

L'EXCEPTION ISLAMIQUE

DU MÊME AUTEUR

Les Politiques en Islam : le Prophète, le Roi et le Savant
*Paris : L'Harmattan / Histoire et perspectives
méditerranéennes, 1998*

EN CODIRECTION

L'Individu au Maghreb
Tunis : OROC / Éditions T. S., 1993

Monothéismes et modernités
Tunis : OROC / Friedrich Naumann, 1996

EN COLLABORATION

Religion and Politics in Muslim Civilization
London : Ashgate Publishing Ltd, 2004

HAMADI REDISSI

L'EXCEPTION
ISLAMIQUE

ÉDITIONS DU SEUIL
27 rue Jacob, Paris VI^e

Ce livre est publié
dans la collection « La Couleur des idées »

AVERTISSEMENT

La rédaction de ce livre a bénéficié pour le premier semestre de l'année académique 1999 d'une bourse Senior Fulbright auprès du centre Middle East Studies Program (New York). J'ai pu y consulter une grande partie de la documentation dont je fais état dans le présent ouvrage. Je remercie vivement ces deux institutions, ainsi que le professeur John Entelis, directeur du centre, qui a lu la première version du manuscrit.

ISBN 2-02-063849-5

© Éditions du Seuil, avril 2004

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Qu'est-ce que l'« exception islamique » ?

TANDIS que les Américains commémorent désormais dans la douleur le 11 septembre 2001 et s'interrogent toujours pour savoir si le nouveau « jour le plus long » est un tournant de leur histoire ou un incident de parcours, l'islam est invité à un « examen de conscience ». Ce dernier est « exigé pour l'instant seulement des musulmans », comme le souligne très justement Olivier Mongin dans la livraison de la revue *Esprit* d'octobre 2002. Cependant, dans le flot incessant de commentaires suscités par la tragédie, un refrain revient comme une antienne : l'islam comme tel est innocent d'un acte innommable autant qu'intolérable ; il a peut-être été accompli en son nom et pour son compte, mais sans mandat explicite de quiconque. Comment, en effet, admettre une seconde qu'une poignée d'individus, fussent-ils de pieux musulmans, puissent compromettre dans le sang et la haine une religion, qui fait déjà l'objet de tant de généralisations abusives ? Ne regroupe-t-elle pas près d'un milliard de personnes établies surtout dans le tiers du monde ? Ne compte-t-elle pas quinze siècles d'histoire, plusieurs langues, cinquante-sept pays et tant d'autres facettes encore ? Il y a à l'évidence plus d'un islam, et ces islams se disent en de nombreuses langues.

Soit : presque tous les gens sensés sont d'accord là-dessus, du président Bush aux muftis !

On a alors imputé la terreur à une lecture hérétique du Coran, commise par des apprentis exégètes qui ignorent la science du Livre ou en maltraitent le sens, et dont l'identité est devenue, au fil du temps, de plus en plus floue : s'agit-il d'un néo-fondamentalisme (Olivier Roy),

INTRODUCTION

d'un islamo-jihadisme (Gilles Kepel), d'une thanatocratie (Bruno Étienne), d'un terrorisme du troisième type (Olivier Mongin) ? Contre la part obscure de l'islam, on a rappelé aussi sa part lumineuse, le Tabernacle des Lumières dont parle le Coran (24 : 35), la Lumière sur Lumière dont les rayons ont éclairé une culture qui a su s'éveiller à la sagesse des Grecs, s'imprégner de l'art de gouverner des Perses, s'émerveiller de l'étrangeté des hindous, tenir des banquets bachiques hors la loi et animer des *disputationes*, des joutes oratoires en salon. Malheureusement, les mêmes thèses de « l'islam contre l'islam » reviennent ainsi sur le devant de la scène, avant comme après le 11 septembre et comme si de rien n'était : islam tolérant contre islam belliqueux, islam libéral contre islam conservateur, islam tranquille à ne pas assimiler à « l'intégrisme, maladie de l'islam »¹.

J'admets volontiers que la confusion est inadmissible et, en ce moment, contre-productive. Pourtant, ces thèses, pour autant qu'elles soient bien menées, n'apaisent guère l'esprit inquiet qu'au prix d'une automutilation : en se délestant de la « part maudite » de l'islam, en dénonçant l'« imposture de l'identité » (Hélène Béji), en chargeant les « identités meurtrières » (Amin Maalouf), la conscience critique de soi, y compris la nôtre, se dédouane trop aisément et se complaît dans la bonne conscience ; on s'arrête en chemin, celui qui consiste justement à se demander si les coupables n'étaient pas les fils naturels et légitimes d'une culture dont la tragédie aura été non pas de rester extérieure à l'esprit qui l'a créée, comme le disait Georg Simmel dans *La Tragédie de la culture*, mais de l'avoir gardé, cet esprit, presque intact, au-dedans, à l'opposé du principe même de l'histoire qui consiste à prendre ses distances avec l'Origine et à digérer les origines.

Dans l'un de ses aphorismes dont il avait le secret, l'aphorisme 44 d'*Aurore*, Nietzsche, soucieux de la généalogie de la culture occidentale, dit que « par la connaissance de l'origine s'accroît l'insignifiance de l'origine ». Or une généalogie inversée veut qu'en islam la compréhension de l'origine accroisse paradoxalement l'importance de l'Origine, faisant en sorte que plus les musulmans s'éloignent de l'islam des origines, plus ils ont tendance à sublimer l'Origine tout court. Reconnaissons qu'on ne peut esquiver la question, à laquelle tous pensent secrètement, mais qu'il appartient aux musulmans de formuler dans l'urgence sans faire nécessairement dans la détestation

de soi : qu'est-ce que cette culture religieuse qui fournit périodiquement, à grande échelle et sur une si longue période, des contingents entiers de gens impatients de rejoindre le Paradis ? Ceci pour le fondamentalisme. Mais plus sereinement, d'autres questions se posent, qui ne risquent pas moins de froisser l'ego islamique : pourquoi l'islam est-il l'une des dernières religions, sinon la dernière, qui refusent de libérer le politique de son emprise envahissante ? Pourquoi est-il seul à demeurer en dehors de la vague de démocratisation qui a gagné presque tout le reste du monde ? Pourquoi reste-t-il l'unique système qui s'estime en conflit permanent avec l'Occident, dont il jalouse la gloire impériale, conteste les valeurs cosmopolites et minimise la civilisation planétaire qu'il a initiée ? Bref, il est la dernière religion qui se refuse à la banalisation du religieux. J'appelle cette somme d'inquiétudes l'« exception islamique ».

La guerre du Golfe, loin d'apaiser ces appréhensions, les a malheureusement renforcées. Certes, les Américains se sont arrogé un droit de poursuite universel contre les membres d'Al-Qaïda, mais tout s'est passé comme s'ils voulaient surtout corriger l'erreur de la géographie qui a fait que le pétrole soit localisé ailleurs que là où la nature aurait dû le placer. L'erreur aura été de chercher désespérément des armes de destruction massive, alors qu'il aurait suffi de dire, comme un journaliste l'a fait, que Saddam détruisait massivement son peuple.

Les Américains, « des bolcheviques démocratiques » selon l'oxymoron de Daniel Cohn-Bendit, ont libéré l'Irak par la force des armes, en dehors de tout mandat international — les uns diraient en « administrateurs judiciaires », d'autres parleraient de « police administrative ». Mais cette décision était hautement problématique². Une telle entrée à reculons dans l'histoire, Hegel l'appelle la « ruse de la raison » : pour se déployer comme liberté dans l'histoire, la raison devrait passer à son insu par la « vallée d'ossements et des larmes ». Le philosophe allemand Jürgen Habermas s'est interrogé fort justement sur cette idée selon laquelle « des conséquences louables » peuvent légitimer une intention funeste, et il répond, en bon post-kantien, que l'universalisme cosmopolitique (c'est-à-dire qui fait entendre la voix égale et réciproque de tous les citoyens du monde et non pas seulement ceux des États) « interdit qu'on

l'impose unilatéralement »³, d'autres ont cependant succombé à la tentation de voir en Bush un Napoléon⁴, ou ont cyniquement reproché à la France de ne pas faire partie du camp des vainqueurs⁵.

Or, si l'une des intuitions fortes de la morale consiste en ce que la conscience morale jauge l'événement par ce que Ricœur appelle la norme du juste, on doit reconnaître aussi que, depuis Platon, la tyrannie est hors la loi, hors *politeia*, hors cité, du fait qu'il est « contre nature » que les hommes soient gouvernés comme des bêtes par un loup qui dévore son troupeau. Le débat reste ouvert. *Al-Quds*, le journal londonien, a laissé les intellectuels s'exprimer sur la question de savoir pourquoi Bagdad était tombée si vite et quels enseignements en tirer. Plus anecdotique, mais aussi symptomatique : appelés par la chaîne Al-Jazira à dire si le colonialisme avait été plus clément que les tyrans locaux, plus de 80 % des téléspectateurs ont répondu par l'affirmative ! Enfin, la connexion entre terrorisme, autoritarisme et conservatisme religieux est de plus en plus établie aux yeux de beaucoup. Ainsi, à la question posée après le 11 septembre : « Comment confisquer l'islam aux terroristes ? », est venue s'ajouter en surimpression une seconde : « Doit-on libérer les musulmans des tyrans qui les gouvernent ? » Et déjà il faut anticiper sur la prochaine : « Que faire pour se défaire du conservatisme islamique, si invétéré et partagé dans le monde musulman ? » Toutes ces interrogations peuvent être réunies en une seule : « Qu'est-ce que l'"exception islamique" ? »

Car le constat est massif : parmi les grandes cultures extra-européennes, l'islam est l'un des derniers « types anthropologiques », sinon le dernier, à résister à cet « héroïsme de la raison », dont parle Husserl, qui incite les non-Européens à s'européaniser⁶. De souche monothéiste, il est certes le dernier à garder les mystères de l'Orient, mais aussi ses avatars : une violence endémique le ronge au-dedans et, par moments, il l'expurge spectaculairement, dans le défilé du monde. Ce n'est qu'en islam que la théologie politique, fondée sur l'origine divine du pouvoir, continue à structurer en grande partie l'espace social et à peser sur l'élaboration d'une théorie de la liberté universelle et de la tolérance civile. Pour toute Constitution, l'islam a une *charia* ; quand il adopte une Constitution formelle, il en pervertit l'esprit et viole ses dispositions.

En islam, l'individu est encore pris en tenaille entre, d'une part, des clivages sociaux prémodernes dits primaires (ethniques, confessionnels et tribaux) et, d'autre part, l'allégeance holiste et supra-étatique à une *Umma*, une communauté imaginaire de l'islam ou de l'arabité. Et cela par différence avec une société occidentale qui promet la convention librement consentie entre individus et l'équilibre rationnel des intérêts individuels⁷, celle-là même qui a favorisé historiquement la formation d'une classe moyenne, l'émergence d'une bourgeoisie et l'épanouissement d'une société civile. L'islam accorde le primat au collectif sur l'individuel, il instaure la supériorité des droits de Dieu sur ceux de l'homme, il avantage l'homme par rapport à la femme et subordonne les droits-libertés aux droits-créances. Au Moyen-Orient, lit-on, il n'y a pas d'État-nation au sens moderne, mais des « proto-États », quand l'anarchie, rongant le pays, ne débouche pas, comme le dit I. William Zartman, sur « l'effondrement de l'État » (comme on l'a vu en Somalie, au Soudan et en Algérie)⁸; ce sont des « États nominaux », qui ne méritent le titre d'État, selon le mot d'Hedley Bull, que par « courtoisie » : des pays gouvernés par « des tribus avec des drapeaux » (les monarchies du Golfe)⁹, des États prétoriens là où des régimes militaires, plus nombreux, sont au service d'une nomenclatura, d'une région, d'une confession, d'une ethnie, d'un clan, voire d'une famille.

Dans tous les cas de figure, la loi sociologique dite multicritères (soit... soit...) débouche sur l'autoritarisme : soit parce que le cumul des clivages (ethniques et autres) nécessite une autorité centralisée et sans partage, soit parce que l'autoritarisme résulte de la domination d'un groupe sur les autres, des militaires sur les civils, des élites rurales sur les élites urbaines, d'une tribu sur les autres, d'une région sur le reste du pays... Si la culture politique est par trop « homogène », elle étouffe le pluralisme ; est-elle « hétérogène », et le pluralisme de fait ne se traduit guère en droit. L'autoritarisme aurait suffi à qualifier ces pays si cette catégorie ne se révélait désormais insuffisante pour rendre compte des élites « irrégulières, malveillantes et malfaisantes » qui ont « criminalisé » la politique et « privatisé » l'État par le même geste, inadmissible, qui privatise l'usage légitime de la violence¹⁰ ! Habermas abonde dans ce sens quand il divise le « tiers-monde », au sortir de la Guerre froide, en deux mondes : d'un

côté, des États faiblement développés, désintégrés, menés par des « forces de type mafieux », menacés par le fondamentalisme ; de l'autre, des États post-coloniaux autoritaires (qu'on trouve au Moyen-Orient, dit-il). Aucun n'appartient au premier monde, celui des États qui mettent leurs intérêts nationaux « en accord avec les critères normatifs » d'une citoyenneté universelle cosmopolite¹¹.

Par ailleurs, tous ces « quasi-États », pour parler comme Robert Jackson, constituent des États qui exigent que la communauté internationale remplisse à leur égard l'ensemble de ses devoirs, du respect de la souveraineté à l'assistance financière, tandis qu'eux-mêmes ne respectent guère, à l'intérieur de leurs frontières et vis-à-vis de leur population, le standard international des devoirs légaux, moraux et humanitaires qui relèvent de leur responsabilité¹².

Enfin, l'islam se conçoit en rapport conflictuel avec l'Occident. Même s'il lui arrive de penser l'Occident, il l'obère de son sens philosophique en le réduisant à une formation culturelle quelconque ; il se refuse à s'abandonner à cette civilisation universelle, à laquelle il oppose l'universalité de l'islam. Cette hostilité de l'islam est en train de susciter bien des polémiques portant sur la menace qu'il fait peser sur l'Occident : il y aurait un « Djihad versus McWorld », engagé dans « une nouvelle Guerre froide » tendant à recomposer une « ligne de fracture » post-communiste¹³.

J'admets que les musulmans et beaucoup d'autres ressentent un malaise devant un tel montage. S'agit-il pour autant d'une logique artificiellement construite qui ne résiste guère à l'épreuve des faits ? Mais quels faits la contredisent sans appel ? Ou faut-il conclure rapidement qu'il s'agit là d'une image, forcément tronquée, confectionnée par un Occident qui ne peut se définir que par opposition (comme si l'islam ne faisait pas de même !) ? Aucune déception n'est aussi grande que celle qu'on s'inflige soi-même : détester l'Occident, pour ceux qui ont été éduqués sur la base de ses valeurs, c'est confondre l'amour de soi avec l'amour-propre, et l'aimer d'un amour démesuré peut occasionner autant de déceptions que l'amour. D'autre part, cultiver une autre image de l'islam est une bonne disposition d'esprit, voire un exercice nécessaire, mais ne résout guère la question de l'exception islamique. Et l'on ne pourra pas non plus évacuer la question en faisant valoir les vertus universelles de l'islam, de l'humanisme

classique à l'expérience mystique. Un tel état d'esprit tente désespérément de se mettre à l'abri des affres du présent, en sublimant l'islam en pensée — une tendance naturelle de l'esprit, qui tend toujours à valoriser l'origine et à enjoliver les origines.

L'exception culturelle des sociétés non occidentales est-elle un « fait » ou une « illusion »¹⁴ ? Quelle que soit l'issue de la discussion en cours, l'islam demeure, parmi les grandes civilisations, la dernière à faire, disons-le, dans l'exception. Et cette thèse mérite examen. On le voit partout, d'Afghanistan à Paris : de l'ordre moral des Talibans à la question du foulard dans l'école laïque. L'islam rejette la différence quand il ne peut la digérer dans les pays où il domine, et il réclame des droits collectifs dans les pays où, minoritaire, il a du mal à s'intégrer. Entre Paris et Londres, la différence n'est pas tant entre la fermeté et le laxisme qu'entre l'intégration républicaine et le libéralisme communautaire. Le libéralisme a une longueur d'avance sur le républicanisme, mais, dans un cas comme dans l'autre, nous sommes devant un contraste : sans minimiser les réactions xénophobes et les politiques d'exclusion, toutes les cultures extracommunautaires s'intègrent, fort heureusement, dans la différence, alors que seul l'islam, hélas, s'exclut par l'identité ! L'islam veut se moderniser sans s'occidentaliser, s'occidentaliser sans s'acculturer et s'acculturer sans se démocratiser.

On aura donc grand tort de croire que l'exception islamique a été illusoirement fabriquée par un Occident philosophique (de Hegel à Heidegger), qu'elle a été reprise, ensuite, par un orientalisme coupable, qu'elle a été enfin réduite à l'exception antidémocratique par la science politique américaine. Je ne chercherai donc ni à réhabiliter ces critiques (elles tiennent par elles-mêmes), ni à les déconstruire (la chose est bien faite). Dois-je ajouter que je me refuse à participer à l'interminable polémique sur l'orientalisme, lequel, quoi qu'il fasse, est suspecté de déroger à quelque règle déontologique, morale ou scientifique du discours ; il ferait de l'islam l'unique culture qui dénie à l'autre la capacité de le connaître, et qui, s'il y parvenait, ne le reconnaîtrait pas comme égal en dignité. Méconnaître (*verkennen*), éventuellement connaître (*kennen*), mais sans reconnaître (*erkennen*), tels sont les trois griefs portés à l'orientalisme. Personnellement, je le tiens pour un savoir quelconque qui ici peut éclairer

et là égarer. Je crois même que nous sommes aujourd'hui dans un monde post-orientaliste et post-colonial, où les frontières se sont brouillées et recomposées d'une manière telle que l'orientalisme s'est délesté pour une grande part de ses *a priori*, lors même que certaines de ses thèses ont été reprises d'une manière beaucoup plus raffinée par une partie des élites islamiques. Il se pourrait même que ces thèses portent en elles un potentiel de vérité puisqu'elles transcendent si bien les frontières ! Et puis, quelle importance l'orientalisme a-t-il eue sur l'idée que l'Occident s'est construit de lui-même, quand on compare sa philologie à ces monuments de la pensée qui vont de Socrate aux Modernes, de l'œil de l'esprit au coup d'œil universel. À la limite, l'orientalisme fait partie de la configuration interne à l'islam plus que du regard occidental !

On rétorquera sans doute que, pour qu'il y ait exception, encore faut-il qu'il y ait une loi, une règle, un principe, une voie unique et universelle à laquelle l'islam est censé déroger. Qu'est-ce que l'exception ? Retenons seulement le sens qui convient à la position du problème : l'anomalie, la singularité, l'irrégularité de ce qui n'est pas soumis à la règle. L'exception est une arme à double tranchant. Elle revêt un sens valorisant quand on parle par exemple d'un *american exceptionalism*¹⁵, où les Américains sont plus religieux, plus optimistes, plus libéraux et plus individualistes que les autres pays occidentaux. Ou bien lorsqu'on fait l'éloge d'un Japon *number one*, selon le mot popularisé par Esra F. Vogel en 1979, qui a accompli des performances que lui envie les Occidentaux¹⁶. Est valorisée enfin l'exception française, cultivée par les Français et admise par les Anglo-Saxons. L'exception se charge, en revanche, d'un contenu négatif lorsqu'on se réfère à des civilisations, des aires culturelles et des pays non occidentaux : auquel cas, elle subit une altération, un exceptionnalisme qui demande un traitement différencié.

Pourtant, c'est par rapport à un surprenant retournement que la question se pose, un étrange redoublement, qui a transformé la voie occidentale en une exemplarité remarquable, faisant d'un cas unique un modèle universel. Jusque-là, seule la Grèce pouvait prétendre à ce statut ! En dépit du fait que la modernité a revêtu plusieurs sens, elle a été assimilée à un rite de passage : sur le plan religieux, du catholicisme au protestantisme (Weber), ou de la religion historique à la

« religion civile » (Rousseau) ou à la « foi réfléchissante » (Kant) ; philosophiquement, de la tutelle de la Tradition aux Lumières de la raison naturelle ; socialement, de la communauté hiérarchique à la société d'individus libres et égaux ; politiquement, de l'État autoritaire à l'État de droit et, plus tard, à la démocratie ; esthétiquement, de l'art compromis avec les idées de bien et de vérité à l'autonomie du beau ; matériellement, de l'économie domestique et agricole au capitalisme industriel ; culturellement, de la paroisse à la civilisation scientifique et technique planétaire. Or, parce que la transition s'est déroulée en un lieu géographique bien déterminé, l'Occident, à une période donnée, les temps modernes, il s'est créé un bloc de sens qui regroupe ensemble, en une seule famille sémantique, l'Occident, la modernité, la civilisation universelle, le capitalisme moderne et la démocratie. Rien qu'un exemple pour montrer le redoublement de l'exception en une loi : Weber a parlé du protestantisme comme d'une exception par rapport aux religions mondiales, y compris par rapport au christianisme primitif ; pourtant, le protestantisme est devenu la loi tendancielle de toutes les religions. Bref, le modèle une fois réalisé, on a cru que seule l'occidentalisation du monde allait se continuer de manière linéaire partout.

Toutefois, il est naïf d'imaginer que le monde arabo-islamique aura à marcher dans les pas de l'Occident, passer par les mêmes séquences et aller au même rythme. Une telle approche se heurte au fait, largement admis, que la voie occidentale, si tant est que l'Occident ait emprunté une seule voie, fut unique, singulière et impossible à répéter. À titre d'exemple, Habermas et Taylor, chacun à sa manière, considèrent qu'une théorie de la modernité devra composer avec l'idée que les couples d'oppositions sociologiques entre tradition et modernité « sont en fait taillés aux mesures d'un processus bien précis »¹⁷, celui de l'Occident qui porte ses propres vérités essentielles sur la raison, le cosmos, la personne, l'autre et le bien¹⁸. Mais ceci n'est pas du tout en contradiction avec cela : les voies de la modernisation sont nombreuses, sauf qu'à terme toutes débouchent sur une société moderne et éventuellement démocratique¹⁹. Autrement dit, partant d'un modèle, supposé être « aculturel », on rejoint finalement le modèle « culturel » de la modernité occidentale ! C'est à ce niveau que la distinction entre modernisation et modernité est utile : la

INTRODUCTION

modernisation est un processus multiforme tandis que la modernité est le règne des valeurs nouvelles. Ce faisant, elle nous familiarise avec un monde arabo-islamique qui affronte le double défi de la modernisation et de la modernité, dans les conditions à la fois d'un élargissement des modes de changement et d'une relativisation des idéaux de la modernité fondatrice.

Ceci étant, je compte démontrer que le rapport entre le modèle et l'exception est loin d'être un rapport entre l'original et la copie, la loi et le cas particulier. Bien au contraire, le modèle occidental est, depuis longtemps, relativisé et critiqué. Déstabilisé, il a même éclaté. En effet, que l'on définisse la modernité fondatrice par l'époque où être de son temps est la valeur des valeurs²⁰, ou par la période qui « puise sa normativité en elle-même »²¹, on situe la modernité dans cet esprit du temps (*Zeitgeist*) porté par un sujet en mesure de faire la triple distinction kantienne des sphères (la nature, l'éthique et l'esthétique), ou à même de reconstituer, comme le pensait Hegel, la totalité désunie. Mais, dès lors que le culte de l'époque est transitoire, la modernité se trouve constamment en décalage par rapport à elle-même. Personne mieux que Walter Benjamin n'a rendu ce paradoxe : « Lorsque la modernité voit ses droits reconnus, son temps est passé. Elle sera ensuite soumise à examen. Quand elle sera morte, on pourra voir si elle-même est capable de devenir antiquité »²². Soumise à examen, la modernité fondatrice, celle de la supériorité des Modernes sur les Anciens, telle qu'elle nous a été léguée, de la Renaissance au XVIII^e siècle, est, aujourd'hui, en crise. Des auteurs aussi différents que J. Habermas, M. Frank, A. Touraine, M. Foucault et les post-structuralistes l'ont soumise à une critique qui s'est attaquée au principe de la conscience de soi, ce sujet qui construit son rapport à lui-même, à l'autre et au monde dans la transparence de la subjectivité fondatrice : le « Je », le *subjectum*, sous-jacent, maître de ce qu'il pense, de ce qu'il dit et de ce qu'il fait²³. Il a été largement démontré que le concept de sujet, tant sublimé par les Modernes, repose sur la structure unilatérale, dominatrice et autoréférentielle de la conscience de soi. Même les post-humanistes, ceux qui demeurent attachés à la tradition d'argumentation des Lumières, de Kant et de la Révolution, admettent volontiers que nous sommes tous, quelque part, des déçus de la modernité²⁴. Il faut donc tenir

pour hypothèse l'inévitable caractère historique de la modernité. Mais l'« après »-modernité, que d'aucuns appellent « post-modernité », ne remet pas fondamentalement en question l'« avant » ou ce que Paul Ricoeur appelle « les valeurs d'avant-plan », c'est-à-dire l'agenda des valeurs modernes, et encore moins les « convictions d'arrière-plan », universellement honorées par des cultures différentes²⁵.

Autant le dire de suite : les limites internes au modèle occidental imposent de nuancer le propos. Je compte m'en tenir à une ligne médiane qui évite les deux écueils guettant toute recherche de ce type : la sublimation du « miracle » occidental ou bien la banalisation de son « génie » propre. La même règle de prudence sera observée dans l'étude de l'exception islamique : elle ne sera ni absolument niée ni massivement confirmée, mais seulement interrogée, en tout cas traitée avec la diligence requise pour comprendre une question si sensible aux yeux des musulmans et tellement importante pour comparer les différences entre civilisations. S'il n'y avait que des exceptions, la question ne s'évanouirait pas pour autant : bien au contraire, l'islam, exception à l'exception, ou exception parmi tant d'autres, enrichit l'horizon comparatiste dans lequel cet essai tente, autant que faire se peut, de se mouvoir.

Une dernière mise au point s'impose : de quoi parlons-nous, au juste ? De l'islam, d'un certain islam, de pans entiers de l'islam ou de l'islam en tant que type culturel construit comme un artefact ? L'islam, lit-on partout, est pluriel et il y a plusieurs islams. C'est vrai. Mais ce pluralisme foncier ne résout guère la question de l'exception. Cessons enfin de demander à celui qui parle de l'islam de quel islam il parle, alors que souvent c'est bien le même islam qu'on défend ! Très fréquemment, Rome n'a pas réagi à ceux qui attaquaient le christianisme, pas plus que les chrétiens ne se sentent affectés dans leur chair vive par les critiques adressées à l'Église. Aussi, dès lors que l'islam est pris en tant que champ homogène d'études, il est nécessaire de le considérer, d'une certaine manière, comme un type culturel ou anthropologique, au sens où Husserl a parlé des « humanités imaginables », Jaspers de « civilisations axiales », Weber de « religions mondiales » (*Kulturreligionen*) ou d'aires culturelles (*Kulturkreise*), et les historiens des civilisations d'une « civilisation centrale ». Ceci

étant, le type s'adosse aux unités concrètes, aux groupements, aux attitudes, aux sphères et aux pays, tout en reconnaissant qu'en la matière la sélection des cas a seulement valeur d'exemple. C'est à ce prix que le type se construit et qu'il est confronté à la réalité empirique, du moins pour ceux qui ne sont jamais satisfaits des monographies sans horizon comparatif et théorique.

La problématique de l'exception est d'origine américaine. Dans le récit qu'ils font d'eux-mêmes, les Américains n'ont pas cessé de s'interroger sur les marques distinctives qui les séparent du modèle européen, un thème récurrent qu'ils réunissent sous le vocable d'*american exceptionalism*, actuellement reconsidéré à la suite du 11 septembre²⁶. Cependant, dès lors qu'il s'agit de l'*asian uniqueness* ou de l'*islamic exceptionalism*, tout l'Occident devient la règle et le reste du monde la dérogation, mais, également, la problématique change complètement : c'est de l'exception autoritaire qu'il s'agit, et d'elle seule, en tant que variable dite dépendante d'un ensemble de causes qu'on appelle variables indépendantes. Et pour dire, en gros, que rien en islam, ni l'économie, ni la religion, ni la société (variables indépendantes), ne fait obstacle à la démocratisation de l'islam. Même quand ils subliment un héros sauveur qui guide la communauté (Nasser ou Saddam), *Muslims are unexceptional*²⁷. Il est curieux de remarquer, au passage, qu'il n'y a aucun livre sur l'*islamic exceptionalism*, alors que la littérature américaine sur islam et démocratie est pléthorique²⁸. Outre le fait qu'elle est réductionniste, l'approche est aporétique et redondante : si vraiment rien ne s'oppose à la démocratisation de l'islam, pourquoi parler encore d'exceptionnalisme islamique ? Et de quelle démocratie parle-t-on ? D'un système défini par la procédure électorale, obéré de ses valeurs fondatrices, conformément à la définition qu'en donne Schumpeter, en 1942, c'est-à-dire une « méthode » réduite à la « lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple » : l'Iran ayant transformé les élections *into an art form* sert d'exemple à suivre²⁹.

C'est que les Américains élarguent le contenu normatif de la modernité de sa densité ; ils découplent modernité et rationalité, telles qu'elles sont puissamment convoquées dans la perspective « vieille Europe » (pas celle de Rumsfeld), pour reprendre Habermas. Ils les arrachent de leur socle européen pour en faire des pro-

cessus généralisables, susceptibles de modélisation en termes de conditions prérequisés, de fonctions et d'interactions, toutes conditions égales par ailleurs. Modernité et post-modernité, modernisation et occidentalisation (*westernization*) sont utilisées pareillement sans que leur contenu normatif soit véritablement déterminé ni réellement interrogé³⁰. Rentrés tard dans le monde, ils renvoient la *westernization* au XIX^e siècle : le terme est devenu dans les années 1960 « paroissial et source d'égarément » ; les gens au Moyen-Orient veulent devenir modernes, et non anglais, français ou américains³¹. Comme ce processus n'a pas abouti à son terme — la démocratie —, on s'interroge aujourd'hui sur l'exception autoritaire.

La phrase énigmatique de Huntington, digne héritier de la science politique américaine, dans *Le Choc des civilisations*, selon laquelle l'Occident est unique mais non universel, est à décrypter dans ce cadre intellectuel : la technique démocratique peut être adoptée par les non-Occidentaux, mais non le discours de la méthode. Enfin, il manque à la théorie américaine la profondeur historique de la conscience de soi critique, celle-là même dont cet essai se prévaut, qui donne du relief à ce beau thème qu'est l'exception islamique. Je tente donc d'élargir le spectre, de donner de la consistance, d'étaler dans l'histoire et de réunir des bouts de contrastes, d'entorses, de paradoxes et de dérogations ; certes, en eux-mêmes, ils sont sans signification pertinente, mais leur cumul et leur récurrence placent, à la longue, l'islam dans une constante irrégularité.

Ma thèse ramène l'exception islamique à quatre énoncés clefs. Replié sur une prophétie politico-militaire — un contraste fondateur — qui, à l'époque moderne, est refoulée dans le déni du réel, l'islam a convaincu les convertis qu'il ne les a guère colonisés, voire qu'ils se sont libérés par eux-mêmes du paganisme, grâce à Dieu et à son prophète ; il suscite ainsi en chacun d'eux le noble sentiment de faire partager un grand bonheur, à l'âge classique par la prédication ou l'épée, et, à l'âge moderne, par un prosélytisme protéiforme, par le truchement de l'État ou grâce à l'exemplarité prophétique qui anime les hommes de mission ; le fondamentalisme n'est au fond qu'une « utopie réalisatrice » à la Ernst Bloch, qui tente désespérément de revivre l'idéal concret, *in illo tempore*, de l'islam premier. Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu rassembler les hommes en une seule communauté,

INTRODUCTION

mais ils ne cessent de se dresser les uns contre les autres, « à l'exception de ceux à qui ton Seigneur a fait miséricorde » (11 : 118-119) : énoncé théologico-historique.

L'islam, comme d'autres civilisations extra-européennes de « faible historicité », n'a pas connu historiquement le capitalisme moderne. Celui-ci est loin d'être un phénomène purement économique, comme l'ont montré les libéraux, Max Weber et même Karl Marx. Ce retard, qui s'est prolongé du XIII^e au XIX^e siècle, a lourdement pesé sur sa chance d'entrer à temps dans le temps mondial ; il s'explique par le fait que l'islam ignore les traits saillants de l'Occident, ou bien qu'il amorce un processus de rationalisation certes similaire à celui de l'Occident mais sans vraiment l'accomplir, ou enfin qu'il multiplie les entraves à son aboutissement. C'est l'énoncé proprement historique.

Et quand il a adopté le capitalisme moderne sous la pression d'une hégémonie occidentale uniformisatrice, l'islam le déleste des droits de l'homme et de la démocratie : autant dire, il le réduit à une économie de marché neutre, sans le support du libéralisme politique, des droits de l'homme, de l'État sécularisé (ou laïc) et de l'État de droit. Or, ce sont justement ces traits qui ont fait l'attrait de ce système ; sans eux, le capitalisme se serait heurté immanquablement à l'objection morale que Marx n'a pas manqué de lui opposer et que Weber a fini par admettre quand il a qualifié le capitalisme de « cage d'acier » qui nous oblige à être besogneux alors que le protestant faisait de la besogne un devoir moral. C'est l'énoncé historico-politique.

Plus généralement encore, l'insertion islamique dans les temps modernes a accouché d'une modernité ambivalente, entre tradition revisitée et modernité éclectique ; on a affaire à un islam blasé qui n'apprend que ce qu'il sait déjà, ruminant le dehors sans pouvoir le digérer. Cet entre-deux n'est pas spécifique de l'islam, il n'est pas non plus à condamner sans appel, comme nous le verrons, mais il marque l'ultime résistance de l'islam à se laisser normaliser par la civilisation planétaire. Son modèle — et là réside le noyau dur de l'exception culturelle — trouve son origine dans l'esprit médiéval, né quand il a fallu affronter les devanciers, c'est-à-dire renvoyer dos à dos l'hyper-légalisme juif et la réduction chrétienne, marier la Grèce et la prophétie, composer avec le legs des conquies, les gens

QU'EST-CE QUE L'« EXCEPTION ISLAMIQUE » ?

du Livre (juifs, chrétiens et apparentés) rabaisés et d'autres ethnies digérées ; quand enfin il a fallu raisonnablement modérer ses propres excès, schismes et surenchères, le tout pour parvenir jusqu'à un islam religion baroque, mais de juste milieu. C'est l'énoncé historico-culturel.

Le fait que les trois volets (la modernité, le capitalisme et la démocratie) soient à la fois liés et déliés, comme le sont les multiples facteurs explicatifs, ne mérite aucun commentaire. En revanche, je propose de fractionner la thèse en sept types qui articulent l'histoire et l'actualité, les facteurs culturels et structurels ; à chaque fois, ils sont examinés à partir d'un point focal qui situe l'exception. Exception culturelle : l'ambivalence de la culture (chapitre 1) ; exception idéologique : le fondamentalisme (chapitre 2) ; exception militaire : une religion de guerriers (chapitre 3) ; exception théologique : une religion à part (chapitre 4) ; exception économique : l'État prédateur (chapitre 5) ; exception sociale : la faiblesse des forces porteuses de démocratie (chapitre 6) ; exception politique : l'autoritarisme (chapitre 7). Ce faisant, j'espère parvenir à problématiser l'exception, la problématisation n'étant ni sa négation ni sa confirmation, mais l'examen de sa formation historique et son décryptage, aujourd'hui, selon plusieurs codes. Peut-être vivons-nous justement dans plusieurs mondes, où le syncrétisme culturel, le métissage et le caractère hybride sont au cœur de la condition post-coloniale. L'exception islamique, aussi difficile à accepter qu'impossible à écarter, fait-elle partie de ces problèmes sans solutions qu'on appelait, à l'âge classique, les *insolubilia* ? Je ne le pense pas. Aussi présenterai-je, au cours de la démonstration, des pistes pour en sortir, pistes que je reprendrai en conclusion sur de nouvelles bases.

Charles TAYLOR
Les Sources du moi
La formation de l'identité moderne

Tzvetan TODOROV
La Vie commune
Essai d'anthropologie générale
Face à l'extrême
Nous et les Autres
La réflexion française sur la diversité humaine

Frances TUSTIN
Autisme et protection
Le Trou noir de la psyché
Barrières autistiques chez les névrosés

Philippe VAN PARIJS
Qu'est-ce qu'une société juste ?
Introduction à la pratique de la philosophie politique

Francisco VARELA
Autonomie et connaissance
Essai sur le vivant

Francisco VARELA, Evan THOMPSON et Eleanor ROSCH
L'Inscription corporelle de l'esprit
Sciences cognitives et expérience humaine

Georges VIGARELLO
Du jeu ancien au jeu sportif
La naissance d'un mythe

Michael WALZER
Sphères de justice
Une défense du pluralisme et de l'égalité

Paul WATZLAWICK
Les Cheveux du baron de Münchhausen
Psychothérapie et « réalité »

Paul WATZLAWICK et Giorgio NARDONE (sous la dir. de)
Stratégie de la thérapie brève

Allen S. WEISS
Miroirs de l'infini
Le jardin à la française et la métaphysique au XVII^e siècle

Jean-Jacques WITTEZAELE et Teresa GARCIA
À la recherche de l'école de Palo Alto

Marina YAGUELLO
En écoutant parler la langue
Petits faits de langue

Yirmiyahu YOVEL
Les Juifs selon Hegel et Nietzsche

Paul ZUMTHOR
Babel ou l'Inachèvement