

POSITIVISME ET TRADITION DANS UNE PERSPECTIVE ISLAMIQUE

LE CAS DU KÉMALISME

par

MOHAMMED ARKOUN

– Y.K. KARAOSMANOGLU : « *Mon général, ce parti n'a pas de doctrine...* »
– Mustafa KEMAL : « *Évidemment, il n'en a pas, mon enfant ; si nous avons une doctrine, nous figerions le mouvement* »¹.

Les nombreux ouvrages, articles, essais, conférences, colloques consacrés à la personnalité et à l'œuvre de Mustafa Kémal sont loin d'avoir épuisé un domaine de connaissance aux faces multiples, une réalité historique aux prolongements incessants. En faisant la part de la littérature apologétique sur le héros civilisateur et celle d'une historiographie qui s'en tient à la description plus ou moins neutre d'une riche carrière individuelle, on s'aperçoit qu'il reste peu d'écrits inspirés par le souci non seulement d'analyser, d'expliquer, de comprendre, mais aussi de *penser* la révolution kémaliste².

L'aspect le plus mal étudié de cette grande aventure historique est sans doute la place effective de l'islam dans la société turque, comparée à la perception qu'en avaient Atatürk et ses partisans. La plupart des auteurs – turcs ou occidentaux – se sont laissés enfermer dans des oppositions idéologiques tenaces, comme religion et sécularisme, tradition et modernité, décadence ottomane et puissance du modèle occidental, conservatisme islamique et progrès de la civilisation, etc. Ces dichotomies sont souvent traitées à l'aide de catégories conceptuelles héritées de la philosophie

1. Cité par S. S. AYDEMIR, *Tek Adam : Mustafa Kemal*, vol. 3, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1966, 502.

2. Dans le sens où F. Furet, par exemple, a pensé la Révolution française.

Bibliothèque Maison de l'Orient



164688

des Lumières, l'écriture historiographique perpétuant ainsi toute l'attitude de pensée, ou mieux, l'imaginaire positiviste, qui a inspiré l'action d'Atatürk et de sa génération.

Cette carence de la connaissance scientifique n'est pas liée au seul kémalisme qui donne tant à penser à l'historien de l'islam ; elle se vérifie, hélas, dans la majeure partie des travaux consacrés au domaine islamique. La récurrence de situations révolutionnaires dans plusieurs sociétés musulmanes contemporaines s'accompagne toujours d'une recrudescence à la fois de la littérature apologétique et des dissertations répétitives sur les dichotomies idéologiques déjà signalées.

On comprend, dès lors, la nouveauté et la grande actualité de tout effort pour penser le kémalisme dans une perspective islamique. La perspective visée est ici double : d'une part, il s'agit de penser la situation historique, sociologique, doctrinale de l'islam dans la société turque, de 1880 à la fin des années 1930. D'autre part, on s'efforcera d'ouvrir à la pensée islamique un nouveau champ d'analyse et de réflexion, en dégagant les leçons de la révolution kémaliste et de la révolution khomeiniste. Auparavant, il sera nécessaire de situer historiquement et philosophiquement les postulats récurrents de la philosophie des Lumières qui continuent de peser sur l'interprétation des réalités islamiques.

Les postulats organisateurs de la philosophie des Lumières

Les historiens situent entre 1670 et 1800 la période de formation, d'expansion et d'actualisation de la philosophie des Lumières. Toute l'Europe a participé à ce grand mouvement de l'histoire qui a donné naissance à ce qu'on nomme aujourd'hui l'Occident. Une série ininterrompue de conquêtes intellectuelles, scientifiques, techniques, politiques, économiques ont abouti à la grande Révolution française, à l'essor du capitalisme et de la civilisation matérielle, à une stratégie de domination de la nature et de toute la terre habitée³.

Les sociétés musulmanes incluses dans l'espace ottoman

3. Cf. *La philosophie des Lumières dans sa dimension européenne*, textes présentés par A. Bildermann, Larousse, 1969.

— pourtant proches géographiquement de l'Occident — ne prennent guère part à l'aventure intellectuelle en cours ; elles vont toutefois subir la pression grandissante du capitalisme conquérant. A partir de 1800, elles commencent à découvrir, avec plus ou moins de lucidité, la distance qui s'est creusée entre elles et leurs puissants voisins. Pour y remédier, elles empruntent la voie de l'enseignement et des réformes : Mehmet Ali envoie en France des missions scientifiques égyptiennes ; la Turquie ottomane inaugure l'ère des *Tanzimât* avec le Rescrit de Gülhane en 1839. Le processus se poursuit avec les Jeunes-Ottomans de 1860 et 1870, les Jeunes-Turcs de 1908 dont le mouvement, amplifié par Mustafa Kémal, aboutit à la révolution des années vingt.

On a souvent décrit les faits et les épisodes de cette évolution qui a donné naissance à la Turquie dite moderne ; mais on n'a pas analysé le type de modernité mis en œuvre dans l'action historique des élites musulmanes jusqu'à 1950 environ. L'analyse proposée ici se fera en deux temps : il s'agira d'évaluer d'abord la part idéologique et la portée philosophique des postulats organisateurs de l'esprit des Lumières ; il conviendra de montrer ensuite comment les grandes figures de l'histoire que sont Atatürk et ses disciples ont utilisé de façon imitative, empirique et sans le recul critique nécessaire, des principes abstraits qui, détachés du contexte historique qui leur avait assuré une certaine efficacité en Occident, se sont révélés inadéquats une fois transposés dans un espace socio-culturel nouveau et mal connu.

Le progrès des Lumières s'impose progressivement dans trois grandes directions :

— Conquête de l'autonomie de la raison par rapport aux excès dogmatiques de la religion ; socialement, en Europe, cela se traduit par la montée d'une bourgeoisie libérale qui entend laïciser les institutions et disputer leur pouvoir au clergé et à la noblesse. On notera qu'en Occident l'ascension de cette bourgeoisie n'a pas connu de discontinuité jusqu'à nos jours ; il n'en a pas été de même pour la bourgeoisie marchande qui a émergé en Irak-Iran à deux reprises, une fois aux III^e-IV^e siècles et l'autre aux IX^e-X^e siècles. Dans chacun de ces cas, dès le V^e pour l'un et le XI^e siècle pour l'autre, le mouvement tendant à accorder la prééminence à la raison et à son pouvoir unificateur pour

tous les hommes a dû s'effacer au profit de l'orthodoxie religieuse ⁴.

– Définition d'une politique rationnelle et universelle, fondée sur les progrès de la connaissance scientifique et technique. On définit les conditions du gouvernement civil (J. Locke), les origines de l'inégalité et un nouveau contrat social (J.-J. Rousseau), la séparation de l'Église et de l'État (Spinoza, Pufendorf), les droits de l'homme et du citoyen et notamment le droit à l'insurrection.

– La morale devient une science autonome détachée du droit canon et de la religion : Ch. Wolff dit, par exemple, que la loi de nature s'imposerait même si Dieu n'existait pas ; Bayle, qu'il existe des morales sans support religieux ; Holbach, que la conscience naît de l'expérience ; Pope, que le bonheur est le mobile et la fin de nos actions ; Wieland et Voltaire, que le luxe contribue au progrès des arts et à la félicité publique ; etc ⁵.

Ces idées lancées dans l'euphorie des grandes découvertes scientifiques, des progrès matériels, des conquêtes politiques aux XVIII^e-XIX^e siècles, comportent une part d'utopie qui de nos jours encore éveille l'espérance collective, enflamme l'imaginaire social et motive tous les militantismes. C'est pourquoi elles ont traversé facilement les frontières de l'Europe. En les découvrant, les élites restreintes des sociétés colonisées n'ont pas échappé à l'enchantement des révolutions libératrices ; elles y ont cédé avec d'autant plus d'enthousiasme que la situation coloniale avait créé dans leurs pays des conditions « idéales » pour la mise en application de tous les principes dont s'était servi la bourgeoisie libérale pour assurer sa propre ascension politique. On mettra longtemps à découvrir – et on continue à le nier même en Occident – que si le discours des Lumières a joué un rôle positif durant la phase d'émergence d'un pouvoir laïc face au pouvoir religieux et seigneurial, il n'a pas fourni, pour autant, l'équipement intellectuel adéquat pour dévoiler le jeu réel de l'ensemble des forces sociales en présence et les enjeux ultimes de leurs compétitions au sein d'espaces socio-politiques différenciés.

4. Sur ce concept, cf. M. ARKOUN, « Le concept de Raison islamique », *Pour une critique de la Raison islamique*, éd. Maisonneuve-Larose, 1984.

5. Cf. *Philosophie des Lumières*, op. cit., pp. 13 sq.

Il contribue, au contraire, à dissimuler les facteurs déterminants et les mécanismes profonds de l'évolution historique.

A ces faiblesses inhérentes au discours bourgeois libéral, s'ajoutent chez les intellectuels musulmans deux causes d'aliénation culturelle. C'est d'abord, à partir de 1800, l'impossibilité pour les animateurs de ce qu'on nomme improprement la Renaissance (*Nahdha*) de renouer avec les expériences les plus significatives de l'islam classique ; la rupture épistémique avec celui-ci s'accroissant à mesure que les sociétés s'ouvrent à la civilisation matérielle. C'est ensuite l'ignorance de ce que représente l'islam classique, la déchéance de l'État ottoman, la rigidité scolastique des *'ulemâ*, les dégénérescences de la religion populaire qui se conjuguent pour faire du modèle occidental un recours nécessaire et efficace. Telle est notamment l'attitude d'un homme comme Atatürk qui, avec la foi positiviste, le courage militaire et l'esprit d'initiative qui le caractérisent, présente toutes les conditions voulues pour faire prévaloir l'action pragmatique sur le contrôle critique. C'est ce qu'ont fait ou font encore – avec moins de radicalisme iconoclaste cependant – d'autres chefs politiques musulmans tels que Nasser, Bourguiba, les dirigeants du *Ba'th* ou du F.L.N. algérien. Ainsi, l'impact des postulats de la philosophie des Lumières continue à s'exercer en pays d'islam, même sur ceux qui prônent le retour aux enseignements originels du Coran et du Prophète : ne pouvant plus afficher leur adhésion au modèle occidental en crise, il en projettent l'idéologie sur l'Age fondateur de l'islam.

Quand on considère les expériences révolutionnaires liées, à des degrés variés, à l'idéologie des Lumières tant en Occident que, plus récemment, dans les pays islamiques, on constate que quatre questions majeures sont soit escamotées, soit oubliées, soit totalement ignorées :

– Quels liens psychologiques, culturels, historiques, anthropologiques rattachent l'idéologie des Lumières aux messages des trois révélations monothéistes ? Des penseurs occidentaux, comme Malraux, lui reconnaissent bien une filiation avec la Bible et le Nouveau Testament, mais font silence sur le Coran ⁶.

– Y a-t-il une nécessité interne dans la seule civilisation occidentale qui expliquerait le parcours singulier qu'y a

6. Cf. M. ARKOUN, *Lectures du Coran*, éd. Maisonneuve-Larose, 1982, *passim*.

effectué la sécularisation ? Et peut-on parler, inversement, d'une nécessité interne dans la civilisation islamique qui expliquerait la confusion maintenue entre les instances du séculier et du religieux ?

— Selon la réponse donnée à la précédente question, comment interpréter historiquement, sociologiquement, anthropologiquement, philosophiquement, la rupture consommée en Occident, entre le monde séculier et l'instance religieuse ? Le sécularisme n'est-il qu'un épisode occasionnel de la trajectoire historique de l'Occident ou s'inscrit-il comme un pôle de signification ou comme une catégorie anthropologique du processus de maturation et d'émancipation de l'homme en société ?

S'il s'agit d'une catégorie anthropologique, implique-t-elle une élimination à terme de la dimension religieuse ou une redéfinition de la nature, des fonctions, de l'historiogénèse, des rapports de deux instances également irréductibles ?

Tout à son combat contre le pouvoir encore dominant de l'Église et à sa recherche d'une voie nouvelle, l'idéologie des Lumières ne pouvait s'embarrasser de questions si difficiles ; la pensée positiviste du XIX^e siècle a érigé les définitions d'un discours militant au rang de solutions « scientifiques » ; quant à la pensée islamique, demeurée à l'écart de l'aventure occidentale depuis le XVI^e siècle, elle refoule dans l'impensable toute question sur la sécularisation (ce qui n'empêche pas, on l'a dit, les progrès de fait de celle-ci en relation avec l'idéologie du développement). Tout un champ intellectuel reste donc à cultiver avec de nouveaux moyens⁷. Un examen plus serré du kéralisme dans une perspective islamique va nous permettre de mieux fonder cette appréciation.

Kéralisme et islam turc

On emploie couramment le terme *islam* comme s'il s'agissait d'un concept univoque, à contenu constant et commun

7. En attendant, tant le kéralisme que le khoméinisme posent problème. Atatürk a certes remplacé un régime à bout de souffle par un État viable, ouvert à une certaine modernité, et Khomeiny a mis fin aux dérèglements d'un mégalomane coupé du peuple. Mais dans les deux cas, les bouleversements ont atteint les assises symboliques de la société sans que soient respectés ni l'esprit critique et conquérant des Lumières dans un cas, ni le sens de l'absolu, la tolérance qui font le prix de l'expérience prophétique dans l'autre. Et dans les deux cas aussi, l'être profond des sociétés turque et iranienne est ignoré plutôt que pris en charge par une pensée à la hauteur de l'événement historique.

à toutes les sociétés. Il y a pourtant autant de variétés d'islam que de sociétés ; qui plus est, dans une même société, l'islam change de contenu et de fonctions selon la conjoncture, les groupes, les classes et les situations de classe. Voilà pourquoi, il importe de préciser le type d'islam que Mustafa Kemal a pu connaître entre 1880 et 1930, c'est-à-dire au moment de sa formation et du développement de son action.

Une typologie complète de l'expression religieuse dans une société musulmane doit être élaborée à partir de trois points de vue complémentaires :

- Au point de vue doctrinal traditionnel (qui correspond aux divisions habituelles des ouvrages d'hérésiographie), on rencontre en Turquie une majorité de sunnites hanafites ou shâfi'ites (il y a très peu de mâlikites et de hanbalites) ; une forte minorité de shî'ites (*ahlé Haqq*), *Nusayrî* et *yazîdî*.

- Au point de vue sociologique, on distinguera l'islam citadin (*'ulemâ*, marchands, bureaucrates, officiers) et l'islam campagnard (paysans, montagnards). Dans les villes, les petits artisans, les domestiques, les besogneux, les sans-travail sont à ranger du côté de l'islam populaire ; inversement, les clercs (marabouts, saints, chefs de confréries) ainsi que les grands propriétaires terriens se rattachent à l'islam citadin, ne serait-ce que par le fait qu'ils accèdent à l'écriture.

- Au point de vue anthropologique, il existe un grand clivage entre les groupes, classes ou individus qui possèdent l'écriture et ceux qui vivent de la tradition orale. La pertinence de cette division vaut pour tout l'espace musulman. On a, d'un côté, l'islam savant basé sur les écrits classiques propres à chaque école ; de l'autre l'islam populaire fondé sur la mémorisation des prières, des formules, des récits et l'accomplissement des rites propres à chaque confrérie. Les groupes qui se rattachent à l'islam savant se distinguent par le rôle particulier qu'ils assignent à la religion : ainsi, les *'ulemâ* officiels (*sheyhülislâm*, muftis, cadis, auxiliaires de justice, exégètes, théologiens...) sont davantage liés au pouvoir étatique qu'intéressés par une quête théologique personnelle, c'est-à-dire à une « intelligence de la foi en acte dans le cours du temps »⁸. Il existe ainsi une orthodoxie officielle qui s'oppose aux orthodoxies concurrentes des

8. Définition due au père D. Chenu.

autres types d'islam. Les chefs de confrérie sont en situation de pouvoir vis-à-vis de leurs disciples, mais de contestation, voire d'opposition vis-à-vis de l'islam officiel.

Intellectuellement et culturellement, l'islam officiel des *'ulemâ* à l'époque qui nous occupe est d'une grande pauvreté doctrinale. Il y a longtemps, en effet, que la pensée islamique s'est laissée enfermer dans la répétition dogmatique de quelques manuels de droit, de grammaire, d'exégèse et d'histoire. Pour les Turcs, la situation est aggravée par la difficulté d'accès aux textes arabes. Coupé aussi bien des sources classiques que de l'influence spirituelle des grands maîtres *sûfi*, l'islam populaire est victime à son tour de la dégradation de l'imaginaire social et de la sensibilité collective. On connaît les excès insupportables auxquels se livrent encore aujourd'hui, à titre d'« exercices spirituels », plusieurs confréries.

Devant ce paysage socio-religieux négatif, deux réactions très différentes se sont manifestées à partir du XIX^e siècle, dans les pays musulmans. D'un côté, les sociétés arabes ont produit le mouvement réformiste dit *salafî* parce qu'il prônait le retour aux normes pures des pieux Anciens (l'Age inaugurateur de l'islam) – lequel mouvement a touché la Turquie ottomane ainsi qu'en témoignent, par exemple, les écrits de Mehmed Saïd Pacha qui explique que la décadence ottomane est due à l'abandon du « vrai » islam. A l'opposé, la Turquie des Jeunes-Ottomans, puis des Jeunes-Turcs, aboutit à une rupture brutale à la fois avec l'État et l'islam jugés solidairement responsables de la déchéance de la nation en 1918, qui finit par entraîner l'abolition du califat – dont le sultanat se disait, à tort, l'héritier – et la proclamation de la République. Pour le regard positiviste d'Atatürk, c'était le principe même de l'alliance entre l'État et la religion qui était vicié : seule la solution laïque pouvait y mettre fin. Atatürk n'aurait pas pu imposer un tel renversement si l'influence des *'ulemâ* et de la bureaucratie dans l'État ottoman n'avait commencé à être supplantée par celle des cadres laïcs formés pour l'application des *Tanzimât*. Cependant, les nouveaux « intellectuels » issus de l'École d'administration (*Mülkiye*), de l'École de médecine et de l'Académie militaire, ne constituaient pas une assise sociale assez large et assez vigilante pour préparer le pays à des formes séculières entièrement nouvelles de pensée, d'action et d'existence. A l'instar des

'ulemâ, ils servaient le pouvoir en place sans prendre une part décisive à l'élaboration des grandes décisions. C'est que le système éducatif dit moderne ne leur donnait, pas plus que ne l'avait fait l'enseignement scolastique des 'ulemâ, les connaissances de base et l'ouverture intellectuelle nécessaires pour aborder les problèmes d'une société fortement islamisée. « Chaque école était un univers à part où les étudiants étaient coupés de la vie quotidienne ottomane... C'était comme si la génération de 1890 pensait que la vie telle qu'elle était décrite dans les livres, était plus réelle que la vie elle-même ⁹. »

Quelles qu'aient été les modalités réelles de la présence de l'islam en tant que religion et style de vie dans la société turque, au début de ce siècle, Atatürk ne pouvait porter sur elles qu'un jugement négatif étant donné sa conversion totale et enthousiaste au principe positiviste que la civilisation occidentale est la seule capable de promouvoir une nation moderne, de guider un progrès historique conforme aux visées communes de tous les hommes. A ses yeux « les peuples non civilisés sont condamnés à rester sous les pieds de ceux qui sont civilisés ¹⁰ », mais « la nation turque a perçu avec une grande joie que les obstacles qui, constamment, pendant des siècles, ont empêché la Turquie de rejoindre les nations civilisées, marchant en avant sur la route du progrès, ont été levés ¹¹ ».

Déjà, Abdullah Cevdet, directeur du périodique *İçtihad*, avait enseigné dans le même sens qu'« il n'y a pas de seconde civilisation ; civilisation signifie civilisation européenne et elle doit être importée avec ses roses et ses épines ¹² ». Mais Atatürk va plus loin que les militants idéologues : il s'attaque de front aux supports symboliques les plus anciens et les mieux enracinés de l'identité islamique en tant que réalité sociale et culturelle. Non content d'abolir l'institution du califat-sultanat qui n'était somme toute qu'une idée abstraite pour la majorité des musulmans, il intervient au niveau de la conscience individuelle en remplaçant le fez par le chapeau, le costume traditionnel par le

9. Cf. le chapitre de Serif MARDIN, « Religion and Secularism in Turkey », in *Atatürk, Founder of a Modern State*, Londres, 1981.

10. Cité par B. LEWIS, in *The Emergence of Modern Turkey*, 2^e éd., Oxford, 1968, p. 268.

11. *Ibid.*, p. 267-268.

12. *Ibid.*, p. 236.

costume européen, le calendrier hégirien par le calendrier grégorien, les lettres arabes par les lettres latines, la *charî'a* par le code suisse. Les éléments de représentation fondamentaux – temps, espace, systèmes sémiologiques comme la graphie, le costume, la littérature... – qui conditionnent la perception du réel et de ses significations se voyaient éliminés en vertu d'un jugement de valeur tenu pour philosophique, alors qu'il était en fait subjectif et idéologique. « Nous devons nous libérer de ces signes incompréhensibles (l'alphabet arabe) qui, pendant des siècles, ont maintenu nos esprits dans un étai de fer... La vieille littérature est condamnée à disparaître ¹³ ».

Considérons les deux textes suivants :

« Messieurs, il était nécessaire d'abolir le fez qui se dressait sur la tête de notre nation comme un emblème d'ignorance, de négligence, de fanatisme, de haine du progrès et de la civilisation, pour accepter à sa place le chapeau, la coiffure utilisée par tout le monde civilisé, démontrant ainsi que la nation turque, dans sa mentalité et à d'autres égards, ne diverge en rien de la vie sociale civilisée. »

« Messieurs, le peuple turc qui a fondé la République turque est civilisé ; il est civilisé selon l'histoire et selon la réalité. Mais je vous dis comme votre propre frère, comme votre ami, comme votre père, que le peuple de la République turque qui prétend à être civilisé, doit montrer et prouver qu'il l'est par ses idées et sa mentalité, par sa vie familiale et sa manière de vivre. En un mot, le peuple vraiment civilisé de Turquie... doit prouver qu'il l'est aussi par son aspect extérieur... Je suis d'accord avec vous. Ce mélange grotesque de styles n'est ni national, ni international... Mes amis, il n'y a nul besoin de chercher à faire revivre le costume de Turan... ¹⁴ »

On perçoit clairement dans ces déclarations une volonté de désymbolisation et de resymbolisation d'une existence collective. Ce ne sont pas les caractères arabes en eux-mêmes qui sont visés, mais une pratique culturelle séculaire qui a verrouillé les esprits ; ce n'est pas le chapeau en tant que tel qui est préféré au fez, mais le symbole d'une civilisation « selon l'histoire et selon la réalité » contre celui de l'ignorance, de la négligence... En s'attaquant à l'aspect

13. *Ibid.*, p. 278.

14. *Ibid.*, p. 268-269.

extérieur de chaque Turc, le révolutionnaire espérait modifier durablement la mentalité collective. Les fondateurs des grandes religions n'ont pas agi autrement lorsqu'ils ont imposé de nouveaux rituels et des conduites distinctives aux communautés en cours d'émergence¹⁵. Mais la méthode d'Atatürk est plus iconoclaste que créatrice d'une symbolique à grand pouvoir d'intégration : il impose, en effet, des signaux extérieurs empruntés à l'étranger, donc inassimilables par les systèmes sémiologiques indigènes, alors que Muhammad, à Médine, par exemple, se servait des signes et des symboles arabes pour ouvrir de nouveaux champs de signification¹⁶.

La réaction des *'ulemâ* d'Al-Azhar aux décisions d'Atatürk fournit un exemple intéressant de la compétition qui peut s'instaurer, dans une société donnée, pour obtenir le contrôle du capital symbolique.

« Il est clair, ont écrit les maîtres d'Al-Azhar, qu'un musulman qui cherche à ressembler à un non-musulman en adoptant la forme distinctive d'habillement de ce dernier, en viendra aussi à emprunter la même voie que lui dans ses croyances et ses actions... N'est-ce pas folie d'abandonner son mode national de s'habiller pour adopter celui d'un autre peuple, quand ce désir d'imitation peut conduire à la disparition de notre nationalité, l'annihilation de notre propre identité dans les leurs, ce qui est le sort du faible...¹⁷ »

On se gardera bien de céder à l'ambiance idéologique actuelle du monde islamique, qui confirme avec véhémence la protestation d'Al-Azhar et condamne l'option occidentaliste d'Atatürk. On insistera plutôt sur l'identité foncière du type de pensée qui s'exerce dans deux cadres de référence distincts : le positivisme scientiste d'un côté, la théologie conformiste et dogmatique de l'autre. Dans les deux cas, la capacité instauratrice et créatrice du *symbole* est ignorée et ses fonctions réduites à celles de *signal* renvoyant immédiatement à des frontières et à des définitions sociales intangibles. C'est en cela que réside ce que nous appellerons

15. Cf. l'explication que donne Tabarî dans son commentaire au verset II, 113, à propos de l'institution du vendredi comme jour équivalent au samedi pour les juifs et au dimanche pour les chrétiens, *Tafsîr*, éd. Châkir, t. IV, p. 283.

16. C'est tout le sens de sa lutte pour rentrer à La Mecque et accomplir le pèlerinage dans une Ka'ba islamisée.

17. Cité par B. LEWIS, *op. cit.*, p. 270.

la manipulation du capital symbolique par des acteurs sociaux dominés par la fausse conscience de leur vraie situation historique et culturelle. Pour Atatürk, comme pour les maîtres d'Al-Azhar, le costume comme les lettres de l'alphabet étaient des formes extérieures qui engageaient des contenus de pensée et de civilisation inconciliables. Cependant, l'« argument » de « vraie » civilisation, ou celui d'« opinion unanime des musulmans » invoqués à l'appui de thèses communes ne font l'objet d'aucun examen critique qui en établirait l'autorité : ils réfèrent dans les deux cas au pouvoir contraignant de l'ordre social et politique établi ou qui cherche à s'établir.

On comprend, dès lors, la portée intellectuelle et historique des divergences entre Atatürk et Al-Azhar, ou mieux entre une philosophie positiviste et séculière de l'histoire et une théologie dogmatique et scolastique qui confond la visée religieuse et l'impératif nationaliste¹⁸. L'une et l'autre attitudes révèlent l'inadéquation radicale de l'équipement mental appliqué au déchiffrement des sociétés musulmanes et à la définition de l'action historique appropriée à leur situation. Bien qu'opposée par ses contenus et ses finalités à la révolution kémaliste séculière, la révolution islamique de l'Iran manifeste, elle aussi, certains traits comme le radicalisme des refus et des choix, le recours à la contrainte sociale et idéologique pour imposer un ordre posé *a priori* comme idéal, l'indifférence aux données de la sociologie, de la psychologie, de la vie politique et même de la tradition religieuse objective. Les deux révolutions s'adressent à leurs peuples respectifs avec la conviction de les engager dans une histoire décisive, salvatrice, enfin conforme au génie de la Nation et à la Vérité. Que celle-ci soit séculière ou religieuse est secondaire par rapport au « projet messianique » qui soulève une fraction activiste et au volontarisme politique dont la récurrence est une des caractéristiques des sociétés musulmanes contemporaines¹⁹.

Toutes ces évolutions réfèrent à un phénomène durable

18. Ainsi, tous les musulmans reconnaissent la transcendance de Dieu, la valeur absolue, irréductible, de la Parole révélée, la portée transhistorique de l'action prophétique, la perspective eschatologique de l'existence.

19. Il ne s'agit pas ici de confondre Atatürk et Khomeiny dans une même critique, mais de réfléchir, dans une visée anthropologique, à ce que nous appelons un « projet messianique », qui est une catégorie importante de l'action historique en général.

et de grande portée : la confrontation historique entre l'Occident et l'Islam. On a beaucoup écrit sur les péripéties militaires, politiques, économiques d'une compétition continue entre les deux mondes ; on s'est plus ou moins attaché à suivre les luttes entre l'Islam classique et Byzance, les Seldjukides, les Ayyubides et les Croisades, l'Espagne catholique et l'Andalus, l'Occident chrétien et l'Empire ottoman, l'Occident capitaliste et les sociétés colonisées, l'Occident industriel et le tiers monde actuel. Mais les récits descriptivistes des historiens, les imageries chrétiennes ou musulmanes des idéologies mobilisatrices, les exhortations des occidentalistes (génération d'Atatürk, Ferhat Abbas, plusieurs intellectuels aux positions plus ou moins nuancées), les sermons véhéments des imams militants ont accumulé les malentendus, renforcé les représentations mentales²⁰ qui nourrissent encore les polémiques, légitiment les guerres, poussent à des exclusions réciproques (cf. la situation des immigrés en Europe). Le besoin se fait sentir d'une réflexion constructive permettant d'ouvrir les voies à une pensée islamique mieux adaptée aux responsabilités historiques qu'impose la confrontation avec un Occident toujours animé par la volonté de puissance.

Pour une pensée islamique ouverte

Entre les solutions contradictoires d'Atatürk et de Khomeiny, se situent plusieurs attitudes de pensée et pratiques historiques qui se rapprochent de l'une ou de l'autre. Le pragmatisme d'un Bourguiba, plutôt favorable à la sécularisation, contraste avec le rigorisme de l'État saoudien qui s'en tient à l'application de l'islam hanbalite ; le socialisme du Ba'th ou du F.L.N. algérien n'exclut pas le recours à la traditionnalisation par l'islam²¹. On peut multiplier les exemples avec les diverses sociétés musulmanes ; toutes

20. P. BOURDIEU distingue les « représentations mentales... actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de reconnaissance, où les agents investissent leurs intérêts et leurs présupposés ; les représentations objectives, dans des choses (emblèmes, drapeaux, insignes, etc.) ou des actes, stratégies intéressées de manipulation symbolique qui visent à déterminer la représentation (mentale) que les autres peuvent se faire de ces propriétés et de leurs porteurs », in *Ce que parler veut dire*, Fayard, 1982, p. 135-136.

21. Le concept de traditionalisation a bien été analysé par A. LAROUÏ pour le cas du Maroc, in *La crise des intellectuels arabes*, Maspero, 1974, p. 45 sv.

vivent, avec plus ou moins d'intensité, le dilemme typifié dans l'expérience turque des années 20-30 et l'expérience en cours de l'Iran :

– Jusqu'à quel point peut-on et doit-on couper un peuple de son capital symbolique, de son système de croyances et de non-croyances, de sa vie quotidienne pour l'engager dans une histoire et une culture totalement étrangères ?

– Peut-on et doit-on préserver un peuple de toute influence étrangère au point de l'enfermer dans une seule phase de sa propre histoire (l'Iran actuel rejette son passé antéislamique autant que le Shah s'en réclamait ; l'Égypte ne s'intéresse guère à son passé pharaonique ; le Maghreb se détourne de son passé et de son présent berbères...) ?

Ces deux questions renvoient à la même difficulté : la pensée islamique contemporaine ne dispose ni de l'équipement intellectuel, ni des cadres socio-culturels indispensables pour penser non seulement le rapport des musulmans à leur propre histoire, mais aussi leur rapport au monde extérieur et à son histoire. Essayons d'explicitier la signification et la portée de ces deux tâches majeures qui doivent mobiliser la recherche scientifique dans tous les pays musulmans.

Aujourd'hui, une pensée qui tient au qualificatif d'*islamique* se doit d'être d'abord, et avec toute la rigueur nécessaire, une pensée historienne. Elle l'a été dès la mort du Prophète, puisque toutes les générations qui se sont succédées depuis n'ont cessé de revenir à l'Age inaugurateur (610-632) pour éclairer leurs conduites religieuses et profanes. C'est ainsi que la quête et la conservation des informations (*akhbâr*), des traces (*âthâr*), des récits (*riwâyât*), des traditions (*hadîth, sunan*) ont donné naissance à une riche littérature d'essence historique. Il y a deux manières aujourd'hui d'exploiter cette documentation qui constitue notre seul lien avec l'Age inaugurateur et la période de formation (632-900 environ) de la pensée islamique : la manière réformiste (*islâh*) qui perpétue un regard mythique sur le passé ; la manière historienne critique qui discerne l'historique du mythique tout en englobant celui-ci dans une vision anthropologique du passé.

La manière réformiste ne date pas du mouvement *salafî* (retour aux *salaf*, les pieux Anciens, témoins de l'Age inaugurateur) illustré notamment par Al-Afghânî et Muhammad 'Abdu ; elle est inhérente à toute pensée mythique qui situe

la révélation – au sens de dévoilement – des Signifiés suprêmes, des catégorèmes de toute pensée et d'action droites dans un Age inaugurateur – *in illo tempore* – du destin d'un groupe. L'histoire est alors traitée comme le récit de fondation – qui assure les bases (*Usûl*) ontologiques et existentielles – de l'âme collective du groupe. Ainsi, les peuples du Livre (*ahl al-kitâb*), qui ont produit les sociétés du livre, reviennent inlassablement à la Bible, aux Évangiles, au Coran et à leurs énonciateurs premiers pour contrôler la conformité des pensées et des conduites nouvelles aux Signifiés révélés. L'historiographie développée dans un tel espace mental est restée elle-même linéaire, partant toujours d'une *origine* et parcourant une ligne de faits détachés de systèmes vivants, juxtaposés les uns aux autres dans une *histoire-récit* qui maintient l'illusion d'une continuité de la mémoire du groupe.

Le discours islamique contemporain, depuis sa version khomeiniste jusqu'aux versions les plus laïcisantes, demeure épistémiquement solidaire de la manière réformiste ; il pointe toujours vers le retour à la forme première et pure de ce qui est nommé globalement *l'Islam*. On maintient dans l'impensable la distinction entre la visée proprement religieuse (*dîn*) du Coran (problèmes d'ontologie, de transcendance, de vocation de la personne humaine, de statut de la vérité, de voies d'accès à la connaissance, de la vie et de la mort...) et la dimension socio-historique (*dawla* et *dunyâ*) déjà fortement présente dans l'action de Muhammad à Médine. En imposant, au contraire, le dogme jamais analysé théologiquement de la relation indissociable *Dîn-Dawla-Dunyâ*, on facilite la transformation d'une symbolique religieuse ouverte, dynamisante pour la pensée, en slogans idéologiques mobilisateurs en vue de l'action politique²². C'est le sens de toutes les projections du vocabulaire politique en vogue (démocratie, socialisme, justice sociale, droits de l'homme, liberté et libération, progrès...) sur « l'Islam » primitif et les figures idéalisées de quelques Compagnons (*sahâba*). Un tel Islam réfère davantage aux productions de l'imaginaire social propre à chaque société qu'aux intentions de signification, aux appels du discours coranique à ceux qui entendent, voient, pensent...

22. Cf. M. ARKOUN, *Lectures du Coran*, op. cit., p. 145 sv., et E. MORTIMER, *Faith and Power : The Politics of Islam*, Londres, 1982.

Cette analyse est impossible tant qu'on demeure dans le système de pensée des militants fondamentalistes ou dans le positivisme dont se réclamait Atatürk. Dans le premier cas, on déchaîne l'imaginaire social en le nourrissant de représentations idéologiques qualifiées d'islamiques, accentuant les blocages mentaux et compromettant la communication sociale (cf. les affrontements entre étudiants « musulmans » et « laïcs » ou « marxistes » à Tunis, Alger, Rabat...); dans le second cas, la démarche radicale d'Atatürk a introduit une certaine mobilité dans la vie politique, institutionnelle et culturelle, mais au prix d'une coupure aggravée avec l'héritage islamique. Au surplus, le saut du révolutionnaire hors du cadre de pensée réformiste ne garantissait nullement le passage à ce qu'il considérait comme étant la modernité. La société turque des années vingt ne disposait ni des ressources économiques, ni des universités, ni des chercheurs scientifiques et des intellectuels qui pouvaient, comme en Occident, donner un contenu substantiel à la modernité. En outre, la version positiviste de cette modernité ne faisait que transposer en un langage scientiste les postulats de l'ancienne théologie, de la métaphysique classique, aggravés par les préjugés idéologiques de la bourgeoisie triomphante. Les sociétés occidentales elles-mêmes n'ont pas fini de se débattre dans les difficultés léguées par le positivisme, le scientisme, le rationalisme abstrait. Mais elles ont l'avantage de pouvoir poursuivre une critique libre, incessante, rigoureuse, de la connaissance: depuis les années cinquante, la recherche scientifique, entraînée par la dynamique sociale, a imposé des modes d'intelligibilité qui préfigurent un nouvel âge de la connaissance²³.

A ce puissant mouvement de la recherche, la pensée islamique ne participe que trop faiblement encore. Elle répugne tout particulièrement à recourir à ce que j'ai appelé la manière historienne critique pour enrichir l'histoire-récit par la pratique d'une *histoire-problèmes*. Pour justifier ce refus, on répète souvent que les sociétés musulmanes peuvent faire l'économie des crises spirituelles et morales, donc des débats stériles engendrés, en Occident, par la révolution industrielle; on postule que l'islam résistera mieux que le christianisme parce qu'il a, dès l'origine,

23. Cf. M. ARKOUN : *L'Islam, hier, demain*, 2^e éd., Buchet-Chastel, 1982, p. 120 sv.

prôné la modernité en tous les domaines ; il est donc inutile et faux de passer par la science « occidentale » pour déchiffrer la spécificité des réalités islamiques ; celles-ci ne peuvent être correctement interprétées qu'à l'aide des procédures et de l'appareil conceptuel légués par les savants musulmans.

Nous avons ramassé dans ces quelques phrases les articles du credo idéologique couramment récité dans les colloques, les conférences internationales sur l'islam, les essais de tous niveaux, les conversations courantes, le discours officiel. La complaisance à soi, la négation des tâches libératrices que véhiculent ces « arguments », sont renforcées par une littérature apologétique produite désormais par les Occidentaux eux-mêmes qui, mal à l'aise dans leurs sociétés, mettent leur espoir dans un dialogue islamo-chrétien pouvant leur apporter une célébrité facile dans le monde islamique²⁴. C'est dire combien, plus de cinquante ans après l'intervention d'Atatürk, la confrontation entre Islam et Occident continue de nourrir des malentendus, de développer de part et d'autre des imageries nuisibles, de s'éloigner des domaines de la découverte mutuelle et des actes de solidarité historique.

L'histoire-problèmes pourrait justement offrir un excellent terrain d'exercice à une pensée solidaire appropriée à la phase historique en cours. Elle consiste, en effet, à problématiser dans une perspective anthropologique et philosophique, des catégories, des thèmes, des définitions, des pratiques, des croyances qui sont communément reçus dans le langage courant, ou même scientifique, comme des vérités établies, irrécusables, contraignantes. Tout le vocabulaire des sciences de l'homme et de la société (religion, sacré, profane, révélation, droit religieux, droit positif, société, classe, raison, rationnel, imagination, imaginaire, merveilleux, sens métaphorique, sens propre, symbole, mythe, sujet, conscience, récit, etc.) utilisé pour décrire le passé, doit être retravaillé, redéfini, réapproprié non seulement pour rendre compte de phénomènes limités à une tradition, à un cadre socio-culturel, mais pour rappeler des espaces sémantiques brisés par des rivalités symboliques, des volontés de puissance, des guerres répétées. L'exemple de l'islam

24. Le courant idéologique visé ici est si puissant que nous éviterons de citer une institution, un nom propre ou un titre.

est à cet égard plein d'enseignements : en créant un nouvel espace religieux avec ses expressions symboliques et rituelles propres, Muhammad avait ouvert une ère de compétitions et de luttes avec les chrétiens et les juifs qui utilisaient les mêmes références que le Coran à l'histoire de la Révélation. Cet épisode de grande portée historique continue d'être réduit par les historiens au particularisme arabe et islamique ; il en est résulté, pourtant, une configuration culturelle qui recouvre celle de l'Occident et permet de parler d'un espace mental gréco-sémitique. Le remembrement sémantique de cet espace ne peut être accompli que si l'on se libère des frontières théologiques et des divisions idéologiques léguées respectivement par les magistères doctrinaux du Moyen Âge et le faux universalisme de l'humanisme bourgeois ²⁵.

*
* *

Nous avons, tout au long de cet exposé, cherché à montrer qu'on ne peut situer le kéralisme dans une perspective islamique sans ébranler de proche en proche les traditions de pensée et les pratiques historiques qui ont prédominé jusqu'ici, tant en Occident que dans le monde islamique. Lorsqu'on observe dans la Turquie actuelle la récurrence des tensions sociales et culturelles, la résurgence des débats sur les signes de reconnaissance idéologique (formes de la barbe et des moustaches), on mesure à quel point l'émancipation des esprits piétine. Il n'est plus aussi facile qu'au temps d'Atatürk de refouler la religion du côté réactionnaire et conservateur et de prôner la modernité occidentale comme la seule alternative historique crédible ; mais il n'en demeure pas moins que la religion manipulée est une force politique redoutable : elle a contribué partout à façonner les mentalités, à marquer les sensibilités et les imaginaires collectifs, à déterminer le bon sens et le sens commun qui résistent aux révisions critiques ; il est non moins vrai que si l'Occident a renoncé à croire à son propre modèle, il continue à l'imposer indirectement par la puissance hégé-

25. Des travaux de valeur existent du côté occidental, mais ils ne dépassent pas un cercle étroit des spécialistes (notamment lorsqu'il s'agit d'orientalistes) ; ils ne parviennent guère à influencer la recherche dans son ensemble, l'enseignement universitaire et, *a fortiori*, la culture commune.

monique de son économie et de sa technologie. Devant ces défis multiples, ces responsabilités lourdes mais exaltantes, ni la pensée politique, ni la pensée scientifique, ni la pensée dite islamique ne sont parvenues jusqu'ici à dépasser les attitudes empiriques et les solutions ponctuelles. La montée de la vie des peuples excède de partout, semble-t-il, les ressources de l'esprit humain; et lorsqu'on compare l'immense pression démographique dans toutes les sociétés musulmanes et les capacités d'encadrement des idéologies politico-religieuses, on s'interroge avec inquiétude sur l'issue historique d'une confrontation de plus en plus rude avec les puissances dominantes.

Mohammed ARKOUN.
(*Université de Paris III.*)