
Penser le singulier, penser l'universel : confrontations sur l'Islam d'aujourd'hui

Bertrand Badie, Olivier Carré, Jacques Lévy

Résumé

Peut-on ne pas renoncer à une approche universaliste pour penser la modernité des mondes non occidentaux, et notamment du domaine musulman ? Peut-on échapper au culturalisme tout en prenant en compte les singularités, notamment celles particulièrement complexes du monde islamique ? Peut-on éviter de commettre des erreurs similaires à celle de Max Weber, qui, bien que prudent et vigilant, n'en a pas moins fortement sous-estimé, dans le contexte de l'Asie orientale, la compatibilité entre confucianisme et développement capitaliste ? Olivier Carré et Bertrand Badie ont accepté d'engager un dialogue contradictoire sur ce thème.

Citer ce document / Cite this document :

Badie Bertrand, Carré Olivier, Lévy Jacques. Penser le singulier, penser l'universel : confrontations sur l'Islam d'aujourd'hui. In: Espaces Temps, 49-50, 1992. Ce qu'agir veut dire. Boltanski, Thévenot, Callon, Latour, Pollack, Quéré : une percée en sciences sociales ? pp. 78-82;

doi : <https://doi.org/10.3406/espat.1992.3810>

https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_1992_num_49_1_3810

Fichier pdf généré le 26/03/2019

Penser le singulier, penser l'universel : confrontations sur l'Islam d'aujourd'hui.

Peut-on ne pas renoncer à une approche universaliste pour penser la modernité des mondes non occidentaux, et notamment du domaine musulman ? Peut-on échapper au culturalisme tout en prenant en compte les singularités, notamment celles particulièrement complexes du monde islamique ? Peut-on éviter de commettre des erreurs similaires à celle de Max Weber, qui, bien que prudent et vigilant, n'en a pas moins fortement sous-estimé, dans le contexte de l'Asie orientale, la compatibilité entre confucianisme et développement capitaliste ? Olivier Carré et Bertrand Badie ont accepté d'engager un dialogue contradictoire sur ce thème.

Olivier Carré : Qu'il y ait des exigences communes à tous les chercheurs, c'est évident. Dans mes travaux, j'ai voulu insister sur les spécificités d'une région du monde. Ce que je demande, c'est qu'on ne fasse pas dire à Max Weber, qui a aussi travaillé sur l'Islam, que la religion musulmane est en soi incompatible avec le développement. On dit parfois que seule la culture chrétienne ou judéo-chrétienne serait capable de sécréter la laïcité, et donc l'Etat de droit et l'énergie nécessaire au développement. Je dis non. Historiquement, il y a effectivement eu développement du capitalisme industriel dans une certaine région du monde, d'ailleurs en partie grâce à des apports extérieurs, mais je ne suis pas d'accord avec Maxime Rodinson¹, qui, pour s'opposer à cette version vulgarisée de Max Weber, a émis l'idée selon laquelle il existerait une modernité unique à laquelle l'islam devrait s'adapter, comme, dit-il, le judaïsme et le christianisme s'y sont adaptées. Cette thèse me semble critiquable, de même que les théories anglo-saxonnes, développementalistes ou de la "mobilisation", qui prônaient il y a quelques années des régimes politiques "forts" et une économie planifiée. Cette conception est un peu passée de mode et aujourd'hui on associe plutôt au développement économique l'initiative individuelle et la démocratie...

Bertrand Badie : Je n'ai pas de divergence majeure avec ce que vient de dire Olivier Carré, sauf sur un point. Vous ne laissez apparaître que deux voies extrêmes : la voie développementaliste, critiquée par la majorité des chercheurs et la voie culturaliste, également sujette à caution. Pour préciser mon point de vue, au-delà de ce choix, je crois nécessaire de définir la notion de *singularité*. Il s'agit d'abord d'une construction du

chercheur. Je peux postuler que l'Iran, par exemple, est un cas *singulier* à l'intérieur de l'Islam, à l'intérieur des sociétés extra-occidentales, à l'intérieur du système international. Si au contraire je travaille sur l'Islam en général, je peux juger que la singularité se situe à ce niveau. La singularité est appréhendée là où le chercheur la situe. Ce qui soulève deux questions : pourquoi opter pour une démarche singularisante, individualisante, comme dit Max Weber ? Qu'en est-il alors de la notion de développement, qui elle ne participe pas d'une approche individualisante ?

Sur la première question, je dirai que c'est la seule démarche interprétative possible. Dès que les sciences sociales quittent le domaine de l'interrogation causale pour entrer dans l'analyse interprétative, comme l'a fait Weber en cherchant à comprendre comment sont produits les discours et les pratiques sociales, cela passe par la prise en compte de la production conceptuelle des acteurs, dans leur *grammaire* – et non dans la nôtre. L'interprétation implique la singularité, la *comparaison* aussi. Lorsque l'on compare, l'intéressant est de montrer les différences. C'est pourquoi j'ai été amené si souvent à utiliser le terme de singularité, car, contrairement à Olivier Carré, je ne revendique pas le titre d'orientaliste, ni d'iranisant, mais seulement de comparatiste. Montrer des différences, oui, mais pas par rapport à un développement conçu en termes absolus ou universels. Lorsque j'ai cherché à établir un lien entre culture judéo-chrétienne et Etat de droit, j'ai voulu montrer *une* trajectoire de développement, *une* modernité. Le développement, la modernité en général, je ne sais pas ce que c'est. Ce qui m'intéresse, c'est de comprendre comment *des* histoires ont produit *des* modernités.

O.C. : Là, je suis d'accord, mais malheureusement certains disent que *la* modernité a été produite dans une aire civilisationnelle particulière et qu'il n'y a plus de choix mais une dépendance qui s'impose à tous. Comment vous situez-vous par rapport à cette conception ?

B.B. : Quand on introduit l'idée de dépendance, on fait un progrès. On fait valoir que cette modernité impose son universalité. Elle est singulière, elle n'est pas universelle par essence mais elle *impose* son universalité en se pensant universelle. Et Dieu sait si en ce moment, avec les théories absurdes sur la fin de l'histoire ou la généralisation du modèle occidental de démocratie, beaucoup revendiquent cet universalisme. L'une des sources de la dépendance, c'est qu'il existe un type de développement qui se pense politiquement comme universel, alors que d'autres ne produisent pas cette vision. Une chose est de se penser universel, une autre est de pratiquer, c'est-à-dire d'imposer cette pensée. Le monde musulman a été victime de cette modernité socio-politique qu'il n'a pas construite et se trouve contraint de se définir par rapport à elle. Dans ce contexte, l'utopie islamique peut, elle, être porteuse d'une conception qui se serait affranchie de la modernité occidentale.

Religion, monde, Etat.

O.C. : Il faudrait nuancer cet affranchissement car le monde musulman n'a jamais été clos ; il a toujours été poreux aux influences extérieures. Mais, cela dit, nous sommes d'accord sur ce point. Notre différence porte sur l'interprétation de la tradition politique dans la pensée musulmane. Vous écrivez que la notion d'Etat dans l'islam est *holiste*, sans séparation entre le politique et le religieux, entre le temporel et le spirituel. Or, à mon avis, la Grande Tradition musulmane, aussi bien sunnite que chiite, après l'occultation du 12^e imam, est politiquement *quiétiste*, c'est-à-dire fondée sur une division, sinon une séparation, théorisée et pratiquée dès le III^e siècle de l'histoire musulmane, des tâches administratives et politiques d'une part, religieuses d'autre part. Le rapport entre les deux se réduit à l'intervention des *'ulama* (*fuqahâ* dans la tradition chiite) pour corriger le pouvoir politique et bien diriger les autorités politiques – d'où des mouvements, plus ou moins populaires, inspirés

par l'autorité religieuse contre des pouvoirs jugés tyranniques. En outre – et tous les orientalistes sont d'accord sur ce point – la loi, certes inspirée du Coran, impose toujours une limite à l'action de l'Etat, qui n'est donc jamais un souverain absolu. Enfin, l'Islam, tout comme le christianisme, est une religion intra-mondaine qui voit le salut à l'intérieur de la société et a un point de vue global sur la société. Les catholiques engagés dans l'action, et pas seulement les intégristes, mettent en avant un ordre économique et social d'inspiration chrétienne. Et la laïcité occidentale, française notamment, s'appuie, on l'a dit sur des valeurs judéo-chrétiennes. Dans cet esprit, Henri Sanson a écrit un livre intéressant sur la "laïcité islamique" en Algérie².

Je mets donc en garde contre la prise en compte exclusive des interprétations politiques de la pensée musulmane par les groupes extrémistes sunnites ou chiïtes, alors qu'elles ne sont pas conformes à la Grande Tradition. Le problème est que l'Islam officiel lui-même a choisi depuis 1920 une interprétation similaire : le DDD (*Dîn-Dunya-Dawla*) dont parle Mohammed Arkoun³ – religion, monde et Etat seraient la même chose en Islam – n'est pas fondé dans cette tradition. C'est sur ce point que j'ai critiqué vos travaux. Or, ce débat est d'importance, car, si l'on adopte cette conception, il devient impossible d'être musulman et français.

B.B. : Nous sommes d'accord pour rejeter les excès culturalistes et développementalistes, mais que faire ? On sait qu'il faut aller vers la singularité sans être prisonnier de représentations *a priori* figées de celles-ci. Cela suppose de proposer une batterie d'hypothèses pour interroger la réalité. Dans cette perspective, j'ai essayé d'éviter d'employer les concepts de la science politique occidentale pour décrire des systèmes politiques qui n'en relèvent pas. Aussi ai-je posé que *dawla* n'est pas l'Etat. Car sinon, en appelant Etat n'importe quel ordre politique (et en disant qu'il y a eu partout et toujours des Etats), on tombe dans une généralité abstraite ou au contraire, en analysant la *dawla* avec la grammaire de nos Etats occidentaux, dans un ethnocentrisme latent.

O.C. : Pourquoi alors avoir intitulé votre ouvrage *Les deux Etats* ?

B.B. : C'est vrai qu'il y a une simplification dans le titre et qu'un point d'interrogation eût été bien-

venu. Le sous-titre "Pouvoir et société en Occident et en Islam" se rapproche de ma démarche.

Pour montrer cet écart entre Etat et *dawla*, je suis parti d'un questionnement sur la légitimité. Les mécanismes fondateurs de la légitimité sont décisifs – et c'est là que je persiste à ne pas être d'accord avec vous. Il y a eu et il y a encore une production du politique en Islam, c'est vrai, mais un pas n'a pas été franchi, que ce soit dans la Grande Tradition ou dans les réalisations pratiques. Dans le monde musulman, l'Etat n'est pas autonome au point d'être producteur de sa propre légitimité. La marque de l'Etat occidental, qui a marqué la construction de sa modernité, c'est que le contrat social définit ce qui est *juste* et ce qui est *vrai*. L'espace politique peut produire lui-même le juste. Or, dans la Grande Tradition musulmane, je ne connais aucun philosophe, même dans la tradition des *falâsifa*, qui énonce que le politique puisse produire le juste.

Cela est important, y compris pour comprendre la réalité d'aujourd'hui. La dynamique politique des sociétés musulmanes va toujours vers un éclatement entre la scène officielle et la scène légitime. N'ayant jamais été totalement capté par le politique, le légitime tend à se recréer à l'extérieur, à mesure que le politique est contesté ou affaibli. Je suis d'accord avec vous pour dire que les mouvements islamistes ne peuvent pas se prétendre dans la continuité de la Grande Tradition ; je suis également d'accord sur le fait que le christianisme a effectué des tentatives multiséculaires pour entrer sur la scène politique en la contestant. Mais ces phénomènes n'ont pas la même ampleur car le mouvement islamique a revendiqué avec succès un espace de légitimité extérieur à la politique, ce qui facilite grandement la contestation. En Occident, l'Etat a la partie belle car il conserve la maîtrise du juste ; les mouvements révolutionnaires ont dû se soumettre à la rationalité de l'Etat et à l'autonomie du politique. En Islam au contraire, c'est la contestation qui a la partie belle. La différence n'est donc pas seulement philosophique, mais aussi pratique. Je n'ai jamais mis en cause l'idée de production politique dans le monde musulman. Il y a bien délégation de *pouvoir*, mais pas de délégation d'*autorité*, et donc pas de moyen de passage entre la loi islamique et la loi de l'espace politique.

O.C. : Là, je ne suis pas tout à fait sûr. Chez Ibn Khaldoun, on n'est pas dans la tradition issue de *La République*, où le philosophe est aussi prophète. Pour Ibn Khaldoun, le point de vue est plus modeste : on n'a pas besoin d'une loi révé-

lée pour faire de la politique et même une bonne politique. Lorsque le califat a été officiellement aboli par Ataturk en 1924, on a mobilisé cette tradition khaldounienne pour établir une légitimité autonome. Et il est vrai aussi que dans notre tradition, les Etats s'inspirent de principes moraux souvent issus de la religion...

B.B. : ...Mais fondés en raison et non en révélation, comme le dit saint Thomas d'Aquin.

O.C. : Saint Thomas est en effet essentiel car tout en conservant un point de vue holiste, il reconnaît une autonomie au politique. Ce qu'accentuera Bossuet en reliant les deux autorités, politique et religieuse, chacune directement et séparément, à Dieu. Ce n'est pas le cas dans l'Islam, où le pouvoir politique en lui-même n'a rien à voir avec Dieu. Pour les musulmans, le temps de la prophétie est terminé. Mahomet était à la fois prophète, chef de guerre et législateur, mais c'est terminé. Les chiites ont essayé de prolonger cela avec les imams, inspirés eux aussi, mais ces derniers ont finalement disparu. Pour les chrétiens, Jésus est mort, mais il est ressuscité, l'Esprit Saint est descendu, on entre dans l'époque de la Résurrection et le message s'adresse à toute l'humanité. L'idée d'une Résurrection déjà à l'œuvre ne se retrouve pas dans l'Islam, sauf dans les mouvements théocratiques dans la lignée des chiites duodécimains du début. L'Islam est en ce sens plus laïque que le christianisme, contrairement à ce qu'on dit.

B.B. : L'autonomie du politique telle que vous la décrivez ressemble un peu à ce qui existe dans la tradition protestante, c'est une *autonomie de nécessité*. Mais pourquoi la contestation religieuse, qui a certes été présente en Occident, dans les mouvements millénaristes, par exemple, n'a-t-elle jamais pu prétendre au monopole de la contestation ? Pourquoi une telle capacité de mobilisation des mouvements islamistes ? Pourquoi la contestation dans les pays musulmans se fait-elle si facilement sous le drapeau de la religion ? Pourquoi le message d'un Sayyid Qotb... ?

O.C. : ...Qui était un extrémiste peu représentatif.

B.B. : Justement, pourquoi ce type de message était-il si facilement porteur de mobilisation ?

O.C. : A mon avis c'est en grande partie à cause de l'échec du modèle développementaliste nassérien (largement inspiré du modèle d'Ataturk et

qu'on retrouve aussi chez Bourguiba) avec son stalinisme politique et ses échecs économiques.

B.B. : Oui, mais pas seulement. La force des islamistes, c'est leur capacité de se présenter comme porteur de légitimité face à une scène politique qui en est dépourvue. Lorsqu'ils parviennent au pouvoir, ces mouvements sont obligés de réactiver les constructions politiques qu'ils combattaient, ce qui prouve que leur force ne tient pas à l'essence de leur doctrine mais à leur position contestataire...

O.C. : ...Comme on le voit en Iran, où l'on a repris les structures de pouvoir du Shah, en ajoutant l'adjectif – et la rhétorique – "islamique".

B.B. : Tout à fait. Et ce qui m'intéresse, c'est cette fusion qu'ils parviennent à réaliser entre une construction du politique qui n'est légitime qu'en termes de *dîn* et une capacité de mobilisation contestataire.

Gérer les stocks culturels.

E.T. : Pour résumer ce que vous avez dit l'un et l'autre, on gagnerait peut-être à utiliser la notion de *stock culturel*. Le stock musulman et le stock chrétien ne sont pas si éloignés qu'il n'y paraît et même le "piétisme intra-mondain" que Max Weber a étudié chez les protestants, on peut le rencontrer – Olivier Carré l'a montré – chez certains musulmans. La tentation serait alors de dire que les sociétés, aux différents moments de leur histoire, se déplacent dans ce stock comme dans un magasin en choisissant d'activer tel ou tel élément. La circulation à l'occidentale aurait conduit à la sortie du holisme, la circulation à l'islamique moins nettement.

B.B. : Je ne suis pas tout à fait d'accord. On ne peut pas raisonner *in abstracto* sur les doctrines et leur recomposition. Peu importe ce que nous pensons de ce qu'est l'islam ou le christianisme. Ce qui m'intéresse, en tant que sociologue, c'est de comprendre comment se sont constituées certaines trajectoires de développement par comparaison à d'autres trajectoires. Pourquoi par exemple l'Eglise catholique, qui aurait très bien pu assumer une fonction tribunicienne dans l'Europe du XIX^e siècle, au moment où se formait la classe ouvrière, n'a pas joué ce rôle, tandis que des mouvements d'étiquette religieuse peuvent, dans le monde musulman, capter la mobilisation contestataire.

E.T. : Certains considèrent, et pas de manière métaphorique, que le communisme fut une gigantesque hérésie millénariste...

O.C. : L'inspiration chrétienne du marxisme est en effet incontestable.

B.B. : Oui, mais pas au nom d'une légitimité religieuse. A l'inverse, même les dirigeants les plus *séculiers* du monde musulman sont amenés à manier les symboles religieux : Hafez el-Assad a ainsi réintroduit la religion dans la constitution en 1973,...

O.C. : C'est vrai aussi de Nasser, de Saddam Hussein,...

B.B. : Et ce n'est pas de la fioriture ou même de la pure symbolique, mais une pratique politique fondamentale, celle qui crée l'événement. Je ne dis évidemment pas qu'en Occident la religion est hors du politique ; l'individu est d'ailleurs la synthèse vivante de ces deux réalités. Mais le fonctionnement du système politique échappe à la logique religieuse.

E.T. : Je ne crois pas qu'il y ait là contradiction avec ce que je disais. Il y a eu différence d'évolutions entre les deux mondes, c'est un fait. La question est de les expliquer. Olivier Carré nous dit *comment* l'Islam aurait pu évoluer autrement, Bertrand Badie nous dit *comment* il n'a pas évolué autrement. Ce qui nous manque, c'est le *pourquoi*. Toutes les grandes religions permettent une grande richesse d'interprétations contradictoires, entre deux époques, entre deux pays, voire au même moment dans la même société. Pourquoi une certaine lecture l'a emporté ici et une autre là ? Nous serons d'accord tous les trois, je pense, pour dire que le discours ne contient pas intrinsèquement sa propre interprétation. On ne peut pas construire l'histoire de l'Islam en s'appuyant seulement sur son discours originare. Entre un hypermatérialisme qui réduit les représentations à une "superstructure" et un hyperidéisme qui dit : "Tout est dans la Bible, tout est dans le Coran", vous cherchez tous les deux une autre voie.

Cela étant, j'aurais tendance à vous faire à chacun une critique : à Olivier Carré, de s'en tenir trop aux discours en négligeant d'autres réalités ; à Bertrand Badie de se contenter du politique, sans chercher à proposer une analyse globale du changement historique. Prenons par exemple l'hypothèse simple selon laquelle il existerait une relation très forte entre Etat et agriculture dans la

formation de l'Occident, relation qui aurait été beaucoup moins consistante dans la plupart des pays musulmans. Cette différence offrirait une matrice explicative forte capable de rendre compte et du politique et du religieux. Ceux-ci ne seraient plus alors la cause l'un de l'autre, mais les deux effets d'une même cause. Si l'on veut sortir du *comment* et aller vers le *pourquoi*, ne sommes-nous pas condamnés au global ?

B.B. : Je ne suis pas pour les grandes constructions générales.

O.C. : Moi non plus. J'ai toujours un peu peur des modèles qu'on veut appliquer en tous lieux. Mais je reconnais que je n'ai pas effectué d'enquêtes sociologiques de terrain, d'ailleurs fort incommodes ou "bidon" en pays de type totalitaire.

B.B. : Il faut faire attention. Les sociétés se sont faites par composition de millions d'acteurs. Et pour ce qui concerne les textes, ce qui compte, c'est leur usage social. Je ne pense pas du tout, contrairement à l'idée que certains m'ont attribuée, que l'histoire d'une société se réduise à sa culture d'origine. L'invention de l'islam n'a pas été le dernier événement de l'histoire du monde musulman.

O.C. : Dire cela est souvent le défaut des orientalistes. C'est ce que fait par exemple Christian Jambet qui, dans un "dialogue philosophique" à la télévision, a projeté son étude des ismaélites⁴ sur la crise du Golfe et parle de Tarek Aziz comme du "chrétien de service". Ce n'est pas sérieux.

B.B. : La lecture des différences de trajectoires n'engage nullement l'avenir. L'avenir appartient aux acteurs et si, dans quelques années, un grand mouvement laïque apparaît dans les pays musulmans, nous, sociologues, nous aurons à l'interpréter, à le comprendre, ni à le juger, ni à proposer des théories globales. Il ne faut pas essayer, comme Max Weber l'a tenté, dans l'explication

des causes de l'apparition de l'islam, de tout faire entrer dans une explication globale. Bryan Turner⁵ a montré les limites d'une démarche trop mécaniste qui conclut un peu trop facilement à la "nécessité" de l'événement. Je me contente pour ma part d'essayer de répondre à cette question : qu'est-ce qui dans le passé a été créateur de significations et qui continue de structurer les comportements des individus dans le présent. Ma réponse, c'est que les mouvements islamistes réussissent à mobiliser car ils sollicitent un système de significations qui fait sens et incite à agir une collectivité sociale qui, dans une autre culture, n'aurait pas réagi à cet appel.

E.T. : N'est-on pas tout de même obligé de "penser global", non parce qu'on adopterait une idéologie *universaliste*, mais par le fait que l'*universalité* est là, qu'on le veuille ou non. Et l'islam, qui a à faire avec un monde déjà unifié, de force, par d'autres, n'est-il pas dans une position nécessairement différente de celle du christianisme, à quelque époque qu'on le considère ?

B.B. : Le problème juridique, sur lequel je travaille en ce moment, pousse à aller dans votre sens. Le droit a été réinventé en Occident entre le XI^e et le XIII^e siècle à l'époque des romanistes. Cela s'est fait à partir du droit romain et du christianisme de l'an mil et a fortement contribué à la construction de l'Etat. Dans le monde islamique, en Afrique ou au Japon, les juristes sont écartelés entre une fonction de traducteur et une fidélité aux règles coutumières, dont l'interprétation, dans le cas musulman en particulier, échappe totalement aux juristes. La modernité juridique se construit, non en fonction d'essences culturelles mais de rapports de domination. L'Occident a eu le double avantage de disposer de plusieurs siècles pour mettre en place son édifice juridique et de le faire en référence à lui-même. C'est là une différence essentielle.

Bertrand Badie et Olivier Carré

Bertrand Badie est professeur à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris.
Olivier Carré est chercheur au Centre d'Etudes sur les Relations Internationales (CERI).
Propos recueillis par Jacques Lévy.

1 •Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris : Seuil, 1966 ; •Maxime Rodinson, *Muhammad*, New York : Pantheon Books, 1980, New introduction.

2 •Henri Sanson, *La laïcité islamique en Algérie*, Paris : Ed. du CNRS, 1983.

3 Cf. notamment •Mohammed Arkoun, *Critique de la raison islamique*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1984 ; •Mohammed Arkoun, *L'Islam : morale et politique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1986.

4 •Christian Jambet, *La grande résurrection d'Alamût*, Paris : Ed. Verdier, 1990.

5 •Bryan S. Turner, *Weber and Islam : A Critical Study*, Londres : Routledge and Kegan Paul, 1974.