique. Le système soviétique, même à la veille de son effondrement, montra des capacités d'endoctrinement et de répression que n'avaient pas, de manière équivalente, les empires occidentaux et leurs sociétés plus ouvertes.

La partie est aujourd'hui finie. Reagan et Gorbatchev ont mis le point final à l'ère inaugurée par Bonaparte et Nelson. Le Proche-Orient n'est plus dominé par des puissances extérieures. Les peuples y ont quelque difficulté à s'adapter à cette nouvelle situation, à assumer l'entière responsabilité de leurs actions et de leurs conséquences. Il me revient le souvenir de cette Iranienne, fort critique à l'égard de son gouvernement, qui me demandait pourquoi « les puissances impérialistes avaient décidé d'imposer une théocratie islamiste en Iran ». Mais d'autres commencent à prendre désormais leurs responsabilités, et nul n'a exprimé ce changement aussi clairement et éloquemment, comme à son habitude, qu'Oussama ben Laden.

Le choc des universalismes

Avec la fin de l'ère de la domination extérieure, on peut observer la réémergence de certaines tendances et de courants profonds du Proche-Orient historique d'autrefois, que la domination occidentale avait, au cours des derniers siècles, refoulés ou, du moins, masqués. Ils reviennent sur le devant de la scène. Une de ces tendances est le conflit interne entre les diffé-

rentes forces du Proche-Orient, conflit ethnique, sectaire, régional. Ce type de conflit, s'il n'a jamais cessé, avait toutefois diminué en intensité à l'ère des impérialismes. De nos jours, non seulement ils refont surface, mais avec une intensité renouvelée, comme en témoigne l'affrontement entre l'islam sunnite et le chiite à une échelle sans précédent dans les siècles récents.

Il est un autre changement qui entre directement dans notre sujet – le retour parmi les musulmans de ce qui est perçu comme la lutte cosmique entre les deux fois principales que sont l'islam et le christianisme. Il y a nombre de religions dans le monde, mais à ma connaissance celles-là non seulement proclament l'universalité de leur message, comme toutes les autres, mais également son exclusivité : chrétiens et musulmans, chacun pour leur part, se disent les récipiendaires privilégiés du message final de Dieu à l'humanité et professent que leur devoir n'est pas de garder égoïstement par-devers eux ce message, comme le font les sectateurs de cultes ethniques ou régionaux, mais au contraire de le propager parmi tous les hommes et cela, quels que soient les obstacles rencontrés dans cette mission. Cette perception de soi, tant chez les chrétiens que chez les musulmans, a conduit à cette guerre longue qui dure depuis plus de quatorze siècles et qui connaît désormais une phase nouvelle. Du côté du christianisme, qui entre dans son *xxi*^e siècle, le triomphalisme n'est plus de mise, à l'exception de quelques petits groupes minoritaires. Dans la demeure de l'islam, qui entre dans son *xv*^e siècle, le triomphalisme demeure une force significative qui trouve une expression nouvelle dans des mouvements militants.

On notera qu'aux commencements aucune de ces deux religions ne voulut pendant longtemps reconnaître l'existence de l'affrontement,

de peur de concéder que l'autre était une religion universelle. Chacune prétendait que le combat qui les opposait était entre la religion vraie, c'est-à-dire ses croyances propres, et les incroyants ou les infidèles (*kafir*, en arabe). Chacun préféra pendant longtemps nommer l'autre par des termes ne relevant pas du vocabulaire religieux. Les chrétiens parlaient des musulmans comme des Maures, des Sarrasins, des Tatares ou des Turcomans. D'un converti il était dit qu'il « s'était fait turc ». Les musulmans, pour leur part, appelaient les chrétiens Roumis, Francs, Slaves, voire autrement. Ce ne fut pas sans traîner ni rechigner que les uns et les autres finirent pas désigner l'adversaire en termes religieux, lesquels étaient le plus souvent inexacts et non dénués de malignité. En Occident, les musulmans étaient habituellement appelés mahométans, terme qu'ils n'utilisèrent jamais pour se désigner. Le qualificatif leur fut attribué du fait de la croyance totalement infondée que les musulmans prononçaient le nom de Mahomet à la manière des chrétiens celui du Christ. Le terme habituellement utilisé par les musulmans pour désigner les chrétiens était celui de nazaréen (*nasrani*), comme s'il s'agissait d'un culte local à Nazareth.

La déclaration de guerre intervint presque au tout début de l'islam. Une tradition très ancienne veut qu'en l'an six de l'hégire, soit en 628 après Jésus-Christ, le Prophète ait envoyé six messagers porteurs de lettres à destination des empereurs de Byzance et de Perse, du Négus d'Éthiopie et d'autres princes et gouvernants, afin de leur annoncer l'avènement de l'islam et de leur ordonner d'embrasser la foi ou de souffrir les conséquences de leur éventuel refus. L'authenticité de ces lettres est douteuse, mais pas leur message, qui reflète une vision des choses dominante chez les musulmans depuis les tout premiers temps.

Un peu plus tardivement dans le siècle, des inscriptions témoignent de la violence du conflit, violence au sens le plus littéral du terme. Le fameux dôme du Rocher, une des merveilles de Jérusalem, est une remarquable construction à plus d'un titre. Édifié sur le mont du Temple, lieu sacré pour la tradition juive et la chrétienne, son style architectural est celui des premières églises chrétiennes. Plus vieux monument musulman en dehors de la Péninsule arabique, il date de la fin du VII^e siècle et il est dû à l'un des premiers califes, Abd al-Malek. On ne peut que noter la signification particulière du message coranique inscrit dans la pierre : « Il n'y a de Dieu que lui ! Gloire à lui ! Il n'engendre pas ; il n'est pas engendré ; nul n'est égal à lui ! » (Coran, IX, 31-33 ; CXII, 1-3). Il s'agit ici d'une proclamation qui est un défi ouvert à certains des principes centraux de la foi chrétienne.

On relèvera avec intérêt que ce même calife proclama le même message sur des pièces d'or qu'il fit frapper. Jusqu'alors, la frappe et l'émission de pièces d'or avaient été le privilège du pouvoir romain, puis byzantin ; les autres États, donc le califat islamique, se contentaient d'importer la quantité de monnaie nécessaire. Le califat islamique battait monnaie pour la première fois, taillait sa brèche dans un privilège immémorial de Rome et mettait en circulation la même inscription. L'empereur de Byzance comprit le message et déclara la guerre – en vain.

L'attaque de l'Islam contre la Chrétienté et le conflit qui en résulta, motivé par les ressemblances entre les deux religions plutôt que par leurs différences, a connu jusqu'à aujourd'hui trois phases. La première date des tout premiers commencements de l'islam, quand la nouvelle foi se propagea hors de son berceau, la Péninsule arabique, vers le Proche-Orient et au-delà. C'est alors que les armées musulmanes conqui-

conférant au génie de la langue le pouvoir suprême d'immortaliser toute entreprise mémorable, Racine récuse, avec une hardiesse enveloppée de prudence, le monopole royal de la gloire ; par où il augure, sous les monceaux des louanges adressées au roi, le sacre de l'écrivain⁴⁷.



Dans l'ultime chapitre de son roman utopique *L'An 2440*, Louis Sébastien Mercier met en scène un homme, endormi pendant sept siècles, et qui achève ses tribulations, après son réveil, en se rendant à Versailles. Il n'y trouve que débris, murs entrouverts, statues mutilées et quelques portiques à moitié détruits, qui laissent entrevoir une idée confuse de l'ancienne magnificence des lieux. Croisant un vieillard assis sur un chapiteau renversé, le visiteur s'enquiert de ce qui est arrivé à « ce palais superbe d'où partaient les destinées de plusieurs nations ». « Il s'est écroulé sur lui-même, répond le vieillard. Un homme, dans son orgueil impatient, a voulu forcer ici la nature [...], avide de jouir de sa volonté capricieuse. Il a fatigué ses sujets [...]. Ce palais péchait par ses fondements ; il était l'image de la grandeur de celui qui l'a bâti. » De fait, ce vieillard n'est autre que Louis XIV ressuscité par la justice divine pour contempler de près son « déplorable ouvrage » et en tirer la leçon qu'il livre au visiteur : « Que les monuments de l'orgueil sont fragiles⁴⁸ ! » Tel est le fin mot de l'histoire : cette manufacture de la gloire avait, dans son esprit même, quelque chose de trop extravagant, et de trop artificiel, pour survivre durablement à son orgueilleux fondateur.

Sous le règne de la raison, semblable entreprise paraîtra en effet comme une étrange relique d'un temps révolu : la France des Lumières a définitivement troqué la poursuite de la gloire

pour la quête du bonheur. Dans un *Traité de la gloire*, publié en 1715, l'année de la mort du Grand Roi, Silvestre de Sacy n'envisage aucun compromis possible entre l'un et l'autre : élire la gloire c'est renoncer au bonheur⁴⁹. Et Mme de Staël lui fait écho à l'autre bout du siècle : « Donner à quelque chose la préférence au bonheur serait un contresens moral absolu⁵⁰. » D'autres acceptent de concéder à la gloire quelque mérite, mais c'est pour autant qu'elle s'accorde, précisément, avec le bonheur. Et, du reste, explique Diderot, s'il est vrai que la gloire consiste à se voir reconnaître par les autres, ce n'est point toutefois de l'opinion qu'elle recueille ses titres les plus nobles mais d'un juge plus autorisé et moins versatile : la postérité⁵¹.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes que le plus durable monument édifié à la gloire du Grand Siècle n'ait été l'œuvre ni des artistes, ni des rimeurs, ni des hagiographes appointés, mais d'un autre prince incarnant une tout autre royauté. Dans *Le Siècle de Louis XIV*, chef-d'œuvre monumental et aujourd'hui quelque peu oublié, Voltaire rend justice au Roi-Soleil et en célèbre la grandeur, sans rien dissimuler, cependant, de ses erreurs et de ses faiblesses. Le génie du philosophe parvient ainsi à réaliser ce

47. Cet éloge fut prononcé le 2 janvier 1685 à l'Académie française, au cours de la réception de Thomas Corneille et de Bergeret. Voir Raymond Picard, *La Carrière de Jean Racine*, Paris, Gallimard, 1961, pp. 63-66, 376 et suiv.

48. Louis Sébastien Mercier, *L'An 2440* [1771], rééd. Paris, La Découverte, 1999, pp. 293-294.

49. Louis Silvestre de Sacy, *Traité de la gloire*, Paris, 1715, p. 230, cité par Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle* [1961], rééd. Genève, Slatkine Reprints, p. 485.

50. Mme de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Lausanne, 1796, pp. 78-79, cité *ibid.*, p. 495.

51. *Lettres à Falconet*, in *Œuvres complètes*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, Paris, Garnier frères, 1875-1877, 20 vol., t. XVIII, pp. 94-115, *passim* (et R. Mauzi, *L'Idée du bonheur...*, *op. cit.*, pp. 492-494).

Ran Halévi
Louis XIV :
la religion de la gloire

que toute une armée d'historiographes échoua à produire : une histoire édifiante, et véridique de surcroît, du plus remarquable règne de l'Ancien Régime. Le plus grand titre de gloire de Louis XIV, écrit Voltaire, fut la promotion spectaculaire des arts et des lettres. Aussi le monarque a-t-il pleinement mérité qu'on attache le siècle à son nom, car « c'est en effet dans cet espace de temps que l'esprit humain a fait les plus grands progrès⁵² ».

Et pourtant cet éloge posthume ne manque pas d'une cruelle ironie. La grandeur que le « roi Voltaire » attribue au siècle de Louis le Grand a

peu à voir avec le ministère autrefois assigné aux artisans de la gloire : célébrer la religion du roi. Considérée sous les auspices de la raison, la vraie grandeur de ce règne, déclare Voltaire, est d'avoir été le terreau fécond du siècle des philosophes et l'antichambre des Lumières. Je doute que Louis XIV eût goûté une aussi flatteuse paternité.

Ran Halévi.

52. Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV* [1752], rééd. Paris, Fayard, 1994, p. 405.