

Adelino Torres

# **TERRORISME: L'apocalypse de la raison?**



**2008**

# Note préalable

Ce texte a été inclus en 2003 dans une oeuvre coordonnée par le professeur Adriano Moreira, Président de l'Académie des Sciences, intitulée *Terrorismo*, (2<sup>e</sup> édition en 2004, 573 pages) publiée par les éditions Almedina. (Portugal).

Cette version française a été actualisée à plusieurs endroits.

À la suite d'autres auteurs, je pense qu'il faut d'abord connaître et comprendre les origines les plus lointaines de *l'islamisme* (que je ne confonds pas avec l'islam ou ce qui est islamique, c'est-à-dire qui appartient en propre à la culture et civilisation musulmanes).

Je considère également qu'aussi bien l'Occident que l'Orient sont menacés par l'islamisme intégriste et qu'il faut prendre des mesures urgentes et beaucoup plus radicales que jusqu'ici – notamment sur le plan du contrôle des flux financiers internationaux - pour y faire face. Celles-ci ne peuvent se limiter à des actions militaires et policières, condition hélas initialement nécessaire mais très insuffisante.

Il est évident que des réformes politiques, économiques et sociales sont indispensables au Moyen-Orient et dans l'ensemble des pays du Sud, pour isoler les intégristes en évitant qu'ils se retrouvent comme « *des poissons dans l'eau* » au sein des populations déshéritées, mal préparées abandonnées et opprimés par des gouvernements incompetents, corrompus et despotiques qui ont provoqué les plus grands maux et souffrances depuis des décennies dans ces contrées qu'on appelait autrefois le « *Tiers Monde* » et que l'on définit aujourd'hui par l'euphémisme de « *pays en développement* ». Ces réformes sont également indispensables au plan de la coopération et de la solidarité internationales, à commercer par les mutations radicales qu'il faut introduire dans l'esprit et l'action de l'OMC, le FMI et la Banque Mondiale dont l'idéologie, par bien des aspects obsolète, doit être l'objet d'une révision en profondeur dans le cadre d'une globalisation régulée qui tourne le dos aux dogmes d'un ultralibéralisme sauvage dont les conséquences ruineuses sont de plus en plus évidentes depuis la crise des *subprimes*, de la hausse vertigineuse des prix du pétrole et des matières premières alimentaires.

Par ailleurs il faut rendre hommage aux intellectuels musulmans isolés qui, dans leurs pays et au risque de leur liberté et même de leur vie, se battent désespérément pour le progrès et la raison et de la démocratie, dans la plupart des cas sans mettre en cause, pour autant, leur croyance et leur fidélité à une culture dans laquelle ils sont nés.

La réalité du Moyen-Orient est tellement complexe qu'il est insuffisant de se contenter de chercher une seule cause du terrorisme intégriste. C'est pourquoi ce travail a eu recours autant qu'il a été possible aux sources les plus diverses dans plusieurs disciplines.

Je suis reconnaissant au Professeur Adriano Moreira <sup>(1)</sup> de son appui généreux quand il a accueilli, avec flegme et bienveillance, mon travail qui excédait de beaucoup le nombre de pages qu'il attendait pour édition portugaise. *Mea culpa*.

Je dois au Professeur Philippe Béraud de l'Université de Rennes I l'amitié et l'encouragement pour oser rédiger la version française de mon texte.

---

<sup>1</sup> Adriano Moreira, Président de l'Académie des Sciences du Portugal, Professeur Émérite de l'Université Technique de Lisbonne, ancien ministre et député, fut jusqu'à récemment Président de la Commission Nationale d'Évaluation de l'Enseignement Supérieur. Il est aussi l'auteur de plus de 20 œuvres en sciences politiques, droit, sciences sociales, etc. et de centaines d'articles publiés dans nombreuses revues nationales et internationales. Pour le lecteur français moins au fait de la vie culturelle portugaise, on doit ajouter qu'Adriano Moreira, actuellement, sans doute, le meilleur spécialiste portugais de politique international, est aussi considéré par la généralité du public averti au Portugal comme « *le Raymond Aron portugais* ».

# Terrorisme: l'apocalypse de la raison?

(Islamisme politique, société, économie)

*Si toutes les valeurs sont relatives,  
alors le cannibalisme  
est une question de goût...*

Leo Strauss

Au commencement de son classique *Pragmatism*, William James avoue qu'il fait partie du nombre de personnes pour qui, dans la pratique, la chose la plus importante pour connaître un homme c'est toujours sa conception de l'univers, de la même manière que pour un général avant la bataille il importe moins de savoir le nombre des troupes ennemies que de connaître la philosophie de son adversaire<sup>1</sup>.

Je crois que l'étude du terrorisme exige quelque chose de semblable, spécialement le *terrorisme islamiste* qui est apparu brutalement sur tous les écrans de télévision de la planète lors de l'holocauste du 11 septembre 2001<sup>2</sup>.

En effet il est essentiel de chercher les causes et les éventuelles répercussions de ce terrible événement. La question prioritaire est, me semble-t-il, la compréhension des racines de la «philosophie», notamment de la philosophie politique sous-jacente au «*terrorisme islamiste*».

Pour cette raison, l'analyse doit forcément enjamber les frontières disciplinaires et, dans la mesure de mes moyens, chercher des explications multiples et autant que possible complémentaires.

Néanmoins, si la finalité de ce texte est d'étudier «l'islamisme terroriste», cela ne signifie pas que les éléments qui le composent (ressentiments, échecs, incompréhension, révolte, etc.) doivent être lus uniquement comme des faits *internes* ou *spécifiques* de «l'islam» ou des pays arabes. En effet, on ne peut ignorer ni les contextes historiques qui ont été à leur origine, ni la part de responsabilité aussi bien de l'occident que de l'orient dans ces événements. Il est néanmoins impossible d'aborder ici tous ces sujets car cela dépasserait l'objet de ce travail, lequel, plus modestement, cherche seulement à comprendre ce terrorisme spécial dans quelques unes de ses causes et de ses éventuelles conséquences.

## Sofismes et eschatologie autour du terrorisme

Le terrorisme est, depuis toujours, un phénomène familier aux nations. Au XXe siècle des formes polysémiques de terrorisme étaient fréquentes. Il suffit de se rappeler de celles qui ont existé – ou existent encore – dans plusieurs pays européens, depuis la Bande Baader-Meinhoff en Allemagne et les Brigades Rouges en Italie, au terrorisme Basque ou Corse, en passant par la presque « médiévale » guerre des religions en Irlande, dont les cendres ne sont pas encore éteintes.

En général ces actions sont restées confinées aux frontières nationales et avaient des raisons politiques, autonomistes, nationalistes ou révolutionnaires définies par certaines paramètres dont les fins ultimes étaient dans beaucoup de cas connues sinon même reconnues.

À l'aube du XXIe siècle, l'atrocité de l'attaque aux *Twin Towers* de New York et le génocide brutal d'environ trois mille personnes innocentes de différentes ethnies et croyances, a porté, pour la première fois, la violence à l'extrême de l'absurde en annonçant par ailleurs un point de non retour dans la lutte contre le crime organisé, notamment contre cette forme particulière de terrorisme, ce qui aura des conséquences sérieuses e encore imprévisibles aussi bien pour la géoéconomie que pour la géopolitique des relations internationales (Lorot/Thual 2002 ). On comment déjà à le voir au Moyen Orient.

On peut lire dans un rapport international élaboré para Jean-Charles Brisard, sur le financement du terrorisme, adressé au Président du Conseil de Sécurité des Nations Unies en décembre 2002, que « *pendant trente ans les pays occidentaux ont eu, en général, en face d'eux des organisations terroristes de structure simple, la plupart du temps des entités locales désorganisées (Europe, Moyen Orient et Asie) ou appuyées par l'État (Hezbollah et autres)* ». Avec ce nouveau type de terrorisme « *l'Al Qaïda a changé de fond en comble notre connaissance et capacité d'évaluation des organisations terroristes, dans la mesure où elle a créé la base d'une complexe confédération de militants, lesquels disposent du soutien de réseaux financiers* ».

À fin de soutenir « *ses objectifs criminels, cette organisation a réussi à bâtir un réseau d'appuis qui sont autant d'instruments politiques, religieux, économiques et financiers* » (Brisard 2002).

Pour Adriano Moreira, « *les nouveautés les plus manifestes de la brutalité de l'attentat contre les tours, ont été, tout d'abord, le fait que les États-Unis aient été attaqués sur leur propre territoire et, ensuite, que cela fut perpétré par un pouvoir erratique organisé en réseau, éventuellement en utilisant un État hôte et usant de moyens rudimentaires en comparaison avec la sophistication de l'appareil de sécurité et de défense de l'agressé* » (Moreira 2002 : 280).

Nous sommes, par conséquent, devant un phénomène ayant des caractéristiques inédites dont la dangerosité n'a pas d'équivalent dans le passé.

Beaucoup d'auteurs ont étudié cet événement de plusieurs angles, les uns cherchant simplement à le comprendre, les autres en assumant des positions partisans plus ou moins sophistiqués, ou ouvertement apologétiques, mais en général presque tous peu favorables à sa compréhension.

Heureusement il y a eu aussi des réflexions rigoureuses et enrichissantes. Jean-François Mattéi a écrit que la catastrophe du 11 septembre 2001, plus que sociale, politique ou militaire, avait été « *une catastrophe éthique* ». Non seulement pas la tuerie des *Twin Towers* a donné lieu à des « *manifestations de joie* » dans de nombreux pays musulmans, mais aussi parce que dans mes *media* occidentaux « *un certain nombre d'intellectuels prenaient fermement position non pas contre les terroristes mais contre les Américains dont l'arrogance avait provoqué, sinon justifié, les attentats. Des responsables politiques européens refusaient s'associer à la minute de silence consacrée à la mémoire des victimes ; en France, la ligue communiste révolutionnaire, l'ATTAC, le Syndicat Sud ou la Fondation Copernic n'hésitaient pas à associer la lutte d'Al Qaida à la résistance 'contre la mondialisation marchande' et, bientôt, à la défense du peuple palestinien contre le terrorisme d'État d'Israël* » (Mattéi/Rosenfield 2002 : 3).

Cette véritable démission de l'intelligence fut bien illustrée par le compositeur Allemand Karlheinz Stockhausen le 16 septembre 2001, lequel, cinq jours après l'attaque terroriste de New York, a fait la déclaration suivante – qualifiée par le philosophe portugais Fernando Gil <sup>3</sup> comme une déclaration « *sans vergogne* » - dans une conférence de presse à Hambourg : « *Ce à quoi nous avons assisté, et vous devez désormais changer totalement votre manière de voir, est la plus grande œuvre d'art*

*jamais réalisée (...). Que des esprits atteignent en un seul acte ce que nous, musiciens, ne pouvons pas concevoir, que des gens s'exercent fanatiquement pendant dix ans, comme des fous, en vue d'un concert, puis meurent. Imaginez-vous ce qu'il s'est passé.. Cinq mille personnes sont concentrées sur une représentation et sont poussées, en un instant, vers la résurrection. Je ne pourrais jamais y arriver. Face à cela, nous autres, compositeurs, nous ne sommes rien » (Mattéi/Rosenfield 2002 :9-10).*

Mattéi ajoute, en note de bas de page, que la transcription complète des déclarations de Stockhausen dans l'hôtel Atlantique de Hambourg, a été publiée en langue allemande par *MusikTexte 91* en novembre 2001. Elle a pu être consultée pendant quelque temps dans le site officiel du compositeur : [www.stokhausen.org](http://www.stokhausen.org).

Toutefois, devant de nombreuses manifestations publiques de rejet de cette déclaration, suivies d'annulations de concerts, Stockhausen publia en tout hâte, le 19 septembre, un communiqué dans lequel il affirmait que ses paroles avaient été mal interprétées dans la mesure où elles devraient être placées dans le contexte d'une interview sur le cycle musical prévu (Mattéi/Rosenfield 2002 : 10).

Dans son texte J.F. Mattéi observe que, quelle que soit la justification, la vérité c'est que Stockhausen avait bien porté, à vif, une appréciation esthétique et subjective sur les attentats du World Trade Center qui « *écartait délibérément tout jugement éthique et objectif (...)* Sans un mot de compassion, la mort de plusieurs milliers de personnes était élevée au rang de 'plus grande œuvre d'art jamais réalisée' » (Mattéi/Rosenfield 2002 : 10-11).

Sans avoir le courage de le dire, certains intellectuels assument en fait les paroles de Nietzsche : « *C'est seulement parmi les décadents que la compassion passe par une vertu* ». Face à cette dangereuse pensée, il reste à savoir – en entendant l'absence de « compassion » comme une régression de valeurs – si ceux qui sont incapables de ressentir cette compassion ne seront-ils pas les vrais décadents...

Quelques semaines après le 11 septembre, Jean Baudrillard (Baudrillard 2001) publiait dans le journal *Le Monde* un article intitulé « L'esprit du terrorisme »<sup>4</sup> qui a eu une vive réponse de Gérard Huber dans le même journal (Huber 2001). En effet, le texte de Baudrillard apparaît aux yeux de beaucoup comme une espèce d'exercice d'autognose où l'on devine une curieuse admiration par les terroristes du 11 septembre qui ont provoquée cette « *fulgurance inoubliable des images* » nées d'individus qui « *ont tout assimilé de la modernité et de la mondialité sans changer de cap qui est de la détruire* ».

À ces *surhommes* qui ont « tout assimilé » on applique le mot « modernité », comme si celui-ci était un concept univoque qui n'a pas besoin de plus d'explications. On peut se demander aussi en quoi est si admirable de disposer de cette « *arme fatale : leur propre mort* ». Par ailleurs, faut-il parler de « courage » quand on tue quelqu'un sans défense qui ne s'attend pas ?

On peut ajouter que l'idéologie islamiste des terroristes est précisément caractérisée par une totale incompréhension de ce qu'est la *modernité* si l'on définit celle-ci comme une rupture entre l'intelligibilité médiévale, dominée par dogmes et des constructions imaginaires, et une intelligibilité *moderne*, inaugurée par l'explosion humaniste de la Renaissance, le choc de la Réforme et les révolutions scientifiques depuis Galilée jusqu'aux sciences positives. Sans oublier aussi que, à l'intérieur du *moderne*, il nous faut distinguer entre la modernité « matérielle » et la modernité « intellectuelle » - autant qu'on puisse les séparer -, la première étant, après tout, bien plus en avance que la dernière dans les pays arabes du Moyen Orient.

En réalité les pays arabes ont découvert tardivement (XIXe siècle) la « *modernité* », forgée surtout dans un contexte qui leur était extrinsèque et parfois sous des formes adultérées, soit par des causes externes, soit parce que les centres traditionnels de transmission de la pensée conservatrice ce sont figés à l'intérieur de leur propre culture. C'est cette pensée conservatrice qui a permis ou favorisé la survivance factice de schémas obsolètes, sans rapport avec la science triomphante de l'Europe (Akroun 2003 et Hoodbhoy 1991).

Si les sectaires ont contribué, selon les paroles de Baudrillard, à « *la réussite prodigieuse d'un tel attentat* », le véritable secret de ce succès se trouverait dans leur « *obligation sacrificielle* » laquelle serait « *à l'abri de toute défection et de toute corruption. Le miracle est de s'être adapté au réseau mondial, au protocole technique, sans rien perdre de cette complicité à la vie et à la mort* ».

Il ne manque même pas dans le discours périphrastique de Baudrillard, le parallélisme abusif entre le terrorisme islamiste et l'opération militaire « tempête dans le désert » de 1991 : « *le terrorisme suicidaire était un terrorisme de pauvres, celui-ci est un terrorisme de riches* » ce qui est aller bien vite en besogne...

La comparaison se poursuit avec une autre affirmation également contestable selon laquelle « *si le martyr volontaire des kamikazes ne prouve rien, alors le martyr involontaire des victimes de l'attentat ne prouve rien non plus* ». Et si, dans notre

ignorance, nous ne comprenons pas ce geste, c'est parce qu' « *au fonds, tout cela, la cause, la preuve, la vérité, la récompense, la fin et les moyens, c'est une forme de calcul typiquement occidentale* »...

Laissons de côté la polémique légitimation d'un prétendu « *martyr* » des bourreaux, prétention inacceptable que pas mal d'oulémas eux-mêmes n'osent pas défendre. Encore moins justifient-ils la « *suicide* » condamné par le Coran, comme récemment l'a signalé Bernard Lewis<sup>5</sup>. Oublions aussi l'anachronisme de la comparaison avec les « kamikazes » japonais de la deuxième guerre mondiale, qui, d'ailleurs, n'ont attaqué que des soldats ennemis. Remarquons seulement que cette pensée relativiste, qui se prétend apodictique, est insultante pour la majorité des musulmans de bien. Car une chose est la culture et la religion musulmanes et une autre la radicalisme terroriste des islamistes qui prétendent d'une manière abusive et, tout porte à croire, fautive, parler au nom de l'islam et de tous les musulmans. Les axiomes de Baudrillard ne manquent pas d'être surprenants chez un auteur si cultivé et souvent pénétrant même si l'on est en désaccord avec lui.

Il ne fait aucun doute que cela est particulièrement injuste aussi pour plusieurs centaines de millions de personnes que l'on prend ainsi pour des êtres incapables d'appréhender des valeurs morales (qui ne peuvent pas être « relativistes », comme l'enseigne Marcel Conche) et des logiques *universalistes*, puisque leur culture est *différente* et, apparemment, n'intègre pas des *standards* ou critères comparables aux nôtres.

Cela s'appelle paternalisme, lequel est, en fin de comptes une forme sublimée de racisme...

Par ailleurs, ce préjugé est également faux dans la mesure où l'auteur semble oublier que « *la cause, la preuve, la vérité, les fins et les moyens* » sont des outils, des concepts ou des valeurs qui ont toujours fait partie de la « pensée orientale », quelles qu'aient été les vicissitudes que cette pensée ait connues au long de l'histoire du XIIe au XXIe siècles. Cela est clair dans les œuvres des grands classiques musulmans – arabes, berbères, *persans* etc., comme l'a reconnu Ernest Renan -. On peut rappeler les noms de

Averroès (Ibn Rushud), Ibn Khaldoun, Avicène (Ibn Sina), al-Kindi, al-Farabi et bien d'autres. Par ailleurs, cette pensée, loin d'être caractéristique seulement de la période « dorée » de la culture musulmane (jusqu'au XIVe siècle à peu près) est toujours, encore que marginalisée par les régimes politiques arabes en place, visible dans l'œuvre de beaucoup d'intellectuels musulmans de nos jours, que l'on peut considérer comme des dignes représentants de cet humanisme, tels que M. Talbi, M. Charfi, M. Akroun, A. Meddeb, Abou Zeid, etc., croyants, incroyants ou laïques, qui ne se sont jamais compromis avec l'irrationalisme islamiste.

À vrai dire ce n'est pas tant la « pensée orientale » de *per se* que l'on doit mettre en cause, mais sa forme en biais, corrompue ou obscurantiste qui trouve une expression dans l'islamisme politique, lequel résulte de l'aveuglement et de l'étroitesse des hommes ou des aléas de l'histoire. Ce furent ceux-ci qui ont provoqué la déviation d'une trajectoire initiale que la culture musulmane a fini par abandonner à partir du XIVe siècle pour des raisons qui seront évoquées plus loin.

C'est pénible d'entendre le discours onirique et circulaire de Baudrillard, imprégné d'admiration quelque peu malade par l'acte funeste du 11 septembre, en oubliant que ce n'est pas la *mort*, comme le remarqua Gérard Huber, qui fait irruption dans les écrans de télévision, mais plutôt un *assassinat* perpétré par des monstres dominés par l'arrogante prétention de confisquer Dieu (Huber 2001)...

D'autres auteurs, dont l'apparent manque de discernement cause perplexité, ont aussi laissé transparaître leur admiration pour le « courage » de cette poignée de terroristes « *pratiquement sans recours* » (!) qui a infligé de si graves dommages matériels et humains.

On alimente aussi le mythe que ces terroristes n'auraient pas de moyens financiers et n'en auraient pas besoin non plus, en prétendant ainsi entourer leur geste de l'auréole romantique de la « révolte des pauvres contre les riches ». En ce qui concerne l'al-Qaeda comme un tout, cette idée n'a pas le moindre fondement.

**TABLEAU 1**  
**Coût de quelques opérations terroristes (estimations)**

<b>Attaque terroriste</b>	<b>Date</b>	<b>Coût de l'opération (estimé)</b>
Bombes de l'Ambassade Africaine	1998	> 30 000 USD
Attaque à l'USS Cole	2000	entre 5 000 et 10 000 USD
11 septembre 2001	2001	> 500 000 USD
Mosquée de Djerba	2002	20 000 USD
Attaque à Limburg	2002	127 000 USD
Attaque à Bâle	2002	74 000 USD

Source : BRISARD 2002

Loin d'être romantique, la réalité est plus banale comme le tableau 1 le montre. Par exemple, le coût de l'attaque au navire américain USS Cole en 2000 aurait coûté entre 5 000 et 10 000 dollars, etc.

D'après les documents d'al-Qaeda elle-même, les fonds financiers ont deux objectifs principaux : des investissements dans des projets lucratifs qui permettent d'alimenter les cellules locales ; entreprendre des actes terroristes.

Pour recueillir des fonds, l'organisation utilise plusieurs méthodes:

- cotisation des membres
- projets d'investissement
- entreprises de façade
- faux contrats
- braquage de banques
- chèques falsifiés
- fraudes sur des cartes de crédit
- fausse monnaie
- kidnappings
- extorsion
- contrebande d'armes
- trafic de drogues
- plusieurs autres trafics (voitures...) (cf. Brisard 2002)

Nous sommes par conséquent très loin de l'idée fantaisiste d'un terrorisme de «guerriers pauvres aux mains nues »...

Il est aussi fondamental de savoir que, selon des sources bien informées, l'al-Qaeda n'est pas seulement une organisation importante. Elle est surtout une vraie « confédération mondiale d'organisations militantes, soutenant financièrement, depuis des années, plusieurs entités, de la Libye aux Philippines, de l'Indonésie à la Somalie » dont les actions coûtent des millions de dollars (Bisard 2002).

Le rapport Brisard au Conseil de Sécurité indique que 90 pour cent des ressources financières d'al-Qaeda sont consacrés à des infrastructures, communications, réseaux, protection et entraînement de terroristes et moins de 10 pour cent à des activités opérationnelles, de l'argent au jour le jour, planification et exécution d'attaques terroristes.

Il arrive que les critiques de ce terrorisme eux-mêmes se laissent tomber dans des explications plutôt confuses. Par exemple, dans l'article publié dans l'ouvrage de Mattéi et Rosenfield (2002), Paul Krichke affirme que les groupes islamistes cherchent à reconstituer des « composantes traditionnels » islamiques face aux « menaces » des valeurs occidentales (Krischke 2002).

Il ne me semble pas qu'il s'agit de « valeurs traditionnelles » ou de leur « reconstitution » comme Krichke le prétend. Son idée est encore plus discutable lorsqu'il prétend, en citant Rawls, que « la seule alternative réelle et constructive vis-à-vis la confrontation terroriste est la persuasion des groupes traditionnels qui devront accepter leur insertion dans un contexte multiculturel, para l'intermédiaire de garanties institutionnelles de survie pour leur héritage historique et culturel » [KRISCHKE 2002 : 312].

En premier lieu il y a ici une fâcheuse confusion entre « *islamistes violents* » et « *islamistes modérés* ». En effet, pour beaucoup d'auteurs – et compris des penseurs musulmans – une telle distinction est fallacieuse : les présupposés idéologiques de tous les *islamistes* - tels que nous les définissons ici en les distinguant des *islamiques* ou *musulmans* - sont exactement les mêmes.

En second lieu, le concept irénique de « persuader » est plus que douteux puisqu'on ignore le contenu heuristique et praxéologique du terme dans le cas des groupes islamistes terroristes. On ne voit pas non plus pourquoi (et comment) ceux-ci « *devront accepter leur insertion dans un contexte multiculturel* » phrase peu à propos,

révélatrice d'une pernicieuse confusion entre « *multiculturalisme* » et « *modernité* », même si ce dernier concept se prête aussi à des équivoques. Parler à ce propos du passage de la *tradition* à la *modernité*, comme s'il s'agissait d'un enthymème, c'est se laisser enfermer dans un archétype sans aucun sens et céder à un abus de langage.

En résumé, la répétition jusqu'à la nausée durant un certain temps des images du 11 septembre, a suscité une profusion d'analyses, certaines faites par des intellectuels qui semblent avoir perdu depuis longtemps le sens de la compassion et, parfois même, de l'éthique ou du simple bon sens. Quelques-uns n'ont pas laissé passer l'opportunité pour manier avec jouissance des lieux communs sur la prétendue « *génialité* » des terroristes, leur « *courage* », leur « *résolution tragique* » ou, comme on l'a vu, leur aptitude à transformer le génocide d'être humains innocents en chef-d'œuvre « *d'art* » qui a atteint le « *sublime* », sans avoir un mot, sauf de circonstance, qui révèle pitié à l'égard des victimes.

En fait le *tragique* du 11 septembre devrait être réservé aux victimes et non pas aux bourreaux, dans la mesure où le *tragique* concerne seulement ceux qui attribuent de la valeur à la vie, ce que n'était pas le cas des assassins. Le philosophe Marcel Conche synthétise cette idée d'une façon lapidaire : on peut éliminer le tragique en niant la valeur de la vie (CONCHE 2003a).

Si, comme l'écrit Isabel Renaud, « *le sublime condense la grandeur avec la fascination et la terreur dans les merveilles de la nature (les chutes de Iguazu) comme des actes humains* », existera-t-il « *un sublime négatif, une dimension négative du sublime* » dans les événements du 11 septembre ? (Renaud 2002 : 374).

Ce thème est peut-être pertinent sur le plan philosophique, mais j'ose dire que je ne vois pas beaucoup d'intérêt dans sa discussion, dans la mesure où je ne pense pas que le concept de « *sublime* » (même ayant recours à la définition kantienne ou en adoptant une acception négative du concept) soit adéquat à une forme extrême d'horreur et de souffrance gratuite, là où il n'existe le moindre reste de sens moral, d'humanité et, moins encore, d'« *esthétique* »...

À tout vouloir « relativiser », certains intellectuels ont relativisé aussi la morale, plongeant dans une « *dé-contextualisation* » qui finit par tout justifier sans rien expliquer.

En fait la morale, dans ses fondements essentiels, est universelle comme l'a bien démontré Marcel Conche. Elle ne se définit ni par la religion ni par la métaphysique si nous entendons par « morale » la théorie des obligations inconditionnelles de l'homme à

l'égard de l'homme, dans la mesure où tous les hommes naissent libres et égaux en droit, principe toujours valable depuis les Lumières quoi qu'on en dise.

C'est le cas, en synthèse, de la « *morale des droits de l'homme* ». Dès lors, *assassiner, torturer, violer, calomnier, être injuste envers les étrangers, etc., cela n'est permis en aucun lieu de la terre* (Conche 2003a). C'est pourtant ce qui arrive tous les jours et partout. Il suffit de consulter les rapports de l'Amnistie Internationale ou le rapport sur les droits de l'homme dans le monde pour le constater<sup>6</sup>.

Il me semble également que la problématique de la « *tragédie comme spectacle* » n'as pas, dans ce cas, de valeur heuristique puisque le prétendu « spectacle » conduit à la plus extrême dégradation de la victime. Sauf si l'on joue avec les mots, cet avilissement peut difficilement aspirer au statut de « *sublime* » dans quelque sens que ce soit...

Il est plus juste de dire, comme le fait Isabel Renaud dans une autre partie de son texte, que, contrairement au « transcendant » qui se dirige « *vers l'au-delà du pensable, comme s'il y avait un excédent de sens* », peut-être devrions-nous utiliser le concept « *symétriquement opposé au transcendant, c'est-à-dire le concept d'absurde* », dans la mesure où celui-ci détruit « *le sens, en empêchant l'accès par une contradiction interne qui le rend rebelle à la pensée* ». Autrement dit « *l'absurde n'élève pas la pensée vers l'au-delà d'elle-même, mais, pour ainsi dire, la fait descendre dans l'obscurcissement du cahotique, à son tour rebelle à toutes les distinctions qui ouvrent l'univers du pensable. L'absurde semble inclure une force aveugle et mortifère ; ayant pour base une contradiction à l'origine de l'idée de l'absurde, la tragédie apparaît cloîtrée en elle-même, dans un cercle sans ouverture ou sortie* (Renaud 2002 : 376)

On peut accepter cette perspective dès lors que l'on ne perde pas de vue que, dans l'univers de l'absurde, *l'absurde* des terroristes islamistes a un sens régressif qui conduit nécessairement au cataclysme et à servitude. C'est pourquoi les islamistes du 11 septembre ne sont pas des « *héros tragiques* » obéissant à un Dieu, mais des « épées qui ne pensent pas », selon un auteur, au service de la désagrégation de la loi qui régit les citoyens, des fanatiques aux ordres d'idées mortes et d'une dangereuse vision du monde aliénée – l'islam politique – incapable de trouver une sortie dans l'impasse de l'histoire où elle est acculée, drame qui résulte d'une idéologie tiraillée entre le *sacré* réduit à une caricature et une vision du *profane* faite de stéréotypes risibles.

L'appréhension de la vie en occident, notamment, dont les intégristes ont l'image réductrice d'un athéisme absolu et décadent, ignore, para exemple, non seulement pas une tranche substantielle de la réalité quotidienne (visible) mais également ce que Marcel Gauchet appela « religiosité diffuse, comme l'investissement de la foi dans la politique » (Gauchet 2002 : 29). Signalons que cette « religiosité » peut être trouvée dans beaucoup d'autres secteurs hors du « politique »...

D'un autre côté, si du moins jusqu'à un certain point il y a quelques raisons pour critiquer un certain « *orientalisme* », comme l'a fait Edward Saïd dans un livre connu, que dira alors de « *occidentalisme* » des orientaux dont on ne parle jamais ? D'ailleurs l'œuvre de E. Saïd a fait objet de critiques sérieuses dont Robert Irwin a fait récemment une très documentée analyse [Irwin 2006].

Il est évident que si l'ethnocentrisme est une vision parcellaire et datée du dialogue entre les hommes, qui doit être sans aucun doute rejetée, il est également peu rigoureux d'en culpabiliser l'Europe seule de cet ethnocentrisme si honni. Aujourd'hui, il n'est pas nécessairement plus grand en Europe que dans d'autres régions, parfois même moindre. Comme l'a dit il y a une trentaine d'années Robert Mantran, « *il faut reconnaître que, s'il existe une science orientaliste, elle doit (aux savants européens non musulmans) son origine et développement, en dépit de ce qu'ont dit récemment quelques jeunes historiens arabes qui attaquèrent violemment l'orientalisme 'européen'* » (Matran 1977 : 178)<sup>7</sup>.

Il vient à propos de rappeler que si les musulmans et d'autres populations du Sud étaient traitées en Europe aussi arbitrairement (c'est le moins que l'on puisse dire) qu'ils le sont trop souvent dans leurs pays d'origine, on comprendrait mal comment tant de millions de personnes continuent à chercher refuge dans les continents européen et américain pour y vivre et travailler...

Cela ne signifie pas vouloir nier la situation précaire de tant d'immigrants en Europe, ni les injustices et diverses formes d'exploitation, oubli ou marginalisation dont trop parmi eux en sont victimes. On cherche seulement à montrer que la mauvaise foi des argumentations unilatéralistes, relativistes et idéologiques dans le pire sens du mot (puisque basées sur des dichotomies souvent caricaturales) ne font que nourrir l'incompréhension et la haine. Les paladins des thèses simplistes qui ne parlent que des « fautes » de l'occident, trouvent évidemment très commode d'ignorer les lynchages d'Africains noirs par la foule qui ont eu lieu il n'y a pas longtemps dans des villes de la

Lybie, au moment même où le « progressiste » Khadafi faisait des discours enthousiastes sur l'unité africaine... De la même façon, les persécutions et génocides commis par les *ihadistes* à solde du gouvernement du Soudan ne semblent pas émouvoir ces belles âmes, en dépit des efforts courageux de Secrétaire Général de l'ONU, Kofi Anan.

Quant aux tensions entre l'islam et la christianisme qui, dans ce XXI<sup>e</sup> siècle, certains attribuent à « *l'intolérance* » des européens (et, parfois, pas seulement de *quelques* européens), une telle question gagnerait à être étudiée avec un peu plus de recul et d'exemption. Un des paramètres qui devrait être pris en compte fut opportunément souligné par Alain Besançon qui remarque y avoir aujourd'hui en France autant de musulmans (au sens d'être nés dans l'islam) que des catholiques pratiquants et plusieurs fois plus que les personnes nées dans la judaïsme et dans le protestantisme. Aujourd'hui l'islam s'installe en Europe au moment même où l'Église traverse une période de faiblesse sociale et doctrinale [Besançon 2002 : 11]

On peut constater l'existence de « tensions » mais il est insuffisant de les expliquer par « *l'ethnocentrisme* » ou « *l'occidentalisme* » européen. Je crois plutôt qu'elles ont leur origine surtout dans l'évolution démographique, politique et économique dont les conséquences commencent à atteindre les fondements de la civilisation européenne. Étrangement, les dirigeants politiques ne semblent pas avoir encore compris que le vieillissement des populations européennes est un problème beaucoup plus urgent et dramatique que l'obsession de l'équilibre budgétaire ou la croissance économique, par exemple. Ces politiciens, qui n'ont probablement pas lu Karl Polanyi, devraient au moins se rappeler des mots toujours actuels de Paul Valéry : *les civilisations sont mortelles...*

Le fait d'Alain Besançon avoir appelé l'attention sur le fait qu'il y a aujourd'hui en France autant de musulmans que des catholiques pratiquants et plusieurs fois le nombre de personnes nées dans le judaïsme ou dans le protestantisme [Besançon 2002 : 211], ne peut pas laisser de soulever des problèmes de conséquences imprévisibles, que le simple optimisme aussi bien républicain qu'universitaire ne semble pas pouvoir résoudre et pour lesquels l'idéologie économique néolibérale, hypnotisée par le totem « *marché* » (la « *théologie de marché* » dans les paroles de Adriano Moreira), semble apparemment incapable de comprendre les possibles effets à long terme.

En 1995 Jean-Claude Chesnais appelait l'attention sur les conséquences pour l'Europe de la chute de l'indice synthétique de fécondité (nombre d'enfants par femme) lequel, au début des années 90, atteignait déjà entre 1,3 et 1,9 enfants par femme, alors que le niveau de fécondité nécessaire pour assurer la substitution des générations est de 2,1. D'où le recours à la solution *immédiatiste* de l'immigration, dont la croissance est exponentielle en ce qui concerne les travailleurs et leurs familles en provenance de l'Afrique du Nord et du Moyen Orient. À tel point qu'on se trouve aujourd'hui devant une situation tout à fait nouvelle : tandis qu'au Moyen Orient les minorités non musulmanes voient leur nombre décroître, en Occident les minorités musulmanes ont un poids démographique croissant. En un mot, dit J.C. Chesnais, l'Europe commence à devenir « la nouvelle frontière de l'islam » [Chesnais 1995 : 333]. Des événements récents ont montré aussi que les gouvernements européens n'ont pas pris soin d'intégrer convenablement ces immigrés et leurs familles. De ce fait on se trouve aujourd'hui une tâche complexe à résoudre en termes sociaux, dont la « *révolte des banlieues* » fut peut-être un signe avant coureur ...

Finalement, encore à propos de certaines formes d'*ethnocentrisme*, il faut faire au passage une autre observation : il y a environ une vingtaine d'années Gérard Chaliand et Jean Pierre Rageau ont publié un *Atlas Stratégique* dans lequel ils montraient comment le monde était vu à partir des diverses régions. Dans la vision des États-Unis, de l'Europe, de l'ex-Union Soviétique, de la Chine et des pays musulmans du Moyen Orient, le mappemonde était toujours dessiné de manière à avoir chacune de ces régions dans le centre du planisphère. Tout le reste était, pour ainsi dire, une espèce de « banlieue ». Il est évident que cette perception de soi et des autres traduisait, avant tout, la manière comme le contexte géopolitique était appréhendé dans une sorte de subalternisation des « autres »...L'ethnocentrisme est mieux partagé qu'on ne le croit...

D'un autre côté, pourquoi ne pas analyser, comme le fait Faouzi Karim, la responsabilité de tant d'intellectuels arabes « politiquement corrects » qui n'ont pas le courage de critiquer leurs *medias* parce qu'il est plus facile d'obtenir l'approbation publique et des pouvoirs en respectant la rhétorique habituelle de la « *nation arabe* », même quand il faut se taire sur la question des droits humains dans les pays du Moyen Orient ou du Maghreb, pour ne parler que d'eux... [Karim 2003 : xi].

Il paraît évident que l'élimination de l'islamisme, en tant que mouvement terroriste, ne surviendra d'aucune victoire militaire, non seulement pas parce que les problèmes sont d'essence politique, philosophique et sociale peut-être même avant d'avoir une nature économique ou policière, mais aussi parce que, comme le suggère Kenneth Waltz, il n'y a pas de victoires militaires, mais « seulement des degrés variables de défaites ». Cela ne veut pas dire qu'une telle issue soit devenue impossible. Il ne faut pas oublier, quoi que les « pacifistes » puissent en dire, que la croissante propension à la paix « peut augmenter et non pas réduire la probabilité de la guerre » (K. Waltz, *The State and War : a Theoretical Analysis*).

Une victoire sur ce type de radicalisme est, en tout premier lieu, de l'intérêt de la majorité des musulmans. Mais elle ne sera obtenue ni en mois ni, probablement, en quelques années. Et ne le sera que si et seulement si, les gouvernements des pays musulmans réussissent, pour commencer, à arracher l'essentiel de l'appareil éducatif des griffes des oulémas et autres chefs religieux.<sup>8</sup>. Jean-Paul Ngoupandé, de la République Centre Africaine, observe que « chaque fois que la religion s'empare du contrôle total de la vie politique et intellectuelle, chaque fois qu'elle se confond avec l'État, elle devient source d'intolérance et de sclérose (...). Plus de treize siècles après son apparition, l'islam continue de confondre autorité religieuse et pouvoir temporel dans beaucoup de pays, et traîne encore des notions moyenâgeuses comme le *djihad* (la guerre sainte) ou la *charia* (la loi coranique) » [Ngoupandé 2003 : 66].

L'instrumentalisation de la question religieuse à des fins politiques n'est évidemment pas caractéristique du seul islam au Moyen-Orient. L'Europe a aussi connu ce phénomène il y a quelques siècles. Aujourd'hui on le trouve également en Afrique Sous-saharienne comme le témoigne le même J.J. Ngoupandé pour qui la radicalisation de l'islam africain est un fait d'importance croissante, spécialement en Côte d'Ivoire et au Nigeria, où l'on remarque l'interférence des pays du Golf arabe et, notamment, de l'Arabie Saoudite. Il est évident que « l'appauvrissement des États (africains) en fait des proies faciles pour l'activité des réseaux islamistes » et que « le cocktail de démographie, de la misère et des frustrations est le plus explosif » [Ngoupandé 2003 : 93, 111].

Il est donc indispensable et urgent qu'il y ait des changements significatifs dans le contexte des relations internationales pour la coopération et le développement, et que l'on abandonne d'une fois pour toutes les « *lendemains qui chantent* » de l'eschatologie

hégélienne des premiers livres de Francis Fukuyama, principe de l'intelligibilité historique plutôt suranné.

Si l'Occident vaut infiniment plus que ce que prétend l'obscurantisme politique des islamistes, il n'est pas suffisant de le répéter pour taire le ressentiment du nihilisme. Il est encore nécessaire, en Occident, qu'un nouveau volontarisme dépasse cette idéologie sans pensée qui est *l'ultralibéralisme* économique qui sévit partout, diffusée à partir des « minarets » du Fonds Monétaire International, de la Banque Mondiale, de l'Organisation Mondiale du Commerce et de leurs « succursales » qui sévissent dans trop de gouvernements, d'institutions et d'universités occidentales. Si la mondialisation n'est pas une conspiration, mais seulement un processus à partir duquel on a des moyens pour rendre le monde plus solidaire, sans abandonner la concurrence ni perdre la créativité dont tous peuvent profiter, encore faut-il que cette mondialisation ne tombe pas exclusivement dans les mains contre lesquelles Karl Polanyi nous a prévenus il y a longtemps.

Le discours misérabiliste pour justifier le terrorisme ne suffit pas non plus à expliquer quoi que ce soit, car si l'islamisme fait feu de tout bois (spécialement en utilisant les arguments de la religion, de la misère, de l'injustice, etc.), son objectif, avant tout, est le pouvoir politique. Mais s'il y avait plus de développement, plus de respect des droits humains, plus de justice dans les pays du Sud, plus de générosité et plus d'aide efficace de la part des pays du Nord, leur force serait d'autant diminuée.

Le philosophe portugais Fernando Gil avait, dans l'essentiel, quelque raison quand il disait qu'on « ne voit aucune relation de nécessité entre, d'un côté, humiliation et pauvreté (...) et, d'un autre côté, la volonté d'anéantissement » des terroristes islamistes [Gil 2002].

C'est vrai, mais les injustices alimentent quand même cet état de choses.

Dès lors, des actions doivent être menées par les différents partenaires du *système monde* pour éclairer ou corriger des conceptions, des pratiques ou des dérives:

- Aux EUA : sans abdiquer de leurs responsabilités de grande puissance, ceux-ci devront revoir leur conception *utilitariste* des relations internationales ;
- En Europe : la stratégie originale de l'Europe semble fragilisée de plusieurs côtés : cohésion interne et crédibilité politique ; relations euro-atlantiques ; capacité d'offrir d'alternatives à la coopération avec les pays pauvres ; doutes sur l'avenir du projet de « solidarité » inter-États au sein même des

25 ; inquiétudes sur une évolution qui paraît imposer un *euro-libéralisme* à dominante financière aux dépens des questions sociales ;

- Dans les pays du Sud : dans ces régions, aussi bien au Moyen-Orient qu'en Afrique, on est dans l'impasse. Il faudra une vraie mutation des paradigmes de l'éducation, du civisme, des modèles économiques suivis et de la démocratie pour qu'on mette un frein à la dangereuse dérive de l'islamisme. Comme l'a fait Mustapha Kémal en Turquie au début du XXe siècle, ou comme Bourguiba dans les années 1960 en Tunisie, par la séparation entre les champs religieux et politique et leur placement dans des voies parallèles qui ne se croisent pas. L'échec des tentatives de « développement » au Moyen-Orient et en Afrique n'a pas été dû uniquement à des « causes externes ». Il suffit de rappeler les conséquences de la politique d'un autocrate comme Robert Mugabe pour le savoir.

Il est évident que Mugabe a une responsabilité décisive dans le recul de l'agriculture qui a amené le Zimbabwe à la famine, même si l'on admet que la Grande-Bretagne n'a pas accompli intégralement les Accords de Lancaster House. Par ailleurs, si 70 % des terres se trouvaient dans les mains des agriculteurs blancs, cela est arrivé parce que redistribution des terres après l'indépendance a été faite au bénéfice exclusif des barons du régime de la ZANU, lesquels se sont empressés de les revendre aux blancs. Pendant les 22 ans du « régime » de Mugabe et du clan politico-ethnique de la ZANU, le gouvernement indépendant du Zimbabwe n'a entrepris aucune réforme pour assurer la transition et donner aux vrais paysans africains une chance d'assurer la relève et la continuité [Ngoupandé 2003: 156].

Toute ceci suppose que les politiciens et les intellectuels des pays dits « en développement » assument la plénitude de leurs responsabilités, comme J.P. Ngoupandé souligne avec franchise, ce qui n'est presque jamais arrivé depuis les indépendances, avec les exceptions honorables de Habib Bourguiba en Tunisie, de Nelson Mandela en Afrique du Sud, de Léopold Sédar Senghor au Sénégal et de Houphouët Boigny en Côte d'Ivoire, pour ne parler que du continent africain, même s'il est toujours possible de dresser des critiques à plusieurs aspects de leur action politique.

En contrepartie, aussi bien l'Europe que les EUA ne peuvent pas continuer à regarder les relations avec le reste du monde comme si la situation internationale continuait d'être celle de la « guerre froide » d'après 1945. Sur les plans militaire,

économique et culturel notamment, il y a, selon les paroles d'Adriano Moreira, « *de nouveaux pouvoirs naissances* » : Chine, Inde, Russie et, bientôt, le Brésil entre autres, avec lesquels il faudra compter et que ne se résigneront pas à être ignorés ou à avoir des rôles accessoires dans l'échiquier international.

Il ne faut pas oublier, non plus, que ces régions, avec l'exception du Brésil, appartient à des sphères culturelles éloignées de ce que nous appelons la « culture occidentale ». Le prétendu nivellement par la globalisation en cours ne change rien à l'affaire, comme le prouve partout l'explosion de nouveaux particularismes (ethniques, régionaux, religieux, nationaux). Tous ces acteurs, devenus ou redevenus actifs, font face, pour l'instant, à des problèmes internes dont l'évolution peut être tumultueuse et imprévisible. Mais il y a peu de doute que dans un délai relativement court ils auront un rôle non négligeable à jouer dans le panorama économique et politique mondial à la mesure du poids de leur population et des cultures, parfois millénaires (Chine, Inde), qu'ils représentent

Pour toutes ces raisons, les tensions entre l'Europe et les EUA sont indésirables et peuvent avoir des conséquences négatives pour les deux.

Il est aussi motif de préoccupation que l'OTAN soit affaiblie ou mise en cause alors que l'Union Européenne continue à ne pas disposer des moyens de coordination et de modernisation militaire propres qui donneraient crédibilité à ses ambitions « unionistes ». On ne voit pas pourquoi les deux forces – européennes et américaines - ne seraient pas complémentaires, comme le sont déjà les intérêts économiques, politiques et culturels des deux côtés de l'Atlantique.

Sans cela, il sera probablement plus problématique pour l'Union Européenne de mener à bien une politique de cohésion. Il suffit de penser aux divergences entre les anciens « pays de l'Est » et les pays plus à l'occident quant à l'attitude à prendre envers les EUA... Il sera encore plus difficile d'avoir des relations pacifiques d'équilibre avec les nouveaux pouvoirs émergents si l'on n'a pas une Europe pleinement autonome sur le plan politique et militaire, ce qui ne dispense pas une étroite conjugaison avec la NATO. Quanto aux pays musulmans, il ne faut pas oublier que leurs populations peuvent être à merci d'une poignée de radicaux islamistes si leurs gouvernements n'arrivent pas à dépasser les obstacles qui s'opposent au développement. Il est possible de combattre le terrorisme avec succès, même si cela prend du temps, mais il faut la collaboration active des États du Moyen Orient et de l'Asie dans la mise en place de réformes politiques, économiques e sociales profondes et rapides.

Ces réformes doivent être aussi bien internes qu'étendues au plan extérieur, c'est-à-dire englober les relations entre le Nord et le Sud dans un projet de type « *nouvel ordre international* » au sens rigoureux du terme et non pas comme l'ex-NOEI mort à la naissance, qui ne se limite pas à la conception utilitariste et étroite d'un *néolibéralisme* sans projet social<sup>9</sup>. On combattra mieux le terrorisme en donnant contenu à des idées plutôt qu'en employant uniquement des armes.

Au début du XXe siècle, Mustapha Kémal a prouvé que l'islamisme intégriste peut être repoussé si, il faut le répéter, des réformes profondes accompagnent ce combat.

C'est ce que Nasser n'a pas fait pour parvenir à annuler les Frères Musulmans en Egypte. Il s'y est pris de la pire manière (uniquement par la force). Anouar Sadat., un ancien Frère Musulman, a cru qu'il pouvait les « récupérer » au lieu de les « isoler » par des réformes sociétales. Inutilement, comme il fallait s'y attendre. Il est mort sans gloire à leurs mains.

Dans les pays arabes les synergies ne peuvent résulter que d'une répartition plus juste des richesses et des fruits de l'éducation dans le cadre d'une démocratisation sociétale réelle (pas nécessairement la copie de la « démocratie occidentale », car modernité ne veut pas dire « occidentalisation » au contraire de ce que certains le prétendent). La conjugaison d'efforts d'intellectuels laïcs et religieux qui puissent travailler ensemble à la pacification de sociétés en rupture, est également indispensable. Si rien n'est fait, la gestation de nouveaux monstres comme ceux de New York, de Barcelone ou de Londres, sera inévitable.

## **Quelques réflexions sur l'économie**

Dans le froid langage des économistes, le terrorisme est une variable supplémentaire dans la macroéconomie du chaos. Il ne s'agit plus de crimes mafieux habituels, mais d'un terrorisme totalement délocalisé et international dont les causes et les objectifs sont souvent mal perçus. Cette menace n'est pas sporadique comme les vieilles actions criminelles qui avaient lieu au gré de conjonctures déterminées. Elle est permanente (*Le Monde*, 5/11/2002).

Si on fait le bilan des dégâts, l'attentat contre les Twin Towers fut le plus important sinistre jamais indemnisé par les compagnies d'assurances : environ 40 milliards de dollars.

À leur tour, la prévention et les combats futurs à cette menace impliqueront des coûts financiers pour l'instant incalculables.

Les investigations déjà effectuées constatent que les pays occidentaux offrent des vulnérabilités structurelles qui font d'eux des cibles de choix de ces attaques, dans la mesure où il est impossible de protéger des vies humaines et des biens matériels concentrés dans les grandes métropoles urbaines. La destruction des circuits du commerce national et international est aussi l'un des objectifs les plus faciles à atteindre. C'est le cas des voies aériennes, maritimes ou le trafic routier et informatique. On peut aussi imaginer sans difficulté que le tourisme et les transports qui représentent, dans l'ensemble, une part importante du produit intérieur brute mondial, seront les premiers secteurs à souffrir l'impacte de ces attaques, comme d'ailleurs on l'a déjà vu, spécialement les compagnies d'aviation américaines ou à destination des EUA, en attendant d'autres attentats sur l'espace aérien de l'Union Européenne elle-même.

Il est encore possible d'identifier d'autres dépenses dues au terrorisme, tels que les destructions matérielles, le nécessaire renforcement de la sécurité et les « effets de confiance » particulièrement importants en économie de marché. Par contre il est pratiquement impossible de les quantifier. Les projections des économistes et les explications *a posteriori* ne servent pas à grand-chose dans ce chapitre, tellement nombreuses sont les variables à contempler.

À la fin de 2002, un haut fonctionnaire de la Banque Mondiale, partait de l'hypothèse selon laquelle la situation internationale se dégraderait dans les années suivantes, et suggérait que l'impacte du terrorisme sur la croissance mondiale sera de 0,25 pour cent du PIB annuel dans les pays industrialisés et beaucoup plus dans les pays du Sud. en raison de la dépendance commerciale et financière des ces derniers (*Le Monde*, 5/11/2002). Ces indicateurs valent ce qu'ils valent, mais l'optimisme de cet économiste, certes très respectable, reste néanmoins peu crédible. Tout d'abord le système mondial ne pourra pas « apprendre à vivre » avec ce type de terrorisme, contrairement à d'autres terrorismes du passé, en raison de sa propre nature et des causes multiples qui favorisent son existence et la nourrissent (causes dont la résolution est à très long terme, comme on l'a déjà indiqué). Puis, si les attentats terroristes continuent, comme il est pratiquement certain, il est prévisible que la communauté

internationale ne trouvera pas les réponses défensives totalement efficaces à court ou moyen terme, au moins sur les plans économiques, politiques et même policier. Il est illusoire de penser, par exemple, que le prix du pétrole pourra baisser significativement dans l'avenir. Parallèlement, si l'on part d'une hypothèse irréaliste (trop optimiste) et on ne prépare pas les moyens alternatifs d'énergie, on sera soumis à un chantage grandissant de la part des pays producteurs de l'or noir, avec des conséquences éventuellement désastreuses pour tous.

Il est certain, en tout cas, que les réponses au terrorisme islamiste ne pourront pas être seulement à caractère policier ou militaire, puisque « il n'y a pas de solutions militaires aux problèmes politiques, mais seulement des solutions politiques aux problèmes militaires » [Lacouture *et al.* 2002 :286].

La capacité de réponse au terrorisme implique une réorganisation des institutions politiques internationales et des mesures énergiques de développement économique et social aussi bien au sud qu'au nord de la planète, ce qui obligera à une révision profonde de procédés et de valeurs, avec clarté et esprit de justice si tant est que de telles idées si peu monnayables ont encore cours dans ce monde. Car cela exige esprit de justice et rigueur dans les moyens et les buts, sans manichéismes mais aussi sans démagogie<sup>10</sup>.

La *realpolitik*, du moins telle quelle a été appliquée jusqu'ici, s'est révélée suffisamment nuisible pour être encore valable dans l'application de principes éthiques devenus indispensables à l'échelle de la politique mondiale. Il est absurde de continuer à croire que la répression policière et militaire, le libre jeu des forces de marché, la dérégulation de l'économie et l'affaiblissement de l'autorité de l'État pourront résoudre les problèmes de fond que le terrorisme soulève de forme si radicale.

Comme réfère Michael Laffan, jusqu'à ce que la justice sociale soit honnêtement appliquée, aucune vigilance, intervention militaire ou effort de bonne volonté dans l'éducation, pourra éloigner la menace terroriste [Laffan 2002 : 5].

## **Le vecteur politique et social**

Le concept d'*islamisme* (« *intégriste-terroriste* ») est, bien entendu, pris ici dans un sens tout à fait distinct des concepts d'*islamique* ou de *musulman*.

Beaucoup de musulmans se plaignent à bon endroit que, souvent, les moyens de communication ne font pas la différence entre « *islamiste* » et « *islamique* » ou « *musulman* » et parfois, ne se donnent même pas au travail de distinguer entre les deux derniers concepts et celui de « *terroriste* ».

Il n'est pas rare que les musulmans se demandent aussi pourquoi les auteurs occidentaux n'identifient pas de la même manière les terroristes basques ou autres mouvements européens similaires: « *La réponse est simple et évidente – ceux-ci ne se présentent pas en tant que chrétiens. Le grief des musulmans est justifié, mais il devrait être dirigé à ceux qui font les événements et non pas à ceux qui les rapportent* » d'autant plus que « *tous les groupes terroristes sacralisent leur action par l'intermédiaire de références pieuses aux textes islamiques, en particulier au Coran et aux traditions et mots du Prophète* » (hadits). [Lewis 2003 : 137-8].

La distinction indispensable entre *islamiste* et *islamique* (ou *musulman*) conduit, par ailleurs, à deux observations préliminaires :

À la limite on peut admettre que *l'intégrisme* (ou *fondamentalisme*) musulman, même très conservateur, n'est pas, de par ce seul fait, automatiquement terroriste. Il faut admettre cependant qu'il offre en général un terrain favorable à son éclosion.

En second lieu, une appréciation rigoureuse et objective du phénomène est une tâche ardue, puisque sur la toile historique de fond se croisent et se superposent de multiples causes difficiles à démêler par manque d'information ou par trop d'opinions contradictoires.

Cet exposé repose sur l'hypothèse selon laquelle la cause de la dérive islamiste a trait, non pas à la religion en soi, du moins directement et en première instance, mais au facteur politique nourri par l'argent [Labévière 1999 : 415]. Fouad Ajami a dit également que « *la capacité du Sultan avoir Dieu de son côté est un phénomène islamique récurrent* » [Ajami 1999: 177].

Toujours est-il que l'islamisme a des revendications particulières : retour à un ordre social défini par la stricte application de la Charia<sup>11</sup> d'après leur lecture telle qu'elle était faite pendant les trois premiers siècles à la suite de l'Hégire<sup>12</sup> en Arabie jusqu'au Xe siècle ; prétention à appliquer arbitrairement le concept de *jihad*<sup>13</sup> à une utopique reconquête des territoires non-musulmans (al-Andalous, entre autres) ; exclusion de la femme de la vie publique et leur mutilation génitale systématique (excision)<sup>14</sup> ; retour au système de Califat et au délire médiéval de la conversion forcée ; massacre des *infidèles* et des *apostats*; exaltation de la figure malade du « martyr »

dans une interprétation clairement falsifiée, et avec la caution de trop d'oulémas<sup>15</sup>, du seul verset du Coran sur le thème ; application de châtiments corporels prévus dans la Charia ; coupe de la main des voleurs ; flagellation des « prévaricateurs » qui ont failli aux bonnes coutumes ; recours systématique à la lapidation jusque mort s'ensuive des adultères et surtout, sinon exclusivement, des femmes adultères<sup>16</sup>.

Dans ce chapitre comme dans bien d'autres les postulats philosophiques de « *l'intégrisme radical* » sont les mêmes que dans l'intégrisme dit « *modéré* ». Intellectuellement rien ne les sépare [Charfi 1998 ; Zeid 1999].

Samir Amin partage cette même opinion : « *il n'y a guère de différence entre les courants dits 'radicaux' de l'islam politique et ceux qui voudraient se donner un visage 'modéré'. Le projet des uns et des autres est identique* » [Amin 2002 : 192].

Comme il a été dit *l'intégrisme radical* de l'islam politique a des particularités qui le distinguent de toute autre forme de violence, y compris dans les pays musulmans où la majorité des leurs habitants est, évidemment, aussi pacifique et désireuse de vivre en paix comme dans d'autres parties du monde<sup>17</sup>. Ceci ne nous empêche pas, en suivant Abdelwahab Meddeb, de reconnaître « les troubles inhérents à l'islam qui, incontestablement, existent » [Meddeb 2002 : 199] , dans lesquels nous devrions distinguer « entre le spécifique et l'universel » [Meddeb 2002 : 199]

Tout porte à croire en effet que la vision du monde intégriste est, à la limite, davantage alimentée par le « *ressentiment* » [Meddeb 2002 :18-19] que par des raisons matérielles *immédiatistes*.

A. Meddeb rappelle, en particulier, que « pour l'islam l'entropie était à l'œuvre dès le XIVE siècle, mais c'est seulement à la fin du XVIIIe (avec l'expédition de Bonaparte en Égypte) que les musulmans eux-mêmes commencent à prendre conscience qu'ils ne sont plus à la hauteur de l'Occident » et que c'est depuis lors que naîtra « chez l'Arabe comme chez le musulman le *ressentiment* ». En partie du moins, les opérations des intégristes « *s'expliquent par la croissance du ressentiment* » [Meddeb 2002 :18-19].

Cette facette d'ordre culturel complète l'aspect *politique* de l'action des terroristes, en révélant leur dissimulation mieux que le prétexte religieux ou la causalité économique.

Remarquons que les terroristes du 11 septembre (pas plus que les autres par la suite) n'ont jamais cherché à débattre ou à négocier des idées ou des projets, avant ou après leurs attaques. Ils n'ont même pas revendiqué explicitement la responsabilité de

leur crime à New York. Ce *non-discours*, parfois entrecoupé par des messages de menace de destructions (textes diffusés par la TV du Qatar attribués à Ben Laden), se réclame de valeurs d'une ère révolue et sans retour, du temps – d'ailleurs bien troublé – des quatre premiers Califes<sup>18</sup>. Leur action laisse aussi transparaître un *non-langage*, pour ainsi dire, dont le sens historique se dissout dans le temps irréel d'un passé mythique vécu comme une hallucination que, d'une certaine façon, l'on pourrait considérer comme emblématique de leur irrationalisme. Celui-ci se manifeste notamment dans la fixation à un projet ancestral, pour beaucoup dépassé depuis 658 (bataille de Siffin), après que Mu'awiya Sufyan (que personnifiait la logique de l'État) ait vaincu le Calife Ali Taleb qui représentait la logique de la Religion), comme le défend, par exemple, Burhan Ghalioun, lequel signalait que la victoire de Mu'awiya sur Ali serait la victoire de l'État et du *politique* sur le Califat et la communauté religieuse [Ghalioun 1997 : 40].

On peut dire que le « projet » intégriste en général se distingue par le collage obsessionnel à une rhétorique « religieuse » élémentaire et par la manipulation abusive de citations réductrices du Coran.

La libération de l'homme en tant qu'être universel, aussi bien que le développement économique et social sont étrangers aux préoccupations des islamistes [Charfi 1998 :46], ce qui condamne au départ n'importe quelle stratégie de progrès. Malheureusement, le populisme effronté de cette idéologie a un écho auprès d'une partie significative des populations musulmanes frustrées pour toutes sortes de raisons, sans que celles-ci s'aperçoivent des conséquences dramatiques qu'un tel chemin risque de prendre pour l'avenir, à commencer pour ces populations elles-mêmes....

En effet, dans les régions du Moyen-Orient et du Sud-Ouest asiatique, habitées par des peuples culturellement et économiquement fragilisés, les sectes d'islamistes semi-lettrés – les « instruits-incultes » comme les appelle le philosophe d'origine tunisienne A. Meddeb - qui sont le produit « d'une instruction sans culture » [Meddeb 2002 :123, 161], exercent une fascination préoccupante. C'est sur ce terrain fertile que les fondamentalistes radicaux projettent leurs idiosyncrasies et sèment la haine : dans les populations piétinées par leurs dirigeants politiques ; dans les masses désillusionnées par l'échec du développement national et par l'utopie du panarabisme qui ne leur a rien apporté [Lacouture 2002 ; Charfi 1998] ; entre les gens qui ne sont pas résignés avec la pauvreté et la corruption qui envahit sans exception tous les pays du Moyen Orient ; chez les hommes exaspérés par la décadence d'un lointain passé

glorieux dont on leur parle constamment et qu'ils ne reconnaissent pas dans la vie d'aujourd'hui. Leur perturbation est d'autant plus grande qu'ils ne savent pas quoi faire pour reconstituer ce héritage.

Il y a aussi des gens désemparés par la faillite des nationalismes brandis par des *leaders* autoritaires ou dictatoriaux qui, depuis les indépendances, rarement ont été à la hauteur de leur mission ; finalement, les citoyens exaspérés par la subalternité de leur pays dans le contexte international alors que d'autres nations prennent les devants.

Presque toute la région du Moyen Orient, diversifiée et hétéroclite, fermée dans des particularismes qui rejettent l'universel [Ramadan 2002] est prisonnière d'un monde archaïque<sup>19</sup> avec lequel elle n'a pu rompre et où des religieux<sup>20</sup> et des politiciens autocrates font la loi. Beaucoup de musulmans, après la faillite du nationalisme arabe et la perte d'illusions quant à un développement accéléré, semblent maintenant chercher refuge dans un retour au sacré<sup>21</sup> et sont aujourd'hui des cibles faciles des appels à la haine et à la revanche, sous prétexte d'un faux *djihad* religieux et d'une mythique « communauté des croyants » (*Umma*) dont la légitimation, comme dans le cas des *salafistes*<sup>22</sup> de Ben Laden, passe par le geste sacrificiel cathartique.

Néanmoins, étant donné l'imprévisibilité des attaques de l'islamiste, l'obscurité de ses « principes » et l'extension des ramifications qu'il construit pas à pas, grâce à l'incompétence des gouvernements, autour des jeunes musulmans avec des problèmes identitaires [Ramadan 2002], qui vivent aussi bien en Orient qu'en Occident, l'islamisme erratique et son instrument, la « *terreur intégriste* » - une variante du plus violent fascisme, est un des dangers qui menacent concrètement les structures sociales, politiques et économiques de toutes les sociétés, occidentales ou orientales. Ne serait-ce que parce qu'il a peu de doutes – et ceci est une question dont on parlera plus loin – que cet islamisme violent n'hésitera pas à employer tous les moyens de destruction à sa portée<sup>23</sup>.

Les institutions universitaires dans les pays arabes sont aussi loin d'accomplir leur mission dans les tâches d'une université digne de ce nom. Les étudiants intégristes sont la majorité dans les établissements scientifiques (spécialement dans les Écoles d'Ingénieurs) ce qui ne manque pas d'étonner certains observateurs étrangers, portés à penser que « *l'esprit scientifique* » est nécessairement moderne. Cette idée réductrice passe trop rapidement sur la vraie discussion sur ce qu'est « *scientifique* » (voir Edgar Morin). Il est vrai que les sciences dites *exactes* peuvent assurer à peu près la même ouverture intellectuelle que les sciences sociales et humaines. Mais, plaide Faouzia

Charfi, seulement dans la conditions d'être correctement enseignées et dès qu'elles ne soient pas mutilées dans leur contenu théorique au point d'être réduites à la *technique*.

Même si certains pensent que les islamistes s'adaptent à la modernité simplement parce qu'ils peuvent dominer des instruments techniques de la « *modernisation* » (ce qui n'est pas la même chose que « *modernité* »), en vérité leur horizon ne généralement pas au-delà d'une gestion de la société avec des idées du passé, ce qui risque de conduire à la régression sur bien des plans ou même du tout. Leur liaison au monde moderne ne semble pas, dans beaucoup de cas, dépasser l'utilisation de moyens (de la technique ou de la *techno-science*), dans l'acception empirique du terme, laquelle est conditionnée par une espèce de *status* extra-culturel et a-historique impliquant que ces intégristes n'admettent pas les fondements théoriques et surtout éthiques de la science moderne nécessairement *universelle*, dans le sens que les « lois » de la physique, par exemple, ne varient pas selon l'observateur, telle qu'elle a été développée en Occident [Charfi 1995] et aussi parce que la science n'est pas une fin en soi, comme l'a observé Marcel Conche. En réduisant l'enseignement des sciences à ses applications technologiques, en dépit de l'interdépendance existante entre la connaissance scientifique théorique et la technologie, les islamistes ne peuvent transmettre ces connaissances que d'une façon dogmatique [Charfi 1995], ce qui est un problème très différent et bien plus grave de celui de la « *science normale* » que Kuhn a étudiée.

Dans la perspective d'un Coran *incrée*, où tout est assigné d'avance, la science fondamentale devient une simple branche de la théologie, c'est-à-dire un chaos organisé sur un mode relativiste, pour ne pas dire arbitraire. L'esprit critique et, par conséquent, l'innovation, perdent leur raison d'être, comme le scientifique pakistanais déjà cité l'a clairement démontré. L'un des exemples que celui-ci donne est le cas de certains professeurs universitaires qui enseignaient (en 1991) dans des universités du Pakistan que – ayant pour base la foi coranique - c'était le soleil qui tournait autour de la terre et non pas l'inverse [Hoodbhoy 1991]. Voilà un des résultats de la subordination aveugle de la science à la théologie, idée que la Christianisme lui-même ne défend pas depuis des siècles...

## L'islamisme politique : une idéologie fragmentée

Pour comprendre ce phénomène il faut également prêter une attention particulière à la « *pieuvre financière* » bâtie partout dans le monde par les banques et les institutions de charité islamiques [Warde 2000] où l'Arabie Saoudite est omniprésente comme on le verra plus loin<sup>24</sup>. Mais c'est dans les contradictions et les impasses de « *l'islam politique* » que se trouvent les racines de cette anomie tragique.

C'est dans la question du pouvoir – même quand celui-ci se drape dans les habits religieux – que réside le centre et la raison ultime de cette lutte mortelle contre l'Occident ainsi que contre les États « trop laïcs » des pays musulmans ou de majorité musulmane..

Il est difficile de partager les présupposés de la théorie du « choc des civilisations », mais il faut admettre que la thèse de S. Huntington [Huntington 1999], encore que contestable sur de nombreux points - Edward Saïd a dit que le choc des civilisations est une phrase toute faite, comme *la guerre des mondes*, plus utile à renforcer l'orgueil de soi qu'à offrir une compréhension critique de la déconcertante interdépendance de notre époque [Saïd 2002] - peut présenter des aspects plus utiles que bien des explications mécanicistes qui découlent de la lointaine Conférence de Bandoung et d'un « *tiersmondisme* » daté.

Néanmoins, il semble quelque peu excessive l'observation de la très perspicace historienne portugaise Fátima Bonifácio, quand elle affirme, à propos du conflit en Irak à ses débuts, que derrière la guerre contre le terrorisme « *il est impossible d'ignorer qu'il y a (...) un choque de civilisations ou de religions. C'est un fait que le Pape essaie de dissimuler, comme c'est son devoir, en maintenant des relations avec le régime de Bagdad et en condamnant la guerre en cours. Mais le fait subsiste. Il résulte des actes et des paroles du terrorisme islamiste, dirigé contre des cibles du monde occidental au nom de la promesse, mille fois répétée, de détruire les valeurs et le mode de vie de ce même monde occidental. Personne ne sait mieux que les États-Unis, surtout après le 11 septembre. Or le 11 septembre a été écarté du scénario explicatif de cette guerre. Ceci est la meilleure manière de ne pas vouloir la comprendre* » [Bonifácio 2003].

Peu de gens informés croiront, bien entendu, que le « choc des civilisations » et la « promesse » de détruire les valeurs occidentales puissent être attribués à tous les musulmans. La minorité radicale des islamistes, comme j'essaie de démontrer, ne

représente pas les valeurs fondamentales les plus positives de la culture musulmane. En contrepartie je suis d'accord avec une autre phrase du même auteur quand elle écrit, sur premier attaque des EUA à l'Irak : « *Qui dit que le droit international est une valeur suprême, oublie ou ignore que celui-ci n'est que lettre morte à moins d'avoir une force qui l'applique et le rende effectif* » [Bonifácio 2003].

Revenant à notre sujet, je suis convaincu que l'*intégrisme terroriste* ne reflète pas, d'une manière univoque, une civilisation hontage de ce « despotisme oriental » dont parlait Wittfogel il a quelques décennies [Wittfogel 1977] ni que le « fanatisme religieux » en soi, tel qu'il est parfois présenté, soit plus que ce que le terme lui-même suggère : un fanatisme paranoïaque (le philosophe espagnol Fernando Savater dit que le fanatisme est la seule force de volonté dont sont capables les faibles) mû par le *ressentiment*, pour utiliser l'expression juste de A. Meddeb dans son remarquable essai [Meddeb 2002 : 19]. Ce « fanatisme » est seulement un des aspects de l'islamisme politique, lequel, à certaines occasions, prend un poids disproportionné dans les événements.

L'écrivain et prix Nobel V.S. Naipaul, observateur perspicace, note curieusement que dans les pays musulmans non arabes « *everyone not a Arab who is muslim mis a convert (...). In the Islam of converted countries there is element of neurosis and nihilism. These countries can be easily set ont the boil* ».

Dans l'opinion de certains analystes, il existe, effectivement, dans le Proche e Moyen Orient un contexte psychologique qui semble favoriser des comportements contradictoires et même de schizophrénie . Selon eux les peuples seraient régis par un sentiment de « *honte* » et non de « *culpabilité* » , deux catégories mentale très différentes. La personne « coupable », quand elle reconnaît l'erreur ou l'échec est capable de le surmonter ou de l'expier. « L'humiliation », au contraire, renvoie à la culpabilité de l'autre et, par conséquent, à l'esprit de revanche [Lacouture *et al.* 2002 : 276].

Si l'on admet cette hypothèse on pourrait peut-être l'étendre à une grande partie du monde ex-colonisé, notamment en Afrique Sous-Saharienne. En relisant, par exemple, les œuvres de Franz Fanon (en spécial *Les damnés de la terre* où « l'humiliation », le « ressentiment » et le « revanche » sont toujours sous-jacentes) il est peut-être possible de mieux appréhender certaines difficultés du dialogue nord-sud e nos jours... Il paraît dès lors évident, si l'on suit cette interprétation, que les radicaux cherchent à accentuer en leur faveur cet élément de perturbation. J'admets que cet

aspect des choses est loin d'épuiser la question dont les causes doivent être cherchées aussi au niveau politique et économique. Je ne crois pas, pour autant, que l'on puisse ignorer cette hypothèse.

D'autres éléments de réflexion peuvent être aussi pris en compte. Si, comme l'a observé l'écrivain et essayiste portugais José Pacheco Pereira, un bon analyste en politique internationale, « *il y a un problème avec l'islam* » [Pereira 2002 : 108] qui dépasse la conjoncture et plonge ses racines dans le passé. Le problème s'inscrit avant tout dans un contexte historique où, pendant plus de huit siècles, ont été visibles des dualités presque constantes : « rationalité » *versus* « mysticisme » ou « laïcité » *versus* « théologie »...

Le message « *révélé* » (le Coran dicté *directement* par l'ange Gabriel au Prophète Mahomet) n'est pas étranger à ce problème, car aux yeux des croyants musulmans ce message distingue le Coran des autres régions du Livre. On lit chez Bertram Thomas : « *une différence foncière entre les musulmans et les chrétiens est leur attitude respective envers les Écritures. Pour les premiers, le Coran est vraiment la parole de Dieu, en sorte que les contradictions entre ce livre et la Bible sont à leurs yeux des rectifications que Dieu a faites aux erreurs qui se sont glissées dans les écritures des juifs et des chrétiens* » [Tomas 1946 : 50-51].

En tout cas, pour mieux comprendre le processus compliqué qui a donné origine à une si grande diversité d'interprétations et même à de perversions fanatiques, il est nécessaire, encore que de manière succincte, de retourner à la période des VIIe-XIVe siècles et aux chemins divergents qui ont été pris dès lors par la pensée scientifique et théologique dans les cultures chrétienne et musulmane,

## **Théologie versus Philosophie**

Depuis l'époque médiévale dans la civilisation chrétienne, il y a eu une lente évolution qui a finalement conduit à la séparation entre laïcité et religion et à l'autonomie croissante de l'une à l'égard de l'autre. À partir du XIIIe siècle la pensée moderne a commencé à s'épanouir en Europe, ce qui a favorisé le passage du texte sacré au texte *interprété*, ouvrant ainsi de nouveaux espaces à la Raison. La lente affirmation de la pensée scientifique a, plus tard, favorisé les grandes découvertes et innovations en Occident, même si l'un des ses résultats, le *scientisme* sorti du siècle des lumières et ayant atteint son point le plus haut au XIXe siècle, n'a pas toujours réussi à éviter des « exagérations » qui dénaturèrent en quelque sorte l'objectif de ce qui est réellement

scientifique, c'est-à-dire tolérant, ouvert à l'expérimentation et au changement. En un mot : ayant le *sens du provisoire* tel comme Einstein l'entendait...

L'ambition de certaine autosuffisance (*scientisme*) qui dispensait la religiosité et même la métaphysique, ne s'est pas confirmée. Aujourd'hui les conquêtes de la science libéré du scientisme rigide et l'assomption du principe de *l'incertitude* semblent, pour l'essentiel, irréversibles.

Par contre dans la civilisations islamique (pas *islamiste*) il y a eu très tôt une intersection entre la théologie et la politique dans une proportion qui, toutefois, doit être évaluée avec prudence dans la mesure où il s'agit d'une matière pas consensuelle. Mais, à la différence de l'Europe chrétienne, l'islam s'est replié sur lui-même ne donnant pas lieu aux même bouleversements ni opportunité à une pensée qui aurait séparé ce qui est religieux de ce qui est séculier en deux sphères distinctes et autonomes même si complémentaires.

Il est vrai que les circonstances historiques ont fréquemment éloigné ces deux variables (soumission des oulémas au pouvoir temporel des califes, ou recul des califes devant l'influence des religieux, en fonction de l'époque et des rapports de forces). Toujours est-il que le courant « *rationaliste* » - ou plutôt son embryon - a eu quelques représentants parmi quelques uns des plus grands noms de la culture et de la philosophie musulmane.

Sans adopter nécessairement la thèse de la symbiose ou de la non distinction entre religion et pensée laïque, il est difficile de contester que, à partir du premier Calife Abou Bakr, il y a rarement eu une claire séparation des eaux susceptible de favoriser l'affirmation d'un rationalisme séculier (l'expérience du mouvement « *rationaliste* » Motazilite au IXe siècle a été prématurée et, en tout cas, fort malheureuse), au moins dans la perspective de la culture occidentale.

Cette difficulté d'émancipation de la pensée *rationaliste* aura été probablement une des causes du déclin scientifique des pays du Moyen Orient à partir du XIVe siècle, à la suite du retrait arabe de la Péninsule Ibérique et du sud de la France, après les croisades (1099-1270), l'offensive mongol (XIIe-XIIIe siècles) et, finalement, comme résultat du changement des grandes voies du commerce intercontinental qui se sont déplacées de l'Orient vers l'Atlantique suivant les découvertes de l'Amérique [Hodgson 2002], et du chemin maritime vers l'Inde par les portugais à la fin du XVe siècle, lesquels allèrent aussi vers l'occident (Brésil).

Ce n'est qu'à la fin du XIXe et début du XXe siècles qu'on a pu vérifier en Orient un vrai effort de « *renaissance arabe* », connu sous le nom de *Nahda*, lequel a eu son origine dans la prise de conscience de leur retard par rapport à l'Europe - spécialement lors de la conquête napoléonienne de l'Égypte et après l'œuvre de modernisation de Mehemet Ali (1769-1849) - et dans la naissance du sentiment nationaliste anti-ottoman dans le monde arabe, encouragé d'ailleurs par la France et l'Angleterre d'alors.

Ajoutons à ce propos que, contrairement à quelques idées courantes, la domination coloniale au Moyen Orient au XIXe siècle a eu, initialement du moins, un rôle positif qui renforça la prise de conscience de l'importance du progrès scientifique et technique et du besoin vivement ressenti de récupérer le retard de cette région à l'égard de l'Europe.

Par ailleurs, on peut aussi dire que l'entrée en scène de l'Europe dans la région pendant le XIXe siècle, a été appréciée et valorisée par l'opinion publique arabe, dans la mesure même où cette présence était entendue comme libératrice de la domination ottomane [Lacouture *et al.* 2002].

Albert Hourani dans son classique *Arabic Thought in the Liberal Age* confirme que pendant la première moitié du XIXe siècle l'Europe était vue par les arabes d'une manière bien différente de ce qu'elle le serait plus tard. Elle était « *avant tout un professeur et un allié politique pour ceux qui désiraient reformer la vie de la communauté ottomane* » [Hourani 2002 : 103].

Il est vrai que cette perception a radicalement changé au XXe siècle, donnant lieu, avec la constitution des protectorats, à la relation classique « *colonisateur-colonisé* » avec les traumatismes qui en découlent et dont a longuement parlé Mohamed Talbi récemment [Talbi 2002]. Cet état d'esprit s'est aggravé sur le plan politique avec la question palestinienne et israélo-arabe.

On peut comprendre que le thème de la « domination coloniale » soit encore aujourd'hui vivant dans la représentation collective des peuples du sud ex-colonisés. Comme l'enseigne Adriano Moreira « il est juste de recompter le passif, de rappeler le patrimoine de plaintes que ces peuples mettent en évidence dans le définitions de leur histoire, de leurs idéologies, de leurs programmes politiques ». Néanmoins si l'on veut éviter de tomber dans une analyse trop parcellaire et réductrice il conviendrait aussi de « rappeler que les européens n'ont pas omis de faire des auto-évaluations et que ces voix libérées peuvent y trouver des textes inspirateurs [Moreira 2002c: 75 ].

En ce qui concerne le débat sur les sociétés musulmanes contemporaines, l'un des problèmes qu'on trouve est celui de savoir si la prétendue « inséparabilité » du politique et du théologique que beaucoup disent être la caractéristique *sui generis* de l'islam, a son origine dans le livre sacré des musulmans, dans les interprétations de son message, dans l'attribution induite de fonctions religieuses au calife (« *successeur* » en arabe) ou encore dans la confusion nourrie artificiellement par l'ambition de ceux qui, dès les premiers temps, se sont servis de la religion à des fins politiques.

On peut comprendre que beaucoup d'observateurs voient dans l'islam un projet dans l'interface du politique et du théologique. D'où, écrit José Pacheco Pereira, « l'évidente difficulté à séparer la religion de l'État et de la société civile », nous obligeant à constater « qu'une chose ce sont les principes de la religion et une autre l'islam historique » [Pereira 2002 : 109]. En effet, quand nous comparons certains versets avec la lecture politique (des *islamistes*) qu'on en fait, on constate le très fréquent désajustement entre les deux.

C'est pourquoi le philosophe égyptien Nasr Abou Zeid insiste sur la nécessité d'une lecture du Coran qui mette en relief son historicité et le resitue dans son contexte à travers une double analyse historique et linguistique qui rompe avec la manipulation politique et idéologique.

Pour lui « l'analyse linguistique est le seul moyen offert aux humains pour comprendre le message coranique et, partant, l'Islam lui-même » [Zeid 1999 : 32]. Ce fut aussi l'effort de Jacques Berque dans son *Relire le Coran* (1993). Sans cela la « confusion entre divinité et souveraineté – globale et absolue – à tous les niveaux de la réalité conduit à confiner l'homme dans la dimension de la *servitude* » [Zeid 1999 : 167].

Ali Abderraziq (1888-1947), auteur d'un travail théorique remarquable sur les fondements du pouvoir politique dans l'islam [Abderraziq 1994], publié pour la première fois en 1925, est péremptoire sur la nécessité de séparer le politique du religieux, aussi bien dans le Coran que par rapport à l'action du Prophète lui-même.

Adriano Moreira, en se référant à Abderraziq, observe que celui-ci « a défendu que le califat est une institution temporelle et l'islam une mission et non pas un pouvoir, d'où s'imposait la séparation entre la religion et l'État » [Moreira 2002 : 498].

Abderraziq note que « la plupart des prophètes que nous connaissons étaient uniquement des messagers de Dieu. Jésus, fils de Marie, était l'envoyé de Dieu chargé de la prédication chrétienne et en même temps le premier des chrétiens. Cela ne

L'empêcha pas de prôner l'obéissance à César et de croire à son autorité. C'est lui qui a adressé à ses partisans cette parole pénétrante : *'Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu'* » [Nouveau Testament, Mathieu, 21], ce qui correspond à une distinction claire entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Abderraziq ajoute que « le commun des musulmans tend à croire que le Prophète était un 'roi-messager de Dieu', qu'il a constitué, par l'Islam, un État au sens politique et civil du terme, dont il était le roi et le maître. Tel semble être le sentiment le plus conforme à la fois aux inclinaisons les plus courantes chez les musulmans, et à la manière générale dont ils conduisent leurs affaires. C'est probablement aussi l'avis le plus répandu parmi la masse des théologiens, puisque, chaque fois qu'ils ont l'occasion d'aborder des thèmes relatifs à ce sujet, ils penchent tous vers la croyance selon laquelle l'Islam a été en même temps une unité politique, un État fondé par le Prophète » [Abderraziq 1994 : 100-101]

C'est une thèse qui a été aussi celle d'Ibn Khaldoun au XIVe siècle, pour qui l'Islam est une religion qui contient, en même temps, un appel à tous les hommes, une législation et un principe de réalisation de cette législation, se distinguant des autres religions par la synthèse du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. De la même façon l'orientaliste Bernard Lewis reprend cette idée dans l'un de ses plus récents livres [Lewis 2003], laquelle est vivement contestée par des islamologues de renom comme M. Akroun ou B. Ghalioun.

Abderraziq refuse l'interprétation d'Ibn Khaldoun « qui n'a pas le moindre fondement » et « qu'aucune source autorisée ne permet de justifier ». De plus « elle est contraire à la signification du message du Prophète, incompatible avec les conditions requises par une prédication (...) purement religieuse »<sup>25</sup> [Abderraziq 1994 : 107]. Le Prophète ne s'est pas préoccupé avec la constitution de l'État ni avec les dispositifs essentiels à l'affirmation du pouvoir temporel.

Il ne s'est pas occupé non plus d'un système de nomination de juges et de gouverneurs, ni exposé à ses disciples les principes de son système de gouvernement ou les règles de consultation populaire qui auraient permis de consolider cet ensemble. Cela a laissé ses successeurs perplexes devant des problèmes pour lesquels ils n'avaient aucune orientation [Abderraziq 1994 : 107-108].

Abderraziq affirme que Mahomet « était uniquement un messager de Dieu, chargé de transmettre un appel purement religieux que ne perturbait aucune aspiration au pouvoir, un appel en aucun cas assimilable à une campagne visant à constituer un royaume dans le sens attribué généralement à ce terme et à ses synonymes. Muhammad,

suivant cette thèse, n'était qu'un envoyé de Dieu au même titre que ses frères qui l'ont précédé dans cette charge ; il ne fut ni roi ni fondateur d'empire, ni encore un prédicateur attelé à l'édification d'un royaume » [Abderraziq 1994 : 114-115].

Il est indispensable avoir présent à l'esprit que la « mission prophétique » d'ordre religieux est distincte de la mission du « chef temporel ». La différence est si grande, dit Abderraziq, qu'elle peut constituer une opposition formelle puisque le pouvoir du Prophète est de nature spirituelle tandis que le pouvoir du prince est de nature matérielle [id., page 119]. Le Coran lui-même confirme la thèse selon laquelle « le Prophète n'avait aucun intérêt pour le pouvoir politique » et son œuvre spirituelle « ne dépassait pas les limites d'une prédication dénuée de toute connotation d'autorité temporelle »<sup>26</sup>. Selon Abderraziq, si nous passons du Coran à la Sunna<sup>27</sup> les preuves de cette séparation entre les deux versants sont encore plus claires : « L'autorité que le Prophète avait sur les croyants était le prolongement de sa mission prophétique et ne comportait aucune des caractéristiques d'un pouvoir temporel » [Abderraziq 1994 : 130].

L'interprétation de Maxime Rodinson est quelque peu différente. Dans la préface à l'édition française du livre de Bernard Lewis, *The Assassins*, Rodinson écrit que l'islam présente la particularité remarquable dans la grande famille des religions monothéistes, de lier étroitement problèmes théologiques et problèmes politiques [*in* Lewis 2001 : 14].

Mohamed Arkoun donne un contenu plus politique à cette discussion, en commentant que les échos des débats entre experts sur les questions de légitimité, de l'égalité, de l'État de droit ou de société civile n'arrivent jamais à la majorité des musulmans (les « sujets ») qui ne bénéficient, encore aujourd'hui, des conditions d'ample citoyenneté : « c'est pour ces raisons sociologiques et culturelles que les débats redondants sur islam et laïcité, islam et démocratie, islam et modernité restent très souvent abstraits, dépourvus de pertinence théorique et de porté pratique, éloignés de la simple réalité historique et doctrinale. En revanche, on consolide à chaque intervention le lien commun répandu par les islamologues au sujet de l'opposition triviale entre un christianisme qui aurait séparé le spirituel du temporel depuis le fameux « rendez à César ce qui est à César... ! », et un islam englué dans la confusion des deux instances dès le stade coranique. La vérité est que le passage rapide à l'État impérial de 661 à 750 a entraîné une étatisation de la religion qui n'a jamais cessé de se renforcer et de se généraliser jusqu'à nos jours » [Arkoun 2002 : 97].

## « Réformismes » et lectures du Coran

Des noms prestigieux comme ceux de Averroès ou d'Ibn Khaldoun, parmi beaucoup d'autres [v. Urvoy 1996] sont encore aujourd'hui voués à l'ostracisme dans les pays arabes. La contribution d'Averroès (1126-1198) à l'émergence du rationalisme en Europe (V. par exemple *le discours décisif* ou le Commentaire à Aristote récemment publié en français) est trop souvent oubliée, même si son œuvre eut une grande influence à une certaine époque. Thomas d'Aquin, dans ses livres qui étaient, soit dit en passant, des modèles d'exégèse et de fine argumentation (Aquin 1994 et 1999), s'est opposé à Averroès tout comme le très conservateur Ernest Renan dans *Averroès et l'averroïsme*, par ailleurs très érudit [Renan 2002].

Mohamed Charfi rappelle que ce fut Averroès qui développa l'idée – pierre de touche de toute la pensée moderne – selon laquelle la raison humaine avait un rôle essentiel pour comprendre et interpréter les textes révélés. À une époque où les religions dominaient le panorama intellectuel, les idées d'Averroès étaient révolutionnaires. Il y a aussi une parenté entre les idées d'Averroès et de son contemporain le philosophe juif Maimonide avec les intuitions que, plus tard, seront approfondies par Thomas d'Aquin [Charfi 1998 :35-36].

Connu par ses commentaires sur l'œuvre d'Aristote, Averroès a aussi contribué à la séparation entre *foi* et *connaissance*, *religion* et *philosophie*. Pour lui, comme pour Aristote, le monde est éternel, et cette éternité est une nécessité due à l'éternité de l'espace et du temps. Dès lors, si Dieu et le monde sont éternels et leurs relations sont de cause à effet, en ce cas le monde est constitué par un ordre. La nature devient alors intelligible et la connaissance est la connaissance des causes que la raison doit chercher à comprendre. Nier la causalité c'est nier la raison et ignorer la science, ce qui est en contradiction avec le célèbre « anti-rationaliste » Ghazali<sup>28</sup>, lequel rejette toute soumission de la nature à des lois qui limiteraient la volonté de Dieu, cause exclusive de tout. La pensée de Ghazali surtout dans sa *Critiques des Philosophes*, a imprégné le discours des intégristes jusqu'à l'actualité...[V. notamment Sourdel 1996].

La pensée d'Averroès a influencé, directement ou indirectement, bien des auteurs musulmans contemporains favorables à la liberté de pensée et à la rationalité scientifique. Pour Luciano de Crescenzo, deux idées distinguent Averroès des autres

philosophes : l'idée de la non-naissance de l'Univers et l'idée de la compatibilité de la philosophie et du Coran » [Crescenzo 2002].

Depuis les réformateurs du XIXe siècle comme Rifaa Tahtaoui et Khéreddine – le fondateur de la Tunisie moderne – jusqu'à Ali Abderraziq, déjà cité, qui a écrit l'une des œuvres les plus commentées du réformisme musulman, « *probablement la plus importante du XXe siècle* » selon Mohamed Charfi [Charfi 1998], on doit rappeler aussi les noms d'autres réformistes comme Muhammad Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), Jamal al-Afghani (1837-1897) et même un champion des idées de Darwin et de Spencer : Chibli Chumayyal (1860-1916).

Salan Musa (m. 1958) et Ismail Mazhar, ou encore les penseurs : Taha Hussein (1889-1973) dont l'œuvre, comme le rappelle M. Arkoun [Arkoun 2003 : 106], réunit tous les thèmes de la *Nahda (Renaissance Arabe)*, Abdelaziz Thaalbi, Tahar Haddad et Mansour Fahmy, [V. Fahmy 2002]<sup>29</sup>, qui ont publié des livres en défense de la femme musulmane [Charfi 1998]. Il faut aussi rappeler le nom du soudanais Mohamed Mahmoud Taha qui a essayé de réformer la *charia* dans ses écrits [Taha 2002]. Condamné à mort pour ce « blasphème », il a refusé d'être gracié au cas où il accepterait de renoncer à ces idées. Taha a été pendu le 18 janvier 1985, sous le régime de Noumeiry dont le ministre de la Justice était alors Hassen Turabi. En raison de cette « prouesse », Noumeiry et son ministre ont été très félicités par l'Université d'Al Azhar (Egypte) et par la Ligue du Monde Arabe qui a son siège à la Mecque [Charfi 1998 : 85].

D'une façon générale, écrit Mohammed Arkoun, « les animateurs de la *Nahda* font penser à ceux de la philosophie des Lumières qu'ils ont d'ailleurs admirés » [Arkoun 2003 : 107].

Plus près de nous, outre Burham Ghalioun, Mohamed Charfi, Nasr Abou Zeid<sup>30</sup> ou Mohammed Talbi, il y a bien d'autres intellectuels musulmans apologistes d'une *modernité* qui ne renie pas ses racines culturelles ou religieuses. La plupart de ces penseurs continuent à être incompris, mal acceptés, emprisonnés, bannis ou même parfois assassinés dans leurs propres pays<sup>31</sup>, comme Faraj Fouda, considéré apostate pour être laïc et qui fut tué en 1992.

Ces hommes n'ont rien à voir – et ne peuvent en aucune façon être confondus – avec des individus comme Ali Belhaj, sanglant chef du GIA algérien, lequel disait en 1991 que « la démocratie est un péché ». Il n'y a aucun doute, comme observe M.

Charfi, que l'intégrisme islamiste rabaisse l'intelligence au niveau des réflexes émotionnels viscéraux ...[Charfi 1998].

Malheureusement les réformistes sont une minorité peu écoutée au Moyen Orient et, à plus forte raison, dans tous les pays où la rage de la *charia* domine. L'influence des intégristes subvertit les moyens de communication écrite et parlée, toute en contrôlant les secteurs de l'éducation, de l'administration, de la Justice et de la Finance. C'est une lutte inégale, dit Fouad Zakarya, dans laquelle l'une des parties (l'islamisme), « en prétendant parler au nom du Ciel, s'arroge une position à laquelle elle n'a aucun titre. Dès qu'on fait intervenir ce véritable *deus ex machina* les données sont pipés » [Zakarya 1991 : 17]. Comme dans toute théocratie, pourrait-t-on ajouter...

Ce n'est qu'en remontant brièvement à quelques antécédents plus lointains que l'on pourra essayer de mieux comprendre l'incapacité de l'islamisme politique à accepter le rationalisme de libre pensée et de progrès.

Différemment d'auteurs comme Olivier Roy [Roy 2002] ou Samir Amin [Amin 2001], je crois que, sur ce point, il est peut-être précipité d'annoncer la faillite de l'islamisme politique et de négliger la possibilité de sa survie pendant longtemps grâce à l'appui de « *l'islamisme financier* » conjugué avec un nationalisme politique et une espèce de, pour ainsi dire, « *nationalisme religieux* » exacerbé. L'absence d'un appareil éducatif capable de diffuser l'esprit vraiment scientifique (et non pas seulement des connaissances « techniques » sous couvert de « science ») est une lacune considérable dans les pays du Moyen Orient où l'enseignement est, trop souvent, aux mains de religieux ou de leurs hommes de main les plus conservateurs. La responsabilité des gouvernements – y compris de ceux qui se disent « progressistes » - est immense. Soit qu'ils considèrent lettre morte des principes élémentaires de « *démocratie* », soit qu'ils cèdent presque systématiquement aux influences et pressions des secteurs religieux.

D'un autre côté, le secteur financier peut alimenter pendant longtemps encore « l'état de guerre » et encore plus la prétendue « *guerre sainte* ». Quoi qu'il en soit il ne faut jamais perdre de vue qu'il n'y a pas de « guerres saintes » : il y a des guerres, et elles ne sont jamais *saintes* quelle que soit la religion ou les sectateurs que les revendiquent.

Il est aussi illusoire et assez inutile d'affirmer que Ben Laden n'est pas une réaction de l'islam traditionnel mais un avatar aberrant « de la globalisation », ou que l'islam politique c'est un échec Ces affirmations peuvent laisser supposer que l'affaire

touche à sa fin et que le retour à la « normalité » n'est plus qu'une question de temps. Au contraire il y a de fortes raisons de penser que nous ne sommes pas à la fin d'un cycle mais à ses débuts...

Cela ne veut pas dire que l'utopie de l'islamisme arrive à construire une société islamique à partir de l'État car, comme bien observe Olivier Roy, « le concept d'État islamique est contradictoire et impossible à réaliser, parce que, s'il y a État, c'est qu'il y a primat du politique et donc une forme de sécularisation » [Roy 2002a : 7]. La sociologue portugaise, Helena Vilaça, dit aussi que « le pluralisme (est) une conséquence de la sécularisation » [Vilaça 2006 : 95]. Ce n'est donc pas par hasard que la sécularisation est abhorrée par les islamistes, surtout parce que leur philosophe monolithique ne laisse aucune place à quelque pluralisme d'opinions que ce soit...

La *mort* annoncée de l'islamisme politique n'est pas nouvelle comme c'est aussi ancienne la lutte entre les divers courants à l'intérieur de l'islam, dont la plus permanente et significative est celle entre sunnites et chiïtes. Mais certaines contradictions sont devenues plus intenses à partir des XIXe lorsque, sous la poussée du progrès scientifique et technologique, la circulation des idées, l'évolution des coutumes et le contact avec l'Europe lors de la campagne de Napoléon en Egypte, le Moyen Orient a pris pour la première fois conscience de son retard, ce qui a donné lieu un peu plus tard, comme on l'a déjà dit, au mouvement du *Nahda* sous l'influence des idées des Lumières et qui, pendant quelques années, a constitué un vrai espoir pour la région.

C'est pourquoi le fondamentalisme représente une involution profonde et dramatique par rapport à ce qu'a été, à une certaine époque, un espoir pour le Moyen Orient. Cette pensée rétrograde s' imagine qu'elle peut faire reculer le temps en prônant un retour à un « *état islamique* » chimérique. Il est hors de doute que le respect des spécificités de la civilisation arabo-musulmane n'implique pas le regain des barbarités médiévales, auxquelles l'idéologie des islamistes inévitablement conduirait, de la même manière que leurs idées « ne justifient pas ni le retour aux châtiments corporels, ni le maintien de l'oppression de la femme, ni la reconstruction d'un État théocratique », comme l'observe Mohamed Charfi, en ajoutant que « pour les musulmans il n'y aura pas de développement sans liberté et il n'y aura pas de liberté sans éviction de notre prison historique » [Charfi 1998 : 8, 88].

Il fait peu de doute que cette évolution urgente devra nécessairement passer par une « démocratisation » *pratique* du Moyen Orient et non pas seulement rhétorique, démocratisation dont celui-ci n'a aucune expérience, et par un processus de

développement intensif dans tous ses versants, lequel est, à l'heure actuelle, vécu seulement dans les discours politiques vite oubliés ...

Trop de gouvernements et de chefs religieux musulmans continuent à ne pas accepter deux questions essentielles :

La première, au plan sociétal, consiste à admettre que les canons de la science et du rationalisme scientifique devront être rigoureusement distinctes de ceux du sacré et de la pensée religieuse. Cela ne signifie pas qu'au niveau individuel il y ait nécessairement d'incompatibilité entre les deux approches, comme le prouve à l'époque moderne le travail de scientifiques croyants tout autant que celui de scientifiques athées.

Contrairement à ce qu'on croit parfois, la distinction nette entre religion et raison n'est pas aussi récente (depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle selon ce point de vue) parmi les chrétiens. Elle remonte même au Moyen Âge, période pendant laquelle commencèrent à circuler les idées *pré-rationalistes* ou rationalistes en Europe, dont bon nombre, comme le rappelle Georges Minois, tendaient vers un « naturalisme athée ». Pour beaucoup l'intention était de prouver l'existence de Dieu par la raison tout autant que par la foi. Depuis la « preuve ontologique » de St Anselme (XI<sup>e</sup> siècle) jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle pendant lequel la recherche de *preuves* s'oriente dans d'autres directions, inspirées directement par Aristote, comme il est arrivé avec l'idée de « régression infinie », c'est-à-dire la recherche de la cause première de Thomas d'Aquin et ses cinq voies d'accès à Dieu [Minois 1998 : 82 svv].

À cette époque-là, la majorité des auteurs plaçait la raison au service de la foi, sans tenir compte des contradictions qui découlaient d'une telle méthode, laquelle confondait *essence* et *existence* comme le remarquera plus tard Kierkegaard. Mais c'est à partir du XIV<sup>e</sup> siècle que l'atmosphère intellectuelle changera avec Duns Scot et, surtout, Guillaume d'Ockham (ou d'Occam) pour qui la foi et la raison sont radicalement séparées.

Dès lors il devient impossible d'arriver à la connaissance de Dieu par la science, les vérités religieuses étant indémonstrables et les « preuves » cosmologiques données par Thomas d'Aquin refusées, puisqu'elles s'appuient « sur une fausse conception scientifique de l'univers : la nécessité d'un premier mouvement et d'une première cause ». Guillaume d'Ockham est ainsi conduit à détruire les cinq preuves de Thomas d'Aquin en retirant « à la croyance en Dieu tous les appuis rationnels ».

En substance, comme le montre Georges Minois, la recherche de « preuves » de l'existence de Dieu du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles réduirait le divin à un objet de connaissance intellectuelle contestable [Minois 1998 :82-87]. Nonobstant, si ce débat est non concluant tant sur le plan de la foi que sur celui de la science, il montre du moins que l'effort rationaliste, encore que limité para son objet, est, contrairement à une idée préconçue, bien antérieur au Siècle des Lumières, même s'il faudra attendre « que Kant vienne ruiner les bases de la raison pure pour mettre fin à l'illusion d'une démonstration de l'existence de Dieu » [Minois 1998 : 85].

Aujourd'hui la question est relativement pacifique comme le démontre le message du Pape Jean Paul II dans l'Académie Pontificale des Sciences en 1996, dans laquelle, comme réfère le philosophe portugais Sebastião Formosinho, nous trouvons implicitement « *une connaissance tripartite, polarisée autour de trois vecteurs : empirique (science), raison (philosophie) et foi (religion), aucun d'eux ne s'intégrant dans les autres ; par exemple, la science dans la religion* » [Formosinho 2002 : 107-108].

Plus récemment, le Pape Benoît XVI dans sa conférence dans une université allemande le 12 septembre 2006, a affirmé la nécessité d'une « rencontre entre foi et raison, entre une pensée authentiquement éclairée et la religion », en rappelant que le « rapprochement entre la foi biblique et le questionnement philosophique de la pensée grecque a été un fait d'importance décisive, non seulement pas du point de vue de l'histoire des religions mais aussi de celui de l'histoire universelle ». Benoît XVI a écrit un texte de grande érudition, mais, malheureusement, a oublié de dire – ce qui ne serait que justice – que la philosophie grecque a été re-introduite en Europe grâce aux musulmans et non pas par les chrétiens. Quant à sa citation d'un ancien empereur sur l'islam et la djihad (dont il conteste le contenu, d'ailleurs), si on lit le texte intégral de sa conférence, on peut constater qu'il n'y a rien d'insultueux, indépendamment de savoir si le choix des paroles citées fut opportun ou pas<sup>32</sup>. D'un autre côté, comme il a été écrit dans le journal *Daily Times* de Lahore, au lieu d'explorer les déclarations du Pape à des fins politiques, les oulémas musulmans auraient tout intérêt à formuler une réponse intellectuelle dans la ligne du discours du Pape, en essayant de démontrer que si dans le christianisme la foi et la raison sont liées, elles le sont aussi en islam. Malheureusement, et encore une fois, cela n'est pas arrivé.

D'une manière générale, il est vrai qu'il ne faut pas continuer à accabler la philosophie médiévale, chrétienne ou musulmane, d'être « trop » théologique ni

d'exalter la philosophie classique et moderne d'être « enfin » rationnelle. Les grands philosophes classique « de la période moderne, persuadés qu'il n'y a qu'une vérité, retrouvent par le moyen de la raison celle qui nous est révélée. Ce sont, au fond, des théologiens (...). Ce qui a changé de saint Thomas à Hegel, ce n'est pas le but final, qui est la justification de la foi ; c'est seulement la méthode ». Même la « méthode dialectique permet à Hegel d'escamoter les problèmes sous un brouillard généralisé où croyants et athées trouvent ce qu'ils veulent y trouver. Aujourd'hui, c'est la méthode phénoménologique qui, agrémentée de nouvelles subtilités et devenue, à son tour, servante de la théologie, a la faveur de certains penseurs chrétiens. Il ne leur suffit pas de dire tout bonnement qu'ils « croient » en la Révélation : ce serait trop simple » [Conche 2003b : 73-74]. C'est pourquoi l'éloge de la raison par le Pape Benoît XVI est aussi important.

Une autre question, présente dans quelques secteurs de l'opinion dans les pays musulmans, c'est qu'il existerait une « *science occidentale* » à laquelle, selon eux, devra être opposée une « *science musulmane* ». Cette ambition de bâtir une « science musulmane » pourra, en termes de progrès, conduire ces pays à un vrai désastre de régression.

Remarquons encore que cette curieuse idée selon laquelle il pourrait y avoir une « science occidentale » et une « science orientale » et non, tout simplement, une « *science universelle* », s'est propagée dans certaines couches des classes sociales dominantes, spécialement les plus conservatrices. Il est vrai que refusée énergiquement par les intellectuels les plus lucides, comme Arkoun, Carfi, Talbi, T. Ali, Zakarya, Zeid et bien d'autres.

Comme l'a écrit judicieusement un scientifique pakistanais (Pervez Hoodbhoy) : « *Can there be an islamic science ? The answer to this question is simple : no, there cannot be an islamic science to the physical world (...) This is no way a discredit to islam (...) – The purpose of religion is to improve morality rather to specify scientific facts* » [Hoodbhoy 1991: 77].

Dans le monde d'aujourd'hui il est évident que les *lois* de Galilée, de Newton ou de Einstein ne dépendent pas d'interprétations subjectives ou variables selon les régions ou les cultures. On accepte qu'elles résultent de validations empiriques ou si l'on veut théorico-empiriques universelles, vérifiables, prouvées et dès lors réfutables (*falsifiables* selon l'expression de K. Popper) par des méthodes dont les protocoles sont reconnus par la communauté des scientifiques<sup>33</sup>.

Hélas, ce n'est pas ainsi que l'entendent les milieux religieux parmi les plus influents au Moyen Orient, différemment de ce qui est arrivé dans la continent asiatique. Les théologiens musulmans et les politiciens qui les suivent, ou se taisent, par conviction ou par opportunisme, ou continuent à refuser l'idée de l'université de la science et à chercher des formules d'« authenticité » spécifiquement musulmane, prétendument distincte des autres formes de connaissance scientifique, en ignorant, comme l'a remarqué Gilles- Gaston Granger, que la raison se distingue essentiellement de la mythologie non pas tant par le contenu de la connaissance qu'elle élabore que par son propre mouvement critique. L'attitude mystique est une fin, l'attitude rationnelle est un chemin. Quelles que soient les apparences de l'immobilité de la pensée rationnelle – dans sa forme logique, para exemple – elle a toujours un mouvement pour aller plus loin.

Malgré les exagérations du *scientisme* aux XVIIIe et XIXe siècles, dont nous avons encore de nos jours des exemples malheureux, contrairement à la notion d'une incompatibilité absolue et irréductible de tous temps entre principes religieux et laïcs, il a été admis par des auteurs aussi importants qu'Averroès et Thomas d'Aquin, sans parler de l'injustement oublié Guillaume d'Ockam (1285-1350 ?) et d'autres encore, que la foi et un certain rationalisme peuvent évoluer parallèlement, chacun s'affirmant à sa manière et dans son champ propre.

Il est vrai que cela n'est pas eu lieu ni sans ambiguïtés ni sans polémique ou lutte. À la fin, en voyant les choses dans leur contexte et avec le recul des siècles, il importe peu, semble-t-il, que pour démontrer l'existence de Dieu certains des philosophes ou des théologiens médiévaux aient utilisé la « raison » avec la finalité de la subordonner aux objectifs de la foi, autrement dit en soumettant la philosophie à la théologie. Mais, en dernière analyse, ce qui réellement importe c'est qu'en donnant de toute façon à la « raison » un statut propre, méthodologique et herméneutique, Thomas d'Aquin notamment, évita l'obstacle du dogme basé uniquement sur la révélation mystique. Dès lors il a garanti la survie d'une pensée ayant un statut propre, indépendante du religieux...

En 1930 le penseur portugais Alfred Pimenta, aujourd'hui presque oublié, faisait référence à la Philosophie du Moyen Âge, en affirmant qu'« il n'y a pas de contradiction entre les vérités de la Raison et les vérités de la Révélation. La Révélation est née de l'insuccès de la Raison. En ce sens la philosophie est, dans la réalité, servante de la théologie (...). Cependant au Moyen Âge, mais surtout en S. Thomas d'Aquin son

*representative man*, il y a eu une préoccupation essentielle : celle de définir – en allant aux extrémités de l'argumentation – les champs de la Raison et ceux de la Foi, c'est-à-dire de la philosophie et de la théologie, pour les concilier et non pas pour les rendre incompatibles (...). Ce n'est pas seulement la philosophie qui est alors servante de la théologie : ce sont toutes les sciences. Parce que les vérités scientifiques ne peuvent pas contredire la vérité révélée : celle-ci est absolue et parfaite, celles-là sont des approximations . La philosophie pour St. Thomas n'est plus qu'un instrument, un moyen, un langage dont il se sert pour se faire entendre (...). Après tout, la philosophie vise les vérités rationnelles et la théologie les vérités de la révélation (...). En un mot, la philosophie est-elle subordonnée à la théologie au Moyen Âge ? Non. Elle était plutôt indépendante » [Pimenta 1930 : 61].

Dans un autre chapitre, Alfredo Pimenta parle de la philosophie de la science et de sa relation avec la métaphysique : « Est-il possible de concilier la philosophie scientifique et la philosophie métascientifique ? Concilier dans le sens de juxtaposer, oui. Parce qu'il n'y a jamais eu de contradiction entre les sciences et la révélation. Dans le sens de les fondre, non. Étant donné qu'elles sont de natures différentes, ne sont pas interchangeables. Ceci dans le monde des idées pures. Dans la langue commun, on appelle philosophe aussi bien celui qui généralise dans le contexte des sciences, comme celui qui généralise sur la base des données de la Révélation et de la Raison » [Pimenta 1930 : 11-12].

Averroès, Avicenne (980-1037), Ibn Arabi (1165-1240) et, plus tard, le noble et illustre Emir Abdel Kader (1808-1883), entre autres, également inspirés par la philosophie aristotélique (ou platonique aussi) avaient annoncé, avant même les chrétiens, un chemin possible vers le progrès de la science et de la philosophie dans l'islam.

C'était un peu aussi ce qui était arrivé avec les « *libres penseurs* » musulmans des VIIIe-XIe siècles dont parle Dominique Urvoy, peut-être plus proches des présocratiques grecques, « indépendants » comme nous le dirions de nos jours. Parmi eux : Ibn Ishaq, Ibn al-Muqaffa, Ibn al-Riwandi, al-Balhi, etc. [Urvoy 1996].

Pour des raisons historiques, les enseignements qu'ils nous ont légués furent oubliés par un islam qui se replierait sur lui-même quand arabes et berbères retournèrent à leurs territoires d'origine après qu'ils ont été expulsés de l'*Andaluzie* et ont souffert l'énorme pression des Croisades à l'Occident et des Mongols à l'Orient.

L'historien Mohammed Talbi soutient que la pensée hellénique avait pénétré l'islam bien avant Averroès, à une époque où la culture musulmane était perméable à toutes les influences. Quand la période classique musulmane commença à connaître le déclin, Averroès fut l'un des derniers de cette tradition où les penseurs grecques étaient traduits en arabe. Sa mort (1198) eut lieu en pleine reconquête chrétienne, dans une « période d'extrême tension entre la chrétienté et l'islam (...). Voilà qui explique pourquoi, nourrie par l'Antiquité grecque, sa pensée, décisive pour la culture occidentale devint en quelque sorte objet de suspicion pour un islam qui se refermait sur lui-même, poussé au retrait par des courants intégristes auxquels le pouvoir était contraint de céder ».

La civilisation islamique, expulsée de l'Europe et mise au pied du mur au Moyen Orient même, qui avait été pendant quelques siècles à la pointe des arts, des lettres, des sciences et des techniques [Al-Hassan et Hill 1991] a dépéri au fur et à mesure que les religieux en désarroi imposaient au pouvoir politique et à la société musulmane une vision théologique bloquée dans le temps.

En 1950 Philip K. Hitti considérait que, une fois passée l'époque des Abbassides (Xe-XIe siècles) il n'y a plus eu de progrès significatif de la culture musulmane dans aucune des branches des sciences pures ou appliquées : « Un respect religieux pour le passé et ses traditions semble avoir momifié l'esprit arabe dans des bandelettes dont il commence aujourd'hui seulement à se dégager » [Hitti 1950].

Cette thèse n'est cependant pas partagée par tous les auteurs. Pour l'historien contemporain Marshall G. S. Hodgson le monde européen et afro-asiatique forment un ensemble équilibré (comme un « *système-monde* ») jusqu'au XVIIIe siècle et c'est seulement à partir de là qu'il y a un éloignement dans les développements respectifs, dû essentiellement à la progression européenne sur les plans scientifique et technologique [Hodgson 2002]. Cette thèse a été reprise par André Gunder Frank dans une communication présentée à l'*Université Lusophone* de Lisbonne en 2003, peu avant le malheureux décès de son auteur<sup>34</sup>. Mais le contenu de son « *paper* » a suscité des réserves parmi quelques participants de ce colloque.

Denis Rosenfield a souligné qu'en Europe parmi les grands philosophes chrétiens et musulmans, la relation entre la raison et la foi était considérée une relation harmonieuse, même si la seconde exerçait une claire hégémonie sur la première. La tâche de la raison consistait essentiellement « à être l'instrument d'éclaircissement des vérités théologiques » [in Mattéi/Rosenfield 2002 : 28]. Plus tard, avec le

développement de cette relation dans le continent européen, la raison commença à s'approprier de certains domaines qui appartenaient à la théologie, par exemple avec Descartes, pour qui les épreuves de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu relevaient également de la raison. Toutefois, « la tolérance, arrachée avec d'énormes difficultés en Occident chrétien n'est pas née de l'Église mais de la société » [Pereira 2002 : 109].

D'après une idée très répandue, on a fini par assister à la primauté de la raison et à l'apparent recul de la foi, c'est-à-dire à la « laïcisation du monde occidental à partir du XVIIe siècle » [Mattéi/Rosenfield 2002 : 29]. N'étant bien entendu pas fausse, cette vision quelque peu lapidaire est probablement excessive dans la mesure où tout indique que, dans l'essentiel, la raison et la foi en Europe ont d'une certaine façon évolué parallèlement (non sans contradictions) sur le terrain d'une « logique » semblable en quelques aspects, et que le rôle de l'Église n'a pas été aussi « rigide » que l'on croit parfois.

Même au XXe siècle, quand la théorie freudienne a été intégrée dans le magma culturel-scientifique, même si on n'ignore pas les réserves formulées par K. Popper à propos de la *scientificité* de la psychanalyse et de la théorie freudienne<sup>35</sup>, il n'y a pas nécessairement d'opposition, dans certaines limites, entre « raison » et « inconscience » si l'on assume, comme l'observent Mattéi/Rosenfield, que l'on est à l'intérieur d'une empirie clinique, possible uniquement par la maniement du langage, dans une pratique analytique caractérisée par le recours à une « reconstruction » de la raison déterminée par des symboles, des transferts et d'autres méthodologies qui récupèrent, à travers une (re)prise de conscience, les références à une culture déterminée dans laquelle le patient est « réinséré ». Dans ce sens, et en tenant compte du champ empirique et heuristique (clinique, culturel et du langage) dans lequel la relations s'inscrit, on peut probablement dire que, d'une certaine façon, il n'y a pas de rupture entre « raison » et « inconscient ».

Dans le cas spécifique du terrorisme islamiste, il paraît clair qu'il y a une « *non-relation* » entre la raison démocratique (argumentative) et l'action totalitaire moins caractérisée par ce qu'elle affirme que par ce qu'elle nie.

Dans cette confrontation entre « raison » et « irrationnel », sans une plateforme qui eût permis de traiter les conflits par des discours de validation, il ne reste que l'impact entre « une forme de vie et une forme organisée de non-vie, celle qui vise explicitement la mort violente comme forme même de son action » [Mattéi/Rosenfield

2002 : 32] On peut dire qu'il s'agit d'une situation inédite où la parole est inutile ou inadéquate à sa propre finalité...

Les victimes des attentats se trouvent devant l'impossibilité de dialoguer, alors que les terroristes pratiquent un *monologue* sans objet intelligible, ce qui interdit toute communication hors du cercle fermé où ils se placent. Cette contradiction ou cette impasse *pré-annonce* une confrontation sans quartier. Et « dans une lutte pour la vie ou pour la morte, on ne dialogue pas, on lutte ». Devant la violence pure, l'usage de la raison a des limites qu'on ne peut pas dépasser sans abdiquer de tous les principes qui justifient sa propre existence. En ce cas, il ne reste d'autre recours qu'une « violence orientée para la raison » [Mattéi/Rosenfield 2002 : 32].

Quand certains intellectuels européens ou américains se refusent à condamner l'irrationalisme des « *opprimés* », même quand cet irrationalisme échappe à toutes les règles de correspondance avec la logique, la morale (la Morale est universelle, dit justement Marcel Conche) et même la réalité de leurs propres cultures, en évoquant des « causes » dont les actes de cet irrationaliste ne découlent pas, ces intellectuels ne font que lui attribuer arbitrairement un statut ontologique et auto-référentiel d'incommensurabilité.

Ce relativisme est au fond une perversion qui finit par encourager la barbarie, même si ce n'est pas son intention. Il est certain qu'en démocratie tous les individus sont également respectables, mais pas toutes les opinions. Pour paraphraser le philosophe espagnol Fernando Savater, on doit défendre le droit à la différence, mais non pas la différence de droits. C'est aussi en ce sens qu'on emploie dans ce texte le concept de « démocratie »...

Mohammed Talbi, comme K. Popper auparavant, n'hésite pas à affirmer que « se dire relativiste, c'est renoncer en fait à sa colonne vertébrale, c'est être au sens propre un « invertébré ». Le relativisme m'a toujours paru être une sorte de défaitisme avant tout, ainsi que vous le dites sur le plan de la pensée. Le relativiste, c'est celui qui, faut d'avoir trouvé en soi-même des éléments de certitude, dérive vers le sophisme. Pour lui tout est égal à tout, que ce soit le bouddhisme, le luthéranisme, le catholicisme, le judaïsme, le marxisme, l'athéisme et l'humanisme. Tout critère de jugement ayant disparu, il s'ensuit que tout est relatif, il suffit de reconnaître une parcelle de vérité ici, une autre là, pour croire la trouver partout, aussi bien à droite qu'à gauche, pour en venir en définitive à un syncrétisme qui se donnera l'avantage de contenter tout le monde et personne » [Talbi 2002 :67].

Au niveau phénoménologique dans lequel il se place, l'islam politique dans sa version terroriste, n'est pas susceptible, par son extrémisme, d'être envisagé dans une logique d'argumentation, laquelle inclut, nécessairement, des espaces de négociation ou de convergence. Et ceci parce que ce qui est en cause relève d'une « logique d'extermination » sans appel [Mattéi/Rosenfield 2002 : 39].

Ce n'est certainement pas par hasard que les fondamentalistes de tous les bords nient l'égalité des sexes et des races et excluent la philosophie, la musique et les arts – comme le régime des Taliban l'a démontré jusqu'à la satiété<sup>36</sup> -. Ils revendiquent aussi le « retour » mythique et a-historique à un *statu quo* médiéval rejeté par la majorité des personnes, y compris de celles des sociétés musulmanes. Selon la synthèse du tunisien Mohamed Charfi, « les islamistes ont une revendication : l'application de la charia ; et deux phobies : l'Occident et la femme » [Charfi 1998 : 50].

Ces prétentions occultent un projet incohérent mais essentiellement politique. La prétention de Ben Laden de vouloir lier la réinstallation du Califat à l'islamisme est avant tout d'ordre temporel et non pas spirituel, et manifeste la même confusion d'idées parce que, comme le souligne Ali Abderraziq, « le Livre sacré n'a jamais daigné évoquer le califat, ni faire la moindre allusion à ce sujet, que la Tradition du Prophète l'a ignoré, qu'au *ijma* de s'est produit à son propos »<sup>37</sup> mais également parce que « le Califat a été de tout temps et est encore une calamité pour l'islam et les musulmans, une source constante de mal et de corruption » [Abderraziq 1994 : 82 et 85].

Abdelwahab Meddeb réfère qu'« aucune disposition scripturale (ni dans le Coran ni dans la sunna) ne peut en faire (du califat) une obligation religieuse ». Un verset du Coran fait mention du terme « Calife » : quand Dieu s'adresse à David et lui dit : « ... nous avons fait de toi un *calife* sur terre » (XXXVII, 26).

Mais cette « référence autorise-t-elle tout au plus à construire la théorie de la souveraineté autour d'une vision théologico-politique, qui repérerait en la personne du souverain une surdétermination : il est vicaire de Dieu sur terre comme tout homme » [Meddeb 2002 : 95].

On peut observer, par curiosité, que dans d'autres traductions de ce verset le mot « Calife » n'apparaît pas. La référence à David est, dans la traduction de Jacques Berque : « ...David, Nous t'avons donné lieutenance sur terre... »

Dans la traduction de d'Édouard Montet, la référence à David est transposée dans le verset 25 :

« ... O David ! En vérité, Nous avons fait de toi (notre) remplaçant sur la terre... ». Le verset 26 a la rédaction suivante : « ...Nous n'avons pas créé en vain les cieux et la terre... » (XXXV, 37)

Montet, en traduisant le verset 37 de la Sourate 35 (« C'est Lui qui a fait de vous ses remplaçants sur la terre », XXXV, 37) signale en note de pied de page, à propos du terme « remplaçant », qu'il y a dans le texte arabe le mot *Khalifat* dont le sens primitif est celui de « remplaçant ».

C'est de ce concept qui dérive le mot *Calife*. Toutes les traductions données de ce mot dans ce verset (lieutenant, vice-roi, vicaire, etc.) sont, dit-il, impropres.

Dans la traduction portugaise on peut lire :

« ...Nós fizemos de Ti un vice-gerente na terra » (*Nous avons fait de toi un vice-gérant dans la terre*)

Remarquons que dans cette traduction portugaise la phrase se trouve dans la Sourate 38, verset 27)

Rappelons que *Calife* signifie « successeur » - de Mahomet et non pas de Dieu.

Karl Wittfogel observe que « l'islam s'oppose à la divinisation du souverain pour des raisons qui lui sont propres : Mahomet était le prophète d'Allah, non son fils ; et le calife, qui hérite de l'autorité du prophète, n'a aucune qualité divine »

Dans un autre passage, Wittfogel ajoute que « dans la société islamique, le calife, comme tous les autres croyants, était censé obéir à la Loi sacrée (...). Mais il affirmait son pouvoir toutes les fois qu'il le jugeait nécessaire en instaurant des tribunaux séculiers (administratifs) régis par des décrets spéciaux (...). Et les juges religieux, les *cadis*, soutenaient avec ardeur un gouvernement qui les nommait et les déposait à son gré. L'absence théorique d'un pouvoir législatif modifiait l'apparence mais non la substance de l'absolutisme islamique. Le califat... était un despotisme qui plaçait un pouvoir absolu entre les mains du souverain » [Wittfogel 1977 : 129-130]

La prétention de rétablir le Califat est donc cohérente avec le discours régressif des islamistes. Selon un auteur, Ben Laden est « une épée de l'islam, mais une épée qui ne pense pas » [Lacouture *et al.* 2002 : 295], propos trop optimiste, sinon imprudent...

Denis Rosenfield dit que le qualificatif de « *politique* » ne sert pas pour désigner l'action des terroristes, laquelle est « dirigée contre la rationalité elle-même et, par conséquent, contre la politique » car le terme « politique » qui remonte à la *polis* grecque, « signifie le dialogue, la persuasion, la négociation : la raison en somme »

[Mattéi/Rosenfield 2002 : 40]. Il reste à savoir s'il ne peut y avoir une « politique irrationnelle »...

Les raisons parfois évoquées pour « justifier » (la majorité préfère l'euphémisme « comprendre ») la « révolte » des islamistes sont plus incohérents. Par exemple, quand la dite « différence culturelle » sert - au nom d'un relativisme multiculturel permissif - à justifier l'injustifiable, en vérité sa fonction est seulement celle d'un « processus de dissimulation » qui occulte les racines totalitaires de l'activité terroriste. La violence islamiste agresse la sociabilité fondée sur le langage auquel on a déjà fait référence, c'est-à-dire l'utilisation de la parole et du discours soumis à des formes de confrontation, de vérification et de validité [Mattéi/Rosenfield, *ibid.*]. Pour cette raison, *l'intégrisme* radical ou « modéré »<sup>38</sup>, n'a rien (ou peu) à voir avec une authentique et légitime révolte, ni avec démocratie, nationalisme, anti-impérialiste, pluralisme d'opinions ou une quelconque forme de *légitimation*. Son essence est purement totalitaire puisqu'elle découle « directement de Dieu », au nom duquel on assassine et on massacre des innocents, déclarés faux innocents puisque toujours coupables de quelque chose au nom de la totalité omnisciente et arbitraire d'une théocratie qui détient la vérité.

D'une manière générale, ces islamistes semi lettrés qui sont aujourd'hui légion, n'ont connu que certaines formes superficielles de *démocratisation* sans, pour autant, « procéder à la transmutation de l'archaïsme qui habite leur esprit et leur âme » [Meddeb 2002 :16].

Il convient également de ne pas perdre de vue que ce qu'on entend ici par « démocratie » n'équivaut pas à la « tolérance illimitée ». La tolérance démocratique « trouve sa limite dans ce qui a trait à ces formes d'action fondées sur la destruction de ses propres principes » [Mattéi/Rosenfield 2002 : 46]. Comme on l'a déjà dit, devant la violence pure elle n'a d'autre recours, dans une première phase, que la force sans laquelle sa propre existence est menacée.

Un autre préjugé « post-moderniste » prétend que *tout* peut être objet de négociation, y compris les principes eux-mêmes, dans la mesure où « tout se vaut ». Cette prétention, courante dans certains milieux des sociétés modernes développées, ne fait que rendre le débat encore plus obscur. Son relativisme est la négation même de valeurs universelles très souvent issues de luttes difficiles au long des siècles. Elle contribue aussi à affaiblir l'autorité de l'État (indispensable à une société libre), sapant les moyens de défense de la démocratie et mettant en danger les libertés publiques.

Avoir de la « compréhension » par des actes terroristes, quels qu'en soient les motifs, résulte d'une confusion de valeurs et de critères. Par certains aspects cela rappelle l'amalgame pratiqué par les communistes au XXe siècle, lorsqu'ils plaçaient la social-démocratie et le nazisme sur presque le même plan, ou comme dit J. F. Mattéi, « dans le même sac », ce qui a facilité la conquête du pouvoir par les nazis [Mattéi/Rosenfield 2002 : 47-48]. Cela fait penser aussi à l'attitude de certains « pacifistes » pendant la 2<sup>e</sup> Guerre Mondiale, lesquels, craignant la victoire des puissances de l' Axe, disaient qu'ils préféreraient être « *plutôt bruns que morts* » (en référence aux chemises brunes des fascistes) et, plus tard, mis devant la possibilité de la main mise communiste sur l'Europe occidentale, on répéta sans vergogne : « *plutôt rouges que morts* » (« *Better red than dead* »). Sans doute qu'il y a eu des pacifistes sincères et courageux qui ont assumé des positions de principe, comme Jean Giono par exemple, qui n'ont rien à voir avec cet avilissement...

Enfin, ne pas se prononcer sur les activités terroristes en usant des arguments récurrents à une espèce de *multiculturalisme* ou *communautarisme* mal inspiré et encore plus mal compris – Samir Amin observe que « l'islam politique est justement un communautarisme » [Amin 2001 : 193] - c'est une autre incongruité qui relève de la « logique de la dissimulation ». Se refuser à condamner de façon liminaire le terrorisme sous prétexte que ses motivations sont culturellement « *relatives* », autrement dit que les codes moraux sont *internes* à chaque culture et, dès lors, non comparables (par conséquent non soumis à un jugement selon des critères d'universalité ou de moralité universelle) est, au minimum, un sophisme.

Le *relativisme* – à ne pas confondre avec *pluralité* culturelle – oublie qu'un des grands progrès des sociétés démocratiques résulte précisément de l'émergence de certains principes d'*universalité* comme, par exemple, le Droits de l'Homme, lesquels ne peuvent pas être relativisés sous peine de régression<sup>39</sup>. Et s'il est vrai que toutes les cultures ne sont pas également « universalisables », on ne peut pas ignorer, non plus, que de grands principes moraux universalistes sont communs aux textes sacrés des religions monothéistes du Livre : chrétienne, musulmane et juive.

Les interprétations a-historiques que les islamistes font de passages du Coran, sont, l'ont démontré le juriste tunisien Mohamed Charfi et le philosophe égyptien Nasr Abou Zeid, contestables et réductrices, mais aussi la preuve de la flagrante débilité d'un raisonnement spéculatif et circulaire. Sans oublier que la prétention à une lecture « *littérale* » du Coran, c'est-à-dire à une lecture « vraie », est elle aussi une

interprétation subjective et arbitraire, ne serait ce que parce qu'elle ignore le contexte historique originel (VIIe siècle) et commet la faute élémentaire que tout étudiant en 1<sup>ère</sup> année évite : « *Comparer ce qui n'est pas comparable* », en transposant les conditions du VIIe siècle pour le monde moderne, comme si rien n'avait changé dans le monde depuis les débuts de l'islam.

D'un autre côté, l'erreur de la prétention « *littéraliste* » n'est pas de croire à ce qu'elle croit, mais de poser cette croyance comme une « *connaissance* », en ignorant, d'une part, que la nature de la connaissance est de ne pas admettre l'arrêt puisqu'on ne saura jamais tout, et, d'autre part, parce que cette « *connaissance* » ne laisse pas de place à l'interprétation, laquelle se trouve enfermée dans un cul-de-sac qui ne mène à rien, incapable de ce progrès qui est la propre dynamique de la Nature. Car, pour citer Marcel Conche, en réalité « la condition de la connaissance et de son progrès est dans l'entière liberté pour bien voir et bien juger. Aussi l'idée de connaissance n'existe que par l'idée de liberté » [Conche 2005 : 144-145]

Les attentats islamistes obéissent aussi à une « *logique du refus* » qui inclut le suicide des terroristes – un faux « *martyr* » contesté par bien des oulémas - clairement manipulé par qui ne recule devant aucune affabulation<sup>40</sup>.

Il est connu que ces attentats n'attribuent aucune valeur à la mort des innocents, y compris musulmans, comme les pratiques du GIA en Algérie et dans d'autres régions le démontrèrent avec le meurtre de plus de 100 000 musulmans<sup>41</sup>. Le cynisme ou l'irresponsabilité de ceux qui allèguent « *comprendre* » le terrorisme et ses motivations, oublie que les moyens inadmissibles rendent les fins inadmissibles. L'écrivain anglais Joseph Conrad avait déjà démontré (dans *Heart of Darkness*) que les situations extrêmes peuvent donner lieu à des pratiques répugnantes sans préavis ni transition...

On a déjà dit que le terrorisme islamiste est une forme *sui generis* de destruction, encore qu'il soit apparemment vrai que l'on puisse énumérer des précédents aussi bien en Asie parmi les *Tigres Tamil* du Sri Lanka, le PKK du Turquistan, les Chiites de l'Hezbollah<sup>42</sup>, l'Hamass, etc., qu'en Europe, comme on peut lire dans l'œuvre du Marquis de Sade quand celui-ci parle, à propos des guerres de religions, d'un certain Boheman, « *chef et agent d'une nouvelle de christianisme épuré* » dont les projets les plus « *désastreux* sont trouvés dans ses papiers » quand il fut arrêté en Suède. Ce Boheman serait, à l'époque, « *un peu un équivalent européen de notre Ben Laden* » [Meddeb 2002 : 68]...

Mais les formes variées de terrorisme qui ont eu lieu en Russie au temps de Tzars ou après la révolution bolchevique<sup>43</sup>, aussi bien que d'autres terrorismes nés dans toute l'Europe, n'ont jamais eu, en tout cas, la marque de cataclysme inhérent au radicalisme islamiste.

Celui-ci se distingue essentiellement par la dimension de ses effets, par son caractère extraterritorial et même mondial, par les ressources financière dont il dispose à partir de solidarités religieuses, ethniques, culturelles ou partisans et par le fait qu'il prétend anéantir non pas tel ou tel personne ou groupe, mais le plus grand nombre possible de gens, des milliers aujourd'hui ou si possible des millions demain...

Contrairement à ce qu'on dit parfois, l'islamisme se distingue aussi de la célèbre secte des « *Ashishshin* » (mot qui serait dans l'origine étymologique de « *assassins* ») créée par le philosophe Assan-i Sabbah<sup>44</sup> dont le terrorisme a toujours été dirigé contre des cibles individuelle précises et jamais contre des groupes. S'il est vrai que ses sectateurs partaient vers leurs missions avec l'acceptation préalable de leur propre mort, jamais ils n'ont commis suicide. Bernard Lewis note que « en deux aspects, dans le choix des armes et dans le choix de leurs victimes, les Assassins étaient complètement différents de leurs successeurs d'aujourd'hui. La victime était toujours une individualité, un leader politique, militaire ou religieux hautement placé qui était vue comme source du mal. Lui, et seulement lui, était tué. Cette action n'était pas terroriste au sens actuel du terme. Elle était plutôt ce qu'on appelle un assassinat par objectif. L'arme était toujours la même : le poignard. Les Assassins dédaignaient le poison, l'arbalète et d'autres armes qui pourraient être employées à distance » [Lewis 2003 :145-146],

Une autre caractéristique encore de ce nouveau *islamisme intégriste* c'est le fait qu'il assume des traits nihilistes dont le péril devient surtout de la, toujours possible, utilisation d'armes de destruction massive<sup>45</sup>.

Le concept de « nihilisme » dostoïevskien a été utilisé par le philosophe André Glucksmann<sup>46</sup> comme une marque de désespoir ou de perturbation mentale face à l'absence de Dieu et à l'incapacité de le substituer, ce qui déclencherait la volonté de destruction. Cependant cette opinion n'est pas partagé par tous les spécialistes du Moyen Orient. Jean Lacouture, Ghassan Tuéni et Gérard Khoury contestent que cette définition puisse être appliquée aux terroristes du 11 septembre. S'ils ont choisi la destruction totale dans une forme absolue, leur action n'est pas *nihiliste* puisqu'elle

consiste dans une confiscation de Dieu et non pas dans son absence [Lacouture *et al.* 2002 : 335]

Cette thèse me semble cohérente, mais, pour ne pas entrer dans une discussion d'ordre théologique peu utile pour mon propos, je préfère employer ici le terme *nihilisme* dans l'acception de A. Glucksmann, même si elle me semble moins satisfaisante.

Reprenant le fil sur les caractéristiques du fondamentalisme islamiste, on peut remarquer également que ce terrorisme ne fait pas, en général, de revendication explicites, tout au plus en ce qui concerne l'Al Qaeda, en supposant que cette organisation est aussi bien organisée que certains le pensent

Les anarchistes russes prétendaient lutter contre les oligarchies et, aussi absurde ou irréaliste que cela puisse paraître, exigeaient des formes d'organisation sociales plus « démocratiques ». Les terroristes catholiques irlandais aspiraient à la séparation entre l'Irlande et le Royaume Uni, en même temps que les protestants irlandais cherchaient le résultat inverse. Les basques espagnols veulent l'indépendance par la violence (aussi les catalans, mais ceux-ci de manière pacifique), tandis que l'extrême gauche italienne et allemande des années 70-80 s'imaginaient pouvoir abattre l'État pour implanter le « socialisme » dans ces pays, etc.

On voyait aussi que dans presque tous les cas, depuis le XIXe siècle, les terroristes essayaient de survivre à leurs attentats en même temps que revendiquaient, pour eux-mêmes ou leurs organisations, avec un « réalisme » discutable, un rôle d'interlocuteurs dans une future « négociation » avec l'État. Souvent ils tentaient de provoquer une profonde instabilité politique jusqu'à ce que soient « réunies les conditions » d'une éventuelle révolution nationale. Jamais, ou presque jamais, le suicide « rituel » entraînait dans leurs plans car leur survie pourrait permettre d'autres actions dans l'avenir...

Pour les islamistes de nos jours, au contraire, les attentats sont le stade ultime de leurs vies. L'*invisibilité* du réseau conspiratif qu'ils nouent partout dans le monde est, sur ce plan, destiné à réunir les conditions nécessaires pour arriver à leurs objectifs sacrificiels. Dans leur manière de penser ce sont des « martyrs » de la foi et non pas des terroristes. En ce sens leur finalité est en apparence « *non-politique* ». Mais si les islamistes n'ont pas réussi à conquérir l'État dans la plupart des pays musulmans, malheureusement pour les peuples ils y ont déjà imposé leur discours [Laurens 2005 :353].

L'usage de la notion de « martyr » qui cherche à trouver sa justification dans le Livre sacré est toutefois très questionnable. Selon les plus grands spécialistes elle n'a pas de fondement dans le Coran. A. Meddeb souligne qu'il y a, tout au plus, un verset qui pourrait anticiper la figure du « martyr ». Sur ce point on peut citer plusieurs traductions du verset en cause qui, même si elles sont légèrement différentes, ne se contredisent pas.

Dans la traduction du Coran par Jacques Berque, dont l'autorité est incontestable, nous lisons dans la Sourate III, verset 169 : « *e ne prends pas ceux qui furent tués sur le chemin de Dieu pour des morts. Oh non ! ils vivent en leur Seigneur à jouir de l'attribution* » (III,169)

Selon la traduction française de Abdelwahab Meddeb [Meddeb 2002 :177] :

« *Ne crois surtout pas que ceux qui ont été tués sur le chemin de Dieu sont morts ; ils sont vivants auprès de leur Seigneur, pourvus de biens* » (III, 169).

La version portugaise attribuée à ce verset le n° 170 (et non pas 169 comme dans les autres traductions). Ceci est dû au fait que dans la traduction portugaise l'exorde «*Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux* » qui ouvre les Sourates est compté comme verset n° 1, tandis que les autres traductions ne l'énumèrent pas, comme il semble plus logique en effet.

« *Não pensai daqueles que foram mortos na causa de Allah, como mortos. Pelo contrário, eles estão vivos na presença do seu Senhor. Sendo supridos por Allah*” (III, 170)

[Soit : “*Ne pensez pas à ceux qui sont morts pour la cause d'Allah. Au contraire, ils sont vivants dans la présence de leur Seigneur. Ils sont protégés par Allah* » (III, 170)].

A. Meddeb remarque que Bernard Lewis lui-même « admet qu'il n'y a pas place pour le sacrifice humain ni pour le meurtre rituel dans la loi, la tradition ou la pratique islamiques » [Meddeb 2002 : 176].

Même par rapport au « martyr » il est difficile de voir dans le verset 169 (170 dans la version portugaise) de la Sourate III une apologie directe, ou même indirecte, au martyr ou au suicide rituel quel que soit le motif. Il ne paraît pas évident non plus, sauf dans une interprétation qu'il semblerait arbitraire, que ceux qui furent tués sur le chemin de Dieu ou pour la cause de Dieu, obtiennent le statut de *martyr* en assassinant indistinctement des innocents...

Il ne paraît pas moins paradoxal que ceux qui justifient le « *martyr* » en ayant pour fondement une interprétation arbitraire du Livre, soient précisément ceux qui défendent une lecture *fixiste* (littérale et prétendument *non interprétative*, en supposant que cela ait aucun sens) et immuable du Livre et des *hadiths*...

Cela permet de penser, avec Mohamed Charfi, que les islamistes ont recours à des lectures maximalistes – comme ce fut le cas de Sayyid Qutb<sup>47</sup> - pour manipuler l'écriture sacrée au service d'objectifs politiques sans regarder les moyens pour les atteindre. Il est bon de rappeler que déjà dans les années cinquante cette barbarie avait déjà été énergiquement refusée par Albert Camus<sup>48</sup> quelle qu'en fut la cause à son origine, pensée que garde toute son actualité quand, en plein XXI<sup>e</sup> siècle, arrivent jusqu'à nous les échos assourdissants de milliers de familles musulmanes entières égorgées par le GIA algérien ou par des islamistes dans le Soudan et dans bien d'autres parties du monde...

## **La défaite du rationalisme**

La polémique entre « tomisme » et « averroïsme » au Xe siècle montra des divergences théologiques qui ne manquèrent pas d'avoir de profondes répercussions philosophiques. Mais l'acceptation commune d'un certain « rationalisme » péripatéticien a ouvert une espace d'entente possible. Si l'expérience avait été exploitée jusqu'au bout et plus à fond, elle aurait peut-être eu, en termes de progrès (cientifique, notamment), des résultats favorables à la civilisations musulmane. Malheureusement, la rupture de celle-ci avec le « rationalisme » (ou *proto-rationalisme*, si l'on peut dire) de ses plus grands penseurs comme Averroès<sup>49</sup>, Ibn Sina, Ibn Khaldoun, et d'autres, a conduit à la prédominance de l'explication théologique au détriment de l'explication empirique et scientifique et, par conséquent, à la croissance de l'influence des chefs religieux dans la vie politique et sociale des pays islamiques, où la distinction entre l'État et la Religion est souvent difficile en matière de pouvoir. L'une des rares exceptions a été le mouvement Motazilite du VIII<sup>e</sup> siècle, pour lequel la mesure entre le bien et le mal absolu était la *raison* [Mantran 1977 :185] – pendant le règne du Calife Al-Mamun (768-833) fils de Haroun Al-Rachid.

Mais, s'il est certain que le mouvement motazilite a eut indubitablement de l'importance dans la théologie et la philosophie islamiques, il faut aussi tenir compte

des réserves de quelques grands spécialistes comme W. Montgomery Watt, lequel remarquait dans une chapitre intitulé « *The Great MuʿTazilites* » dans son livre *The Formative Period of Islamic Thought*, publié pour la première fois en 1973 et réédité en 1998, que les chercheurs au XIXe siècle étaient attirés par les mozalites dans la mesure où leurs idées semblaient proches de celles du libéralisme contemporain. Parce que, d'un côté, ils croyaient au libre arbitre, et, d'un autre côté, semblaient placer la raison au dessus de la révélation. Cependant au XXe siècle, la découverte de documents inédits et la publication d'études nouvelles a conduit à un changement d'attitude des chercheurs occidentaux sur les motazilites, lesquels sont maintenant vus non plus comme des philosophes des Lumières à l'égal de leurs congénères européens, mais, essentiellement comme des théologiens. L'image de « rationalisme » dominante au XIXe siècle s'est donc grandement ternie plus tard aux yeux des spécialistes de l'Orient. Montgomery ne manque pas d'ajouter que même si nous n'admirons plus ces hommes comme au XIXe siècle, « il faut admettre qu'ils ont donné une contribution de grande importance au développement de la théologie islamique (...) en particulier dans « assimilation de grand nombre d'idées grecques et de méthodes d'argumentation » [Watt 1998].

Malheureusement le zèle de Al-Mamun a été excessif en utilisant des méthodes inquisitoriales pour attaquer l'école *littéraliste* dont le représentant était alors Ibn Handal (780-855) qui serait, plus tard, l'inspirateur des intégristes. Cependant, la grande limitations du mouvement des Motazilites, selon A. Meddeb, fut de n'avoir jamais atteint le couronnement de l'illumineisme du siècle des Lumières, comme ils est arrivé en Europe [Meddeb 2002 : 25]. Avoir imposé d'une manière peu habile ce qui a été vu inévitablement comme un « athéisme » violent et intolérant des Motazilites, leur a fait perdre popularité et a fini par conduire à leur disparition d'une façon également violente qui a laissé une trace profonde dans la mémoire collective...

Le mouvement Motazilite du début du IXe siècle aurait néanmoins pu ouvrir un chemin vers la modernité, puisqu'il assumait une pensée qui pourrait être considérée, comme « pré-rationaliste », avec laquelle on tentait d'ébranler deux idées dominantes.

En premier lieu en faisant la critique du dogme islamique selon lequel le Coran est *incrée* (au même titre que Dieu) et a descendu du ciel. Les motazilites admettaient que le Livre était d'origine céleste, mais soutenaient que la concrétisation des écritures en une langue terrestre ne pouvait être effectuée par Dieu qu'au moment de sa révélation. Ils pensaient aussi que ceux qui croyaient à un Coran incrée mettaient en

place un équivalent islamique de l'incarnation chrétienne. De cette façon les *littéralistes* étaient proches des chrétiens qui assimilaient le Christ à Dieu puisqu'il est son verbe.

L'historien Daniel J. Boorstin affirme également que, tandis que les chrétiens croient dans l'incarnation, dans l'assomption de la forme humaine de Jésus conçu comme fils de Dieu, les musulmans croient dans la corporisation de Dieu dans un Livre. Ce livre est le Coran. Le respect et le mystère que les chrétiens sentent par rapport à Jésus Christ sont semblables à ceux que les musulmans sentent par leur Livre. Peu de notions sont aussi difficiles à appréhender par un occidental que le dogme d'un Coran non créé, devenu un des piliers de la foi musulmane<sup>50</sup>

La deuxième idée des Motazilites consistait à éloigner Dieu du monde, l'attachant à son sens *inconnaissable*, en le neutralisant en une transcendance qui libérerait l'homme de la prédestination et le rendrait l'unique responsable de ses actes [Meddeb 2002 :24]. Ce passage, d'un théocentrisme à un homocentrisme, était, surtout si l'on tient compte de l'époque (IXe siècle), profondément révolutionnaire. Mais il était prématuré et, par-dessus tout, antinomique avec la foi des musulmans par la manière excessive et trop rapide avec laquelle les motazilites essayèrent de l'appliquer.

Les motazilites, observe encore Boorstin, ont suivi les philosophes grecques. En proposant la raison comme confirmation et teste de l'islam, ils « utilisèrent les techniques des philosophes pour prouver la justice de Dieu et expliquer exhaustivement l'existence du mal ». Ils voyaient le dogme d'un Coran incréé comme une source de dangers pour la théologie musulmane. Si le Coran n'a pas été créé par Dieu, comment est-il parvenu à exister ? Cela veut-il dire - comble de l'horreur ! - qu'il y avait un autre pouvoir capable d'atteindre un résultat aussi resplendissant ? Mais cela n'irait-il mettre au défi l'unité et l'omnipotence d'Allah ?

Ce n'est certainement pas par hasard que les intégristes assimilent laïcité et irréligion. Assimilation abusive et - sur le plan de la raison - inconsistante, comme l'a défendu le philosophe égyptien Fouad Zakaryia. Cet auteur note qu'en raison de la prédominance des religieux « il n'existe pas une seule revue en langue arabe qui se consacre principalement à la diffusion de la pensée laïciste et que celle qui s'aventurerait sur ce terrain irait au devant de sérieux dangers. Cela vaut *a fortiori* pour l'espace et le temps d'antenne que la presse et les médias audiovisuels accordent aux représentants de chacun des deux courants », islamiste et laïc [Zakaryia 1991 :21].

Si, d'un autre côté, les groupes islamistes sont plus actifs et influents auprès des populations les plus pauvres, en leur fournissant quelque assistance sociale qui sert leur

popularité, cela est dû en grande partie à l'indifférence et ineptie des gouvernements qui s'en désintéressent complètement.

Malek Chebel remarque que derrière les prétextes de fraternité religieuse, les vrais objectifs des intégristes sont moins religieux que politique. Tous savent, écrit-il en substance, que ces groupes qui offrent de la soupe à quelques nécessiteux - ce qui, disons au passage, leur offre une confortable base d'appui populaire et même un respect que les élites, laïque et balkanisées ne connaissent plus depuis longtemps - visent rien de moins qu'arriver au pouvoir par tous les moyens [Chebel 2003]

Le mouvement motazilite ne fut pas la seule tentative des penseurs musulmans de mettre en question certaines pesanteurs religieuses. De la moitié de XIXe siècle au début du XXe siècle, en spécial en Egypte, il y a eu aussi le mouvement de la « *renaissance arabe* » connu comme le *Nahda*, animé par intellectuels libres-penseurs libanais, égyptiens, syriens, turcs, chrétiens, juifs ou athées, favorables à la cause arabe et à un nationalisme jusqu'alors en sommeil. Ces intellectuels cherchaient à mettre en relief une histoire distincte de celle de l'empire ottoman, celle de la culture arabe et des valeurs d'une pensée rationaliste et scientifique, souvent inspirée dans le siècle des Lumières, au service d'une modernité qui pousserait le Moyen Orient à atteindre rapidement le niveau des nations développées de l'Europe. Des penseurs réformistes de la stature de Jamil al-Afghani (1838-1897) et de son ami et disciple Muhamad Abduh (1849-1905), par exemple, ont été considérés comme des « libres-penseurs » et admirateurs des motazilites ce qui n'a pas manqué de leur apporter des ennuis auprès des milieux religieux et politiques les plus conservateurs [Kedourie 1997].

La principale caractéristique du *Nadha* a été la tentative de passer de la notion de « communauté » (*Umma*) qui a une connotation religieuse, vers le concept de « Nation », tâche particulièrement complexe puisque l'idée de « *Nation Arabe* » est elle aussi imprégnée de l'*Umma*, ce qui continue, aujourd'hui encore à donner lieu à une immense confusion [Lacouture *et al.* 2002 : 14-19]. Très récemment, en août 2006, on a vu dans des recueils de témoignages durant la guerre Israel-Hezbollah, des citoyens libanais affirmer que, pour eux, l'affinité de la *religion* (avec l'Hezbollah) dépassait pour eux la loyauté envers la *Nation*. Évidemment, sur le plan scientifique, ces interview journalistiques n'ont aucune valeur de preuve, puisque ces civils ne faisaient pas partie d'un échantillon représentatif de la population, pouvaient très bien être des militants de ce mouvement, être chiites ou très simplement avoir peur, puisque l'Hezbollah est pratiquement un État (Chiite) dans l'État libanais (multiconfessionnel)

et est internationalement considéré comme un mouvement terroriste des plus violents. Quoi qu'il en soit, la seule expression d'une telle pensée est déjà, en elle-même et pour ce qu'elle présuppose, une tragédie pour l'avenir des pays musulmans ou de majorité musulmane... Cela fait aussi penser que les valeurs du *Nadha* d'il y a un siècle n'ont toujours pas de prise sur l'opinion publique arabe...

Pourtant, il n'est pas interdit de penser que cette voie aurait peut-être permis d'ouvrir plus facilement les sociétés du Moyen Orient à la modernité scientifique, économique et culturelle inspirée (« inspirer » ne veut pas dire « copier ») dans le modèle européen et dans les idées des Lumières (voir Lacouture *et al.* 2002 ou Meddeb 2002). Malheureusement la tâche était énorme, probablement excessive pour être réalisée dans le court espace de temps et dans les circonstances politiques adverses où le *Nadha* a vécu. Le mouvement a fracassé contre le mur de l'immobilisme et du conservatisme.

La Turquie de Mustapha Kémal à partir de 1922<sup>51</sup> a entrepris également une révolution nationaliste et laïque afin de placer la locomotive turque sur les rails de la modernité. Le mouvement kémaliste, qui a été à l'origine du changement social et politique peut-être le plus osé du XXe siècle, semble aujourd'hui ébranlé avec l'accès au pouvoir d'un parti islamiste qui se veut « modéré », mais dont on ne sait rien sur ses véritables ambitions au cas où il aurait l'occasion de les exécuter s'il cessait la vigilance des militaires *kémalistes* toujours en place. Roger Scruton observe également que la Turquie est « le seul exemple qui reste d'un pays musulman qui conserve une juridiction séculière et des procédés démocratiques (...) (mais) se distingue par le fait de la religion se trouver expressément bannie de la loi, des charges de l'état et de la vie publique du pays, et par le fait que cet ordre de bannissement doit être constamment réaffirmée par une armée attentive et sécularisée » [Scruton 2006 : 41].

La modernisation déclenchée en Tunisie à partir de 1957 par Bourguiba, a été aussi la plus profonde au Maghreb en consolidant quelques uns des fondements d'un État séculier et d'une société plutôt laïque, en suivant une tradition déjà lointaine dans l'histoire de ce pays [voir Charfi 1998]<sup>52</sup>.

La domination des oulémas, trop souvent mal préparés dans le domaine scientifique [Hoodbhoy 1991] et dont *l'universalisme* se réduit à *l'Umma*, a favorisé la lecture restrictive (*littéraliste*) du Coran et de la Sunna, orientation qui est diversement appréciée par les auteurs musulmans. Les plus libéraux considèrent que la tendance « interprétative » aurait facilité l'adaptation de la pratique religieuse à l'évolution des

temps et des coutumes, en évitant le *fixisme* médiéval qui étrangle aujourd'hui la créativité - et l'action - la plus g enuine de l'imaginaire de la culture musulmane.

  ceux parmi les intégristes qui répondent que ce « fixisme » n'en est pas un et que, de toute façon, il est préférable à la « *décadence* » à laquelle la dite « adaptation » a conduit la civilisation occidentale, on peut faire remarquer que parfois les apparences trompent et que la « religiosité » n'est pas toujours là où ils pensent, comme bien des scientiste l'ont mis en évidence depuis longtemps, de Durkheim et Weber   René Girard. Faut-il rappeler que Sayyid Qutb, considéré le plus important théoricien de l'islamisme moderne, a vécu quelques années aux  tats-Unis en y voyant que du sacril ge sans même s'apercevoir de l'importance de la religion dans la société américaine? Il est curieux de savoir que Qutb fut très influencé par Muahammad Assad (1910-1922), un juif polonais n  Léopold Weiss et converti à l'islam en 1926 [Irwin 2006 : 314].

On a déjà observé qu'il y a une haute probabilité que les terroristes islamistes viennent à utiliser, s'ils en ont l'opportunité, des armes de destruction massive comme le gaz, l'empoisonnement des réseaux de distribution de l'eau dans les zones urbaines, ou aient recours à des armes biologiques, chimiques ou même nucléaires. Si leur objectif est de provoquer le maximum de destruction et le plus possibles de morts, un holocauste répond exactement à ce critère. Il y a donc des motifs de croire que le 11 septembre n'a été qu'un essai. Le fait que ces terroristes n'aient atteint aucune centrale nucléaire c'est peut-être dû à des circonstances fortuites. On ne sait toujours pas quelle était la destination du dernier appareil que la lutte désespérée des passagers a fait s'écraser en pleine campagne...

Il est désormais évident que la logique suicidaire des islamistes ne tient aucun compte des éventuelles représailles qui pourraient atteindre le pays qui les a hébergé. Soit parce qu'ils s'imaginent que l'Occident est trop « décadent » pour réagir dans des circonstances extrêmes, soit parce que leur irrationalisme autoréférentiel, prisonnier d'une mystique de culture de la mort, obstinément replié sur lui-même, avec total mépris pour les autres être humains (incluant des musulmans) de quelque religion qu'ils soient<sup>53</sup>. Cette arrogance qui caractérise les islamistes plus que tout autre groupe, est révélatrice d'une curieuse ignorance des valeurs de la religion et de la culture qu'ils prétendent « interpréter » ou « défendre »<sup>54</sup>.

Toute forme de terrorisme est nocive pour n'importe quelle société. Mais l'islamisme est *sui generis* par d'autres aspects qui s'ajustent mal aux paramètres du terrorisme « traditionnel ».

On ne peut pas exclure que les conséquences de la haine et de l'irrationalisme islamiste pourront dans l'avenir atteindre encore plus tragiquement les nations arabes elles-mêmes. Leur maxime selon laquelle on ne construit un « monde nouveau » qu'en rasant ce qu'il reste du « vieux » c'est une idée sur laquelle l'Europe sait quelque. L'expérience a déjà démontré que ce choix, que certains ont déjà appelé « créatif »<sup>55</sup>, n'a conduit qu'à la ruine et à des crimes atroces contre l'humanité qu'aucune religion ou idéologie justifient. Les tragédies de l'holocauste nazi, du massacre de palestiniens à Chatila, du Cambodge avec Pol Pot, du Rwanda, de l'ex-Yougoslavie, du 11 septembre à New York, sans compter d'autres avec moins de répercussion dans les médias, ce sont des exemples de ce qui nous attend encore.

En attendant que l'on puisse avoir l'espoir de trouver des « solutions » à la menace terroriste, il est évident que celles-ci ne seront pas trouvées à court terme. Même si, par hypothèse, eut été possible de circonscrire rapidement leur action au plan militaire et de neutraliser les principaux responsables connus, le même phénomène finira par réapparaître si l'on ne prend pas des mesures de fond, aussi bien du côté occidental que dans les pays islamiques.

Parmi ces mesures, on peut distinguer en premier lieu les actions militaires et policières. Celles-ci peuvent contribuer à démanteler, désorganiser ou, du moins, à affaiblir les bases terroristes dans plusieurs pays comme le cas de l'Afghanistan l'a démontré, du moins dans une phase initiale. Il est clair que l'attaque anglo-américain n'est pas arrivé à tous ses objectifs, loin de là, mais en éliminant le *sanctuaire* d'Al Qaeda, laquelle se déplaçait librement à l'abri des frontières d'un État et sous la protection outrageuse des Taliban. En traquant et fragilisant, avec des coûts certainement très élevés, la position d'Al Qaeda en Afghanistan, les anglo-américains ont déstabilisé, au moins pour un temps, les fondements de cette organisation... En ce sens, et en dépit de la continuité du danger terroriste, les résultats de la première phase de l'intervention sont loin d'avoir été négligeables, contrairement à des opinions plus pessimistes. Se la situation a empiré depuis, et est devenue à nouveau relativement précaire ou instable, cela est dû, à partir d'un certain moment, à l'absurde guerre de l'Irak, à la concentration des efforts militaires américains dans ce pays en lâchant

l'Afghanistan, ce qui fut une erreur manifeste à tous les points de vue, comme il devint aujourd'hui évident...

L'intervention exclusivement militaire est très insuffisante comme on sait. Il est même fort probable que, après l'Irak, de telles aventures soient à exclure sauf cas de force majeure ou cause inattendue. Il est vrai que nous ne savons pas encore ce qui arrivera si l'Iran se dote d'armement nucléaire, comme il prétend sans aucun doute. Dans cette hypothèse, il ne faut pas oublier que ce ne sont pas seulement les intérêts de l'Occident et de la Russie qui sont en jeu, mais aussi de tout le Moyen Orient sunnite qui voit avec encore plus d'inquiétude l'Iran chiite affirmer sa suprématie sur toute cette région du monde, car la dispute ancestrale entre les « frères » chiites et sunnites n'est pas moins âpre que celle entre les intégristes et les « infidèles », en incluant dans cette catégorie assez vague, ne l'oublions pas, l'Occident mais aussi l'Asie bouddhiste, hindouiste et d'autres encore...

Bref, la réponse militaire peut être ponctuellement nécessaire, mais elle a des effets limités et n'est pas susceptible d'altérer la situation si elle n'est pas intégrée dans une stratégie politique cohérente et clairement tracée, qui contemple les intérêts des populations musulmanes.

Une autre alternative de défense est celle de l'élargissement et consolidation d'un système d'informations capable d'infiltrer les réseaux et organisations terroristes, en exerçant une action préventive efficace, aussi bien en défense de l'Occident que des pays du Maghreb et du Moyen Orient. Cette défense passe nécessairement par cette voie « passive ».

Il est fort possible que la conjugaison de ces efforts, dans l'intérêt bien compris de toutes les parties, obtienne quelques résultats dans la lutte contre le terrorisme, sinon dans l'immédiat, du moins à moyen terme... Malgré cela, il s'agit de mesures parcellaires qui ne peuvent pas remplacer les solutions politiques, économiques et culturelles tout aussi urgentes.

Il faut ajouter que l'efficacité de l'information (militaire ou autre) ne pourra en aucun cas se limiter à l'emploi de moyens technologiques aussi sophistiqués soient-ils. La croyance quelque peu naïve que ceux-ci peuvent substituer la présence humaine *sur le terrain* a déjà été suffisamment démentie par l'expérience. Il y a des stratèges qui admettent la nécessité urgente de formation de spécialistes dans plusieurs domaines, en particulier linguistique. Effectivement la connaissance approfondie de langues et cultures de beaucoup de régions du Sud, notamment de l'arabe (mais aussi du mandarin,

de l'hindi et de l'hurdu, langues parlées par des centaines de millions de personnes) est essentielle ne serait-ce que pour mieux connaître *l'autre*, c'est-à-dire ceux parmi les nouveaux pays émergents dans la mondialisation avec qui l'Occident aura des relations de plus en plus étroites. Cela est d'autant plus important que, hors des cercles étroits des spécialistes et universitaires, on ignore quasi complètement, sauf dans une perspective d'exotisme suranné, leurs langues, histoires et cultures, ce qui est souvent ressenti comme une offense, une marque de mépris ou d'ethnocentrisme occidental, même involontaire. Toute communication dialogique devient dans ces conditions impossible devenant un obstacle de plus à la coopération internationale. Dans la zone la plus problématique en ce qui concerne le mouvement terroriste, le rôle des États du Moyen Orient serait de première importance. L'Occident aurait aussi un intérêt crucial dans cette affaire, par exemple en préparant des spécialistes en « Langues Orientales », selon la dénomination traditionnelle, en encourageant une meilleure connaissance de ces régions. Au fond cela reviendrait à reprendre une tradition scientifique presque abandonnée depuis des décennies<sup>56</sup>. Tout cela pouvait aider à faire renaître, sur ce plan, un « dialogue » presque interrompu depuis la première Grande Guerre et qui se montre aujourd'hui aussi nécessaire pour l'Occident que pour l'Orient.

Cette familiarité, dont la perte a obéi surtout à une vision *immédiatiste* d'ordre financier ou politique (le même s'est passé en Afrique Sous-saharienne) a aussi découlé des vicissitudes de la colonisation et des mécontentements et rancœurs post-coloniaux. Mais cette collaboration inter-États occidentaux et orientaux, devient à nouveau une priorité et mérite d'être récupérée pour deux raisons :

La première est éminemment « défensive » car aucun système d'information peut être construit sans elle.

La deuxième raison réside, tout simplement, dans la nécessité de construire des ponts entre l'Occident et l'Orient dont les piliers ne soient pas exclusivement faits d'intérêts commerciaux et financiers, certes légitimes mais très insuffisants pour bâtir des relations durables et pacifiques, qui soient capables d'atténuer ou de contredire la haine des terroristes.

L'utilisation d'une « langue franche », comme l'anglais, dans les relations internationales est, certes, utile, mais il est peu probable qu'elle consolide une vraie « connaissance réciproque » au sens le plus profond du terme. Le problème n'a pas encore mérité l'attention nécessaire de la part des plus hauts responsables politiques, aussi bien au Nord qu'au Sud. Il y a peu de doutes, cependant, qu'il devra être mis en

équation tôt ou tard si l'on veut qu'il y ait un dialogue décomplexé et profitable aux relations *inter-nationales* entre l'occident et l'orient...

## **Les difficultés du développement au Moyen Orient**

C'est au XXe siècle que les pays du Moyen Orient et de l'Afrique du Nord que je l'appellerai, pour plus de commodité, le MENA (*Middle East and North Africa*), ont conquis l'indépendance (l'Égypte en 1922, l'Arabie Saoudite et l'Irak en 1932) ou l'on récupéré leurs souveraineté (la Turquie en 1923 et l'Iran en 1946).

Au XIXe siècle ont eu lieu des tentatives d'industrialisation en Égypte dans les secteurs du textile et de l'agro-alimentaire, aussi bien que dans l'exploitation de phosphates. De son côté, la Turquie a créé l'industrie cotonnière et un embryon de la métallurgie, en même temps qu'elle tirait de revenus des gisements de houille et de fer.

Dans les autres pays du MENA le retard était encore plus grand. Au Liban et en Syrie les activités avec quelque expression étaient concentrées dans l'industrie textile.

Au début du XXe siècle l'Iran ne connaissait pas encore la révolution industrielle et n'a commencé son industrialisation qu'avec Reza Shah (1925-1941).

Enfin, les pays du Golf formaient un groupe pratiquement sans aucune industrie jusqu'à la découverte du pétrole par des sociétés étrangères, produit qui irait par la suite transformer complètement la physionomie de tout le MENA.

Cependant l'accumulation de capital résultante de l'exploitation pétrolière serait insuffisante eu égard aux besoins de ces pays, dépendants des investissements étrangers et de l'aide internationale. Par ailleurs, l'or noir n'a pas contribué à changer la structure du commerce du MENA par rapport à la période coloniale : exportations de matières premières contre importations de biens manufacturés...

Après les indépendances - sauf au Maroc, en Jordanie e dans les pays du Golf - il y a eu une période de perturbation politique, avec plusieurs coups d'État qui ont donné le pouvoir aux militaires. Certains de ces pays (Égypte, Irak, Syrie et Libye) prendraient fait et cause pour le *Panarabisme*, en même temps qu'ils ouvraient une vague de nationalisations de sociétés étrangères, en spécial des transnationales pétrolières. L'idéologie du panarabisme populiste, qui a eu plus tard son application la plus connue dans l'infructueuse union de l'Égypte avec la Syrie (1958-1962), laquelle a été une source de gaspillage et de dispersion d'énergies qui auraient été bien mieux

employées dans la construction nationale de ces pays, se transformant dans un inutile gouffre financier qui a contribué à aggraver les conditions d'existence des populations déjà appauvries.

Entraînés par des utopies parfois insensées, les dirigeants politiques n'ont su répondre au mécontentement populaire qu'avec des méthodes chaque fois plus autoritaires et corrompues, auxquelles s'ajoutait une course effrénée à l'armement qui a hypothéqué l'avenir.

Depuis le début des années 70 du XXe siècle, les régimes autocrates arabes, dont la rhétorique révolutionnaire couvrait souvent une pratique de contenu fasciste, ont déclenché une série de graves conflits internes et externes : guerres civiles au Yémen (1962-70), au Liban (1975-91), en Algérie à partir de 1991 ; guerres contre Israël ; affrontements liés à des problèmes de frontières ; persécution et même anéantissement de minorités ethniques (génocides en Irak du temps de Saddam Hussein, et au Soudan aujourd'hui), emprisonnement, torture et même l'assassinat d'opposants, etc.

Tous ces événements ont contribué de manière décisive à empirer les difficultés socio-économiques des populations. Par ailleurs, la forte croissance démographique n'a fait que rendre les choses plus difficiles. Entre 1950 et 2000 la population du MENA a triplé, passant de 76 millions à 284 millions d'habitants [Cornelius 2002-3 : 38].

Il est vrai que le problème démographique s'est atténué plus récemment, au début du XXIe siècle en raison de l'entrée du MENA dans la phase dite de la *transition démographique* pendant l'indice synthétique de fécondité (nombre d'enfants par femme) a passé, même s'il est encore relativement élevé, de 6 à 3 ou 4 enfants par femme en moyenne.

Quoiqu'il en soit, à l'exception d'Israël et des micro-monarchies du Golf, la généralité des pays du MENA maintient les caractéristiques des pays du « Tiers Monde » où prédomine la pauvreté de la grande majorité des habitants. En dépit des investissements massifs dérivés de la rente pétrolière, la croissance économique entre 1970 et 1980 n'a pas dépassé 1 % ou 2% annuellement, à l'exception de la Tunisie.

L'argent facile provenant du secteur pétrolier, surtout après les « chocs pétroliers » de 1973 et de 1979, a sans doute contribué à dévier les populations des activités productives moins rémunératrices, en accélérant le collapse de l'agriculture qui a favorisé l'essor de l'économie informelle qui soustrait des recettes dues à l'État sous forme d'impôts non payés.

Même s'il y a eu quelques progrès parmi des secteurs minoritaires de la population, les inégalités sont énormes, surtout dans les pays producteurs de pétrole, selon un effet que les économistes appellent « *Dutch disease* », le « syndrome hollandais »...

À partir des années 1990 le choix, sous la pression du *Consensus de Washington*, d'une option économique plus ou moins « néolibérale » du MENA n'a rien changé car les pays continuèrent dépendants du prix du pétrole, lequel correspond toujours à quelques 90% des recettes des exportations. Dès lors, quand les prix ont descendu en-dessous de 20 dollars/baril, la dette extérieure a augmenté brutalement et leur remboursement est devenu plus difficile sinon même impossible non seulement pas dans le MENA mais aussi dans l'ensemble des pays en développement non producteurs de pétrole.

À la suite de cette libéralisation économique le FMI a fait appliquer, comme partout dans le monde, ses programmes d'ajustement structurelle dont la principale conséquence a été, ici comme ailleurs, la diminution du niveau de vie, l'augmentation du chômage, la perte de valeur de la monnaie nationale face au dollar, les plus grandes difficultés (ou la ruine) du commerce et de l'agriculture, qui, maintes fois ont donné lieu à des révoltes des populations et à des coups d'État.

Les projets d'industrialisation appliqués depuis les indépendances ont suivi un modèle commun à la majorité des pays du Sud, c'est-à-dire donnèrent la priorité à la stratégie « d'industrialisation par substitution d'importations » (ISI) laquelle, au bout de quelques années, a fait faillite partout dans le monde en développement. Il faut toutefois savoir que ces mauvais résultats ne furent pas dus entièrement au principe de l'ISI proprement dit, comme beaucoup de néolibéraux le croient, mais parce que cette stratégie fut prise comme *une fin en soi* et non pas comme *un moyen*. Effectivement, tandis qu'en Corée du Sud a été prise simplement comme une phase transitoire de préparation pour faire face, plus tard, à la concurrence du marché international, les pays du MENA (à l'égal de ceux de l'Afrique), ont considéré, d'une manière peu prévoyante, l'ISI comme une fin en elle-même, capable d'arriver à un développement « autonome » ou « auto-centré », en oubliant par exemple l'étroitesse de la plupart de leurs marchés nationaux, l'insuffisance des ressources humaines qualifiées, les effets nocifs d'un protectionnisme excessivement prolongé sur une économie « à l'abri » de la concurrence mondiale, etc.

Un autre choix d'industrialisation fut celui connu par « stratégie des industries industrialisantes » (SII) expérimenté en Algérie dans les années 1970. Cette stratégie consistait en des investissements en amont de la chaîne de production (industries lourdes, pétrochimie, sidérurgie, etc.) lesquelles exigeaient d'importantes ressources financières, uniquement possibles parce que l'Algérie était un producteur de pétrole et les prix de celui-ci montaient alors sur le marché mondial sous l'effet de la onde de « choc » et de la politique agressive de l'OPEP que rien ne semblait pouvoir arrêter... Toutefois, puisque la SII était une modalité de l'ISI, elle tombait également dans la même logique protectionniste comme « fin en soi » et non comme « moyen » transitoire, avec les mêmes effets d'endettement, de perte de dynamique d'innovation. Les conséquences ne furent pas meilleures que celles de la stratégie de substitution d'importations...

Un autre modèle d'industrialisation, connu comme « stratégie d'industrialisation para promotion des exportations » (IPE) était le préféré des institutions internationales car il allait dans le sens d'une ouverture au marché mondial. Malheureusement il n'était pas facile non plus, car il avait besoin de remplir, lui aussi, un certain nombre de conditions : capital, ressources humaines, priorité aux petites et moyennes entreprises, une infrastructure industrielle et commerciale minimum, etc. Seule la Tunisie et, en partie, l'Égypte ont essayé cette voie. La Tunisie a eu quelque succès grâce à une législation adéquate publiée dès 1970 qui a favorisé la création d'industries manufacturières, de sociétés mixtes (État-groupe étranger) dans le secteur exportateur, ce qui a permis que le nombre d'emplois industriels ait passé de 40 000 en 1967 à 147 000 en 1979.

En ce qui concerne le secteur rural, partout dans le MENA l'équilibre a été rompu entre la capacité de l'agriculture et les besoins alimentaires. À cause de la croissance démographique, de la rareté de terres cultivables, de leur mauvaise répartition et du manque d'eau, l'alimentation est devenue de plus en plus dépendante des importations agro-alimentaires. Dans la plupart des pays de cette région du monde, le PIB agricole n'atteint pas 20 % du PIB total, même si, dans certains pays, la population qui travaille dans l'agriculture dépasse 60 % de la population active totale (cas de la Mauritanie, du Soudan et du Yémen). Dans les autres pays la population agricole varie entre 10 % e 49 %, mais toujours avec une faible productivité.

## La situation économique actuelle au Moyen Orient

En 2002 la situation au Moyen Orient était particulièrement grave et ne s'est pas améliorée depuis. L'une des ressources les plus appréciables de la région – le tourisme – est particulièrement sensible à l'instabilité politique, comme on le vérifie notamment en Israël, au Liban, en Jordanie et dans les territoires palestiniens. Les investissements directs étrangers (IDE) ont diminué brutalement depuis 2001, ce qui se traduit par une chute ou stagnation de la croissance, par plus de chômage et à nouveau par un accentué appauvrissement de la population. En Cisjordanie et à Gaza, les taux de chômage atteignait, en 2002, environ 70 % de la population, dans laquelle au moins 60 % des personnes vivaient en dessous du seuil de pauvreté.

La tragédie de New York le 11 septembre 2001 a atteint par ricochet les pays arabes en faisant baisser drastiquement les recettes du tourisme, en spécial en Egypte, Jordanie, Maroc et Tunisie. Même l'Arabie Saoudite avec sa rente pétrolière (70 à 75 % des recettes totales) se trouva dans une situation économique difficile avec l'accumulation des déficits du budget de l'État et une dette publique préoccupante. Son taux de chômage, de l'ordre de 15 à 20 % de la population active, a conduit à l'expulsion brutale et sans aucun égard d'un nombre croissant de travailleurs étrangers, dont la majorité est d'origine asiatique, souvent déjà fort maltraités par les autorités et par des particuliers,

Le même se passe au Bahreïn, Koweït, Qatar, Émirats Arabes Unis et Oman, où les travailleurs immigrés représentent entre 25 % à Oman et 75 % de la population des Émirats. Cela aura certainement des répercussions dans d'autres pays comme les Philippines, pays grand « exportateur » de main-d'œuvre pour le Moyen Orient, dont les émigrés représentent environ 10 % des travailleurs qui résident dans la pays du Golf. Les envois d'argent, sous forme de transferts bancaires, de ces travailleurs équivalent à 8 % du PIB des Philippines (*Le Monde*, 25/02/2003).

La situation est, par conséquent, partout difficile dans cette zone du monde. L'Égypte est plongé dans la récession depuis l'an 2000, la croissance a chuté de 5 % entre 2000 e 2001 et, officiellement, de 1,5 % au moins en 2002, ce qui a obligé la gouvernement à une dévaluation de la livre égyptienne de 30 % par rapport à l'euro, tandis que le déficit du budget a été de 6% en 2000-2001. En résumé, l'Égypte, la

Jordanie et la Syrie ont connu une importante diminution des flux touristiques, justement la principale source de devises de leurs économies...

Selon o FMI la croissance de l'économie israélienne serait encore une fois négative en 2002 ( - 1%) et le chômage dépasserait déjà 10 % en même temps que plus 240 000 emplois seraient menacés, ce qui doublerait le nombre de chômeurs en 2003. Cette situation était d'autant plus grave quand sait que, actuellement, un israélien sur cinq vit en dessous du seuil de pauvreté et que les investissements directs étrangers ont décliné de manière sensible, même s'ils continuent à être plus importants que dans certains pays dans la région, comme on peut voir dans la tableau suivant

TABLEAU n° 2

<b>Investiments directs étrangers (IDE) au Prochain Orient</b>					
(en millions de dollars)					
<b>País</b>	<b>1998</b>	<b>1999</b>	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>
Israel	1 800	2 900	4 400	3 000	183 <sup>(*)</sup>
Líban	200	250	298	249	Nd
Jordanie	310	158	786	100	Nd
Territoires Palestiniens	58	19	76	51	Nd

(\*) Premier trimestre de 2002 (Nd: Statistiques non disponibles)

SOURCE: FMI (cité par le journal *Le Monde* (Paris) le 17 décembre 2002).

Dans cette région, le Liban et la Jordanie sont particulièrement fragilisés. Un accord entre le FMI et la Jordanie pour la période 2002-2004 a permis de rééchelonner la dette extérieure à l'égard du Club de Paris (1 200 millions de dollars) et a évité le risque d'une crise de paiements dans les cinq années suivantes, mais n'a pas résolu les problèmes auxquels ces pays font face. La Jordanie, en particulier, dépendait presque entièrement du pétrole irakien, lequel lui était vendu à un prix préférentiel dont une partie sous forme de don.

La Conférence des donateurs du Liban, réunie à Paris le 23 novembre 2002, constituée par 17 pays, parmi lesquels ceux du G7, la Commission Européenne et les institutions financières internationales, a octroyé au Liban plus de 4 milliards de dollars

en crédits, même sans la participation des EUA car il n'y avait pas encore eu d'accord entre le Liban et le FMI en ce qui concernait la dévaluation de la livre libanaise, puisque la parité par rapport au dollar restait inaltérée depuis 1994, et aussi parce que les autorités du Liban se refusaient d'appliquer un plan d'ajustement structurel « conseillé » par le FMI.

L'Accord de Paris a résolu provisoirement les problèmes les plus pressants du Liban, dont la dette extérieure avait atteint 30 milliards de dollars, soit 180% du PIB. Le gouvernement libanais avait un programme de privatisations en 2003, dont le montant prévu serait de 5 milliards de dollars, mais sa gestion du budget dans certains secteurs de l'économie était considérée calamiteuse par les investisseurs internationaux, ce qui donnait lieu à des prévisions peu encourageantes pour ce pays (*Le Monde*, « Le Proche-Orient sous perfusion de l'étranger », 17/12/2002).

À propos des problèmes du Moyen-Orient, le prince El Hassan Bin Talal, frère du roi Hussein de Jordanie, écrivait dans la journal *Le Monde*, que dans le traité de paix de 1994 on a estimé en 35 milliards de dollars en 10 ans le coût global des infrastructures allant du Maroc à la Turquie, recommandé par le sommet de Casablanca. Cependant les 300 milliards de dollars dépensés en armement « depuis la guerre du Golf » semblaient indiquer, poursuit-il, que les armes et la manie des comités *ad hoc* avaient la primauté sur un plan complet et détaillé de stabilité à moyen terme [Talal 2001]

Tableau n° 3  
Activité économique

Pays	PIB millions USD (2001)	Exportations en millions de USD – 2001	Importations en millions de USD – 2001	Dette extérieure (en millions USD et en % du PIB en 2000)	Investiment Directe Étranger (millions de USD 2000)
Arabie Saoudite	173 287	68 200	32 100	...	...
Algérie	53 009	20 050	9 700	25 002 (50%)	10
Bahrein					
Egypte	97 545	4 095	13 060	28 957 (23%)	1 235
Emirats Arabes Unis					
Eritrée	681				
Iran	118 868	26 350	16 450	7 953 (7%)	39
Iraque					
Israël	110 386	29 019	35 123	...	4 392
Jordanie	8 829	2 230	4 945	8 226 (90%)	558
Liban	16 709	890	7 291	10 311 (61%)	298
Líbye				30 000 (180%)	
Mauritanie	1 030				
Maroc	33 733	7 100	10 830	17 944 (49%)	10
Oman					
Pakistan	59 605	9 209	10 206	32 091 (45%)	308

<b>Pays</b>	PIB millions USD (2001)	Exportations en millions de USD – 2001	Importations en millions de USD – 2001	Dette extérieure (en millions USD et en % du PIB en 2000)	Investiment Directe Étranger (millions de USD 2000)
Qatar					
Syrie	17 938	5 410	4 290	21 657 (128%)	111
Soudan					
Tunisie	20 035	6 615	9 505	10 610 (57%)	752
Turquie		31 220	40 455	116 209 (57%)	982
Yémen					
West Bank de Gaza					
<b>Portugal (par comparaison)</b>	<b>108 479</b>	<b>23 730</b>	<b>37 660</b>	...	<b>6 227</b>
<b>Europa e Ásia Central</b>		325 397	327 066	499 344	28 495

SOURCE: Banque Mondiale, World Development Report 2003, p. 240 (Sauf pour la Libye).

Le même auteur proposait la création au Moyen-Orient d'une communauté régionale de l'énergie et de l'eau, laquelle serait l'équivalent de la planification stratégique extra-nationale inspirée par celle de J. Monnet et R. Schuman sur le charbon et l'acier dans l'Europe de l'après-guerre.

Il ajoutait aussi qu'il faut cesser d'encourager l'extrémisme sous prétexte « qu'il nous fait peur ». Nous habitons une région où 40 pour cent de la population vit en dessous du seuil de pauvreté et où 45 pour cent des habitants ont moins de 15 ans. La sécurité et une économie à visage humain réduiraient l'économie et la politique du désespoir en ouvrant le chemin à un code de bonne conduite<sup>57</sup>.

## **Le système financier islamique**

Les « finances islamiques » ne sont pas un fait récent puisque sa pratique remonte au Moyen Age, surtout liée aux transactions commerciales dans le bassin méditerranéen et en Europe grâce, en grande partie, aux commerçants arabes que sillonnaient le vieux continent, de l'Andalousie aux Pays Baltiques. De nos jours, plus spécialement depuis 1970, on assiste à la croissance d'un « système financier islamique » qui essaie de s'inscrire dans le système financier international moderne.

Le mot « islamique » ne laisse pas de surprendre un économiste moderne qui n'a pas l'habitude d'intégrer le paramètre religieux dans les calculs économiques et financiers. Toutefois, cette particularité quelque peu étrange au premier abord, mérite attention<sup>58</sup>.

Les institutions financières islamiques sont nées en 1970 et opèrent actuellement dans plus de 75 pays. Leur importance financière relative s'est accrue depuis cette date et, en 2001, « valait » déjà « environ 230 milliards de dollars, soit quarante fois plus qu'en 1982 » [Warde 2001]. Ce fut également dans les années 1970 que « l'Organisation de la Conférence Islamique » (OCI) a fait son apparition.

En 1974, dans le sommet de Lahore, l'OCI décida de créer la « *Banque Islamiques du Développement* » ayant son siège à Djedda, avec l'intention déclarée de lancer les bases d'un système d'entraide fondé sur les principes islamiques. Il est apparu ensuite la *Dubai Islamic Bank* (1975), première banque privée islamique.

En 1979 le Pakistan a été le premier pays à décréter l'islamisation de l'ensemble du secteur bancaire, suivi en 1983 par le Soudan et par l'Iran.

Cette idée a suscité des interrogations d'ordre aussi bien théorique que pratique. La religion musulmane avait été, depuis ses origines, favorable au commerce (Mahomet était lui-même un commerçant). Par ailleurs, elle avait toujours condamné les gains excessifs des opérations financières. On peut lire dans le Coran que les profits obtenus dans le commerce sont d'une espèce différente de ceux qui ont leur origine dans les prêts de l'argent. Dans la Sourate II, versets 275, 276 et 278 (selon la traduction de Jacques Berque) *l'usure* y est explicitement condamnée.

Mais l'interprétation du mot « *usure* » (*riba*) n'est pas la même pour tous. Pour les uns « *riba* » fait référence à n'importe quel *intérêt* fixe. Pour les autres « *riba* » désigne seulement « l'intérêt excessif », correspondant à ce que dans l'économie occidentale ont appelé *usure* proprement dire, définie comme « le fait de quelqu'un prêter de l'argent en exigeant un taux d'intérêt supérieur à la coutume ou à la loi ». On peut ajouter qu'il est « difficile d'employer une définition précise et objective de l'*usure*, laquelle ne peut être appréciée que par rapport à un taux d'intérêt considéré comme 'normal'. En contrepartie les pouvoirs publics ont toujours eu besoin de disposer de cette référence pour pouvoir réprimer les abus d'une telle pratique »<sup>59</sup>.

L'attitude à l'égard de l'*usure* dans les sociétés musulmanes n'était pas très différente de celle qui était assumée en Europe jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. On sait que la pensée économique scolastique s'est opposée à l'*usure* en ayant recours à la Bible où

plusieurs passages réprouvent sont utilisation. Gil Vicente, l'un des plus grands écrivains du XVI<sup>e</sup> siècle au Portugal, dans une de ses pièces de théâtre les plus célèbres, le *Auto da barca do inferno*, condamnait violemment l'usure par la bouche d'un ange, lequel employait l'ancien mot « *onzena* » (usure) :

« *Oh onzena, comme tu est laide  
et fille de la malédiction !* »

Ce n'est qu'en 1546 que la législation séculière anglaise promulgua une loi qui permettait l'usage de taux d'intérêt jusqu'à 10% du capital. Cette loi a souffert plusieurs altérations mais a été finalement confirmée en 1571.

TABLEAU n° 4

**Banques islamiques et institutions financières en 1996 (millions de USD)**

RÉGION	N° de Banques	Capital	Total Actifs	Depôts	Réserves	Profit liquide
Asie du Sud	50 (31%)	\$ 962 (13 %)	\$ 45 201 (33 %)	\$ 27 042 (27 %)	\$ 1 849 (32 %)	\$ 350 (21 %)
Afrique	35 (21 %)	213 (3 %)	1 951 (1 %)	603 (1 %)	418 (/ %)	39 (2 %)
Sudeste Asiatique	30 (31 %)	136 (13 %)	3 801 (33 %)	1 572 (27 %)	1 943 (32 %)	182 (21 %)
Moyen Orient	24 (14 %)	4 060 (56 %)	67 142 (49 %)	54 288 (53 %)	347 (6 %)	373 (22 %)
Golf Cooperation Council	19 (11 %)	1 340 (18 %)	18 084 (13 %)	16 494 (16 %)	1 095 (19 %)	686 (41 %)
Europe-Amérique	8 (5 %)	559 (8 %)	952 (1 %)	1 164 (1 %)	93 (2 %)	54 (3 %)
<b>TOTAL</b>	<b>166</b>	<b>\$ 7 271</b>	<b>\$ 137 132</b>	<b>\$ 101 162</b>	<b>\$ 5 746</b>	<b>\$ 1 684</b>

SOURCE: International Association of Islamic Banks. Cité par Ibrahim Warde 2000: 7

À cette époque le protestant Thomas Wilson (1525-81) a déclenché une polémique dans son livre *Discourse on Usury* (réédité en 1926 par R.H. Tawney) dans lequel il défendait l'interdiction médiévale de l'intérêt. En 1787 Bentham publia *Defense of Usury* où, comme le titre indique, il défendait la pratique de l'usure comme

moyen de favoriser la croissance de l'économie. Finalement en 1854 les lois de l'usure ont été abolies<sup>60</sup>

L'interdiction de l'intérêt par motifs religieux est depuis longtemps dépassée dans les pays industrialisés<sup>61</sup>, mais cette idée continue à soulever des difficultés dans le fonctionnement de l'économie des pays musulmans, dans la mesure où il n'y a pas dans la loi une distinction claire entre la pratique abusive ou immorale de l'*usure* (agiotage) et le raisonnable (ou juste) prix du service rendu pendant une période déterminée (intérêt).

Dans un *site* islamiste dans l'internet, on a écrit que « l'originalité du système financier islamique consiste dans le rejet de cette institution appelée taux d'intérêt. Dès lors, au lieu de se baser sur le taux d'intérêt et sur le risque unilatéral, le système islamique est construit, dans le respect de la *charia*, sur le principe de la *mudaraba*, à savoir, le principe du partage des profits et du risque mutuel<sup>62</sup>.

Toujours est-il que, même dans les milieux musulmans, il n'y a pas d'unanimité d'opinions. Il est possible de trouver des interprétations relativement flexibles dans les populations et auprès de certains religieux ou même à l'Université d'Al Azhar, mais la majorité des oulémas reste irréductible dans leur opposition à la pratique de l'intérêt sous quelque forme que ce soit [Warde 2001]. Les gouvernements du MENA, par conviction ou parce qu'ils se laissent soumettre à la pression populiste des oulémas ou à l'influence des pays les plus intégristes comme l'Iran, l'Arabie Saoudite ou le Soudan, n'osent pas présenter des solutions politiques dans une autre direction, choisissant de contourner le problème et cédant à chaque fois à l'influence des islamistes.

Un économiste pakistanais, dans un excellent livre qu'il a publié il y a seulement quelques années, défend que l'intérêt dans une économie concurrentielle « n'est pas incompatible avec la justice islamique » [Pal 2000 :45] et analyse les œuvres de quatre auteurs influents au Pakistan : Maududi, Anwar Iqbal Qureshi, Fazlur Rahman et Syed Yaqub Shah.

Il constate alors que si les deux premiers noms cités défendent une vision que l'on pourrait appeler « fondamentaliste », les deux derniers sont beaucoup plus proches des thèses « modernistes ».

Maududi, un érudit de la jurisprudence islamique, refuse la valeur du temps ainsi que l'équivalence entre l'intérêt et la « rente »<sup>63</sup> dans la mesure, selon lui, où la rente s'applique à des biens durables et à la dépréciation (usure matérielle) de ces biens. Même quand un prêt est octroyé pour une utilisation productive, la récompense du « capitaliste » ne serait justifiée que s'il eût partagé le risque avec l'entreprise à laquelle sont argent est destiné. Izzud-Din Pal conclut que la force des arguments de Maududi est, du point de vue strictement économique, peu convainquant, même s'il reconnaît que ces arguments soulèvent quelques questions pertinentes sur le fonctionnement des institutions financières modernes, la stabilité du système de réserve et le caractère monopoliste des grandes banques. Mais, quand Madudi discute ces questions dans le domaine de l'éthique de la *riba* et transpose les critères employés dans la première période de l'histoire islamique (VIIe siècle) vers un contexte complètement différent qui est celui du système économique moderne, ses positions « n'ont aucune portée » [Pal 2000 :49]. Le même se passe dans le cas d'Anwar Iqbal Qureshi, pour lequel il n'y a aucune différence entre la *riba* interdite par le Coran et l'intérêt des banques contemporaines.

Observons, au passage, que les deux penseurs cités font abstraction de l'inflation...

Les idées des deux autres sont, toutefois, différentes.

Fazlul Rahman définit la *riba* comme « un exorbitant paiement par lequel le capital est doublé plusieurs fois ». En contrepartie, dans l'économie actuelle, l'intérêt occupe une place semblable à celle des autres prix dans la marché. Ainsi, dit Rahman, « le refus de Maududi du système bancaire révèle son ignorance des institutions modernes » [Pal 2000 :54]. Izzud-Din Pal ajoute que Fazlul Rahman fut le premier savant du Pakistan à avoir proposé une interprétation consistante de la *riba*.

À son tour, Syed Yaqub Shah, le dernier des quatre auteurs mentionnés par Izzud-Din Pal, s'est montré convaincu, comme F. Rahman, que la rejection de l'usure par le Coran était seulement contre une espèce déterminée d'usure, laquelle appliquait la duplication continue du montant initial du prêt à chaque échéance où la dette restait impayée. Mais, différemment de F. Rahman, Yaqub Shah pensait que la *riba* se réfère seulement à des prêts à la consommation, et que l'intérêt des prêts au secteur productif n'est pas contraire aux préceptes du coran sur la *riba*. Ce qui doit être souligné ce n'est pas l'intérêt proprement dit, mais les bonnes pratiques bancaires pour l'amélioration du système et, dès lors, favorables au développement [Pal 2000 :57]

Izzud-Din Pal note également que, dans l'empire ottoman, il y a eu une lente et graduelle reconnaissance de l'intérêt commercial. Avec le développement du système bancaire dans l'empire, l'usage de l'intérêt commercial s'est répandu. Cependant, l'accent était mis sur les bas taux d'intérêt considérés comme étant compatibles avec l'islam. En allant encore plus loin dans l'histoire musulmane, on trouve des régimes politiques sensibles aux réalités de l'économie. Dans la période Abbasside (IXe siècle) « il y a une croissance significative du nombre d'institutions financières pratiquant des techniques bancaires modernes, y compris le change de monnaie, les dépôts, les emprunts et l'usage de chèques » [Pal 2000 : 64].

À vrai dire, tout indique qu'il y a, si l'on peut dire, une énorme confusion - volontaire ou de bonne foi - entre *usure* et *intérêt*.

Dans le coran, comme dans la Bible, le concept d'*usure* paraît avoir été utilisé au sens large et sans nuances, peut-être adéquat à l'époque, mais encore dépourvu de la acception plus précise que le distingue de l'*intérêt* dans une économie capitaliste moderne.

Soit dit en passant que ce n'est pas principalement dans le système bancaire du capitalisme plus avancé de l'Occident que l'on pratique, en général, des « taux d'intérêt usuraires ». En effet, dans les pays développés, pendant des périodes normales (c'est-à-dire sans crises économiques graves), où la concurrence remplit plus ou moins son rôle et où l'État exerce une vigilance ou une régulation appropriées, le niveau des taux d'intérêt bancaires est, en principe, déterminé par la rentabilité espérée des investissements, par l'offre et la demande de monnaie, ou par le rendement financier moyen des principaux titres représentatifs des prêts à long terme, comme les plus-values des actions en bourse, l'intérêt nominal des obligations, ou les conditions qui caractérisent le régime des titres (avantages fiscaux, primes d'émission et de remboursement, etc.).

Disons que cela ne se vérifie pas toujours dans les pays dits « en développement », aussi bien en raison de l'inefficacité structurelle du système bancaire que par la rareté des opportunités d'investissement ou le manque d'épargne, même quand il existe une importante thésaurisation (par exemple, l'or détenu par des particuliers en Inde et en Indonésie), sans compter l'incertitude politique et l'instabilité des institutions dans beaucoup de ces pays. Tous ces phénomènes provoquent des distorsions économiques graves<sup>64</sup>. Dans maintes régions rurales des pays du Sud, qu'ils soient musulmans ou non, de telles circonstances favorisent l'apparition d'une classe de

spéculateurs et agioteurs, lesquels, en marge du système bancaire ou avec la complicité de celui-ci, font des prêts usuraires aux paysans (dont les taux peuvent atteindre 300 % et plus) qui sont non seulement pas des formes brutales d'exploitation, mais aussi des moyens pour réduire ceux-ci en servage ou même en esclavage.

Dans une thèse de doctorat d'État, défendue dans l'Université de Paris en 1988 et publiée deux ans après [Algabid 1990], Hamid Algabid, secrétaire Général de la très conservatrice « *Organisation de la Conférence Islamique* » (OCI), en faisant référence à l'époque de Mahomet reconnaît : « À la Mecque, carrefour commercial, dont les habitants combattirent un temps le Prophète, les banquiers prêtaient couramment à 100 % et la prolongation du terme impliquait souvent un nouveau doublement » [Algabid 1990 : 32].

TABLEAU n° 4  
Banques Islamiques en 1982

Nom de la Banque Islamique	Siège
Al Baraka America Bancorp Inc	Huston, Texas
Al Baraka International Ltd	Londres
Al Baraka Islamic Bank	Karthoun
Al Baraka Islamic Investment Bank BSC (EC)	Manama
Al Baraka Turkish Finance House	Istambul
Al Rajhi co Eor Islamic Investment	-
Bahrain Islamic Bank BSC	Manama
Bahrain Islamic Investment co BSC	Manama
Banque Al Baraka au Bangladesh	Dhaka
Banque Al Baraka Mauritanienne Islamique	Nouak Chott
Banque Islamique Internationale	Luxembourg
Banque Islamique Internationale du Danemark	Copenhague
Banque Islamique Jordanienne de Crédit d'Investissement	Amman
Beit Ettamouil Saudi Tounsi	Tunis
Dar Al Maal Al Islami SA	Cointrin
Dar Al Maal Al Islami Trust DMI	Nassau
Dar Al Maal Al Islami	Jeddah
Dar El Maadi El Islami	Genève
Dubai Islamic Bank	Dubai
European Islamic Bank	Nassau
Faisal Finance Institute	-
Faisal Islamic Bank (Sudão)	Khartoun
Faisal Islamic Bank of Egypt	Cairo
Faysal Finance Institution AS	Istambul
International Turkey Systems Comp KSC	-
Islamic Bank for Western Sudan	Khartoun
Islamic Bank System Inter Holding SA	-

<b>Nom de la Banque Islamique</b>	<b>Siège</b>
Islamic Consultancy Company	Nassau
Islamic Development Bank	Jeddah
Islamic International Bank for Investment & Development	Cairo
Islamic Investment and Development Company	Cairo
Islamic Investment co	Amman
Islamic Investment Company (Sudão) Ltd	Khartoun
Islamic Investment Company of the Gulf	Jeddah
Islamic Investment Company of the Gulf	Cairo
Islamic Investment Company of the Gulf	Doha
Islamic Investment Company of the Gulf (Sharjah)	Sharjah
Islamic Investment Company of the Gulf (Sharjah)	Abu Dhabi
Islamic Investment CY Ltd	Nassau
Islamic Solidarity Fund (ISF)	Jeddah
Islamic Takafol Company	
Jordan Islamic Bank for Finance & Investment	Amman
Kuwait Finance House	Safat
Massraf Faysal Al Islami (Jersey) Ltd	St-Helier
Massraf Faysal Al Islami de Guinée	Conacri
Massraf Faysal Al Islami du Niger	Niamey
Massraf Faysal Al Islami du Sénégal	Dakar
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain	Karachi
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain	Manama
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain EC	Jeddah
Massraf Faysal Al Islami UK Ltd	Londres
Qatar Islamic Bank	Doha
Société Al Baraka d'Investissement	Londres
Société Al Baraka d'Investissement et de Développement	Jeddah
Société Internationale Arabo Thaïlandaise Ltd	Bangkok
Sudanese Islamic Bank	Khartoun
Tadamon Islamic Bank	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Agricultural Development	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Service Ltd	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Trade & Investment	Khartoun

SOURCE: BEAUGÉ (Gilbert), Coordonné par, *Les capitaux de l'Islam*, Paris, CNRS, 2<sup>a</sup> ed. 2001, p. 29.

Celle-ci est probablement une des raisons pourquoi le Coran insiste sur la question de l'usure dans plusieurs Sourates et versets où elle est mentionnée à des occasions différentes : XXX, 39 ; 160-162 ; III, 130-132 ; II, 275-280

Algabid signale la Sourate XXX, verset 39, où est écrit, selon sa propre traduction : « *l'intérêt usuraire que vous versez pour accroître le bien d'autrui...* »

Cependant, dans les autres versions que j'ai consultées, ce verset n'est pas traduit exactement de la même manière : le mot « *intérêt* » n'apparaît pas dans les autres traductions, lesquelles n'utilisent que le terme « *usure* ».

Dans la version de Jacques Berque, qui fait autorité, on lit : « *Ce que vous donnez en usure pour grossir sur les biens d'autrui ne grossira pas auprès de Dieu* » (XXX, 39).

Dans l'interprétation d'Edouard Montet, de 1958 :

«*Et ce que vous livrez à l'usure, pour l'augmenter avec les biens des autres hommes, ne sera pas accru auprès d'Allah* » (XXX, 38).

Dans la version anglaise, traduite par Ahmed Ali (*Al-Qur'an*, New Jersey, Princeton University Press, 9e éd. 2001), tantôt on utilise le mot "*interest*" tantôt le mot "*usury*".

Ainsi par exemple, tandis que dans la traduction de Jacques Berque de la sourate II, 275, on lit: « *Ceux qui mangent l'usure ne se lèveront qu'à la façon de celui que l'attente de Satan aura fracassé* »...

Dans la version anglaise on emploie aussi le mot « *usure* » : « *Those who live on usury will not rise (on Doomsday), but like a man possessed of the devil and demented. This because they say that trade is like usury. But trade has been sanctioned and usury forbidden by God* ».

Par contre, alors que Jacques Berque préfère, dans la Sourate II, 39, le mot « *usure* », la traduction anglaise parle de « *intérêt* » :

« *What you give on interest to increase (your capital) through others' wealth, does not find increase with God* » (XXX, 39).

Dans la traduction portugaise on lit:

« *Tudo o que vós emprestais com usura a fim de que possa aumentar nos bens do povo não aumenta à vista de Allah* » (c'est moi qui souligne le mot "*usure*")

Je suis tenté de croire qu'il y a quelque ambiguïté dans l'utilisation, par H. Algabid, du mot « *intérêt* », même s'il parle, il est vrai, d'« *intérêt usuraire* ». Sans vouloir lui faire un procès d'intentions, tout se passe comme s'il voulait dévier l'attention du mot « *usure* » pour mettre en relief « *intérêt* », ce qui laisse penser qu'il s'agit moins d'une traduction rigoureuse qui aurait essayé de conserver le sens exacte de l'original, que d'un parti pris idéologique hors de propos. On peut admettre, à la limite, la légitimité de la décision de H. Algabid, mais elle semble en tout cas peu adéquate, sinon peu objective, dans une thèse « scientifique »...

Cela est si vrai que plusieurs autorités religieuses du XIXe siècle avaient déjà signalé la différence entre « intérêt » et « usure », en argumentant que ce qui est en cause est « *l'usure doublée* » et non pas « *l'intérêt modéré* » (l'intérêt simple). Pour cela elles partaient de la Sourate III, verset 130, transcrit par Algabid lui-même à la page 35 de son livre : « *O vous qui croyez ! ne vivez pas de l'usure produisant plusieurs fois le double* » (III, 130).

Le même verset dans la traduction de Jacques Berque :

« *Vous qui croyez, ne mangez pas de l'usurair, doublement redoublé (du principal)...* »

Et dans la traduction portugaise :

« *Oh vós que credes, não devorai a usura que envolva diversas adições...* »

Tout porte à croire, en effet, que « l'usure » implique des taux d'intérêt très élevés qui peuvent dupliquer le capital en dette en très peu de temps. Si les intérêts perçus avaient été modérés pas été l'objet de tant d'attention de la part des religions.

Maxime Rodinson était de l'opinion que « le mot signifie proprement 'accroissement'. Il ne semble pas qu'il s'agisse d'un simple intérêt dans le sens ou nous prenons ce mot. Il semble bien qu'il s'agisse du doublement de la somme due (capital et intérêts, en argent ou en nature) quand le débiteur ne pouvait la payer au moment de l'échéance » [Rodinson 1996 : 31].

Plus loin, Maxime Rodinson écrivait: l'interdiction de la *riba* se trouve dans le Coran, mais ont été les « docteurs postérieurs » qui se sont efforcés, « par exégèse », de l'interpréter et de la définir. « La définition du *riba* fut précisée et raffinée plus tard par un processus complexe de déductions logiques et d'influences extérieures dont on comprend mal le déroulement et les motivations. En tout cas, les résultats auxquels on aboutissait sont injustifiables, à strictement parler, par le texte coranique. Ils ne purent être légitimés que par des prétendues sentences du Prophète dont rien ne garantit l'authenticité » [Rodinson 1996 : 35].

Hamid Algabid conteste la thèse selon laquelle le concept d'usure se référerait seulement à la pratique d'intérêts très élevés (intérêts composés, dans lesquels les intérêts non payés rendent eux-mêmes des intérêts) et non pas aux intérêts modérés (intérêts simples), parce que, selon lui, « cela signifierait que ce sont les intérêts composés qui sont interdits. Pourtant un intérêt simple aboutit également à un doublement, au bout d'une période plus longue certes, mais la durée ne change rien à

l'acte lui-même. Cette interprétation limitative contredirait donc le vrai sens du texte et aussi de ceux qui suivirent » (Algabid 1990 : 39).

L'observation d'Algabid est assez curieuse puisque, étant un économiste de formation, il raisonne comme si l'inflation n'eût jamais existée, autrement dit qu'elle eût toujours été égale à zéro. Cela laisse perplexe car, d'une façon ou d'une autre, l'inflation existe et a toujours existé. On se rappelle que la valeur nominale de la monnaie métallique était souvent, par décision des souverains, inférieure à sa valeur en poids de métal précieux (or ou argent), ce qui équivalait à une dévaluation, généralement en fonction de l'inflation...

Celui qui prête de l'argent, qu'il soit un particulier ou une institution, ne le fait pas par bonté d'âme mais pour obtenir un profit ou une plus-value qui compense du moins la dépréciation de la monnaie dans le temps. Cela tombe sous le sens que si le taux d'inflation effectif est supérieur au taux d'intérêt pratiqué (nominal), à la fin d'une certaine période c'est le créancier qui perd, pas le débiteur (c'est ce qu'on appelle « *taux d'intérêt réel négatif* »)<sup>65</sup>.

D'un autre côté, la différence qu'il y a entre intérêts simples et intérêts composés ce n'est pas simplement une question de « durée », comme dit Algabid. Au-delà de la « durée » il y a aussi le « montant » en cause, la « rareté » du capital, les « coûts d'opportunité » et le facteur psychologique (*confiance*) aussi bien que d'autres paramètres qui déterminent ou conditionnent le taux d'intérêt.

Enfin, si dans la modalité des intérêts simples les intérêts ne sont pas incorporés dans le capital en dette, en ce qui concerne les intérêts composés, l'intérêt est ajouté au montant total à la fin de chaque période et cet intérêt rapporte lui-même des intérêts.

Au bout du compte, aussi bien la méthode des intérêts simples que celle des intérêts composés, peuvent doubler le montant initial, même si dans des périodes très différentes. C'est pourquoi Algabid dit que la « durée ne change rien à l'acte ». Théoriquement c'est vrai, mais il est douteux que les emprunteurs partagent cette opinion quand, à long terme, ils sont incapables de rembourser ou même d'amortir leur dette...

Un autre auteur musulman, Abdul Hâdi Gafouri conteste l'intérêt avec l'argument que « *la location du capital (sans intérêt) ne conduit pas à la dégradation de ce capital* ». Par conséquent l'intérêt est interdit « *alors que la décompte de l'effet de l'inflation est permise, le détenteur du capital doit, pour récupérer la valeur de son argent* ». Et plus loin il ajoute : « *On pourrait objecter que cette interdiction de l'intérêt*

*ne tient pas compte de l'inflation ; nous faisons remarquer que l'inflation n'est pas un phénomène naturel et nécessaire. Il est lié à l'économie capitaliste, précisément à la question de l'intérêt et de son taux et aux politiques monétaires inflationnistes et fondées sur l'accroissement artificiel de la masse monétaire et la loi de l'offre et de la demande » [Gafouri 2000 : 157].*

Sur ce qui vient d'être dit, on peut faire trois observations :

1) Dire que la location du capital ne conduit pas à la dégradation de ce capital (s'il n'y a pas un intérêt quelconque dans cette location), voilà une assertion sur laquelle il sera difficile de faire l'unanimité ;

2) la déduction de l'inflation est apparemment logique, le problème est de calculer statistiquement cette inflation, surtout il y a quelques siècles, ce qui dans la pratique paraît assez précaire, sinon même irréalisable. La logique est, ici, bien insuffisante ;

3) dire que l'inflation est caractéristique de l'économie capitaliste à cause du taux d'intérêt, des politiques monétaires inflationnistes et l'accroissement artificiel de la masse monétaire et de la loi de l'offre et de la demande, n'est pas faux évidemment. Mais, premièrement, l'inflation n'est pas caractéristique uniquement de l'économie capitaliste, puisque les économies pré-capitalistes (par exemple au Moyen Age) ont connu aussi l'inflation. Deuxièmement, s'il est vrai que les politiques monétaires, masse monétaire, l'offre et la demande, peuvent être des causes de l'inflation, le plus souvent le décalage entre l'insuffisance de l'offre de marchandises para rapport à la demande de ces mêmes marchandises, est une des premières causes de l'inflation que l'on a toujours trouvé dans les pays nouvellement indépendants du Sud. Ainsi, le choix de la voie dite « socialiste », tant dans les anciens « pays de Leste » de l'Europe, que dans les pays africains des années 1960-90, en dépit de tous les contrôles étatiques, n'a pas pu enrayer une inflation *galopante* car, à la base de cette inflation, la cause première était l'insuffisance de la production incapable de satisfaire la demande (d'où les marchés parallèles, etc.). Les questions du taux d'intérêt, les manipulations de la masse monétaire, les politique monétaires, etc., ont certainement joué un rôle, mais ne sont venues qu'après<sup>66</sup>.

Il ne manque pas d'intérêt de rappeler le témoignage de Sayyid Qutb (ou Saïed Qotb selon les adaptations) qui a été le principal théoricien des radicaux égyptiens (les

Frères Musulmans) et qui constitue aujourd'hui une référence inspiratrice des islamistes.

Qutb a été, comme le pakistanais Maududi<sup>67</sup> (1903-1979), l'un des plus violents et intransigeants intégristes musulmans.

Pour lui tous les courants philosophiques et de la psychologie, toutes les études sur la morale et les doctrines sociales font partie de la pensée de la *jahilia* (pensée non islamique).

Qutb considère que le mythe de la culture en tant que patrimoine de l'humanité, qui n'a pas de patrie ni de religion, ne peut se référer qu'aux « *sciences exactes* » et leurs applications scientifiques. On ne peut « dépasser ce domaine pour atteindre les explications philosophiques de la nature de l'être humain, de ses activités, de son histoire, ni la littérature, l'art et toutes les expressions poétiques ». Tout cela « ce sont certains des pièges de la juiverie mondiale » [Cité par CHARFI 1998 : 51-52]

Dans son livre le plus connu, *Social Justice in Islam*, Qutb condamne aussi l'usure<sup>68</sup> et écrit sur la duplication du capital que ce n'est pas une question de doublement ou de redoublement qui permet des profits ; la référence au doublement (de la dette) n'est qu'une manière emphatique de traiter les faits, une description de ce qui arrive [Qutb 2000 : 148]

On peut donc dire que pour lui il n'y a pas de différence entre l'intérêt modéré et de l'intérêt élevé, puisque tout remboursement supérieur à la dette proprement dite, est usure (*riba*).

Dans les exemples présentés par Qutb, on vérifie que tous se réfèrent à des pratiques abusives d'intérêt usuraire : « Aucun riche ne doit profiter de la nécessité d'un homme dans le besoin comme une opportunité pour en tirer avantage de sa position pour exiger un paiement plus élevé de ce qu'il lui a donné » [Qutb 2000 : 149].

Plus loin : l'usure « représente une manière d'accumuler un vaste montant de capital, lequel ne dépend pas de l'effort ou du travail » [Qutb 2000: 150].

La déclaration de principe de Qutb est que *l'intérêt*, petit ou élevé, est toujours blâmable et conduit à un seul résultat. Néanmoins il est incapable de démontrer que *l'intérêt* non usuraire (modéré) est inclus dans la définition de *riba* coranique. Pire encore, tous les exemples auxquels il a recours sont contradictoires avec cette thèse. En clair, il est peu probable que les intérêts simples et modérés puissent être à l'origine des « redoublements de capital » et de l'enrichissement illicite du créancier au point de lui permettre de réduire le débiteur à un stade proche de la situation de servage...

Ce qu'on vient de dire sur la différence profonde entre l'intérêt (modéré) et l'usure, a été corroboré en 1989 par l'alors *mufti* de l'Égypte<sup>69</sup>, la plus grande autorité religieuse du pays, Muhammad Sayyed Tantawi, actuellement président de l'université d'Al Azhar. Celui-ci, qui est en même temps une autorité sociale et politique, a publié une *fatwa* (proclamation ou avis politico-religieux) qui autorisait l'intérêt [Warde 2000 : 57]. Dans son interprétation du dogme, le Cheikh Tantawi refusait uniquement l'intérêt « excessif » (usure), décision qui a été appuyée par 21 savants, membres du Conseil Islamique Supérieur, qui ont décrété que les intérêts sur les dépôts bancaires étaient licites.

Anne Borrel considéra que « par cette simple décision l'autorité religieuse égyptienne met véritablement en cause la raison d'être des 'banques islamiques' elles-mêmes »<sup>70</sup>.

En 1995 le même Cheikh Tantawi a lancé des attaques frontales et fort courageuses contre les banques islamiques, en les accusant d'hypocrisie et d'utilisation trompeuse du mot « islam » dans leur appellation. Il a aussi censuré les banques occidentales qui ont créé des délégations « islamiques » seulement pour capturer la demande de produits financiers.

En Egypte les banques islamiques ont, pour l'instant, une importance relativement petite dans l'économie du pays. Dans les premières années de la décennie de 2000 on y trouvait que trois banques islamiques : la *Banque Fayçal Islamique*, la *Banque de Financements Egypto-Saoudite* et la *Banque Islamique Internationale pour l'Investissement et le Développement*. En 2001 le total des dépôts dans ces trois banques était de 12,3 milliards de livres égyptiennes, montant à comparer avec les 195,6 milliards des banques commercial classiques.

Il y a sans doute une certaine méfiance des autorités égyptiennes à l'égard des institutions financières islamiques. Cela est dû, en partie, à plusieurs scandales qui ont éclaté entre 1984 et 1988 et qui ont provoqué des pertes calculées en 15 % du PNB de l'Égypte [Warde 2000]. Par conséquent il n'est pas étrange que l'université d'Al Azhar, qui dépend du gouvernement, ait eu sur la question de l'*intérêt* une attitude plus « libérale » que de coutume, bien plus ouverte que celle des autorités religieuses d'autres pays musulmans. Cela ne lui enlève pas le mérite de la décision mais permet, peut-être, de relativiser le geste.

Reste encore à éclaircir si le mot « usure » dans le Coran lui-même se réfère seulement à des intérêts exorbitants (comme tout porte à croire et semble logique) ou s'il y inclut des taux d'intérêts modérés.

H. Algabid pense que le concept inclut tout et observe, contradictoirement d'ailleurs, que le mot arabe « *riba* » est encore « bien plus fort » que le concept d'« usure », en ajoutant, sans preuve, que la *riba* « recouvrait n'importe quelle forme d'intérêt ». Cette interprétation axiomatique est assez fragile, comme le démontre la décision d'Al Azhar rapportée ci-dessus.

Dans leurs vision *multi-culturaliste*, les islamistes croient que cette forme de « finance associative » est mieux adaptée aux besoins du monde islamique et aux exigences morales de la religion, comme si le contexte musulman aurait eu, sur le plan économique, des particularités qui justifient une excentricité par rapport à l'universalité des mécanismes qui régissent le *système économique mondial*, selon l'expression de René Passet, auquel les activités économiques et financières islamiques seraient totalement étrangères.

Inventer, par exemple, entre autres, une prétendue « *science islamiques* » distincte de la science universelle, comme les intégristes prétendent [Hoodbhoy 1991] est une utopie que ne pourra qu'aggraver l'immobilisme et renforcer encore le retard de ces pays en tous les secteurs de l'activité humaine. Les raisons évoquées (religieuses, culturelles, historiques) proprement multi-culturelles et relativistes ne servent qu'à masquer les vrais motifs : conquérir le pouvoir politique au bénéfice de groupes ultra-conservateurs qui se sentent menacés par la modernité.

Les islamistes affirment aussi que le « banque classique » ne protège que ceux qui ont des capitaux ou des biens susceptibles d'être hypothéqués, tandis que la « finance associative » islamique favorise les entrepreneurs dynamiques mais peu fortunés en les intégrant dans les circuits économiques productifs. À tout ceci s'ajoute le renforcement de la dimension de la charité, grâce à la gestion des « *fonds de la Zakat* » (aumône légale)<sup>71</sup>, lesquels facilitent la concession de dons pour lutter contre la pauvreté et l'exclusion. Le principe est théoriquement justifié, mais en vérité il y a des preuves que la Zakat - estimée à environ 10 milliards de dollars par an - ne se limite pas à des œuvres de charité quand la bonne foi des gens sincèrement pieux est bernée par les mouvements islamistes que l'on suspect, avec des fondements, de détourner une partie des fonds à des fins peu claires et moins pacifiques...

Une grande partie de l'argent recueilli au titre de la Zakat circule de la main à la main et non pas à travers les circuits bancaires normaux, ce qui rend son affectation opaque et impossible de contrôler. On sait toutefois que ces fonds servent également le projet politique de l'expansion de l'islam (*dawa'a*), à assurer l'influence ou domination de l'Arabie Saoudite *wahabite* sur le monde sunnite et arabo-musulman, à alimenter financièrement des organisations fondamentalistes et/ou terroristes dans les plus diverses régions du monde, de l'Amérique au Sud-Ouest de la Chine, en passant par l'Europe, l'Afrique du Nord, l'Afrique Sous-Saharienne (occidentale et orientale), le Pakistan, l'Indonésie et les Philippines.

## **L'Arabie Saoudite et le terrorisme islamiste**

Le terrorisme antérieur à l'islamiste dont on s'occupe ici, avait besoin de s'approvisionner financièrement, en ayant recours par exemple à des braquages, des enlèvements ou à l'extorsion de fonds, les islamistes actuels, tout en ne dédaignant pas ces méthodes disposent d'importants recours auprès de certains États<sup>72</sup>, de banques ou d'organisations islamiques dites de charité. Une grande partie des deux dernières sont justement localisées ou ont leur siège en Arabie Saoudite.

Le rapport au Conseil de Sécurité des Nations Unies, déjà cité, inclut la liste nominale de sept importantes personnalités saoudites dont il a des preuves qu'elles ont financé l'Al Qaeda :

- Khalid bin Mahfouz – banquier
- Saleh Abdullah Kamel – banquier
- Abdullah Suleiman al Rajhi – banquier
- Adel Abdul Jalil Batterje – homme d'affaires
- Mohammed Hussein al Ampoudi – homme d'affaires
- Wa'el Hamza Julaidan – homme d'affaires
- Yasin al Qadi – homme d'affaires

Selon ce rapport, en plus des individualités cités ci-dessus, d'importantes institutions de charité saoudites seraient aussi compromises dans le financement d'Al Qaeda, parmi lesquelles :

- Al Haramain Islamic Foundation
- Benevolence International Foundation (Al-Bir Society)

- International Islamic Relief Organization (IIRO)
- Muslim World League (MWL)
- Rabita Trust
- World Assembly of Muslim Youth (WAMY)

Dans un autre rapport officieux intitulé « *Le financement du terrorisme* », publié en octobre 2002, le *Council on Foreign Relations* de New York constatait qu'il « est temps de dire clairement ce que les officiels américains ont refusé jusqu'ici de dire: depuis des années que des personnes et des organisations charitables installées en Arabie Saoudite ont été une source de financement pour l'Al Qaeda, et depuis des années les officiels saoudiens ont ignoré le problème » [Encel/Guez 2003 : 50]

Dans le préambule de son rapport remis au Président du Conseil de Sécurité des Nations Unies, intitulé *Terrorism Financing – Roots and Trends of Saudi Terrorism Financing*, cité auparavant dans ce texte, Jean-Charles Brisard affirme encore que le mouvement terroriste d'Al Qaeda aura reçu de la part de « riches hommes d'affaires et banquiers, entre 300 et 500 millions de dollars qui représentent environ 20 pour cent du PNB saoudite, par l'intermédiaire d'un réseau d'organismes de charité et d'entreprises de façade, et aussi des institutions bancaires islamiques » [Brisard 2002].

Dans un livre publié en 2001, Jean-Charles Brisard et Guillaume Dasquié affirmaient déjà également que la quasi-totalité des réseaux islamiques implantés au Proche-Orient, en Afrique et en Occident, seront financés par l'État Saoudite et par voie d'institutions islamiques internationales qu'il contrôle: l'OCI-Organisation de la Conférence Islamique, créée en 1970 ; la Ligue Islamique Mondiale (ONG avec des objectifs missionnaires, créée en 1962) e surtout les holdings et banques saoudites comme la Faisal Islamic Bank, la Dar al-Mal, la Dallah Al-Baraka » [Brisard/Dasquié 2001 : 109].

Les 4 000 princes qui dirigent le royaume, financent les mouvements islamistes « comme autrefois on achetait des indulgences ». Comme, par exemple, Youssef Djamil Abdelatif, riche financier saoudite et actionnaire de Sony, qui a offert un millions de dollars au mouvement terroriste algérien FIS. Furent également les saoudites qui ont offert dans les années 90 du XXe siècle « à Ossama Bin Laden tous les moyens de ses ambitions sur le plan financier et logistique. Et cette relation subsistera, quoi qu'en disent les saoudiens, jusqu'à une époque très récente, par-delà l'exil soudanais, par-delà aussi les nombreux attentats qui ont pu lui être attribués (...) Ossama Bin Laden dira d'ailleurs, dans une interview non publiée accordée en avril 1995 à un journaliste du

quotidien *France Soir* que 'les saoudiens (l'avaient) choisi pour être leur représentant en Afghanistan' » [Brisard/Dasquié 2001 : 112-113]. L'interview avec Ben Laden à laquelle est faite référence ci-dessus, a été finalement publiée dans l'hebdomadaire *Le Point*, n° 1513, du 14 septembre 2001.

Dans ce livre, Brisard et Dasquié dénoncent encore les nombreuses de personnalités saoudiennes avec des activités suspectes en rapport avec les attentats terroristes, comme par exemple au Kénia.

Les nombreux exemples qu'ils présentent permettent de dire que (l'on) « parle volontiers de 'terrorisme d'État s'agissant de la Libye ou de l'Iran. L'Arabie Saoudite est épargnée des listes noires pour la simple et bonne raison qu'elle est incontournable de la scène pétrolière mondiale. Sans cette manne, il est probable qu'elle y figurerait en bonne place » [Brisard/Dasquié 2001 : 130]. Ben Laden n'est qu'une figure emblématique de jeux et d'intérêts religieux et financiers qui « *sous-tendent l'avenir même du régime saoudien* » (ibd.). Le véritable enjeu c'est autre chose : « notre capacité à remettre en cause le soutien politique et financier apporté par l'Arabie Saoudite aux mouvements fondamentalistes dans le monde, tendance lourde, continue et sans doute durable si l'Occident ne parvient pas à entraver cette 'marche forcée' du royaume » (ibd.).

Les système financier islamique est fondé sur les principes de commandite (*mudaraba*) et d'association (*musharaka*), complétés par la rémunération des dépôts bancaires et régi par le principe du partage des gains et des pertes : les comptes d'épargne seraient rémunérés ou non selon les bénéfices perçus par l'institution bancaire. C'est la thèse des intégristes sur le plan technique.

En dépit du portrait quelque peu idyllique dessiné de cette façon par Warde, cet auteur ne manque pas d'observer aussi que la *finance de partenariat* s'est révélée décevante et n'a pas donné lieu à des investissements lucratifs dans les pays musulmans.

En vérité, comme l'a remarqué Roland Jacquard, ces banques, bien que très riches en dépôts, n'ont réalisé que des opérations mineures sur le plan international et aucune d'elles se place entre les dix premières institutions financières mondiales. En effet, les banques islamiques riches et puissantes sont presque toujours marginalisées dans les marchés financiers internationaux. R. Jacquard ajoute qu'en recueillant et en convertissant en devises fortes l'argent du commerce informel ou du marché noir de l'ensemble des pays musulmans et de certains pays africains, ces établissements

fonctionnent plus comme agents de change que comme de vraies banques de dépôts. C'est cette méthode qui leur a permis de manipuler des sommes considérables qui échappaient jusqu'alors au système bancaire classique [Jacquard 2003 : 236]

Même si l'on est en présence d'énormes flux financiers, les contraintes imposées par la *charia* (les insolites conseils d'administration des banques islamiques sont contrôlés en partie par des religieux du *pré-déluge*) rendent difficile ou paralysent, comme il fallait s'y attendre, l'exercice adéquat d'une activité uniquement compatible avec le fonctionnement d'une économie de marché. Il ne faut donc pas s'étonner que beaucoup de banques islamiques placent une partie de leurs fonds en Occident et, quand elles le peuvent, se remettent fréquemment à des opérations à l'odeur de *sainteté* mais qui sont, au minimum, plutôt tortueuses...

Cela permet de penser que lorsque les banques islamiques sont confrontées avec les dure lois de l'économie, elles perdent souvent la pose bienfaitrice et « éthique » et, au plan légal du moins, n'agissent pas de mode différent des banques occidentales. Sans compter, bien entendu, les activités illicites pratiquées sous des douteux prétextes religieux...

D'ailleurs elles n'ont même pas échappé à plusieurs scandales très peu moraux, y compris le crime « d'association de malfaiteurs », comme on a pu le constater avec le cas de la BCCI (*Bank of Credit and Commerce International*) d'Agha Hasan Abedi, impliqué dans le trafic d'armes et de drogue, dans le financement du terrorisme et dans la subornation de leaders et de figures politiques de premier plan, inclusivement dans les pays occidentaux<sup>73</sup>. Les mésaventures en 1984 de la banque *Dar al Maal Islam* (DMI) immatriculée aux Bahamas et filiale de la *Faysal Islamic Bank Group*, sont arrivées à la suite d'opérations spéculatives risquées et très peu transparentes. On sait également que la banque *Dellah al-Baraka* contrôle la *Banque Islamique Internationale* (IBI) laquelle a pris le nom, en France, de *Groupement Islamique de France* et a été, en partie, à l'origine du mouvement terroriste algérien FIS [Jacquard 2003].

Il est donc permis de conclure, hélas !, que les finances islamiques, tant surveillées par des austères et sourcilleux pouvoirs religieux, n'échappent pas au péché...

Le système aurait enregistré dans les années 1980-1990 une croissance élevée par plusieurs raisons, parmi lesquelles : mutations technologiques, « dérèglement » par cause de globalisation, etc., ce qui aurait donné lieu à un certain effort (assez

*occidentalisé*, si l'on peut dire) d'adaptation aux nouvelles nécessités économiques et financières.

Ibrahim Warde affirme que le réseau financier islamique « reflète la diversité du monde musulman ». Même les pays qui ont entrepris « l'islamisation » complète de leurs économies, ont pris des mesures de « modernisation » qui leur auraient permis de contourner les débats idéologiques sur la *riba*. Par exemple, l'obtention de profits à partir de « commissions » et de « tarifs » sur les dossiers et services rendus, au lieu du différentiel d'intérêts sur les crédits et les dépôts. Certains aspects économiques ont été valorisés, tels que les droits de propriété et la libre initiative. En même temps, l'importance croissante des contrats ou de la charité privée ont favorisé une plus grande compatibilité entre ces nouvelles options et le *Consensus de Washington*, ce qui a permis que la religion puisse être évoquée « pour déréguler, privatiser ou réduire les services publics ».

Cette interprétation a été utilisée pour moderniser le système financier de quelques pays (Malaisie, Bahreïn), pour affronter certaines classes de rentiers plus rétrogrades ou pour combattre des strates sociaux privés qui s'opposaient à l'ajustement structurel [Corm 1994].

Mais rien de tout cela n'empêche que la prétendue « éthique » ou « supériorité morale » du système financier islamique, tel qu'il est conçu et fonctionne actuellement, échappe à l'accusation « d'hypocrisie » qui lui est fréquemment faite.

Et cela pour deux raisons :

Tout d'abord parce que si les taux d'intérêt ne sont pas explicitement désignés et appliqués en tant que tels, les « paiements de services, commissions diverses, frais de dossiers » etc., qui les remplacent, ne sont, en dernière analyse, que des subterfuges pour arriver sensiblement au même résultat. Comme l'a dit un auteur, la spécificité des instruments bancaires et financiers réside dans une « batterie d'astuces » juridiques inventées pour passer à côté de l'interdiction des prêts à l'intérêt. Cette habilité permet toute sorte d'opérations financières similaires à celles qui sont exécutées par les institutions bancaires sans spécificité *islamique*, qui fonctionnent avec des partenaires dans Wall Street, la City de Londres ou dans le milieu des banques suisses. Nous sommes ainsi confrontés à une espèce d'interpénétration des banques islamiques avec les circuits financiers occidentaux. Il y a quelques années, l'Union des Banques Suisses et le Crédit Suisse, ont ouvert au Proche-Orient, en Malaisie et au Philippines, des *Islamic Banks*, c'est-à-dire des agences qui fonctionnent selon les règles du droit

musulman<sup>74</sup>. La même chose est arrivée avec la City Bank qui a ouvert, en 1996, au Bahreïn, sa première « agence islamique »<sup>75</sup>.

En second lieu, parce qu'il est peu sérieux, comme on l'a déjà vérifié ci-dessus, d'alimenter la confusion entre « l'usure » - qui est elle aussi réprimée en Occident - et « l'intérêt » légalement réglementé et, en général, pratiqué en des termes acceptables ou que, du moins, ont peu à voir avec l'usure proprement dite.

I. Warde, dans un passage de son livre, prétend qu'en définitif l'attraction de la finance islamique s'explique surtout par les excès de la finance global, ce qui, il faut l'avouer, n'est pas très éclaircissant [Warde 1994]

En réalité, le système financier islamique continue divisé entre un système conventionnel plus ou moins sécularisé et un système de finances « éthique », contradiction aussi paradoxale que l'américanisation de la société musulmane, dont l'Arabie Saoudite est un exemple presque caricatural (incitation à la consommation et à l'immédiatisme) conjuguée la demande « d'espécificité » (tradition islamique wahhabiste qui rappelle le calvinisme le plus extrême).

A. Meddeb écrit vigoureusement que « ce phénomène aura pour emblème la séquence animée para la supercherie des banques islamiques, adaptant l'investissement financier à la loi divine qui interdit l'acquis des intérêts, assimilé à l'usure » (...). Pareils subterfuges s'avèrent illusoires lorsque l'homme avisé sait que les immenses fortunes wahhabites avaient fructifié dans les places de la haute finance et selon les règles de la Bourse, laquelle n'est pas mue par le souci de se plier aux prescriptions d'islam » [Meddeb 2002 : 124-5].

Les banques islamiques sont la présence techniquement la plus visible – mais pas l'unique – de l'action financière des pays arabes producteurs de pétrole, avec spécial relief pour l'Arabie Saoudite qui apparaît de plus en plus comme le vrai *noyau dur* de la nébuleuse islamiste.

La secte saoudite du Wahhabisme en Arabie et la faction des Frères Musulmans en Egypte sont le Dupont et Dupond de l'intégrisme le plus radical. Agissant en conjugaison, elles sont les agents les plus puissants de ce mouvement de régression politique et culturelle qui menace le Moyen Orient et aussi l'Occident.. Mais le principal actionnaire du système bancaire et financier islamique, celui qui finance directe ou indirectement les actions au service du prosélytisme islamiste (mieux : wahhabite) est sans doute l'Arabie Saoudite.

Parmi les banques les plus connues on peut citer l'Al Baraka et la Dar al-Mal al-Islami (DMI). La majorité des banques islamiques a leur siège social en Occident, en particulier aux États-Unis et dans les Bahamas (DMI).

Il est, évidemment, très difficile de lier l'activité bancaire islamique à des financements directs aux mouvements politiques. Selon la plupart des spécialistes, ces opérations laissent peu de traces écrites, raison pour laquelle on appelle ces agissements des « *blanchissements à l'envers* ».

L'expression signifie que, à la différence du blanchissement de capitaux qui résulte du narcotrafic, par exemple, où *l'argent sale* cherche à se blanchir à travers des opérations compliquées d'engineering financier – certaines effectuées en *offshores* et paradis fiscaux, encore que celles-ci ne paraissent pas avoir beaucoup de relief dans les activités d'Al Qaeda [Brisard 2002] -. Avant de s'introduire dans des activités économiques légales, l'argent destiné aux terroristes parcourt le cycle inverse : *l'argent propre*, surtout en provenance du commerce du pétrole, prend des chemins détournés et, par un système d'investissements et de « capillarité » se transforme en *argent sale* ou même en argent ensanglanté...

Le présidente des Banquiers Arabes de Londres, Georges Kardouche, résume bien cet imbroglio en rappelant un dicton libanais : « *L'argent c'est comme l'eau : coule là où il peut* »<sup>76</sup>.

## **La lutte contre le financement du terrorisme**

L'une des raisons, certainement pas des moindres, qui sont à l'origine des assassinats d'innocents partout dans le monde sans discrimination de croyances, est due au fait que les gouvernements et d'autres institutions nationales et internationales n'ont pas réussi à imposer au système bancaire et financier international des règles précises et fiables qui aurait permis de « sécher » les sources qui nourrissent le mouvement terroriste. Sans les moyens financiers, celui-ci serait probablement limité à des actions plus isolées et de moindre portée, toujours meurtrières il est vrai, mais, au moins en termes théoriques, sans l'amplitude qu'ils menacent de prendre encore.

La création anarchique et permissive de banques *offshore* et de paradis fiscaux aussi bien que le recours à d'autres astuces destinées soi-disant à « flexibiliser » l'économie mondiale dans le cadre arbitraire d'une « globalisation » vue, comme on dit,

« par le petit bout de la lorgnette », ont contribué à donner couverture à des opérations illicites de fuite aux impôts et à des formes de corruption qui atteignent des montants si élevés qu'ils suffiraient à dépasser de plusieurs centaines de fois les fameux fonds de pensions de retraites de l'ensemble des pays développés !

Un tel problème ne semble avoir jamais préoccupé outre mesure les gouvernements néolibéraux, à commencer par les EUA et l'Union Européenne, jusqu'à ce que le 11 septembre donne un échantillon des éventuelles conséquences de cette négligence.

Il semble que depuis 2001 on a fait des progrès dans la lutte contre le terrorisme et ait quelque peu diminué l'incurie en ce qui concerne le blanchissement de capitaux. On aura finalement compris que la corruption, les trafics de drogues, d'armes et d'êtres humains entre autres délits, ce sont des moyens que alimentent de plusieurs manières les réseaux terroristes quand il ne sont pas à leur propre origine. Toujours est-il que, « lié aux crimes, le recyclage des capitaux, appelé communément blanchissement d'argent sale, est devenu une préoccupation majeure des pays développés. La somme en jeu est énorme. Le Fonds monétaire international l'estime à un montant qui se situe entre 2 et 5% do PIB mondial. Pour 2003, cela représente entre 720 et 1 800 milliards de dollars » [Du Bois 2006 : 8].

La raison pour laquelle le GAFI (« *Groupe d'Action Financière sur le blanchissement de capitaux* ») dont la sigle anglaise est FATF (« *Financial Action Task Force on monney laundering* ») s'occupe tant du blanchissement de l'argent que de la prévention et répression du financement du terrorisme, c'est que les deux activités criminelles utilisent les mêmes circuits et méthodes, sont étroitement corrélées et sont même souvent les deux faces de la même monnaie.

Le GAFI a conçu « *quarante recommandations* » contre le blanchissement de capitaux, lesquelles furent adoptées en totalité ou en partie par un groupe de pays. Leur objectif est de détecter des failles dans les dispositifs juridique et administratif et de réduire ainsi la vulnérabilité du système financier au blanchissement de capitaux., tout en permettant des actions de prévention et des sanctions selon les normes internationales en vigueur.

Pendant l'exercice de 2002-2003 le GAFI a fait une révision de ces quarante recommandations, lesquelles, en combinaison avec les « *huit recommandations spéciales sur le fonctionnement du terrorisme* » ont créé, d'après ce rapport, « un cadre

institutionnel ample, cohérent et considérablement renforcé au service de la lutte contre le blanchissement de capitaux et le financement du terrorisme ».

Le GAFI publie assez régulièrement des informations sur des territoires et pays dits « non-coopératifs », c'est-à-dire ceux qui n'appliquent pas les normes internationales prévues par cette organisation.

L'une des listes consultées, celle du 20 juin 2003, faisait référence à neuf pays et territoires non-coopératifs (PTNC) : îles Cook, Égypte, Guatemala, Indonésie, Myanmar, Nauru, Nigeria, Philippines et Ukraine.

Les recommandations spéciales relatives à la lutte contre le financement du terrorisme couvrent les domaines suivants:<sup>77</sup>

1. Ratification et application des instruments des Nations Unies ;
2. Incrimination du financement du terrorisme et du blanchissement de capitaux en rapport avec les activités terroristes ;
3. Gel et confiscation des biens des terroristes ;
4. Déclaration des transactions suspectes liées au terrorisme ;
5. Coopération internationale ;
6. Certification des entités responsables par le déplacement de fonds et de valeurs ;
7. Paiements par des moyens électroniques ;
8. Organisations sans fins lucratives

Cependant, même en tenant compte des progrès annoncés sur l'adaptation aux normes législatives internationales, il n'est toujours pas clair ni quelles sont les sanctions prévues pour les « pays et territoires non-coopératifs », ni quelle est la façon de remédier la situation de ceux qui, tout en étant « coopératifs », ne peuvent pas appliquer réellement les normes prévues par le GAFI (promulguer des lois sur le papier est insuffisant, comme l'on sait...).

Il est peu probable que ces normes aient une incidence pratique immédiate dans des pays comme le Nigeria et l'Ukraine, entre autres, même en supposant que les gouvernements respectifs ont la volonté de les mettre en exécution, étant donné l'anarchie économique, politique et sociale dans laquelle ils sont plongés. Sans parler de beaucoup d'autres pays, surtout en Afrique, dont la crise a des origines plus complexes et où il est impraticable d'imposer une législation internationale de ce type, sans premièrement aller à la racine du problème, dont les fondements ne sont pas seulement

d'ordre conjoncturel mais aussi d'ordre structurel et même, pour ainsi dire, de contenu théorique<sup>78</sup>.

Il faut reconnaître, après tout, quelques progrès depuis la fin 2001. L'Organisation des Nations Unies a déjà reconnu formellement que ceux qui financent le terrorisme sont aussi coupables que ceux qui commettent les actes. Reconnaissance qui, si je puis me permettre de dire, était bien la moindre des choses...

À la suite d'une norme déjà adoptée par 170 pays, les institutions financières risquent de voir leurs capitaux gelés si elles servent d'intermédiaires dans le financement du terrorisme.

Plus de 263 organismes ont déjà été officiellement accusés d'avoir financé le terrorisme et ont été exclus du système financier mondial.

Malheureusement, en ce qui concerne la confiscation de capitaux d'origine criminelle, les autorités internationales, notamment américaines, n'ont réussi à bloquer qu'environ 130 millions de dollars destinés ou appartenant à des terroristes selon le journal américain *USA Today* du 23 avril 2003, somme insignifiante qui dit bien des difficultés à mener à bien ce genre d'opérations ou de la (faible) volonté politique pour aller aux dernières conséquences.

Ce fut sans doute pour cette raison, selon un article du journal *Le Monde* dont on suit de près la rédaction dans les paragraphes suivants, que la société civile s'est manifesté à la Sorbonne le 19 mars 2003, à travers ce qu'on a appelé la « Déclaration de Paris », signée par 24 personnalités du monde entier, parmi lesquelles les Juges Eva Joly, Bernard Bertossa, ex-Procureur de Genève, António di Pietro, ancien responsable italien de l'opération anti-mafia « Mains propres », Baltazar Garzon, juge d'instruction espagnol ou encore Juan Guzman, le Conseiller du Tribunal du Chili qui a inculpé le général Pinochet. Tous ont insisté dans la dénonciation d'un flagelle qui *ronge les vieilles démocraties occidentales, arrête le développement des pays pauvres et leur liberté politique*.

Afin que la justice puisse accomplir son mandat, la *Déclaration de Paris* demande la suppression des immunités diplomatiques, parlementaires et judiciaires, en permettant que les institutions financières internationales puissent organiser un dépistage total des flux financiers avec identifications précise des bénéficiaires et des mandants. Elle demande en même temps la suppression des recours qui constituent toujours une pratique légale en Suisse, au Luxembourg et au Liechtenstein, aussi bien

que dans quelques uns des soixante paradis fiscaux qui protègent, de manière délibérée, l'opacité des flux criminels.

On a aussi proposé la création d'une « délit d'enrichissement illicite » et d'un crime de grande corruption applicable aux détournements supérieurs à 10 millions de dollars. De la même façon, les « dirigeants politiquement exposés » seraient obligés à justifier l'origine de leur fortune. Par ailleurs, les sociétés cotées en Bourse devraient être obligées de consolider leurs comptes dans chaque pays.

Le juge António di Pietro alerta contre l'émergence, dans nos démocraties occidentales, d'un « nouveau feudalisme » caractérisé par l'existence de groupes qui détiennent de grands pouvoirs dans l'économie et dans les *medias*, qu'ils utilisent pour placer leurs hommes aux leviers de l'État (cf. *Le Monde*). Ce contrôle du pouvoir contribue pour le développement d'une « nouvelle forme de corruption moderne » difficile à traduite devant la justice.

Les participants ont reconnu que le GAFI, en obligeant les 29 États membres à incriminer la corruption des agents étrangers sur leur territoire, a rempli une lacune dans l'action internationale contre la criminalité financière, en même temps que le programme *Eurojust*, a permis une meilleure coordination, au niveau de l'Union Européenne, en matière criminelle, même si les pouvoirs de l'*Eurojust* sont toujours trop limités.

Toutefois, en dehors de quelques avancées comme l'institutionnalisation du mandat d'arrêt européen qui a remplacé, à partir de 2004, les procédures d'extradition dont les gouvernements nationaux avaient le contrôle, les juges européens constatent qu'il y a encore de nombreux obstacles à la simplification des procédés en matière de grand banditisme. Comme il a été signalé, « l'Europe continue à ne pas remplir ses engagements » quant aux paradis fiscaux. C'est l'opacité et non la transparence qui prévaut dans les sociétés *off shore* et dans les places financières protégées par le secret<sup>79</sup>.

Beaucoup de responsables politiques ne semblent pas avoir compris ni que la corruption, notamment la corruption financière, n'est pas un simple « écart » de la norme mais le noyau fondateur d'une lèpre qui s'étend rapidement dans tout l'édifice social ; ni que, au long de l'histoire de l'humanité, les civilisations, les empires ou les pays ont plus fréquemment péri par l'action insidieuse de la corruption que par le sort des batailles...

## Conclusions

Dans cette analyse je me suis surtout occupé à comprendre quelques unes des origines du terrorisme islamiste en suivant la maxime de William James citée au début de ce texte.

À mon avis le terrorisme islamiste est, pour les plus mauvaises raisons, une forme de violence massifiée qui n'a pas de parallèle dans l'histoire. Non pas parce qu'il est « terroriste », mais parce qu'il cherche à atteindre le plus grand nombre possible de personnes innocentes avec des moyens jamais égalés auparavant. Trois mil ou trois millions, c'est indifférent pour cet espèce nouvelle de terroristes. Ceci est d'autant plus dangereux que l'utilisation d'armes de destruction massive (notamment biologiques en premier lieu) selon toute évidence ne dépend plus d'un quelconque calcul rationalisé ou d'une logique proprement politique, au sens traditionnel, mais de la simple capacité technique et d'organisation. Il faut rappeler ce qui a été dit très sérieusement par plusieurs spécialistes pas nécessairement pessimistes: l'emploi de bombes « sales » ou nucléaires n'est plus une question de « *si* » mais de « *quand* ».

L'islamisme politique - ses variantes « *modérée* » ou « *violente* » sont des sœurs siamoises – constitue une menace très grave pour l'Occident. Mais il est essentiel ne pas oublier aussi que les intellectuels, politiciens, scientifiques, gouvernements et états de l'Orient qui sont favorables à la modernité - laquelle implique aussi le refus de l'État théocratique - sont également des cibles désignées para les « *fous de Dieu* ». Pour le prouver il suffit de rappeler les dizaines de milliers de musulmans assassinés ces dernières années par les islamistes, de l'Algérie à l'Iran, en passant par l'Irak, le Liban, la Jordanie, le Soudan, le Nigeria, etc.

Par conséquent, faire l'assimilation entre les *islamistes* et la généralité des musulmans est une flagrante injustice pour ces derniers. Il est vrai que la distinction serait plus aisée si l'opinion publique arabe se manifestait plus souvent et plus fort contre la barbarie des islamistes, spécialement en Europe où les actes de terrorisme d'individus « intégrés » dans une Europe qui leur a donné hospitalité (quels que soient les défauts de cette hospitalité) sont encore plus choquants. C'est pourquoi la démocratisation réelle des les pays de du Moyen-Orient (et non pas des élections périodiques et ritualisées), avec tout ce que la démocratie implique de conscience civique, de liberté de parole, de distinction entre le politique et le religieux (naturellement dans le respect de celui-ci), est une condition *sine qua non* pour une

dialogue entre l'Orient et l'Occident. Il ne faut pas penser que la « démocratie » dont je parle ici serait la simple transposition, d'une manière que les sociologues appellent « eurocentriste » ou « anthropocentriste », des méthodes, modèles ou paradigmes en usage en Occident. L'important n'est pas cela, mais l'observance de mécanismes de dialogue interne, l'existence de pouvoirs et de contre-pouvoirs et des flux de mobilité sociale verticale et horizontale, sans censure, ni police politique, ni parti unique, etc. Les méthodes, les modalités de la mise en place de cette démocratie seraient naturellement adaptées à l'histoire et aux traditions de chaque pays, sans copier nécessairement ce qui vient du dehors. Certes, le concept de démocratie suppose une théorie qui lui est sous-jacente que je ne puis pas traiter ici, d'autant plus que, comme l'a dit Alan F. Chalmers (in : *Qu'est-ce que la science ?*) les concepts peuvent seulement être définis en termes d'autres concepts dont les significations sont données, ce qui nous entraînerait trop loin du propos de ce texte.

Mais, pour revenir à notre sujet, et en reprenant la question de la « démocratie » interne aux pays du Moyen-Orient dans la définition succincte que j'évoque ici, il ne semble pas que le simple « dialogue » à tous ces niveaux soit une impossibilité ou un objectif transcendant. Sans vouloir être réducteur, on pourrait peut-être dire que parfois l'humble *bon sens* vaut mieux qu'une sophistiquée théorie schizophrénique...

De toute façon, si en maintes occasions les musulmans peuvent être manipulés par les islamistes, il est vital ne pas confondre les uns avec les autres. Les généralisations simplistes (« l'islam », « les arabes », « les africains »...) montrent le danger des « lois » perverses qui découlent du passage précipité du particulier au général, fonctionnant en certains cas comme des lectures mal digérées de l'ancienne « psychologie des foules » de Gustave Le Bon ou de la vieille (mais bien plus stimulante, disons au passage) « *analyse spectrale de l'Europe* » de Keyserling...

Pour des raisons effleurées plus haut, l'exégèse de certains versets et sourates du Coran peut inspirer des débats apologétiques sans fin, mais ne conduira pas à une herméneutique consistante sur le plan scientifique. La prétention de certains à vouloir trouver dans le Coran (ou dans la Bible ou la Torah s'il en fut) l'annonce de toutes les découvertes scientifiques du monde contemporain laisse sceptique un esprit tant soit peu critique. De plus, la croyance *a-historique* dans un Coran incréé, rend encore plus difficile, comme l'a démontré magistralement Nasr Abou Zeid, le débat rationaliste ou même simplement « *rationalisant* »...

En contrepartie, même sans oser entrer en matière théologique, il y a des raisons suffisantes pour penser que les « justifications » des islamistes quand ils utilisent des citations coraniques, ne sont que des mesures de dissimulation où se conjuguent, trop souvent, des simplismes grossiers, des transpositions anachroniques ou réductrices sans fondement au sens historique du réel. Je ne crois pas, comme écrit Georges Minois dans son admirable livre (*Histoire de l'athéisme*) que, en Occident, le XXI<sup>e</sup> siècle soit ou devienne athée, même si les apparences mènent à croire que, effectivement, le contenu du discours *moderne* n'est pas religieux au sens traditionnel du terme, mais seulement politique, sociologique, psychologique ou économique.

Il me semble que la question ne consiste pas, comme beaucoup le croient, à admettre un naufrage plus ou moins généralisé de valeurs (si l'on ne confond pas la « réalité » virtuelle transmise par les *media* avec la réalité vécue par le citoyen commun). La vraie question, je crois, est celle de savoir si l'humanité (Occident et Orient, Nord et Sud confondus) a encore la volonté et les moyens d'inventer un avenir, la clairvoyance de repenser le monde qui existe et la capacité d'anticiper ce qu'il devra ou pourra être. Un tel effort n'ira certainement pas de l'avant dans le cadre simpliste et vide d'idées d'une « confrontation » obsolète de civilisations, comme certains le pensent.

Encore dans la question dont on s'occupe ici, il faut aussi rappeler que, quand certains États motivés par des idéologies et des intérêts de courte vue, aussi immédiats que mesquins, hébergent des groupes terroristes, ils se placent, en réalité, dans une situation de *guerre non déclarée* avec d'autres nations.

De même, quand ils consentent que des institutions financières et des organisations dites de solidarité, privées ou publiques, utilisent leur territoire et/ou fournissent à « l'internationale terroriste » l'argent nécessaire à leurs objectifs, ils se placent automatiquement au ban de la communauté internationale et doivent en souffrir les conséquences, lesquelles doivent être décidées, en premier lieu, par une ONU forte et crédible.

Cette organisation internationale devrait être capable – même en exerçant si nécessaire le « droit d'ingérence » - de voter avec célérité des sanctions économiques et politiques pour isoler ces pays. Comme l'écrit Adriano Moreira citant Havel, la politique ne doit pas être seulement l'art du possible : « *elle peut être l'art de l'impossible* » [Moreira 2002a :615].

Toutefois, avant de déclencher des actions impératives et urgentes en faveur de la justice sociale qui est un des principaux « *noyaux durs* » du problème à résoudre, la lutte contre le terrorisme passe avant par (ou en même temps) par l'anéantissement des deux principales sources qui le nourrissent : les sanctuaires territoriaux et les ressources financières dont insidieusement il dispose.

Si, au lieu de cela, les égoïsmes nationaux et le manque de courage politique continuent à se superposer aux intérêts de la communauté internationale comme un tout indissociable, et si les Nations Unies n'arrivent pas à rompre le cercle vicieux de la rhétorique et de l'impotence auxquelles les pays membres, surtout au Conseil de Sécurité, s'entêtent à réduire leur (in)action, la menace terroriste pourra aller en augmentant en laissant entrevoir le pire...

La possibilité (crédible) de détention d'armes de destruction massive par les terroristes islamistes, montre que dorénavant la réaction internationale ne pourra plus être *a posteriori*. C'est dans la *prévention* que tout sera joué ...

La persistance dans la dérégulation économique-financière et dans la passivité politique devant l'agressivité d'un « *ultralibéralisme* » qui use et abuse du concept de *libéralisme* avec lequel il a peut être à voir, comme l'a démontré Monique Canto-Sperber dans son livre *Les règles de la liberté*, pourra permettre à un islamisme erratique d'entendre son idéologie rétrograde à plusieurs continents. Si cela arrive, il n'est pas difficile de prévoir, comme l'affirme aussi Bernard Lewis, qu'un « *sombre avenir guette le monde, spécialement les régions qui embrassent l'islam* »...[Lewis 2003 : 164]

---

## NOTES

- <sup>1</sup> William James, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1978: 9
- <sup>2</sup> Une description détaillée de la préparation de cet attentat par des terroristes islamistes se trouve en Benjamin and Simon, *The Age do Sacred Terror*, 2002.
- <sup>3</sup> Fernando Gil est malheureusement décédé au mois de mars 2006.
- <sup>4</sup> Le texte de Baudrillard fut plus tard publié en brochure avec le même titre (éditions Galilée, 2003) et après en traduction portugaise : *O espírito do terrorismo*, Porto, Campo das Letras, 50 p. (traduction Fernando Bernardo).
- <sup>5</sup> “Suicide (...) is a mortal sin and earns a eternal damnation, even for those who would otherwise have earned a place in paradise. The classical jurists distinguish clearly between facing certain death at the hands of the enemy and killing oneself by one’s own hands. The one leads to heaven, the other to hell (...). The suicide bomber is thus taking a considerable risk on a theological nicety”. Cf. LEWIS 2003: 38-39.
- <sup>6</sup> Dans le Rapport sur les droits de l’homme de 2002 aussi bien que dans le rapport de l’Amnistie Internationale de la même année on lit, para exemple, qu’en Arabie Saoudite les forces de sécurité commettent des sévices sur les prisonniers, qu’Israël use la torture sur des Palestiniens dans les territoires occupés et que des problèmes similaires se trouvent dans le territoire occupé par l’Autorité Palestinienne, en Egypte, en Syrie, en Libye, au Liban, etc. Cf. *Country Reports on Human Rights*. Relativement à ce document voir le site : <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2002/c8699.htm>. Voir aussi le rapport annuel de l’Amnistie Internationale 2002.
- <sup>7</sup> Citation d’après la version en portugais du livre de Robert Mantran, la seule dont je dispose.
- <sup>8</sup> Comme Mustapha Kémal et Habib Bourguiba ont commencé à le faire, respectivement en Turquie et en Tunisie, lesquels ont parfaitement compris que la réforme de l’Éducation était une question-clef. Le scientifique pakistanais Pervez Hoodbhoy [1991] a fait un terrible réquisitoire de l’état de l’éducation dans les pays musulmans, spécialement au Pakistan.
- <sup>9</sup> Il est certain que le « marché » est une condition *sine qua non* de la dynamique des économies et des sociétés. Mais une condition nécessaire qui n’est pas suffisante. Contrairement à la conception fondamentaliste d’un David D. Friedman (*Law’s Order – What Economics has to do with Law and Why it Matters*, Pinceton, 2000) ou des courants parfois appelés « anarcho-capitalistes », ui mettent radicalement en cause l’intervention de l’État et ont une conception mécaniste, quasi religieuse, du *marché* et de son « omniscience », la pluri-dimension des problèmes à résoudre ne compatit pas avec une empirie sans pensée.
- <sup>10</sup> Le déplacement à Bagdad, en janvier 2003, de « pacifistes » européens et américains - surtout de la manière comme il a été fait – constitue justement un exemple de cette confusion d’idées sur ce que ceux-ci entendaient comme « *politiquement correct* » et de manichéisme anti-américain de certains parmi eux. Au lieu de dire ce qu’ils ont dit dans le sol européen ou américain en exigeant au même temps la démocratisation de l’Irak, ces « pacifistes » se sont déplacés en pèlerinage à Bagdad, se prêtant « objectivement » à une manipulation qui l’a transformé logiquement en une manifestation d’appui à un dictateur peu recommandable. En termes politiques, cet acte, qualifié par certains comme un « *acte de vassalité* » parce que entrepris en Irak, sonne, en effet, comme une insulte impardonnable aux victimes et torturés de Saddam qui, à ce moment précis, pourrissaient dans les geôles du régime iraquien, et aux milliers (peut-être des centaines de milliers) de personnes, kurdes, chiïtes, adversaires de toute sorte qui ont été assassinés sous l’ordre de Saddam ou de ses deux sanguinaires fils et autres familiers. La malheureuse attitude dite « pacifiste » a été, à vrai dire, une indignité contre laquelle peu se sont indignés, ce qui montre combien il est facile de trahir des valeurs universelles au nom de relativismes pervers et de « principes » idéologiques mal compris...
- En écrivant sur cet épisode, le professeur Manuel Porto, de l’ Université de Coimbra, posait la question : « *Ne seraient également en cause la vie et la dignité d’êtres humains quand, dans la ‘paix’ d’un régime dictatorial, au long des années, des milliers de personnes ont été assassinées, torturées ou, du moins, privées de leurs droits les plus élémentaires ?* Et il ajoutait : « *Ne concordant pas avec la guerre, nous sommes néanmoins certains qu’une attitude de solidarité humaine des pacifistes aurait contribué à forcer un changement dans le régime de l’Irak. Avec leur attitude ils ont fini – et c’est pénible de le dire – par offrir à Saddam un appui moral et politique* ». (Cf. Manuel Porto, « *As responsabilidades dos pacifistas* », journal *Público* (Lisbonne), le 7 avril 2003 : 16.)
- <sup>11</sup> La Charia ou Fiqh, c’est-à-dire le droit musulman classique, est un corps de règles juridiques traitant tous les problèmes de la vie en société. Le juriste tunisien Mohamed Charfi affirme que, dans la manière comme

---

les islamistes veulent appliquer la Charia, il y a incompatibilité « entre la Charia et les Droits de l'Homme » [Charfi 1998 : 99].

Selon Sourdel, la Charia (ou Shari'a) est la « loi établie par Dieu, c'est-à-dire un ensemble de règles révélées par Dieu à Muhammad qui s'appliquent à la vie religieuse et sociale des musulmans à l'intérieur de la communauté (...). Certains de ses éléments, notamment ceux qui concernent le droit pénal, ont été abandonnés par la plupart des États musulmans modernes à partir du milieu du XIXe siècle (...). En Arabie Saoudite, toutefois, on applique toujours officiellement les peines légales ou hadd et, dans divers pays, le retour à la shari'a est présent comme un idéal que défendent les partis extrémistes » [Sourdel et Sourdel-Thomine 2002]

<sup>12</sup> Hégire: "Expatriation" de Mahomet pour Médine. La date de l'Hégire, fixée par le premier Calife Abou Bakr au 16 juillet 622, marque le début de l'ère musulmane et de son calendrier.

<sup>13</sup> *Jihad* ou *djihad*: guerre sainte mais aussi – ce qu'on oublie souvent – lutte intérieure pour s'améliorer soi-même. Em Lacouture *et al.*, [2002] on observe qu'il y a un *jihad* « pour », c'est-à-dire qui encourage un individu à faire des efforts pour être meilleur musulman ; et un *jihad* « contre », un *jihad* guerrier pour répandre l'islam, élargir l'empire ou le défendre s'il est menacé. Cf. Lacouture *et al.* 2002 : 295-6. Voir également Gilles Kepel, « Jihad » in revue *Pouvoirs* (Paris), n° 104, 2003 : 135.

<sup>14</sup> Selon le Comité Interafricain dans la conférence sur la mutilation génitale féminine (MGF) qui a eu lieu en février 2003 à Addis Abeba, plus de 120 millions de femmes sont victimes de cette pratique néfaste. Il a été décidé dans cette conférence que le 6 février sera dorénavant déclaré « Jour de la tolérance zéro contre la MGF ». Cf. journal *Público* (Lisbonne), 5 février 2003.

<sup>15</sup> D'après Selon Gilles Kepel, le terme ouléma, plural du mot arabe « *alim* » désigne la possession du « *ilm* » - ou science des textes sacrés - . D'ordinaire on traduit ce mot par « docteur de Loi ». Cf. G. Kepel, « Jihad », *Pouvoirs* (Paris) n° 104, 2003 : 137.

<sup>16</sup> Ces derniers temps l'opinion publique internationale a souvent pris connaissance par les *mass media* de plusieurs cas d'application de la charia au Pakistan, en Arabie Saoudite et au nord du Nigéria. Sont connues aussi les manifestations de joie en beaucoup d'endroits du monde musulman (y compris en Europe parmi les immigrants) provoquées par l'impardonnable génocide du 11 septembre. Au Niger les autorités officielles n'ont pas réagi, mais un parti de l'opposition et plusieurs *imans* ont pris position en faveur de Bin Laden, tout comme une quinzaine de oulémas au Maroc. Cf. P. Maymarie, « L'Afrique laissée pour compte », *Monde Diplomatique* (Paris), novembre 2001.

<sup>17</sup> À cela je me permets d'ajouter une note empirique issue de l'observation dans le terrain : ayant vécu moi-même pendant cinq années dans un pays arabo-berbère indépendant, majoritairement de religion musulmane, je garde la mémoire d'une hospitalité généreuse et tolérante d'innombrables personnes anonymes. C'est à elles que je pense avant tout. Pour cette raison aussi, une généralisation hâtive qui pourrait amener à les confondre avec les « *islamistes* » dont je parle dans ce texte, me semblerait une injustice profonde et même une calomnie.

<sup>18</sup> En 1402 Ibn Khaldoun écrivait que le mot Calife venait de la racine KHLF, « substituer », c'est-à-dire substituer le Prophète. On dit Calife seulement ou alors « calife de l'apôtre de Dieu ». Ibn Khaldou remarquait qu'il n'est généralement pas permis d'employer l'expression « vicaire de Dieu » et rappelait qu'Abu-Bakr interdisait que l'on l'appelle « vicaire de Dieu ». Cf. Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle – Al Muqaddima* (1402), trad. fr., Paris, Sindbad, 3<sup>e</sup> éd. 1997 : 291. Une excellente analyse de l'institution du Califat peut être lue dans Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, 1994.

<sup>19</sup> La brutalité de la *charia* est la même dans la « moderne » Arabie Saoudite que dans les frustrés Soudan ou dans le milieu Haoussa du nord du Nigéria, par exemple...

<sup>20</sup> Voir l'implacable livre de Pervez Hoodbhoy, un scientifique pakistanais [1991].

<sup>21</sup> Il se passe la même chose en Afrique Sous-saharienne. Par exemple, les conditions épouvantables dans lesquelles vit aujourd'hui (2006) la grande majorité de la populations de l'Angola, ont favorisé l'éclosion de myriades de sectes religieuses, pour l'instant pacifiques, comme l'on avait jamais vu dans l'histoire du pays, y compris peut-être à l'époque coloniale.. Il s'agit là aussi d'une réaction populaire devant l'absence de perspectives matérielles et sociales (aussi spirituelles, bien entendu) que les gouvernements se montrent incapables de combler. L'Angola est loin d'être un cas unique en ASS.

<sup>22</sup> Adhérents du Salaf (ancêtres ou anciens). Les *salafistes* se distinguent par leurs interprétations littéralistes du Coran. Ils sont choisis comme guides par les traditionalistes qui voient en eux des garants de la fidélité à la *sunna*.

<sup>23</sup> Y compris l'utilisation d'armes chimiques, biologiques et nucléaires, hypothèse sur laquelle la plupart des spécialistes est d'accord. Par contre George Soros est très sceptique relativement à cette probabilité (in George Soros, *The Bubble of American Supremacy*, Londres, 2004).

<sup>24</sup> Comme on le sait, entre les 19 terroristes de New York 15 étaient saoudiens, sans compter leur chef Ben Laden, personnage influent entre l'élite princière de l'Arabie Saoudite...

- <sup>25</sup> Il faut rappeler qu'en dépit du caractère scientifique de son oeuvre et de sa scrupuleuse rigueur méthodologique, Abderraziq a été condamné par les autorités juridico-religieuses qui étaient alors les Cheikhs de l'Université d'al-Azhar. Voir Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, 1996: 15.
- <sup>26</sup> Abderraziq réfère explicitement plusieurs sourates et versets du Coran qui le confirment: IV, 80; VI, 66-67; VI, 106-107; X, 108; X, 99-100; XXV, 43.
- <sup>27</sup> *Sunna*: manière d'agir de Mahomet consacrée dans la tradition ou *Hadith*, qui est la deuxième source du Droit religieux (*fiqh*) après le Coran. Cf. Sourdel, *Vocabulaire de l'islam*. 2002.
- <sup>28</sup> Sur Ghazali comme sur d'autres penseurs musulmans au Moyen-Âge, on peut lire Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Age*, 1996.
- <sup>29</sup> Mansour Fahmy a défendu sa thèse de doctorat en Sociologie à la Sorbonne en 1923, sous la direction de Lévy-Bruhl : *La condition de la femme dans l'islam*, où, avec rigueur et courage, soulève des questions fort pertinentes sur la question féminine dans la vie sociale et dans le Coran. De retour en Egypte, fut expulsé de l'Université et persécuté par les Oulémas et par les autorités politiques
- <sup>30</sup> Voir le remarquable livre du philosophe égyptien Nas Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, sur l'historicité du texte coranique soumise à l'analyse historique et linguistique. L'auteur se trouve peut-être aujourd'hui encore réfugié en Hollande à la suite de la publication de cet ouvrage qui a presque lui a fait perdre la liberté et sans doute la vie, après une féroce persécution par les milieux intégristes de l'Egypte...
- <sup>31</sup> L'écrivain égyptien Naguib Mahfouz, prix Nobel de Littérature fut, à l'âge de 80 ans, poignardé dans la rue par un sectateur au service des Frères Musulmans. N. Mahfouz est décédé le 30 août 2006, n'ayant jamais récupéré de ses blessures.
- <sup>32</sup> Il est naturel que les intégristes aient profité de cette opportunité pour mettre des aches sur le feu, car pour eux aucun « infidèle » a le droit de se prononcer sur l'islam sauf pour en faire l'éloge ou...se convertir. Cette pression psychologique fait partie aussi de leur campagne de terreur. Et même si l'on est musulman, le moindre doute ou questionnement peut mériter la classification d'apostasie et le condamnation à mort. Il est dommage que des vrais musulmans (modérés) se soient prononcés presque dans le même sens, ce qui mène à croire ou bien qu'ils n'ont pas lu le texte de la conférence du Pape, ayant seulement pris connaissance d'une phrase détachée de son contexte à laquelle on peut toujours faire dire ce qu'on veut, ou bien qu'ils ont simplement peur des représailles des intégristes.
- <sup>33</sup> Voir par exemple Gérald Holton, *Einstein, History and Other Passions* (1996), trad. Port. *A cultura científica e os seus inimigos. O legado de Einstein*, Lisbonne, Gradiva, 258 p.
- <sup>34</sup> André Gunder Frank, "World System History and the world after September 11. Lisbonne, Université Lusophone, 5 juin 2003. Cette communication fut présentée en absence de l'auteur, retenu par une maladie subite aux EUA. On peut la consulter in : [www.adelinotorres.com](http://www.adelinotorres.com)
- <sup>35</sup> Voir par exemple : Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*. En traduction portugaise voir aussi Jacques Bouveresse, « Uma ilusão de grande futuro : a psicanálise selon Popper », revue *Critica* (Lisbonne), 1, mai 19887 : 11-24.
- <sup>36</sup> En Afghanistan, à peine un an après la défaite des Talibans, la violence contre les femmes a repris de plus belle. Judith Huber commenta que malgré quelques mesures de façade dont les occidentaux semblent se contenter, les gardiens de l'ordre moral dominant une fois encore. Cf. Judith Huber, « Toujours talibans, mais avec le sourire... », *Manière de Voir* (Paris), 68, avril-mai 2003 : 26-28.
- <sup>37</sup> *Ijma*: consensus des musulmans sur une question de droit religieux ou *fiqh*.
- <sup>38</sup> La télévision montra en 2002 un reportage avec l'ex-ministre soudanais Hassen Turabi, personnage apparemment modéré, intelligent et sympathique, qui a présenté la « cause » des pays du Sud avec des arguments « tiers-mondistes » surannés mais, dans l'essentiel, sur un ton juste et serein. Ceux qui n'avaient pas eu connaissance de son action dans le gouvernement du Sudan, a probablement été captivé par le personnage dont la barbe blanche et l'apparence donnaient un air de respectable vieux sage. Néanmoins, sous la bonhomie étudiée pour la télévision se cachait l'idéologue intolérant du régime islamiste du Soudan et l'ex-ministre de la Justice qui pendant son mandat avait fait appliquer 96 peines d'amputation, ce qui avait été dénoncé par l'Amnistie Internationale en 1986. Le juriste Mohamed Charfi a dit avec raison qu'il est préférable avoir devant soi le barbare obscurantisme de l'algérien Ali Belhaj, leader terroriste du GIA ou l'extrémiste iranien Khalkhali, que des personnages hypocrites et dissimulés comme Hassen Turabi, faux modérés qui cachent le jeu et trompent l'opinion [Charfi 1998 :32]. Ce Turabi, diplômé par la Sorbonne, a vécu plusieurs années en Arabie Saoudite et contrôle pratiquement la banque saoudite « Faisal Islamic Bank » au Soudan, où la secte extrémiste des Frères Musulmans et des hommes d'affaires liés à celle-ci, ont des privilèges spéciaux [cf. Warde 2000].
- <sup>39</sup> Voir Adelino Torres, "Modernidade, relativismo e ciência (a propósito de ciência e pseudo-ciência), in [www.adelinotorres.com](http://www.adelinotorres.com).

- <sup>40</sup> Voir éventuellement, quant à une interprétation psychanalytique: Malek Chebel,, *L'esprit du sérail – Mythes et pratiques sexuelles au Maghreb*, Paris, Payot, 2003 ; et également Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier, 2002
- <sup>41</sup> Ce qui va à l'encontre de ce que est dit dans le Coran dont les islamistes ont la prétention arrogante d'être les seuls interprètes...
- <sup>42</sup> Council of Foreign Relations (New York): [www.terrorisminswers.com](http://www.terrorisminswers.com)
- <sup>43</sup> Voir par exemple: S.P. Melgounov, *La terreur rouge en Russie(1918-1924)*, Paris, Payot, 1927.
- <sup>44</sup> Voir Edward Burman, *Assassins, Holly Killers of Islam*, trad. Espagnole: *Los Asesinos – La secta de los guerreros santos del Islam*, Barcelona, Ed. Martinez Roca, 2002. Et aussi Lewis 2001.
- <sup>45</sup> Voir N. Gurr & B. Cole, *The New Face of Terrorism – Threats from Weapons of Mass Destruction*, 2000; W. Laqueur, *The New Terrorism – Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, 1999. Comme on l'a déjà dit, un autre analyste, G. Soros, ne croit pas à cette possibilité [Soros 2004].
- <sup>46</sup> A. Glocksman, *Dostoievski à Manhattan*, 2002. Voir aussi Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, 2001.
- <sup>47</sup> Principal théoricien et fondateur de la secte des Frères Musulmans en Egypte, mouvement extrémiste accusé d'être responsable de nombreux actes de terrorisme depuis des décennies, non seulement en Egypte mais dans d'autres pays.
- <sup>48</sup> En plus des *Essais* de Camus publiés dans la Pleiade, il a été éditée une sélection de textes sur le terrorisme : Albert Camus, *Réflexions sur le terrorisme*, Paris, Ed. Nocolas Philippe, 2002, 259 p. (Org. de Jacqueline Levi-Valensi et al.).
- <sup>49</sup> Mário Santiago de Carvalho dans une étude intéressante: *O problema da habitação – Estudos de (história da) filosofia* («Le problème de l'habitation – Études de (histoire de la) philosophie»), Coimbra, Colibri, 2002 : 104, dit qu'il y a une grande différence entre l'œuvre de cet auteur en arabe (en tant que Ibn Rushd) et na version latine (en tant qu'Averroès).
- <sup>50</sup> Cf. Daniel J. Boorstin, *Os criadores – Uma história dos heróis da imaginação*, trad. Port., Lisbonne, Gradiva, 2e ed. 2002: 71
- <sup>51</sup> On se rappelle du célèbre livre que Benoît-Méchin a consacré à la révolution turque de Mustapha Kémal. Voir éventuellement aussi : Avrahm Sela, *The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East*, 2002
- <sup>52</sup> Au milieu des années 1960, pendant une période de Ramadan, l'auteur de ces lignes se rappelle d'avoir assisté par la télévision à un discours de Bourguiba. À ses côtés se trouvait un verre d'eau par lequel il buvait de temps en temps à petites gorgées. Le message était clair. Aucun autre dirigeant arabe de l'époque, y compris les dits « socialistes », aurait eu le courage de faire un tel geste de laïcité. Encore moins aujourd'hui, peut-être...
- <sup>53</sup> On se rappelle la sauvage destruction perpétrée par les Taliban des statues millénaire de Boudha en Afghanistan, un véritable crime contre le patrimoine de l'humanité et une insulte pour la religion bouddhiste. Beaucoup pensent que ce seul geste aurait justifié une intervention énergique (si nécessaire armée) de l'ONU avant qu'il ait eu lieu. Il est aussi utile de se souvenir que ce régime des Taliban, produit d'une longue et désastreuse « *realpolitik* » internationale, notamment américaine, n'a été reconnu que par trois pays dont les responsabilités ne peuvent pas être oubliées : l'Arabie Saoudite, les Émirats Arabes Unis et le Pakistan.
- <sup>54</sup> D'innombrables intellectuels musulmans ont déjà mis en relief l'incongruité des islamistes, en particulier quant à l'interprétation de Sourates et versets du Coran [par exemple, Charfi 1998].
- <sup>55</sup> En 1925 Victor Serge en citant la phrase de Bakounine: "l'esprit destructeur est aussi l'esprit créateur", regrettaient que son « interprétation littérale (ait) dévié les révolutionnaires. Mais, plus loin, faisait l'éloge du terroriste « révolutionnaire » du mouvement communiste en Russie.
- Il semble bien pourtant que ce terrorisme de l'époque, s'il n'était pas « meilleur » que le terrorisme contemporain, était au moins différent ou d'un autre ordre...
- <sup>56</sup> Pour des raisons de prosélytisme religieux, il est vrai, et dans le cadre conceptuel de l'époque, déjà au XVIe siècle l'Archevêque de Toledo voulait que son clergé apprenne l'arabe. De la même façon, un autre prêtre, le fameux Nicholas Clenardo, projetait faire à Louvain un séminaire de futurs arabisants. Plus tard il a essayé de convaincre le pouvoir politique portugais à créer des Chaires universitaires (*Cathedras*) d'arabe. Dans son « épître aux chrétiens », écrite à Fez entre 1540 et 1541 et annoncée dans une lettre à Dom João Petit, il recommande « les études d'arabe comme moyen d'organiser une croisade pacifique ». Mais les autorités portugaise n'ont rien fait. Voir : M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal – Clenardo e a sociedade portuguesa* («La Renaissance au Portugal – Clenardo et la société portugaise»), Coimbra, 4e éd., 1974, tome I: 349; et aussi: M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal – Clenardo – O Humanismo, a Reforma*, Coimbra, nouvelle édition 1975, tome II: 195-198.
- <sup>57</sup> Je cite les paroles du prince Talal à partir d'une traduction portugaise de son article
- <sup>58</sup> Cette question a été traitée, entre autres, par Beaugé 1991, Warde 2000 et Warde 2001.
- <sup>59</sup> Cf. Bernard & Colli, *Dictionnaire économique et financier*, Paris, Seuil, 6<sup>e</sup> éd. 1996 : 1397.

- <sup>60</sup> Cf. Henry W. Spiegel, entrées «Scholastic Economic Thought », « Usury » et « Wilson Thomas » in *The New Palgrave – A Dictionary of Economics*, Londres, Macmillan, 1998, vol. IV, pages 259, 769 et 923.
- <sup>61</sup> Jusqu'au milieu du XVIe siècle l'intérêt était seulement considéré comme un phénomène monétaire. La rémunération des emprunts était le « *le prix de l'argent* » dépendant de la quantité de monnaie disponible, ce qui amenait les mercantilistes à essayer d'augmenter la quantité d'or en circulation dans l'économie afin d'abaisser le coût du capital nécessaire aux transactions commerciales. Par influence de la pensée scolastique, beaucoup préconisaient une régulation des taux d'intérêt pour les maintenir à des niveaux bas, plus favorables à la croissance économique. Toutefois, la perception de l'intérêt n'était pas encore articulée avec une conception d'ensemble de la formation et de la répartition du produit ou de la rentabilité macroéconomique. Aujourd'hui le débat tient en compte d'autres facteurs comme les théories réelles et monétaires de l'intérêt et fait intervenir d'autres paramètres dans l'analyse de la détermination des taux d'intérêt (Bohm-Bawerk, Fisher, Keynes, Friedman, Wicksell, etc.). Au plan institutionnel, les États des pays industrialisés ont promulgué des législations pour réprimer l'usure et fixer les critères de sa définition (parmi d'autres, la loi peut décider, par exemple, qu'un taux est usuraire quand il dépasse le double du taux bancaire de base (*prime rate* aux EUA). Voir Jessua (C.) et al., *Dictionnaire des sciences économiques*, Paris, PUF, 2001. Et aussi Bernard & Colli, *Dictionnaire économique et financier*, Paris, Seuil, 1996.
- <sup>62</sup> Cf. [www.islam-fraternet.com](http://www.islam-fraternet.com)
- <sup>63</sup> Rappelons que Calvin a accepté qu'il y avait une liaison étroite entre *rente* et *intérêt*. Si l'une était justifiée, pourquoi pas l'autre ? Par conséquent l'usage de l'intérêt s'est étendu très tôt dans les pays protestants et, peu à peu, dans toute l'Europe.
- <sup>64</sup> Voir Muhammad Yunus, *Vers un monde sans pauvreté*, Paris, Lattès.
- <sup>65</sup> C'est ce que dit également Ibrahim Warde : « ...Some have raised the issue of the inflationary nature of the contemporary economy. The prohibition of riba would then apply the real interest (...) as opposed to nominal interest. Otherwise, the absence of interest in the inflationary period would amount to negative real interest, which would penalize lenders and subsidize borrowers ». Cf. Warde 2000: 56.
- <sup>66</sup> Lors d'une mission au Mozambique en 1984, en pleine époque révolutionnaire, mes amis mozambicains m'ont dit, avec orgueil, que le « socialisme » avait fini avec l'inflation. Un kilo d'oignons, par exemple, coûtait toujours 35 *meticais* depuis des années. C'était vrai, mais, hélas, il n'y avait pas d'oignons (et aucune autre marchandise) sur le marché. Si l'on voulait acheter ces biens il fallait les chercher dans le marché parallèle. Et là, encore une fois hélas !, les célèbres oignons coûtaient simplement 1500 *meticais* qui correspondaient au prix d'équilibre entre l'offre et la demande... Les politiques monétaires, les manipulations de la masse monétaire et autres, ne pouvaient rien y faire...
- <sup>67</sup> Le doctrinaire pakistanais Maududi (ou Mawdudi) a appuyé le régime sanguinaire de Dhia Ol Hak en contrepartie de l'application de châtiments corporels et de la collaboration avec les services secrets d'information américains pour combattre le régime communiste en Afghanistan. Voir H. Mannaa, « Fondamentalisme et violence dans les sociétés arabes et islamiques », *Revue arabe des droits de l'homme*, 1996, n° 3, page 55. Cité par Charfi 1998 : 51.
- <sup>68</sup> Sauf erreur ou lapsus de ma part, je constate que Qutb cite de manière erronée la source coranique en indiquant III, 125 au lieu III, 130. Voir Qutb 2000 : 148.
- <sup>69</sup> *Mufti*: juriconsulte habilité à émettre des avis juridiques en matière religieuse. Au XVIe siècle, dans l'empire ottoman, le grand mufti d'Istanbul, appartenant à l'école juridique hanafite, était le second personnage de l'État après le souverain. Dans les pays arabes où il y a plusieurs écoles juridiques la situation est plus compliquée. En tout cas le « *Grand mufti de l'Égypte* » est une personnalité de premier plan. Cf. D. et J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996.
- <sup>70</sup> Anne Borrel, «Al-Azhar autorise l'usure » in : [www.afrik.com](http://www.afrik.com)
- <sup>71</sup> La Zakat est «l'aumône légale » - semblable à la dîme chrétienne -, un impôt qui constitue l'un des « piliers de l'islam » dont la finalité est de purifier le pécheur. Cf. Sourdel, *Vocabulaire de l'islam*, Paris, 2002. L'aumône est référée dans plusieurs versets des 30 Sourates du Coran.
- <sup>72</sup> «Certains pays comme la Syrie ont donné appui financier et abri à une grande variété de groupes terroristes, dans l'espoir que ceux-ci les aident à mener à bien des objectifs d'État, lesquels peuvent être très différents des intérêts de ces groupes (...). Le terrorisme appuyé par des États a une importance significative dans la mesure où beaucoup de ces groupes n'ont pas de recours pour se maintenir en activité par leurs propres moyens. Des événements récents ont montré que des organisations comme Al-Qaeda dépendent de l'abri offert par des États et sont affaiblies quand cette protection disparaît ». Cf. Stevens 2003:113-114.
- <sup>73</sup> Voir Naylor, *Wages of Crime*, 2002. Pour lire un rapport assez long sur les activités criminelles de cette banque, voir : [www.apfn.org/apfn/BCCI.htm](http://www.apfn.org/apfn/BCCI.htm)
- <sup>74</sup> Cf. Anonyme, «Les finances de l'islamisme » : <http://pourinfo.ouvaton.org>

---

<sup>75</sup> Cf. *La Vie Économique* (Maroc).

<sup>76</sup> <http://pourinfo.ouvaton.org>

<sup>77</sup> <http://www.fatf-gafi.org>

<sup>78</sup> Sur les questions théoriques qui ont trait, de quelque manière, à ces questions, on peut voir : Jacques Sapir, *Les économistes contre la démocratie – Pouvoir, mondialisation et démocratie*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique*, Paris, Albin Michel, 2000. Sur la transition en Russie : Rose Brady, *Kapitalizm – Russia's Struggle to Free its Economy*, Yale University, 1999. Sur le continent africain : Bruno Ndulu et al., *Agenda for Africa's Economic Renewal*, Washington, Overseas Development Council, 1996. Sur la globalisation financière : Eric Toussaint, *Your Money or Your Life – The Tyranny of Global Finance*, Londres, Pluto Press, 1999; François Chesnais (Coord. de), *La mondialisation financière – Genèse, coût et enjeux*, Paris, Syros, 1996 ; Georges Soros, *On Globalization*, 2002 (trad. Française : *Guide critique de la mondialisation*, Paris, Plon).

<sup>79</sup> Cf. Nathalie Guibert et Alexandre Gardcia, « Une déclaration pour la traçabilité des flux financiers », *Le Monde* (Paris), le 20 juin 2003.

---

# Bibliographie

(La date entre parenthèses fait référence à la première édition. La dernière date est celle de l'édition consultée)

- AAVV, *As "guerras" do petróleo*, trad. port., Lisboa, Dom Quixote, 1973, 168 p. (Coleção "Novos Cadernos D. Quixote", n° 10)
- AAVV, *Les croisades*, Paris, Seuil, 1998, 287 p. (Apresentação de Robert Delort, "Coll. Points").
- AAVV, *L'autre Amérique*, Paris, Textuel, 2002, , 240 p. ("Collection La Discorde")
- ABDERRAZIQ (Ali), *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925), Paris, La Découverte, 1994, 180 p.
- ADLER (Alexandre), *J'ai vu finir le monde ancien*, Paris, Grasset, 2002, 341 p.
- AHMED (Akbar S.), *Pós-modernismo e islão* (1992), trad. port., Lisboa, Piaget, 1997, 341 p.
- AHMED (Akbar S.), *O Islão*, trad. port., Lisboa, Bertrand, 2002, 307 p.
- AJAMI (Fouad), *The Arab Predicament – Arab Political Thought and Practice Since 1967*, (1981), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 279 p.
- ALEM (Jean-Pierre), *Le Moyen-Orient*, Paris, PUF, 1959, 128 p. ("Coll. Q.S.J?" n° 819).
- ALGABID (Hamid), *Les banques islamiques*, Paris, Economica, 1990, 257 p.
- AL-HASSAN (Ahmad Y.) et HILL (Donald R.), *Sciences et techniques en islam*, Paris, UNESCO, 1991, 300 p.
- ALI (Yasser), "Le 'petit' Croissant fertile de la Syrie", revista *Khamsin* (Paris), n° 4, 1977: 25-54 (Ed. Maspéro).
- ALI (Tarique), *The Clash of Fundamentalisms* (2002), trad. fr., *Le choc des intégrismes – Croisades, djihads et modernité*, Paris, Textuel, 2002, 352 p.
- AL-JABRI (Mohammed Abed), *Introduction à la critique de la raison arabe* (1994), trad. port., *Introdução à crítica da razão árabe*, S. Paulo, UNESP, 1997, 168 p.
- AL-KINDI, *De radiis – Théorie des arts magiques* (séc. XII), Paris, Éd. Allia, 2003, 112 p.
- AMIN (Samir), *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, PUF, 2001, 205 P.
- ANÓNIMO, "Le système financier islamique", internet: [www.islam-fraternet.com](http://www.islam-fraternet.com) (site islâmico)
- AQUIN (Thomas d'), *Contre Averroès* (1270), Paris, Flammarion, 1994, 397 p.
- AQUIN (Thomas d'), *Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 4 vols, 1999.
- AVERROÈS, *Discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996, 254 p.
- AVERROÈS, *L'intelligence de la pensée*, Paris, Flammarion, 2<sup>a</sup> ed. 1998, 414 p.
- ARKOUN (Mohammed), "Islam et démocratie. Quelle démocratie? Quel islam?", in revista *Cités* (Paris), 12, 2002: 81-99.
- ARKOUN (Mohammed), *La pensée arabe* (1975), Paris, PUF, 6<sup>a</sup> ed. 2003, 128 p.
- ARKOUN (Mohammed) et MAILA (Joseph), *De Manhattan à Bagdad – Au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 240 p.
- ARKOUN (Mohammed), "Comment concilier islam et modernité?", *Le Monde Diplomatique* (Paris), Avril 2003: 32.
- AYAD (Christophe), *Géopolitique de l'Égypte*, Bruxelles, Ed. Complexe, 2002, 144 p.
- AYARI (Chedly), *Les enjeux méditerranéens – Pour une coopération euro-arabe*, Tunis, Les Éditions de la Méditerranée, 1992, 263 p.
- BALENCIE (J.M.) et LA GRANGE (A. de), Sous la direction de, *Mondes rebelles – guérillas, milices, groupes terroristes*, Paris, Michalon, 3<sup>a</sup> ed. 2001, 1 679 p.
- BANQUE MONDIALE, *World Development Report 2003*, Washington.
- BANQUE MONDIALE, *Global Economic Prospects and the Developing Countries*, Washington, 2003.
- BARROS (Manuel Corrêa de), *Lições de filosofia tomista*, Porto, Figueirinhas, 1945, 430 p.

- BASBOUS (Antoine), *L'islamisme – Une révolution avortée?*, Paris, Hachette, 2000, 285 p.
- BASBOUS (Antoine), *L'Arabie Saoudite en question*, Paris, Perrin, 2002, 189 p.
- BAUDRILLARD (Jean), “L'esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 2 novembre 2001 (voir la réponse à cet articles en HUBER 2001). Il y a également une traduction portugaise en brochure: *O espírito do terrorismo*, Porto, Campo das Letras, 2002, 50 p. (traduction de Fernanda Bernardo).
- BAUDRILLARD (Jean), *Power inferno*, Paris, Galilée, 2002, 93 p.
- BEAUGÉ (Gilbert), *Les capitaux de l'Islam*, Paris, CNRS, 2<sup>a</sup> ed. 2001, 276 p.
- BENJAMIN (Daniel) and SIMON (Steven), *The Age of Sacred Terror*, New York, Random House, 2002. 492 p.
- BENNANI-CHRAIBI (Mounia) et FILLIEULE (Olivier), Sous la direction de, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, 421 p.
- BENSLAMA (Fethi), *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier, 2002, 335 p.
- BERQUE (Jacques), *Relire le Coran* (1993), Paris, Albin Michel, 2001.
- BERQUE (Jacques), *Quel islam?* (1995), Paris, Sindbad, 2003, 61 p.
- BERQUE (Jacques) e SUR (Jean), *Les arabes, l'islam et nous*, Paris, Ed. Mille et Une Nuits, 1996, 64 p.
- BERTHO (Alain), *L'état de guerre*, Paris, La Dispute, 2003, 159 p.
- BESANÇON (Alain), *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Perrin, 2002, 231 p.
- BESSON (Sylvain), *L'argent secret des paradis fiscaux*, Paris, Seuil, 2002, 284 p.
- BONIFACE (Pascal), *Les guerres de demain*, Paris, Seuil, 2001, 221 p.
- BONIFÁCIO (Fátima), “Belicismo”, journal *Publico* (Lisbonne), 14 avril 2003.
- BOULLANGER (Hervé), *La criminalité économique en Europe*, Paris, PUF, 2002, 256 p.
- BRISARD (Jean-Charles) et DASQUIÉ (Guillaume), *Ben Laden – La vérité interdite*, Paris, Denöel, 2001, 335 p.
- BRISARD (Jean-Charles), *Terrorism Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing – Report prepared for the President do Security Council – United Nations*, New York, Dec. 19, 2002,
- BUCAILLE (Maurice), *La Bible, le Coran et la Science – Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 15<sup>a</sup> ed., 1998, 319 p. (“Collection Agora”).
- BURMAN (Edward), *Holly Killers of Islam* (1987), trad. esp., *Los asesinos – La secta de los guerreros santos del islam*, Barcelona, Ed. Martinez Roca, 2002, 236 p.
- BURGAT (François), *Face to Face with Political Islam*, trad. inglesa do original francês (1996), Londres, I.B. Tauris, 2003, 230 p.
- CARMELO (Luís), *Islão e mundo cristão*, Lisboa, Hugin, 2001, 108 p.
- CARRÉ (Olivier), *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard, 1993, 305 p.
- CHALIAND (Gérard) et RAGEAU (Jean-Pierre), *Atlas stratégique : géopolitique des rapports de forces dans le monde*, Paris, Fayard, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Atlas historique du monde méditerranéen*, Paris, Payot, 1995.
- CHARFI (Farida Faouzia, “Les islamistes et la science”, revista *Alliage* (Paris) 22, 1995.
- CHARFI (Mohamed), *Islam et liberté – Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998, 274 p.
- CHARNAY (Jean-Paul), *La Charia et l'Occident*, Paris, L'Herne, 2001, 142 p.
- CHARTOUNI-DUBARRY (May), *Le processus de transition politique au Proche-Orient*, Lisboa, EuroMesco/IEEI, “Working Papers” n° 2 (2002?)
- CHAUPRADE (Aymeric), *Introduction à l'analyse géopolitique*, Paris, Ellipses, 1999, 320 p.
- CHAUPRADE (Aymeric), *Géopolitique – Constantes et changements dans l'histoire*, Paris, Ellipses, 2001, 911 p.
- CHEBEL (Malek), *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, 509 p.
- CHEBEL (Malek), “L'ïcité en islam: mortel dilemme”, *Le Monde* (Paris) 12 Março 2003: 16.
- CHESNAIS (Jean-Claude), *Le crépuscule de l'Occident – Démographie et politique*, Paris, Laffont, 1995, 367 p.

- CHODKIEWICZ (Michel), *The Spiritual Writings or Amir Abd al-Kader* (1982), trad. anglaise, New York, State University of New York Press, 1995, 233 p.
- CLEVELAND (William L.), *A History of the Modern Middle East*, Londres, Westview Press, 2<sup>a</sup> ed. 2000, 585 p.
- CONCHE (Marcel), *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, PUF, 2003a, 165 p.
- CONCHE (Marcel), *Confessions d'un philosophe – Réponses à André Comte-Sponville*, Paris, Albin Michel, 2003b (coll. « Livre de Poche » n° 4 370).
- CONCHE (Marcel) ; *Philosopher à l'infini*, Paris, PUF, 2005, 197 P.
- Coran (Le)*, Paris, Payot, 2 vols 1958 (tradução francesa de Edouard Montet)
- Coran (Le)*, Paris, Albin Michel, 1995 (tradução francesa de Jacques Berque).
- Corão (O) – O Sagrado Al-Corão*, trad. portuguesa, Londres, Islam International Publications, 1988.
- CORM (Georges), “À quand l'ajustement structurel du secteur privé dans le monde arabe?”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Dezembro 1994.
- CORM (Geroges), *L'Europe et l'Orient* (1989), Paris, La Découverte, 2<sup>a</sup> ed. aumentada 2002, 393 p.
- CORM (Georges), *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002, 191 p.
- CORNELIUS (Peter K.), Editor, *The Arabe World Competitiveness Report 2002-2003*, New York, World Economic Forum, 2003, 394 p.
- COSTA (Helder Santos), *O revivalismo islâmico*, Lisboa, ISCSP, 2001, 189 p.
- CRESCENZO (Luciano de), *Les grands philosophes du Moyen Âge*, trad. fr., Paris Éditions de Fallois, 2002, 173 p.
- DA LAGE (Olivier), *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, Bruxelles, Complexe, 1996, 144 p.
- DAMPIER (William Cecil), *História da ciência e das suas relações com a filosofia e a religião*, trad. port., Lisboa, Editorial Inquérito, 1945, 687 p. (Traduction de Alberto Candeias d'après la 3e édition anglaise).
- DELACAMPAGNE (Christian), *Islam et Occident – Les raisons d'un conflit*, Paris, PUF, 2003, 156 P.
- DHONDY (Farrukh), “Our Islamic Fifth Column”, revista *City Journal*, New York, Autumn 2001, vol. 11, n° 4.
- DU BOIS (Pierre), “Anciennes et nouvelle menaces : les enjeux de la sécurité en Europe », revue *Relations Internationales* (Paris), n° 125, Printemps 2006 : 5-16.
- ENCEL (Frédéric), *Géopolitique de l'apocalypse – La démocratie à l'épreuve de l'islamisme*, Paris, Flammarion, 2002, 205 p.
- ENCEL (Frédéric) et GUEZ (Olivier), *La grande alliance – De la Tchétchénie à l'Irak: un nouvel ordre mondial*, Paris, Flammarion, 2003, 305 p.
- ESTEVEZ (Pedro A.R.), *O grande Magrebe – Análise contemporânea*, Lisboa, Universidade Lusófona, Edições Universitárias Lusófonas, 1996, 133 p.
- FABRIÈS-VERFAILLIE (Maryse), *L'Afrique du Nord et le Moyen-Orient dans le nouvel espace mondial*, Paris, PUF, 1998, 269 p. (mapas, gráficos, quadros, estatísticas).
- FAHD (Toufic), “L'islam et les sectes islamiques” in: PUECH (Henri-Charles), Sous la direction de, *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1999, Vol. III, pp. 3-179.
- FAHMY (Mansour), *La condition de la femme arabe* (1913), Paris, Edi. Allia, 2<sup>a</sup> ed. 2002, 144 p. (Prefácio de Mohammed Harbi)
- FARINHA (Luís), “Entrevista – O islamismo não se afasta tanto dos valores cristãos”, revista *História* (Lisboa), n° 41, Janeiro 2002.
- FILALI-ANSARY (Abdou), *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2002, 144 p.
- FONVIELLE (Dominique), *De la guerre... économique*, Paris, PUF, 2002, 236 p.
- FORMOSINHO (Sebastião J.), *Ciência e religião – A modernidade do pensamento epistemológico do Cardeal Cerejeira*, Lisboa, Principia, 2002, 127.
- FREITAS (Manuel Barbosa da Costa), *O ser e os seres – Itinerários filosóficos*, Lisbonne, Verbo, 2004, 2 vols.

- 
- GAFI-FATF, “*Groupe d’Action Financière sur le blanchissement de capitaux/ “Financial Action Task Force on Money Laundering”*”.
- GAFOURI (Abdul Hadi), *Islam et économie – Réflexions sur les principes fondamentaux de l’économie islamique*, Beyrouth, Éditions Al Bouraq, 2000, 356 p.
- GALLISSOT (René), “Les fractures du marxisme”, in AAVV, *Les aventures du marxisme*, Paris, Syros, 1984, 416 p.
- GALLISSOT (René), Coord. De, *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le monde arabe*, Paris, les Éditions Ouvrières, 1978, 296 p.
- GALLOUX (Michel), *Finance islamique et pouvoir politique*, Paris, PUF, 1997, 223 p.
- GAUCHET (Marcel), *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, 398 p. (« Coll. Tel »).
- GHALION (Burhan), *Islam et politique – La modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997, 255 p.
- GIL (Fernando), “A emoção pacifista”, journal *Diário de Notícias* (Lisbonne), 28 sept. 2002.
- GLUCKSMANN (André), *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Laffont, 2002, 281 p.
- GOZLAN (Martine), *Pour comprendre l’intégrisme islamiste*, Paris, Albin Michel, 2002, 207 p. (“Coll. Espaces libres”)
- GRESH (Alain) et VIDAL (Dominique), *Les 100 clés du Proche-Orient*, Paris, Hachette, 2<sup>a</sup> ed. 2003, 610 p.
- GRIEVE (Paul), *A Brief Guide to Islam*, New York, Carroll and Graf, 2006, 433 p.
- GUNARATNA (Rohan), “Al-Qaeda in the Asia Pacific: Origin, Capability and Threat”, IAS-International Institute for Asian Studies, *Newsletter* (Leiden), 29, November 2002.
- GURR (Nadine) & COLE (Benjamin), *The New Face of Terrorism – Threats from Weapons of Mass Destruction*, Londres, Tauris, 2000, 308 p.
- HILL (Fiona) and TELHAMI (Shibley), “Does Saudi Arabia Still Matter? Differing Perspectives on the Kingdom and Its Oil”, *Foreign Affairs*, November 2002.
- HITTI (Philip K.), *Précis d’histoire des arabes*, trad. fr., Paris, Payot, 1950, 207 p.
- HODGSON (Marshall G.S.), *Rethinking World History – Essays on Europe, Islam and World History* (1993), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 328 p.
- HOODBHOY (Pervez), *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991, 158 p. (Prefácio de Abdus Salam, prémio Nobel da Física).
- HOURANI (Albert), *A History of the Arab Peoples* (1991), trad. fr., *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993, 736 p.
- HOURANI (Albert), *Arabic Thought in the Liberal Age (1962)*, Cambridge, Cambridge University Press, 12<sup>th</sup> reprint, 2002, 406 p.
- HUBER (Gérard), “Refuser l’esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 9 novembre 2001 (Réponse à l’article de Jean Baudrillard, “L’esprit du terrorisme” 2001)
- HUNTINGTON (Samuel P.) *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, trad. port., Lisboa, Gradiva, 1999, 417 p.
- HUSSEIN (Taha), *La traversée intérieure* (1955), Paris, Gallimard, 1992, 213 p. (Prefácio de Étienne).
- HUSSEIN (Taha), *Au-delà du Nil* (1977), Paris, Gallimard/Unesco, 1990, 282 p. (Textes choisis et présentés par Jacques Berque).
- IRWIN (Robert), *For Lust of Knowing : The Orientalists and their Enemies*, Londres, Penguin Books, 2006, 410 p.
- JAAFAR (M.), “Les limites de l’industrialisation du monde arabe: étude du cas de l’Irak”, revue *Khamsin* (Paris), n° 4, 1977: 88-104. (Ed. Maspéro).
- JACQUARD (Roland), *Fatwa contre l’Occident*, Paris, Albin Michel, 1998, 274 p. + Anexos.
- JACQUARD (Roland), *Au nom d’Oussama Ben Laden* (2001), Paris, Jean Picollet, 2003, 352 p.
- JERÓNIMO (Patrícia), *Os direitos do Homem à escala das civilizações – Proposta de análise a partir do confronto dos modelos Ocidental e Islâmico*, Coimbra, Almedina, 2001, 332 p.

- 
- KALISKY (René), *Le monde arabe – L’essor et le déclin d’un empire*, Bruxelles, Ed. Marabout Université, 1968, 320 p.
- KALTENBACH (Jeanne-Hélène) et TRIBALAT (Michèle), *La République et l’Islam – Entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard, 2002, 341 p.
- KARIM (Faouzi), “Edward Saïd contre Kanan Malyia”, *Courrier des Livres & des Idées* (Paris), supplément à *Courrier International* (Paris), n° 646 du 20-26 mars 2003.
- KEDDIE (Nikki R.), *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, University of California Press, 1983, 212 p.
- KEDOURIE (Elie), *Afghani and Abduh – An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (1966), Londres, Frank Cass, Reprinted 1997, 97 p.
- KEPEL (Gilles), *À l’ouest d’Allah* (1994), Paris, Seuil, 2001, 381 p.
- KIRK (George E.), *A Short History of the Middle East* (1964), trad. port., *História do Oriente Médio*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967, 408 p.
- KRISCHKE (Paulo J.), “L’apprentissage politique au sein de la crise de la mondialisation », in MATTÉI et ROSENFELD 2002 : 303-333.
- LABÉVIERE (Richard), *Les dollars de la terreur – Les États-Unis et les islamistes*, Paris, Grasset, 1999, 443 p.
- LACOUTURE (Jean), TUËNI (Ghassan) et KHOURY (Gérard D.), *Un siècle pour rien – Le Moyen-Orient arabe de l’Empire ottoman à l’Empire américain*, Paris, Albin Michel, 2002, 368 + XV p. (mapes).
- LAFFAN (Michael), “Lectures on the Present, Lessons from the Past: al-Qa’ida as the New Pan-Islam”, IIAS, *Newsletter* (Leiden), 29, November 2002
- LAQUEUR (Walter), *The New Terrorism – Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, Londres, Phoenix Press, 1999, 312 p.
- LAURENS (Henry), *Paix et guerre au Moyen-Orient*, Paris, Colin, 2<sup>e</sup> éd. 2005, 493 p.
- LAROUÏ (Abdallah), *Islam et Histoire – Essai d’épistémologie* (1999), Paris, Flammarion, 2001, 178 p. (“Coll. Champs/Flammarion”).
- LECLERC (Henri), “Terrorisme et République”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Fevereiro 1996.
- LEAMAN (Oliver), *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 1999, 199 p.
- LEWIS (Bernard) *The Arabs in History*, trad. port., *Os árabes na história*, Lisboa, Estampa, 1983, 225 p.
- LEWIS (Bernard), *Le retour de l’islam*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1993, 511 p.
- LEWIS (Bernard), *A linguagem política do Islão*, trad. port., Lisboa, Colibri, 2001a, 173 p.
- LEWIS (Bernard), *The Assassins. A Radical Sect in Islam* (1967), trad. fr., *Les Assassins – Terrorisme et politique dans l’islam médiéval*, Bruxelles, Complexe, 2001b, 223 p.
- LEWIS (Bernard), *What Went Wrong? – Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 180 p.
- LEWIS (Bernard), *The Crisis of Islam – Holy War and Unholy Terror*, New York, The Modern Library, 2003, 187 p.
- LÉVY-LEBLOND (Jean-Marc), “Science et culture: au tour de la Méditerranée”, revue *Alliage* (Paris), 24-25, 1995.
- LIBERA (Alain de), “Averroès, le trouble-fête”, revue *Alliage* (Paris) 24-25, 1996.
- LIBERA (Alain de), *Penser au Moyen Âge* (1991), Paris, Seuil, 1996, 416 p. (“Coll. Points” n° 329).
- LÖWITZ (Karl), *Histoire et salut – Les présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire* (1983), trad. fr., Paris, Gallimard, 2002, 288 p.
- MAHDI (Muhsin), *La fondation de la philosophie politique en islam – La cité vertueuse d’Alfarabi*, Paris, Flammarion, 2002, 349 p.
- MAN (John), *Atlas de l’an mil* (1999), traduit de l’anglais, Paris, Éditions Autrement, 2000, 144 p.
- MANTRAND (Robert), *L’expansion musulmane (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, (1969), trad. port. *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1977, 266 p.

- 
- MANTRAND (Robert), Direcção de, *As grandes datas do islão* (1990), trad. port., Lisboa, Editorial Notícias, 1991, 322 p.
- MARCHUETA (Maria Regina), *Reflexões sobre o terrorismo internacional*, Lisboa, Ed. Duarte Reis, 2003, 87 p.
- MARCHAND (Stéphane), *Arabie Saoudita – La menace*, Paris, Fayard, 2003, 407 p.
- MARTINEZ (José Fernando Trindade), *O mundo árabe e as suas relações económicas com Portugal*, Vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1958, 325 p.
- MATTÉI (Jean-François) et ROSENFELD (Denis), Sous la direction de, *Civilisation et barbarie – Réflexions sur le terrorisme contemporain*, Paris, PUF, 2002, 364 p.
- MEDDEB (Abdelwahab), *La maladie de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002, 224 p.
- \_\_\_\_\_ *Face à l'islam*, Paris, Textuel, 2004, 219 (Entretien mené par Philippe Petit).
- MELGOUNOV (S. P.), *La terre rouge en Russie (1918-1924)*, traduzido do russo, Paris, Payot, 1927.
- MERVIN (Sabrina), *Histoire de l'islam – Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2001, 317 p. (“Coll, Champs Université”).
- MICHÉA (Jean-Claude), *Impasse Adam Smith – Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002, 189 p.
- MINOIS (Georges), *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998, 673 p.
- MOREIRA (Adriano), *Estudos da conjuntura internacional*, Lisboa, Dom Quixote, 1999, 563 p.
- MOREIRA (Adriano), *Teoria das relações internacionais*, Coimbra, Almedina, 4e éd. 2002a, 717 p.
- MOREIRA (Adriano), “Política externa”, in AAVV, *Contributos para uma política construtiva*, Lisboa, Âncora, 2002b: 43-47.
- MOREIRA (Adriano), “Os Trópicos na Europa”, in: *Boletim nº 29* de l'Académie Internationale de la Culture Portugaise, Lisbonne, 2002c.
- MOREIRA (Adriano), “Préface” à ROQUE 2005.
- MORRISON (Cécile), *Les croisades* (1969), Paris, PUF, 2003, 128 p. (“Q.S.J.?” 157).
- MORTAZAVI (Djamchid), *L'autre face de la pensée musulmane*, Paris, Éditions du Rocher, 1997, 237 p.
- NASCIMENTO (José Manuel de Fraga), *O terrorismo e seus intérpretes*, Lisboa, Hugin, 2002, 116 p.
- NASR (Seyyed Hossein) and OLIVER (Leaman), Edited by, *History or Islamic Philosophy* (1996), Londres, Routledge, réimpression 2001, 1211 p.
- NGOUPANDÉ (Jean-Paul), *L'Afrique face à l'islam*, Paris, Albin Michel, 2003, 303 p.
- OCKHAM (Guilherme de), *Brevilóquio sobre o principado tirânico (1285-1350?)*, trad. port., Petrópolis (Brasil), Vozes, 1988, 194 p.
- OWEN (Roger), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (1992) Londres, Routledge, 2<sup>nd</sup> ed., 2002, 259 p.
- PAL (Izzud-Din), *Pakistan, Islam, and Economics – Failure of Modernity*, Karachi, Oxford Pakistan Paperbacks, 2000 195 p.,
- PASSET (René) et LIBERMAN (Jean), *Mondialisation financière et terrorisme*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2002, 176 p.
- PEREIRA (José Pacheco), *Vai pensamento – Ensaio e outros textos*, Lisboa, Quetzal, 2002, 266 p.
- PIMENTA (Alfredo), *Estudos filosóficos e críticos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, 600 p.
- PINTO (Maria do Céu de Pinho Ferreira), “*Infiéis na terra do Islão*”: *os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão*, Lisbonne, 2003, 376 p.
- PIRENNE (Henri), *Mahomet et Charlemagne*, trad. port., *Maomé e Carlos Magno*, Lisboa, Dom Quixote, 1970, 304 p.
- PNUD/Undp, *Arab Human Development Report 2002*, Washington, 2002.
- PORTO (Manuel) “As responsabilidades dos pacifistas”, journal *Publico* (Lisbonne), le 7 avril 2003.

- 
- QUR'AN (Al-), traduction de Almed Ali, New Jersey, Princeton, 9<sup>th</sup> edition 2001.
- QUTB (Sayyid), *Social Justice in Islam* (1949), New York, Islamic Publications International, 2000, 346 p. (tradução inglesa de John B. Hardie's em 1953).
- RAMADAN (Tariq), *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2003, 391 p.
- REES (Whn), *Transatlantic-CounterCooperation*, Londres, Routledge, 2006, 224 p.
- REILLY (Bernard), *The Contest of Christian and Muslim Spain* (1992), trad. port., *Cristãos e muçulmanos – A luta pela Península Ibérica*, Lisboa, Teorema, 1996, 327 p.
- REMON (Alain), *Géopolitique de la Jordanie*, Bruxelles, Complexe, 1996, 144 p.
- RENAN (Ernest), *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, 303 p. (Préface d'Alain de Libera).
- RENAUD (Isabel Carmelo Rosa), "Terrorismo e tragédia: um apelo à ética", revista *Brotéria* (Braga), 5, vol. 155, novembre 2002: 373-380.
- RICOEUR (Paul), "Imaginer la paix", *Le Monde* (Paris) 24 décembre 2002.
- ROBINSON (Francis), *Mundo islâmico – Esplendor de uma fé* (1982), trad. port., Lisboa, Circulo de Leitores, 1992, 237 p.
- RODINSON (Maxime), *O islão político e crença* (1993), trad. port., Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 249 p.
- ROQUE (Fátima) (Coord. de), *O desenvolvimento do continente africano na era da Mundialização*, Coimbra, Almedina, 2005, 251 p. (Préface d'Adriano Moreira).
- ROUANET (Sérgio Paulo), *As razões do iluminismo*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1989, 349 p.
- ROULEAU (Eric), "Visages changeants de l'islam politique", *Le Monde Diplomatique* (Paris), Novembro 2001.
- ROY (Olivier), *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2<sup>a</sup> edição 2001, 127 p. ("Collection Pluriel").
- ROY (Olivier), *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002a, 216 p.
- ROY (Olivier), "Retour illusoire aux origines: l'islam au pied de la lettre", *Le Monde Diplomatique* (Paris), Abril 2002b
- RUTHEVEN (Malise), *Islam in the World*, New York, Oxford University Press, 3<sup>rd</sup> ed., 2006.
- SAID (Edward W.), "O choque das ignorâncias", revue *História* (Lisboa), n° 41, Janvier 2002.
- SAUSSAYE (Chantepie de la), *História das religiões*, trad. port., Lisboa, Editorial Inquérito, 1940, 955 p. (Trad. de Lobo Vilela).
- SCHWARTZ (Stephen), *Intellectuals and Assassins*, Londres, Anthem Press, 2000, 188 p.
- SCRUTON (Roger), *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat. Trad. Port., O Ocidente e o resto: globalização e ameaça terrorista*, Lisbonne, Ed. Guerra e Paz, 2006, 150 p.
- SELA (Avraham), *The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East*, New York, Continuum, 2002, 944 p.
- SHAYEGAN (Daryush), *La lumière vient d'Occident*, Paris, L'Aube, 2001, 272 p.
- SORMAN (Guy), *Les enfants de Rifaa - Musulmans e Modernes*, Paris, Fayard, 2003, 373 p.
- SOROS (George); *The Bubble or American Supremacy*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2004, 207 p.
- SOURDEL (Dominique et Janine), *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996, 1011 p.
- SOURDEL (Dominique) et SOURDEL-THOMINE (Janine), *Vocabulaire de l'Islam*, Paris, PUF, 2002, 128 p. ("Collection Q.S.J." n° 3653).
- STEENBERGHEN (Fernand van), *Histoire de la philosophie - Période chrétienne* (1973), trad. port., *História da filosofia – Período cristão*, Lisboa, Gradiva, 1984, 213 p.
- STEVENS (Dennis G.), *Challenges in the Middle East*, Londres, Longman, 2003, 142 p.
- STRAUSS (Leo), *Nihilisme et politique*, trad. fr., Paris, Payot & Rivages, 2001, 151 p. (apresentação de Olivier Sedeyn).
- TAHA (Mahmoud Mohamed), *Un islam à vocation libératrice*, Paris, L'Harmattan, 2002, 181 p.

- 
- TALAL (El Hassan Bin), “Proche-Orient: avant qu’il ne soit trop tard...”, *Le Monde* (Paris), 10 de Julho de 2001.
- TALBI (Mohammed), *Penseur libre en Islam – Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali – Entretiens avec JARCZYK (Gwendoline)*, Paris, Albin Michel, 2002, 427 p.
- THOMAS (Bertram), *Les arabes*, trad. fr., Paris, Payot, 1946, 256 p.
- THROWER (James), *A Short History of Western Atheism* (1971), trad. port., *Breve história do Ateísmo ocidental*, Lisboa, Edições 70, 1982, 148 p.
- THUAL (François), *La planète émiettée*, Paris, Arléa, 2002, 157 p.
- URVOY (Dominique), *Les penseurs libres dans l’Islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, 267 p.
- URVOY (Dominique), *Averroès – Les ambitions d’un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2001, 255 p. (“Coll. Champs/Flammarion”).
- VAREILLES (Thierry), *Encyclopédie du terrorisme international*, Paris, L’Harmattan, 2001, 549 p.
- VILAÇA (Helena), *Da torre de Babel às terras prometidas – Pluralismo religioso em Portugal*, Porto, Afrontamento, 2006, 285 p.
- ZAKARIYA (Fouad), *Laïcité ou islamisme – Les arabes à l’heure du choix*, Paris, La Découverte, 1991, 168 p.
- ZEID (Nasr Abou), *Critique du discours religieux*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1999, 225 p.
- WARDE (Ibrahim), “La dérive des nouveaux produits financiers”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Juillet 1994.
- WARDE (Ibrahim), *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, 252 p.
- WARDE (Ibrahim), “Paradoxes de la finance islamique”, *Monde Diplomatique* (Paris), septembre 2001,
- WATT (W. Montgomery), *The Formative Period of Islamic Thought* (1973), Oxford, Oneworld, 1998, 424 p.
- WHITTAKER (David J.), *Terrorisme – Understanding the Global Threat*, Londres, Pearson Education/Longman, 2002, 213 p.
- WITTFOGEL (Karl), *Le despotisme oriental*, trad. fr., Paris, Minuit, 2<sup>a</sup> ed., 1977, 659 p.
- WOHLERS-SCHARF (Traute), *Les banques arabes et islamiques*, Paris, OCDE, 1983, 187 p.