Euro-Arab understanding and cultural exchange

Euro-Arab seminar
organised by the Secretary General
of the Council of Europe

Strasbourg, 14–15 November 1991
(Room 9)

Council of Europe
Conseil de l'Europe

COMPRÉHENSION ET ÉCHANGES CULTURELS EURO-ARABES
Council of Europe. Secretary general
Strasbourg, 14-15/XI/1991

a. "Programme"
b. "Liste des contributions ecrites"
1. "Actes du séminaire"
2. "Contributions"

iai ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI - ROMA
n° Inv. 11574
17.3.1992
BIBLIOTECA

Council of Europe
Conseil de l'Europe

Euro-Arab understanding and cultural exchange

Euro-Arab seminar
organised by the Secretary General
of the Council of Europe

Compréhension et échanges culturels euro-arabes

Séminaire euro-arabe
organisé par le Secrétaire Général
du Conseil de l'Europe

Strasbourg, 14-15 November/novembre 1991

Programme

Room 9/salle 9
Palais de l'Europe

The Secretary General of the Council of Europe thanks the governments of Sweden, Italy and Spain for their financial contribution to the seminar and the League of Arab States for its assistance in the preparation

Le Secrétaire Général du Conseil de l'Europe remercie les gouvernements de la Suède, de l'Italie et de l'Espagne pour leur contribution au financement de ce séminaire, ainsi que la Ligue des Etats arabes pour sa participation à la préparation

iai ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 11574

17 MAR. 1992

BIBLIOTECA

Euro-Arab understanding and cultural exchange

Euro-Arab seminar
organised by the Secretary General
of the Council of Europe

Compréhension et échanges culturels euro-arabes

Séminaire euro-arabe
organisé par le Secrétaire Général
du Conseil de l'Europe

Strasbourg, 14-15 November/novembre 1991

Programme

ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI
BIBLIOTECA

Thursday 14 November 1991

Morning

9.30 a.m.-10.30 a.m. **Opening Session**

The **Chairman of the Committee of Ministers** of the Council of Europe
Dr **Ahmed Esmat Abdel Meguid**, Secretary General of the League of Arab States
Mrs **Catherine Lalumière**, Secretary General of the Council of Europe, President of the seminar

10.30 a.m.-1.00 p.m. **The historical dimension of the Euro-Arab cultural dialogue**

Highlights, ambiguities and rejections

President of the Session: Professor **Hichem Djaït**, University of Tunis, Tunisia
Rapporteur: Professor **Bernard Lewis**, Princeton University, Near Eastern Studies Department, United States

1. *Historical interactions between Judaism, Christianity and Islam*
2. *The colonial past and its consequences*

Afternoon

3.00 p.m.-6.00 p.m. **Contemporary Euro-Arab perceptions and communication**

President of the Session: Dr **Johannes J.G. Jansen**, University of Leiden, Department of Arabic and Islamic Studies, Netherlands
Rapporteur: Ambassador **Hussein Ahmad Amin**, Cairo, Egypt

1. *Values, political language and media*
2. *The challenge of modernity: religious, sociological and cultural aspects, secularism*
3. *Inter-community relations: Muslims in Europe*

Jeudi 14 novembre 1991

Matin

9 h 30-10 h 30 **Séance d'ouverture**

Le **Président du Comité des Ministres** du Conseil de l'Europe
Dr **Ahmed Esmat Abdel Meguid**, Secrétaire Général de la Ligue des Etats arabes
Mme **Catherine Lalumière**, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe, Président du séminaire

10 h 30-13 h 00 **La dimension historique du dialogue culturel euro-arabe**

Grandeurs, ambiguïtés et exclusions

Président de séance: M. le professeur **Hichem Djaït**, université de Tunis, Tunisie
Rapporteur: M. le professeur **Bernard Lewis**, Princeton University, Near Eastern Studies Department, Etats-Unis

1. *Interactions historiques entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*
2. *Le passé colonial et ses conséquences*

Après-midi

15 h 00-18 h 00 **Perceptions euro-arabes contemporaines et communication**

Président de séance: Dr **Johannes J.G. Jansen**, université de Leyde, département d'arabe et d'études islamiques, Pays-Bas
Rapporteur: M. l'ambassadeur **Hussein Ahmad Amin**, Le Caire, Egypte

1. *Valeurs, langage politique et médias*
2. *Le défi de la modernité: aspects religieux, sociologique et culturel, laïcité*
3. *Relations intercommunautaires: les musulmans en Europe*

Friday 15 November 1991

Morning

9.30 a.m.-1.00 p.m. **Comparing mutual ideas and values for co-existence: the notion of democracy**

President of the Session: Mr **Elie Kedourie**, Professor of Politics, University of London, United Kingdom
Rapporteur: Professor **Şerif Mardin**, Chair of Islamic Studies at the American University, Washington DC, United States

1. *The question of democracy: differences and convergences (the civil society in the Arab world: needs and aspirations)*
2. *The poles of encounter: universities, art, science, culture, tourism (problems of vulgarisation and intercultural dissemination)*
3. *Instruments for dialogue and the role of international organisations*

Afternoon

3.00 p.m.-5.00 p.m. **Closing Session**

President of the Session: Mrs **Catherine Lalumière**, Secretary General of the Council of Europe

Synthesis of the debates: Mr **P.J. Vatikiotis**, Professor, School of Oriental and African Studies, University of London, United Kingdom

General Conclusions

Mrs **Catherine Lalumière**, Secretary General of the Council of Europe

Vendredi 15 novembre 1991

Matin

9 h 30-13 h 00

Comparaison des idées et valeurs mutuelles pour une coexistence: la notion de démocratie

Président de séance: M. **Elie Kedourie**, Professor of Politics, University of London, Royaume-Uni
Rapporteur: M. le professeur **Şerif Mardin**, chef du département des études islamiques, American University, Washington DC, Etats-Unis

1. *La question de la démocratie: altérité et convergences (la société civile dans le monde arabe: besoins et aspirations)*
2. *Les pôles de rencontre: universités, art, sciences, culture, tourisme (les problèmes de vulgarisation et de dissémination interculturelle)*
3. *Les instruments de dialogue et le rôle des organisations internationales*

Après-midi

15 h 00-17 h 00

Séance de clôture

Président de séance: Mme **Catherine Lalumière**, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

Synthèse des débats: M. **P.J. Vatikiotis**, Professeur, School of Oriental and African Studies, University of London, Royaume-Uni

Conclusions générales

Mme **Catherine Lalumière**, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

Personalities attending the Seminar
Personnalités participant au Séminaire

M. le professeur Armand Abecassis, université de Bordeaux, France

M. le professeur Roberto Aliboni, Istituto Affari Internazionali, Rome, Italie

M. l'ambassadeur Hussein Ahmad Amin, Le Caire, Egypte

M. Hassan Arfaoui, chargé de mission à l'Institut du monde arabe, Paris, France

M. Mohammed Arkoun, professeur à la Sorbonne, Paris, France

M. Ghayth N. Armanazi, Editor, Journal of the Arab League *Arab Affairs*, London, United Kingdom

Mme Elisabeth Baarveld-Schlaman, membre de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe

M. Fethi Benslama, psychanalyste, Paris, France

Professor C. Edmund Bosworth, University of Manchester, United Kingdom (member of the Preparatory Committee)

M. Youssef Chahine, cinéaste, Le Caire, Egypte

M. Alain Chenal, conseiller, Institut du monde arabe, Paris, France

M. le professeur Hichem Djaït, écrivain, Tunis, Tunisie

M. le professeur Werner Ende, Albert Ludwigs Universität, Fribourg, Allemagne

M. le professeur Mikel de Epalza, Universidad de Alicante, Espagne

M. Michel Foucher, professeur à l'université Lumière Lyon II, directeur général de L'Observatoire européen de géopolitique, Lyon, France (membre du comité préparatoire)

Dr Farag A. Fouda, journaliste, Le Caire, Egypte

M. Jean-Pierre Fourré, membre de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe

M. Tahar Guiga, écrivain, Tunis, Tunisie

M. le professeur Bozkurt Güvenç, Hacettepe Üniversitesi Ankara, Turquie (membre du comité préparatoire)

Dr Tédjini Haddam, recteur, Institut musulman de la Mosquée de Paris, France

Mrs Sylvia G. Haim, Associate Editor, Middle Eastern Studies, London, United Kingdom

M. Peter Hardy, membre de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe

Mr Simon Henderson, Financial Times, London, United Kingdom

Professor Jan Hjärpe, Institute of Theology, University of Lund, Sweden (member of the Preparatory Committee)

M. Arnold Hottinger, écrivain, correspondant permanent de la *Neue Zürcher Zeitung* au Proche-Orient, Nicosie, Chypre (membre du comité préparatoire)

Dr Johannes J. G. Jansen, Department of Arabic and Islamic Studies, University of Leiden, Netherlands (member of the Preparatory Committee)

Mr Kari Jantunen, Counsellor, Ministry for Foreign Affairs, Helsinki, Finland

M. Walid Kazziha, American University in Cairo, Egypt

Mr Elie Kedourie, Professor of Politics, University of London, United Kingdom

Mme Bassma Kodmani-Darwish, Institut français des relations internationales, Paris, France (membre du comité préparatoire)

Professor Bernard Lewis, Princeton University, Near Eastern Studies Department, Princeton, New Jersey, USA

Mr Osmo Lipponen, Director, Ministry for Foreign Affairs, Helsinki, Finland

Professor Şerif Mardin, Chair of Islamic Studies at the American University, Washington DC, USA

Mme Almudena Mazarrasa, sous-directrice générale, Instituto Cooperación Mundo Arabe, Madrid, Espagne

Dr Ahmed Esmat Abdel Meguid, Secrétaire Général, Ligue des Etats arabes, Le Caire, Egypte

Dr Ali Merad, professeur à l'université de Lyon, France

Père Thomas Michel, SJ, Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones, Vatican

M. Günther Müller, membre de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe

Mme Gema Martin Munoz, professeur, département d'études arabes et islamiques, université autonome de Madrid, Espagne

Mr Mathias Mossberg, Assistant Under-Secretary at the Ministry for Foreign Affairs and Head of the third division in the Political Department responsible for the Middle East and Africa, Stockholm, Sweden

Dr Ali Issa Othman, Writer, Amman, Jordan

PhDr. Svetozár Pantůček, CSc., Director of the Oriental Institute, Prague, Czechoslovakia

M. le bâtonnier Louis Edmond Pettiti, juge à la Cour européenne des Droits de l'Homme, Strasbourg, France

M. le professeur André Raymond, IREMAM, université de Provence, Aix-en-Provence, France

M. Gerhard Reddemann, président de la commission des questions politiques, Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe

M. Eric Rouleau, ambassadeur de France, Ankara, Turquie

M. Muhammad Said El-Ashmawy, Chief Justice, Court of Appeal, Cairo, Egypt

M. Mohamed Sid-Ahmed, écrivain et journaliste, Le Caire, Egypte

M. Manuel Soares Costa, membre de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe

Professor Shlomo G. Shoham, Centre for Criminological Research, University of Oxford, United Kingdom

M. l'ambassadeur Chérif Sisbane, mission permanente de la Ligue des Etats arabes, Bruxelles, Belgique (membre du comité préparatoire)

Mme Catherine Trautmann, maire de la ville de Strasbourg, France

M. Nic Tummers, président de la commission de la culture et de l'éducation, Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe

Professor P. J. Vatikiotis, School of Oriental and African Studies, University of London, United Kingdom (member of the Preparatory Committee)

M. Rudolf Vesely, Institute of Near Eastern, African and Indian Studies, Prague, Czechoslovakia

M. le professeur Jacques Waardenburg, université de Lausanne, Suisse

Professor Stefan Wild, Orientalisches Seminar, Universität Bonn, Germany

M. le professeur Fouad Zakaria, université de Koweït

Members of the Preparatory Committee of the Seminar
Membres du comité préparatoire du séminaire

Chair/présidence: Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

M. Anders Bjurner, directeur politique adjoint, ministère des Affaires étrangères, Stockholm, Suède

Professor C. Edmund Bosworth, Middle Eastern Studies Department, University of Manchester, United Kingdom

M. le professeur Michel Foucher, professeur à l'Université Lumière Lyon II, directeur général de L'Observatoire européen de géopolitique, Lyon, France

M. le professeur Bozkurt Güvenç, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Turquie

Professor Jan Hjärpe, Institute of Theology, University of Lund, Sweden

M. Arnold Hottinger, écrivain, correspondant permanent de la *Neue Zürcher Zeitung* au Proche-Orient, Nicosie, Chypre

Dr Johannes J. G. Jansen, Department of Arabic and Islamic Studies, University of Leiden, Netherlands

Mme Bassma Kodmani-Darwish, Institut français des relations internationales, Paris, France

M. l'ambassadeur Chérif Sisbane, mission permanente de la Ligue des Etats arabes, Bruxelles, Belgique

Professor P. J. Vatikiotis, School of Oriental and African Studies, University of London, United Kingdom

Secretariat of the Seminar
Secrétariat du séminaire

M. Francis Rosenstiel, Head of the Research and Planning Unit/délégué général aux études et à la programmation, Tél. 88 41 20 71, Fax. 88 41 27 98

Mme Edith Lejard-Boutsavath, assistante, Research and Planning Unit/Mission d'études et de programmation

Mlle Simone Martz, Secretariat/Secrétariat, Research and Planning Unit/Mission d'études et de programmation

Ms Maggie Paterson, Secretariat/Secrétariat, Research and Planning Unit/Mission d'études et de programmation

Mme Jeannette Trinquelle, Secretariat/Secrétariat, Research and Planning Unit/Mission d'études et de programmation

Practical informations/informations pratiques

Department responsible for the organisation of the seminar / service chargé de l'organisation du séminaire

Research and Planning Unit/mission d'études et de programmation
Fax 88 41 27 98

Tel.:
M. Francis Rosenstiel: 88 41 20 71
Mme Edith Lejard-Boutsavath: 88 41 20 76
Secretariat/Secrétariat, Mlle Simone Martz: 88 41 20 72

Working sessions/séances de travail

Room 9 is on the 2nd floor of the *Palais de l'Europe* (lift No. IV on the right of the entrance hall)/La salle 9 est au 2e étage du Palais de l'Europe (ascenseur n° IV à droite dans le hall d'entrée).

Working languages/langues de travail

There will be simultaneous interpretation for English, French and Arabic / L'interprétation simultanée sera assurée en anglais, en français et en arabe.

Restaurants

On the ground floor at the rear of the building/au rez-de-chaussée, à l'arrière du bâtiment.

A restaurant serves breakfast between 8.00 and 9.30 a.m. and lunch between 12.00 noon and 2.00 p.m./Le restaurant sert des petits déjeuners de 8 h à 9 h 30 et des déjeuners de 12 h à 14 h.

A snack-bar and self-service restaurant are open between 8.00 and 11.00 a.m. and between 12.00 noon and 4.45 p.m./Un snack-bar et un self-service sont ouverts de 8 h à 11 h et de 12 h à 16 h 45.

Telephones/téléphones

There are telephones for local, long-distance trunk and international calls in the entrance hall and near Meeting Rooms 5 and 9/Des téléphones permettant toutes communications urbaine, interurbaine et internationale sont situés dans le hall d'entrée et à proximité des salles 5 et 9.

Taxis (tel. 88 36 13 11; 88 36 13 13)

There is a taxi rank at the bottom of the steps leading down from the *Palais de l'Europe*/Une station de taxi se trouve devant le Palais de l'Europe, au bas des escaliers.

Travel Agency/agence de voyage

The travel agency, at the rear of the entrance hall, is open from 8.30 a.m. to 12.30 p.m. and from 2.00 to 5.45 p.m./L'agence de voyage, située à l'arrière du hall d'entrée, est ouverte de 8 h 30 à 12 h 30 et de 14 h à 17 h 45.

Bank/banque

The bank, on the right in the entrance hall, is open from 8.30 a.m. to 12.30 p.m. and from 2.00 to 5.30 p.m./La banque, située à droite dans le hall d'entrée, est ouverte de 8 h 30 à 12 h 30 et de 14 h à 17 h 30.

Useful telephone numbers/numéros de téléphone utiles

In the *Palais de l'Europe*/au Palais de l'Europe:	
Infirmary/infirmerie	24 42
Security/sécurité	17
Reception desk/comptoir d'accueil	32 88
Outside/à l'extérieur:	
Entzheim Airport/aéroport Entzheim	88 78 40 99
Strasbourg Railway Station (information)/ Gare de Strasbourg (renseignements)	88 22 50 50
Strasbourg taxis/taxis strasbourgeois	88 36 13 11/88 36 13 13

Hôtels

Hôtel des Princes
33, rue Geiler
67000 Strasbourg
Tél. 88 61 55 19
Fax 88 41 10 92

Hôtel Hannong
15, rue du 22 novembre
67000 Strasbourg
Tél. 88 32 16 22
Fax 88 22 63 87

Hôtel Holiday Inn
20, place de Bordeaux
67000 Strasbourg
Tél. 88 37 80 00
Fax 88 37 07 04

Hôtel Régent-Contades
8, avenue de la liberté
67000 Strasbourg
Tél. 88 36 26 26
Fax 88 37 13 70

الجمعـــــة ١٥ نوفمـــبر ١٩٩١

صبـــاحـــا

٩٫٣٠ — ١٣٫٠٠ **المقارنة بين المفاهيم والقيم المتبـادلـــة من أجل التعـايـش : مفهـوم الديمقراطـية**

رئيس الجلسة **الاستاذ ايلـى قـــــدورى**
أستاذ العلوم السياسية : جامعة لندن المملكة المتحدة
المقرر : **الاستاذ شريف ماردين** رئيس قســـم الدراسات الاسلامية : الجامعة الامريكـــية واشـنطن ـ الولايات المتحـدة .

١ ـ قضية الديمقراطية : التبـاين والتلاقـــى (المجتمع المدنى فى العالم العربى : الحاجـات والطمـوحـات) .
٢ ـ محاور الالتقاء : الجامعات الفنون والعلـــوم الثقافة والسياحة (مشاكل التعميم والنشر الثقافى)
٣ ـ أدوات الحوار ودور المنظمات الدوليـة

بعـد الظهـــر

١٥٫٠٠ — ١٧٫٠٠ **الجلســـة الخـــتامية**

رئيس الجلسة : **السيدة كـاترين لالومـيـــر**
الامينة العامة لمجلس أوروبا
ملخص المناقشات **الاستاذ ب ج فاتيكيوتيـس**
أستاذ مدرسة الدراسات الشرقية والافريقـية جامعـة لنـدن ـ المملكة المتحـدة .

الاســتنتاجات العـامة

السيدة كاترين لالومـيـر الامينة العامة لمجلس أوروبـا .

الخميس ١٤ نوفمبر ١٩٩١

صباحا

٩٫٣٠ — ١٠٫٣٠ جلسة الافتتاح

الدكتور أحمد عصمت عبد المجيد
الامين العام لجامعة الدول العربية

السيدة كاترين لالوميير
الامينة العامة لمجلس اوروبا رئيسة الملتقى

١٠٫٣٠ — ١٣٫٠٠ **البعد التاريخي للحوار الثقافي الاوروبي العربي**

ازدهار — غموض — تعارض

رئيس الجلسة **الاستاذ هشام جعيط**
الجامعة التونسية — تونس
المقرر **الاستاذ برنارد لويس**
جامعة برستون قسم دراسة الشرق الاوسط الويات المتحدة .

١ - التفاعلات التاريخية بين اليهودية والمسيحية والاسلام .

٢ - الماضي الاستعماري ونتائجه

بعد الظهر

١٥٫٠٠ — ١٨٫٠٠ **الرؤيا الاوروبية العربية المعاصرة ووسائل التبادل**

رئيس الجلسة **الدكتور يوهانس يانسن**
جامعة ليد قسم العربية والدراسات الاسلامية
هولندا

١ - القيم - التعبير السياسي ، ووسائل الاعلام
٢ - تحديات المعاصرة : الجوانب الدينية - الاجتماعية والثقافية ، اللائكية .
٣ - العلاقات بين المجموعات . المسلمون في اوروبا .

مجلس أوروبا

تفاهم وتبادل ثقافي

أوروبي - عربي

ملتقى أوروبي - عربي

تنظيم الامانة العامة

لمجلس أوروبا

استراسبورغ ١٤ - ١٥ نوفمبر ١٩٩١

البرنامج

القاعة ٩

قصر اوروبا

مجلس أوروبا

تفاهم وتبادل ثقافي

أوروبي - عربي

ملتقى أوروبي - عربي

تنظيم الامانة العامة

لمجلس أوروبا

أستراسبورغ ١٤ - ١٥ نوفمبر ١٩٩١

البرنامج

القاعة ٩

قصر اوروبا

Council of Europe
Conseil de l'Europe

28 APR. 1992

B.P. 431 R6
F-67006 Strasbourg Cedex

Tél. (33) 88 41 20 71
Télex 870943 F
Fax (33) 88 41 27 98

Avec les compliments de Francis Rosenstiel,
Délégué général aux études et à la programmation

(b)

Council of Europe
Conseil de l'Europe

Strasbourg, le 31 octobre 1991
[EURAB.21]

SEM/EURAB (91) 21

Mission d'Etudes et de Programmation

COMPREHENSION ET ECHANGES CULTURELS EURO-ARABES

Séminaire Euro-Arabe

organisé par
le Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

Strasbourg, 14-15 novembre 1991

LIST OF WRITTEN CONTRIBUTIONS
LISTE DES CONTRIBUTIONS ECRITES

ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI
BIBLIOTECA

This document will not be distributed at the meeting. Please bring this copy.
Ce document ne sera plus distribué en réunion. Prière de vous munir de cet exemplaire.

Hussein Ahmad AMIN, Ambassador, Cairo (Egypt) / Ambassadeur, Le Caire (Egypte)
"Religious Impediments to Cultural Exchanges" / "Les obstacles religieux aux échanges culturels"

[SEM/EURAB (91) 1]

Professor Jan HJÄRPE, University of Lund (Sweden) / Université de Lund (Suède)
"How can we analyse the function and dysfunction of religion in weak and in strong societies ?" / "Comment analyser la fonction et la dysfonction de la religion dans les sociétés faibles et dans les sociétés fortes ? "

[SEM/EURAB (91) 2]

Chief Justice Muhammad SAID EL-ASHMAWY, Court of Appeal, Le Caire (Egypte)
"The relationship between the three cultures Judaïsm, christianity and Islam" / "Rapports entre les trois cultures du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam "

[SEM/EURAB (91) 3]

P. Thomas MICHEL, s.j., Pontificium Consilium pro dialogo inter-religiones, The Vatican/Vatican
"Christian attitudes towards islam in historical perspective" / "Attitude des chrétiens vis-à-vis de l'Islam, envisagée dans une perspective historique"

[SEM/EURAB (91) 4]

Dr Ali Issa OTHMAN, Amman (Jordan)/Amman (Jordanie)
"The importance of understanding Islam for both Muslims and Non-Muslims" / "La compréhension de l'Islam : son importance pour les musulmans et les non-mulsulmans"

[SEM/EURAB (91) 5]

Mr Simon HENDERSON, Financial Times, London (United Kingdom)/Londres (Royaume-Uni)
"The Historical Dimension of the Euro-Arab Cultural Dialogue" / "La dimension historique du dialogue culturel euro-arabe"

[SEM/EURAB (91) 6]

Professor Jacques WAARDENBURG, Lausanne (Switzerland)/Lausanne (Suisse)
"European and Arab intellectuals in Universities, Art, Science and Culture" / "Les intellectuels européens et arabes dans les universités, les arts, la science et la culture"

[SEM/EURAB (91) 7]

Professor C. Edmund BOSWORTH, University of Manchester (United Kingdon)/Université de Manchester (Royaume-Uni)
"Greeks and Arabs : clash and concord between two world civilisations of the Middle Ages" / "Grecs et Arabes : conflits et convergences entre deux civilisations mondiales du Moyen Age"

[SEM/EURAB (91) 8]

Professor Bernard LEWIS, Princeton University (USA)/Université de Princeton (Etats Unis)
"Europe and the Arabs" / "L'Europe et les Arabes"

[SEM/EURAB (91) 9]

Professor Serif MARDIN, Chair of Islamic Studies at the American University, Washington D.C., (USA)/Chef du département d'études islamiques (Etats Unis)
"The 'Venture' of democracy in the middle East" / "L"aventure' de la démocratie au Moyen-Orient"

[SEM/EURAB (91) 10]

Professor Mikel DE EPALZA, University of Alicante (Spain)/Université d'Alicante (Espagne)
"Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan" / "Pluralism and tolerance, a Toledan model?"

[SEM/EURAB (91) 11]

M. le Bâtonnier Louis-Edmond PETTITI, Judge at the European Court of Human Rights/Juge à la Cour européenne des droits de l'homme
"Communication" / "Paper"

[SEM/EURAB (91) 12]

M. Tahar GUIGA, Writer, Tunisia/écrivain, Tunisie
"Pour un dialogue culturel euro-arabe fécond" / "Towards a fruitful cultural Euro-Arab dialogue"

[SEM/EURAB (91) 13]

Dr Johannes J.G. JANSEN, Department of Arabic and Islamic Studies, Leiden University (Netherlands)/Université de Leyde, (Pays-Bas)
"Nativism and affinity : the Euro-Arab dialogue" / ""Indigénisme" et affinités : le dialogue euro-arabe"

[SEM/EURAB (91) 14]

Youssef CHAHINE, cinéaste, Le Caire/Film producer, Cairo
"Création et dictatures" / "Artistic creation and dictatorship"

[SEM/EURAB (91) 15]

Gayth N. ARMANAZI, Editor, London, (United Kingdom)
"Towards a Euro-Arab cultural entente"

[SEM/EURAB (91) 16]

Arnold HOTTINGER, Journalist, (Cyprus)
"Clichés and their link with perceived national interest"

[SEM/EURAB (91) 17]

Eric ROULEAU, Ambassador of France in Ankara, (Turkey)/Ambassadeur de France en Turquie
"Perceptions croisées et contrastes"/"Different ways of seeing one another"

[SEM/EURAB (91) 18]

Professor Elie KEDOURIE, University of London (United Kingdom)/Université de Londres (Royaume-Uni)
"Democracy in the Arab World: the record so far"

[SEM/EURAB (91) 19]

Professor Roberto ALIBONI, Istituto Affari Internazionali, Rome (Italy)
"Mass media and Mediterranean co-operation: a need for artists"

[SEM/EURAB (91) 20]

List of written contributions/Liste des contributions écrites

[SEM/EURAB (91) 21]

Note to participants/Note aux participants

[SEM/EURAB (91) 22]

Rudolf VESELY, Prague, (Czechoslovakia)
"Arab lands and Islam in the old Czech literature"

[SEM/EURAB (91) 23]

Sylvia G. HAIM, Associate Editor, London, (United Kingdom)
"The challenge of modernity: secularism"

[SEM/EURAB (91) 24]

Mohamed SID-AHMED, Writer and journalist, Cairo, (Egypt)
"The notion of democracy: the transmediterranean divide"

[SEM/EURAB (91) 25]

Mohammed ARKOUN, Professeur à la Sorbonne, Paris
"Maghreb-Europe: pour une histoire solidaire"

[SEM/EURAB (91) 26]

Fethi BENSLAMA, psychanalyste, Paris
"Situations euro-arabes"

[SEM/EURAB (91) 27]

iai ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI - ROMA
n° Inv. 11574
17 MAR. 1992
BIBLIOTECA

Council of Europe
Conseil de l'Europe

Compréhension et échanges culturels euro-arabes

Séminaire euro-arabe
organisé par le Secrétaire Général
du Conseil de l'Europe

Strasbourg, 14-15 novembre 1991

ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI
BIBLIOTECA

Actes du séminaire

COMPREHENSION ET ECHANGES CULTURELS EURO-ARABES

Séminaire Euro-Arabe

organisé par

le Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

Strasbourg, 14-15 novembre 1991

ACTES DU SEMINAIRE

ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI
BIBLIOTECA

Le Secrétaire Général du Conseil de l'Europe remercie les gouvernements de la Suède, de l'Italie et de l'Espagne pour leur contribution au financement de ce séminaire, ainsi que la Ligue des Etats arabes pour sa participation à la préparation.

*

* *

Le volume contenant les contributions écrites du séminaire Euro-Arabe est disponible auprès du Secrétariat de la Mission d'Etudes et de Programmation.

iai ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 11574

17. 3. 1992

BIBLIOTECA

TABLE DES MATIERES

Page

Programme du Séminaire 5

Séance d'ouverture

Allocution de Mme Birgit Friggebo, Ministre de l'immigration et des affaires culturelles de la Suède, représentant la présidence du Comité des Ministres du Conseil de l'Europe 9

Allocution de M. Adnan Omran, Secrétaire Général Adjoint pour les affaires politiques internationales, Ligue des Etats Arabes 12

Allocution de Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe 17

La dimension historique du dialogue culturel euro-arabe

M. le Professeur Bernard Lewis, rapporteur 21

Discussion générale 26

Perceptions euro-arabes contemporaines et communication

M. l'Ambassadeur Hussein Ahmad Amin, rapporteur 59

Discussion générale 62

Comparaison des idées et valeurs mutuelles pour une coexistence : la notion de démocratie

M. le Professeur Şerif Mardin, rapporteur 93

Discussion générale 96

Synthèse des débats

M. le Professeur P.J. Vatikiotis 135

Conclusions générales

M. Adnan Omran, Secrétaire Général Adjoint,
Ligue des Etats arabes 145

Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général
du Conseil de l'Europe 146

Annexe : Liste des participants

- Personnalités participant au Séminaire 153
- Représentants permanents auprès du Conseil de l'Europe 157
- Invités et observateurs 159
- Membres du Comité préparatoire du Séminaire . 161
- Secrétariat du Séminaire 162

PROGRAMME DU SEMINAIRE
«COMPREHENSION ET ECHANGES CULTURELS
EURO-ARABES»

**organisé par le Secrétaire Général
du Conseil de l'Europe**

Strasbourg, 14-15 novembre 1991

Jeudi 14 novembre 1991

9 h 30 - 10 h 30

SEANCE D'OUVERTURE :

Mme Birgit Friggebo, Ministre de l'immigration et des affaires culturelles de la Suède, représentant la présidence du Comité des Ministres du Conseil de l'Europe

M. Adnan Omran, Secrétaire Général Adjoint pour les affaires politiques internationales, Ligue des Etats arabes

Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe, Président du Séminaire

10 h 30 - 13 h

LA DIMENSION HISTORIQUE DU DIALOGUE CULTUREL EURO-ARABE

Grandeurs, ambiguïtés et exclusions

Rapporteur : M. le Professeur Bernard Lewis, Princeton University, Near Eastern Studies Department, Etats-Unis

1. Interactions historiques entre le judaïsme, le christianisme et l'Islam

2. Le passé colonial et ses conséquences

15 h - 18 h

PERCEPTIONS EURO-ARABES CONTEMPORAINES ET COMMUNICATION

Président de séance : Dr Johannes J. G. Jansen, Université de Leyde, Département d'arabe et d'études islamiques, Pays-Bas

Rapporteur : M. l'Ambassadeur Hussein Ahmad Amin, Le Caire, Egypte

1. Valeurs, langage politique et media

2. Le défi de la modernité : aspects religieux, sociologique et culturel, laïcité

3. Relations inter-communautaires: les Musulmans en Europe

Vendredi 15 novembre 1991

9 h 30 - 13 h

COMPARAISON DES IDEES ET VALEURS MUTUELLES POUR UNE COEXISTENCE : LA NOTION DE DEMOCRATIE

Président de séance : M. le Professeur Elie Kedourie, Professor of Politics, University of London, Royaume-Uni

Rapporteur : M. le Professeur Şerif Mardin, Chef du Département des Etudes Islamiques, American University, Washington D.C., Etats-Unis

1. La question de la démocratie : altérité et convergences (la société civile dans le monde arabe : besoins et aspirations)

2. Les pôles de rencontre : universités, art, sciences, culture, tourisme (les problèmes de vulgarisation et de dissémination interculturelle)

3. Les instruments de dialogue et le rôle des Organisations internationales

15 h - 17 h

SEANCE DE CLOTURE

Président de séance : Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

Synthèse des débats : M. le Professeur P. J. Vatikiotis, School of oriental and african Studies, University of London, Royaume-Uni

CONCLUSIONS GENERALES

Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

SEANCE D'OUVERTURE

Allocution de Mme Birgit Friggebo,
Ministre de l'immigration et des affaires culturelles de la Suède

«Madame le Secrétaire Général, Monsieur le Secrétaire Général adjoint de la Ligue des Etats arabes, Mesdames et Messieurs,

Depuis 1989, une série d'événements imprévus se sont produits en Europe qui ont modifié et modifient encore radicalement la situation dans notre continent. Le rideau de fer a été levé et le mur de Berlin s'est effondré. Plusieurs révolutions de velours ont éveillé de grandes espérances dans toute l'Europe. Dans ce contexte, un nouveau rôle paneuropéen est en train de se forger pour le Conseil de l'Europe. La Hongrie et la Tchécoslovaquie ont déjà adhéré à notre Organisation et la Pologne le fera dans quelques jours. La Bulgarie et les Etats baltes ont présenté leur demande d'adhésion et nous développons nos programmes de coopération et d'assistance avec tous les Etats d'Europe centrale et orientale, y compris l'Union Soviétique, lesquels ont marqué leur désir de devenir membre.

Ces événements sont également les conséquences politiques de la mise en oeuvre des principes et des recommandations contenus dans l'Acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe. Dans les quinze dernières années, ce processus a grandement contribué à modifier la structure des relations Est-Ouest qui ont passé du modèle de la confrontation à celui de la coopération et de la confiance. Dans la Charte de Paris pour une nouvelle Europe, les chefs d'Etat et de gouvernement ont confirmé solennellement leur engagement pour une démocratie fondée sur les droits de l'homme et les libertés fondamentales et une égale sécurité pour tous leurs pays.

Mesdames et Messieurs, cette situation nouvelle en Europe s'est immédiatement répercutée sur les relations Est-Ouest en général, ainsi que sur le dialogue Nord-Sud: progrès dans le domaine du désarmement,

recherche commune de règlements aux conflits régionaux et, en général, instauration d'un climat de confiance et de paix dans la vie internationale.

Cependant, alors que l'Europe changeait radicalement et inspirait l'optimisme, la guerre du Golfe a montré non seulement les dangers des régimes totalitaires et des conflits régionaux, mais aussi l'interdépendance entre l'Europe et les autres parties du monde, en particulier le monde arabe.

L'agression brutale perpétrée par l'Irak contre son voisin arabe, le Koweit, a provoqué des turbulences dans la région et au-delà. D'immenses souffrances ont été infligées non seulement aux populations du Koweit et de l'Irak, mais aussi à des centaines de milliers de ressortissants d'autres pays. Les effets de la guerre sur l'économie et l'environnement se sont propagés bien au-delà de la région et se font encore sentir aujourd'hui.

La guerre du Golfe a fait apparaître la forte nécessité d'instaurer des mesures de nature à construire un climat de confiance et développer les relations de coopération entre les Etats des deux bords de la Méditerranée. Elle a aussi mis en lumière la nécessité de prévoir et de préparer la période d'après-guerre. Le Comité des Ministres du Conseil de l'Europe a examiné avec intérêt l'initiative prise par certains Etats membres en vue d'établir une conférence sur la sécurité et la coopération en Méditerranée (CSCM).

Madame le Président, Mesdames et Messieurs, c'est avec une grande satisfaction que nous observons les plus récents développements de la question palestinienne et du conflit israélo-arabe, et notamment le fait qu'une conférence s'est tenue avec succès à Madrid il y a quelques semaines. Cette réunion cruciale a posé les bases d'un processus de paix dont on peut espérer qu'il apportera la stabilité à cette partie turbulente du monde. D'importantes barrières psychologiques ont été levées. Certes, le processus dans lequel sont engagées les parties au conflit est complexe. Mais il est enclenché et c'est la chose la plus importante. Une solution à ce conflit extrêmement complexe aura des répercussions considérables sur le Moyen-Orient et au-delà de la région.

La guerre du Golfe et la mise en route du processus de paix ont modifié le paysage politique. Notre espoir est que ces événements aient créé les conditions d'une coopération nouvelle et fructueuse dans tous les domaines entre le monde arabe et l'Europe. Il existe de multiples possibilités d'établir de nouveaux traits d'union entre nos deux régions.

Au Conseil de l'Europe, nous mesurons pleinement l'importance de l'interdépendance Nord-Sud et par conséquent du développement du dialogue euro-arabe. Je peux vous assurer que notre intérêt, bien naturel, pour les récents événements d'Europe centrale et orientale ne nous a pas empêchés de rechercher de nouveaux moyens pour établir des relations de coopération entre les pays des deux bords de la Méditerranée. Notre Assemblée parlementaire a tenu en septembre 1991 un important débat sur la contribution de la civilisation islamique à la culture européenne en s'appuyant sur les résultats d'un colloque organisé sur le même sujet en mai de cette même année à Paris avec la participation d'experts parlementaires, gouvernementaux et scientifiques de l'Europe, de la région méditerranéenne et d'autres parties du monde. Le Centre européen pour l'interdépendance et la solidarité mondiales du Conseil de l'Europe envisage à présent d'inclure dans ses activités futures un projet d'interdépendance transméditerranéenne à titre d'exemple d'une approche régionale de l'interdépendance Nord-Sud.

Les échanges culturels sont la base d'un climat de confiance. Voilà pourquoi la présidence suédoise du Comité des Ministres a pris l'initiative de proposer ce Séminaire qui portera non seulement sur les aspects historiques du dialogue culturel euro-arabe, mais sur les perceptions et la communication contemporaine et, tâche qui me paraît très importante, comparera les idées et les principes communs de coexistence comme la notion de démocratie.

Ce dialogue sera un moyen de combattre la xénophobie et le racisme - c'est-à-dire d'atteindre un objectif fondamental du Conseil de l'Europe. De surcroît, l'encouragement au respect mutuel des différentes cultures de l'Europe et du monde arabe respectivement constitue un élément crucial de nature à servir le respect des droits de l'homme. Le respect des droits de l'homme est à son tour un élément indispensable du progrès social et économique, et vice-versa.

En ma qualité de Ministre chargé notamment de l'immigration et de la culture, il est normal que je souligne la nécessité de combler le fossé de compréhension entre les peuples du monde arabe et l'Europe. De nombreux Arabes ont, au fil des ans, trouvé une nouvelle patrie en Europe. Ces nouveaux citoyens de l'Europe contribuent depuis de nombreuses années à notre compréhension du monde arabe et de la culture arabe. Ils nous ont aidés à créer des liens entre nos deux parties du monde. Une meilleure compréhension est une condition préalable nécessaire à l'assimilation harmonieuse des immigrants. Il est de la plus haute importance de contrer vigoureusement toutes les tendances à la xénophobie et au racisme.

Madame le Président, Mesdames et Messieurs, je suis convaincue que l'étude des idées et des valeurs communes de coexistence nous rapprochera et permettra de fonder un avenir prospère et pacifique. C'est dans cet esprit qu'au nom du Comité des Ministres je vous souhaite plein succès dans vos travaux.

Enfin et surtout, je tiens à signaler le fait que le présent séminaire est aussi un excellent exemple d'une entreprise commune menée avec succès par le secrétariat des Etats de la Ligue arabe et celui du Conseil de l'Europe. Puisse-t-il être le point de départ d'une coopération pratique qui se développe harmonieusement au profit mutuel de nos deux organisations et en particulier des peuples de nos pays.»

Allocution de M. Adnan Omran,
Secrétaire Général Adjoint pour les affaires internationales, Ligue des Etats arabes

«Madame le Secrétaire général, Madame le Ministre de l'Immigration et de la Culture, c'est avec une extrême fierté que je transmets à cette honorable Assemblée les salutations de la Ligue des Etats arabes et ceux de son Secrétaire général, Dr Ahmed Esmat Abdel Meguid, qui vous présente ses excuses, des problèmes de santé l'empêchant de participer à ce Séminaire. J'aimerais vous transmettre ses voeux de plein succès.

Je voudrais aussi exprimer ma vive satisfaction pour cette initiative et pour les efforts déployés par le Royaume de Suède et les autres pays qui ont contribué à organiser cette rencontre. Je voudrais aussi exprimer mes félicitations personnelles toutes spéciales au Secrétaire général, Madame Catherine Lalumière, au Conseil de l'Europe et à tous ceux qui ont contribué à l'excellente préparation de ce Séminaire.

Nous pouvons à coup sûr affirmer que la région arabe et la région européenne sont plus unies par des liens de bon voisinage et d'histoire l'une avec l'autre qu'avec toute autre région du monde. La géographie aide beaucoup à faire l'histoire et l'histoire a son rôle à jouer en suscitant civilisations et cultures au fil des siècles. Aussi dirons-nous que les civilisations de ces deux régions sont étroitement mêlées et confondues. Chacune a été influencée par l'autre pendant des milliers d'années. La nation arabe a façonné d'antiques civilisations qui remontent aux premiers siècles de l'humanité et un grand patrimoine scientifique qui a fleuri en Mésopotamie, sur les rives orientales de la Méditerranée, dans la vallée du Nil et le Maghreb arabe. Cette région a également légué à l'humanité un patrimoine culturel et juridique, par l'entremise des trois grandes religions que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam. Ces messages, qui représentaient une transition qualitative de l'humanité avec une autre époque d'éthique et de valeurs ont également jeté un pont entre les peuples de la région et oeuvré au mélange des peuples. Il s'agit de la civilisation et de la science des Grecs, des Romains qui ont transmis la culture de leur Empire et emprunté au Moyen-Orient les valeurs éthiques et morales élevées qui ont été présentées par le christianisme, puis également l'histoire d'amour entre Antoine et Cléopâtre, tous événements qui ont eu des témoins historiques dans les différentes parties du monde arabe. Chacun des partenaires a pris et donné et nous avons toujours entretenu des échanges mutuels. Nous avons transmis l'histoire de la région par les Phéniciens et les armées d'Hannibal qui sont allées vers l'Europe pour amener la civilisation du Maghreb arabe et y sont restées environ huit siècles, diffusant les sciences et les arts dont l'Europe a tiré profit. L'histoire a un long chemin à parcourir. Les peuples des deux régions - européenne et arabe - ont un rôle important à jouer et ont eu une grande influence sur l'histoire et la civilisation de l'humanité. Il est bien naturel que le voisinage engendre conflits et guerres et, tout aussi naturel, que des tensions créent dans ce contexte des éléments négatifs. Mais on

ne peut pas s'attendre à ce que les peuples fassent bon accueil aux envahisseurs et il n'y a rien d'étrange à ce que guerre et colonisation génèrent des sentiments négatifs, eux-mêmes sources de fanatismes. Le monde a connu bon nombre de transformations profondes qui ont eu d'énormes répercussions sur l'avenir de l'humanité dans les domaines de la technologie, de la science et de la politique. Chacune de ces transformations était une révolution du cours de l'histoire et toutes ont été examinées par des penseurs, analysées et évaluées par des hommes de science. Les politiciens doivent tirer les leçons de tous ces événements pour apprendre par l'expérience et créer une société nouvelle fondée sur la légalité et l'éthique requises par la communauté internationale. Ces fondements sont incorporés dans la Charte des Nations Unies qui devait conduire à instaurer un nouvel ordre international, expression très en faveur ces temps-ci.

L'ordre du jour du présent séminaire comporte un certain nombre de problèmes auxquels nous allons nous attaquer. Il influera puissamment sur les efforts déployés pour arriver entre nous à une meilleure compréhension et coopération. Cette élite de participants peut à coup sûr apporter des idées et des points de vue utiles à cet objectif.

J'aimerais toutefois aborder spécialement l'un des sujets du Séminaire. Les autres ont leur importance, mais nous pensons que le sujet de la démocratie est utilisé ou exploité par certains pour des motifs politiques précis. Par démocratie, nous entendons droit à la liberté et droit de participer au processus de décision ; liberté de l'individu dans son pays et aussi liberté de tous les peuples au sein de la communauté internationale. La liberté est un droit sacré pour tout individu qui naît avec ce droit. La liberté pour chaque peuple est aussi un droit sacré qui fait partie de la formation et de l'existence de ce peuple. Liberté et démocratie sont parties intégrantes de notre patrimoine. Les trois religions qui constituent notre héritage et notre civilisation ont consacré le principe de la liberté dans le contexte de l'époque. Le judaïsme a combattu la corruption morale en nous donnant les Dix commandements ; le christianisme a combattu l'oppression et nous a enseigné l'idée de sacrifice ; les enseignements de Jésus-Christ ont démantelé le vieux système social et insisté sur la dignité de l'être humain et sa liberté. L'Islam a introduit une philosophie politique intégrée, fondée sur le droit

sacré de chaque individu à l'égalité à travers les dits (hadiths) du calife Oman Ibu Alkhattab : «Vous tenez les peuples en esclavage alors que leurs mères les ont engendrés dans la liberté». Ces nobles valeurs ont été détruites par différents conflits menés jusqu'au XXe siècle. Au cours de ce siècle, notre région arabe a connu un colonialisme sauvage qui faisait suite à un autre colonialisme oppresseur. Et, au lieu que ce nouveau néo-colonialisme apporte à la région les principes de dignité et d'égalité, les ambitions ont été stimulées et ont déchiré le monde arabe. La démocratie ne saurait être affaire de circonstances et ne doit pas être sélective, et donc encline aux changements politiques. Elle est un credo politique qui naît des convictions de chaque peuple. Ceux qui ont foi dans la liberté et la démocratie pour un pays ne peuvent pas la nier ailleurs. On ne peut pas reprocher à un pays de ne pas être démocratique tout en contribuant à créer ailleurs des régimes d'oppression. Et nous avons des exemples de ce genre en Europe, ce grand continent qui a combattu pour la liberté, lutté contre l'occupation et bataillé tout au long de son histoire pour le droit à l'autodétermination. Nous attendons de ces peuples qu'ils soutiennent à fond la lutte de tout autre peuple professant partout les mêmes valeurs.

Permettez-moi à cet égard de souligner la situation du peuple palestinien. Je saisis cette occasion pour exprimer, au nom de la Ligue des Etats arabes, notre vive satisfaction face à la position européenne, confirmée à la Conférence de la Paix à Madrid et qui s'est traduite à diverses occasions avec d'autres Etats membres du Conseil de l'Europe. La partie arabe est allée à Madrid, animée d'un désir de paix, décidée à déployer tous les efforts possibles pour que la Conférence soit une réussite. Les Arabes avaient unifié leur position après la réunion ministérielle de la Ligue des Etats arabes, en septembre dernier. La partie arabe a manifesté cette attitude commune lors des interventions faites par divers partenaires arabes. Or, ce qu'Israël a déclaré à Madrid, les mesures qu'il a prises pour continuer à bâtir des règlements, son refus de mettre en oeuvre la Résolution 242, d'échanger la paix contre des territoires, et son refus de reconnaître le droit à l'autodétermination du peuple palestinien, tout ceci ne nous incite pas à l'optimisme.

Dans ce contexte, la coopération internationale propre à mettre en oeuvre une légitimité internationale acquiert une extrême importance. Je ne fais que le mentionner, nous avons en mémoire la Guerre du Golfe. Se

trouvent en jeu la crédibilité des déclarations qui ont été faites en faveur d'un nouvel ordre international fondé sur le droit et celle des divers instruments juridiques et des principes de droits de l'homme, selon lesquels il ne doit y avoir ni oppression, ni répression, ni discrimination raciale - et la discrimination raciale doit disparaître à jamais. L'humanité est fatiguée des guerres, sanglantes ou froides, et de l'illusion d'une paix fondée sur la légitimation de l'occupation et de l'expansion par le jeu de théories dont l'humanité a beaucoup souffert, par exemple la théorie de l'élan vital ou celle de la sécurité des frontières qu'Israël est en train de bâtir et qui ne diffère en rien, dans sa signification, sa nature et ses objectifs, de celles dont le continent européen a été le témoin.

Le dialogue entre nos deux régions, arabe et européenne, dans tous les domaines (gouvernementaux et autres) est un dialogue stratégique et global et extrêmement important. L'idée de votre Séminaire est née après celui qui s'est tenu à Hambourg, en 1983, sous les auspices de la Commission culturelle du Dialogue euro-arabe et qui a abordé un certain nombre de problèmes, notamment celui de l'immigration. Les deux parties, Européens et Arabes, ont déployé des efforts pour créer l'Université euro-arabe en Andalousie, notre lieu de rencontre pendant plus de huit siècles. Les fruits que portera votre Séminaire ont une importance extrême et viendront enrichir les efforts faits aux niveaux gouvernementaux pour stimuler et renforcer la coopération entre le monde arabe et l'Europe pour les bienfaits et le bien-être des peuples de nos régions et de l'humanité en général.

En guise de conclusion, je citerai le grand poète allemand Goethe, selon lequel «Celui qui se connaît lui-même connaît les autres» et reconnaît incontestablement que l'Est et l'Ouest ne sauraient être séparés. Je renouvelle mes remerciements et ma reconnaissance à tous ceux qui ont aidé à préparer ce Séminaire, ainsi qu'aux éminents penseurs et professeurs qui participent à ses travaux. Je vous souhaite un plein succès.»

Allocution de Mme Catherine Lalumière,
Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

«Mesdames et messieurs, je voudrais à nouveau me réjouir de la tenue de ce séminaire sur un beau sujet: la compréhension et les échanges culturels euro-arabes. Je voudrais tout particulièrement rendre hommage au ministre qui a eu l'idée de l'organisation de ce séminaire, à savoir M. Andersson qui, au moment où il a lancé cette idée, était ministre des Affaires étrangères de la Suède et exerçait la fonction de Président du Comité des Ministres du Conseil de l'Europe.

Ce séminaire se tient, me semble-t-il, dans un lieu approprié qu'est le Conseil de l'Europe. En effet, certains d'entre vous le savent déjà, d'autres vont l'apprendre, en passant deux jours avec nous à Strasbourg, le Conseil de l'Europe a toujours travaillé dans un esprit interculturel et intercommunautaire. Nous avons un secteur d'activité important dans le domaine culturel dans lequel nous nous sommes constamment efforcés depuis 40 ans de faire passer l'idée que l'Europe a toujours été un lieu de rencontres de plusieurs cultures, que l'Europe devait rester un lieu de coexistence de plusieurs cultures; notre richesse c'est notre diversité. Il était donc tout naturel que le Conseil de l'Europe serve de support à une rencontre de ce type. Nous n'avons pas le monopole. D'autres séminaires sur des thèmes voisins ont été organisés et seront organisés, mais il est normal que le Conseil de l'Europe, lui aussi, s'intéresse à cette juxtaposition et à cette interculturalité, on peut l'espérer, entre le monde arabe et le monde européen.

Ce séminaire vient également à un moment approprié. En dépit de ce qui se passe actuellement sur le continent européen, en dépit de l'intérêt que le Conseil de l'Europe porte aux événements d'Europe centrale et orientale, il est important que notre Organisation reste très attentive à entretenir et même à développer ses relations avec le Sud, et d'abord avec les pays au sud de notre continent, qui sont les plus proches de nous, à savoir les pays arabes. Donc, je me réjouis que ce séminaire se tienne en ce moment. Ce n'est pas la première fois que le Conseil de l'Europe s'intéresse à ce thème, et je voudrais tout particulièrement souligner les travaux qui ont été conduits par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, travaux qui figurent dans vos dossiers. Je

voudrais saluer la présence de plusieurs parlementaires de l'Assemblée du Conseil de l'Europe.

Pourquoi avons-nous choisi ce thème?

Parce que la situation actuelle des rapports euro-arabes n'est pas satisfaisante. A la fois pour des raisons intellectuelles et pour des raisons politiques, il est nécessaire d'améliorer ce dialogue et ces relations.

Tout d'abord sur le plan intellectuel, nous constatons une grande méconnaissance mutuelle. La plupart des Européens connaissent très mal les pays arabes, la pensée arabe, l'islam, qui dépasse naturellement les pays arabes, mais qu'on associe souvent à la pensée arabe, et, réciproquement, je crois que les pays arabes ignorent beaucoup de la pensée européenne. Naturellement, cette méconnaissance entraîne incompréhension, fantasme, crainte et toutes les conséquences néfastes qui peuvent en résulter.

Du point de vue politique, il y a un paradoxe entre le voisinage du monde arabe et du monde européen, de part et d'autre de la Méditerranée, et, en dépit de ce voisinage, des relations qui sont et demeurent difficiles. C'est un paradoxe très nuisible quand on voit à quel point les conflits sont persistants. Tant du point de vue intellectuel que du point de vue politique, il est ainsi très important d'opérer un rapprochement; d'abord dans les esprits, ensuite sur le plan de la vie économique, de la vie politique. Nous avons mille raisons de nous retrouver.

Il va de soi que l'esprit de ce Séminaire est un esprit d'ouverture et de tolérance. Cela a toujours été la manière de travailler du Conseil de l'Europe. Certes, parfois, on est intolérant en croyant être tolérant, mais je crois que le Conseil de l'Europe a montré dans le passé qu'il était capable d'un débat très ouvert. Je précise, pour autant que nécessaire que ce Séminaire est un colloque intellectuel. C'est un débat d'idées. Nous n'avons pas la prétention d'en faire une mini-conférence de Madrid. Nous laissons à d'autres le soin d'aborder les dossiers proprement politiques. Ici sont réunis des universitaires, des journalistes, des hommes de culture, qui ont parfois des responsabilités politiques dans leur pays, mais ces

personnalités ont été choisies en fonction de leurs travaux personnels. Personne ne représente ici, à proprement parler, un pays ou une force politique.

Qu'attendons-nous de ce séminaire? Mon attente personnelle est très grande et je pense que c'est le cas des nombreuses personnes qui sont présentes dans cette salle ce matin. Il me semble que nous devons d'abord en attendre un diagnostic sur les raisons de nos difficultés relationnelles. Est-ce que ces difficultés sont liées à des questions de doctrines? Est-ce qu'il y a dans le monde de l'islam et dans le monde judéo-chrétien des éléments de doctrines qui sont des obstacles à une bonne compréhension? Après tout, la question se pose. Est-ce qu'il y a à la base de nos philosophies des éléments qui rendent le dialogue difficile, voire impossible? Ou bien est-ce que ce sont les interprétations qui en ont été faites qui rendent ce dialogue difficile? Est-ce que les comportements des uns et des autres rendent ce dialogue difficile? Ou bien est-ce que ce sont des événements politiques qui rendent ce dialogue difficile? Vous citiez, tout à l'heure, monsieur le Secrétaire général, la colonisation. C'est vrai que la colonisation ne facilite pas l'estime mutuelle, la connaissance mutuelle. C'est une manière de cohabiter qui est un peu brutale et qui laisse généralement une fâcheuse impression.

Par conséquent, il y a de multiples raisons possibles à ces difficultés relationnelles. Si nous pouvons diagnostiquer quelles sont ces raisons, je crois qu'on aura déjà fait un progrès.

Deuxièmement, ce serait très utile si ce séminaire permettait de proposer certains remèdes; s'il pouvait se dégager de ces débats quelques idées pour remédier à cette situation, et pour faire en sorte que, le plus vite possible et le mieux possible, les deux cultures se connaissent, se comprennent mieux, permettant ainsi de développer d'autres relations dans un domaine extra-culturel - je pense aux relations économiques et évidemment aux relations politiques. Au surplus, si nous trouvions des idées, des remèdes, on pourrait espérer que la cohabitation des communautés immigrées en Europe, communautés issues du monde arabe, se fasse dans de meilleures conditions. C'est un souci pour nous tous. De très nombreuses personnes venant des pays arabes et, généralement, de confession musulmane, viennent vivre dans les pays

européens. Il est indispensable que leur présence se passe dans les meilleures conditions. On ne peut pas se satisfaire des tensions qui existent ici ou là et qui rendent la cohabitation difficile.

De toute évidence, la présence dans ce séminaire, non seulement de représentants du monde académique et scientifique, mais également de représentants gouvernementaux, de membres de notre Assemblée parlementaire, tout cela montre que l'ensemble du Conseil de l'Europe se sent concerné par ce problème.»

LA DIMENSION HISTORIQUE DU DIALOGUE CULTUREL EURO-ARABE

M. Bernard Lewis (rapporteur)

En tant que représentant de la discipline historique au début de cette discussion, ma contribution immédiate et la plus utile sera de vous donner quelques définitions des termes que nous utilisons. Commençons par les termes «Europe» et «Arabes». Ce sont les deux termes de la discussion et il y a beaucoup de choses étranges à dire au sujet de cette définition. Il y a une asymétrie évidente entre ces termes. On peut associer les termes Europe et Asie, Europe et Afrique, Europe et Amérique, car ce sont des continents avec une grande variété de nations, de cultures et d'histoires, alors que les Arabes sont une nation ou mieux, peut-être, une famille de nations. Comment peut-on donc associer ces deux termes ? On le peut car ils traduisent la perception que ces deux peuples ont d'eux-mêmes. Les deux termes ont été adoptés dans les régions concernées par les peuples concernés pour définir leur identité propre ou leurs aspirations à une identité qu'ils n'ont pas encore atteinte mais qu'ils espèrent réaliser.

Ceci m'amène à la deuxième bizarrerie de cette définition : ces termes sont très récents. Cela paraît étrange car «Europe» et «Arabes» sont des termes très anciens, qui remontent à l'Antiquité classique et au-delà, mais ce sont des termes récents en tant que perception et déclaration d'identité politique et de loyauté. Nous traitons donc de termes qui, malgré leur antiquité, ont, au cours des dernières années, changé de signification et en changent encore à l'heure actuelle.

Si nous voulons étudier le passé - et pour essayer de comprendre les perceptions, préjudices et stéréotypes, on doit jeter un regard sur le passé, lointain et plus proche -, il faut remplacer les deux termes «Europe» et «Arabes» par les termes «chrétienté» et «islam», car c'est essentiellement sur une base religieuse que les relations entre les deux se sont établies, depuis l'avènement de l'islam au VIIe siècle jusqu'à nos jours. C'est une longue confrontation qui se poursuit depuis quatorze

siècles, entrecoupée de périodes de coopération. Il y a eu une longue série de conflits, d'attaques, de contre-attaques, de *djihad*, de croisades, de conquêtes, de reconquêtes, de colonisation, de décolonisation, qui ont laissé, si je puis dire, un goût amer.

Madame le Secrétaire Général a soulevé la question de savoir si la nature même de ces cultures religieuses peut constituer un obstacle à la compréhension ou, au contraire, la favoriser. C'est à cette question que je vais tenter de répondre, nécessairement de façon rapide. Il y a, bien entendu, de grandes disparités, mais il me semble que la chrétienté et l'islam sont deux religions qui sont plutôt divisées par leurs ressemblances que par leurs différences. Historiquement, lorsqu'un musulman et un chrétien se rencontraient en Espagne, en Sicile ou en Syrie, chacun comprenait ce que l'autre voulait dire lorsqu'ils se traitaient d'infidèle qui brûlerait en enfer, parce qu'ils voulaient dire exactement la même chose. Les juifs étaient bien entendu d'accord avec les deux parties. Un tel discours serait impossible, n'aurait aucun sens, s'il était mené avec un adepte d'une grande religion asiatique, l'hindouisme, le bouddhisme, etc. Les chrétiens, les juifs et les musulmans peuvent s'insulter et se comprendre; c'est déjà un début de dialogue, si je puis dire. Fondamentalement, ce sont trois religions du même type. Elles prétendent représenter la vérité universelle, en fait la même vérité universelle. Il y a toutefois une différence importante entre le judaïsme et les deux autres religions: le judaïsme a toujours revendiqué un message universel mais non exclusif; le judaïsme est donc, en cela, plus proche des religions asiatiques. Le judaïsme est pour les juifs comme l'hindouisme est pour les Hindous, le confucianisme pour les Chinois, etc. Du point de vue du judaïsme, les justes, quelle que soit leur religion, ont une place au paradis.

La chrétienté et l'islam, de leur côté, disent qu'il n'y a qu'une vérité universelle et chacun déclare la détenir, être le dépositaire de la vraie révélation sur terre, mais il ne peut y avoir, bien entendu, dans ces deux religions, qu'une seule vérité universelle. Les deux religions se présentent donc comme étant chargées d'apporter ce message universel à toute l'humanité et chacune essaie de l'imposer par une expansion militaire d'envergure, tout en essayant de récolter des bénéfices immédiats en anticipation des récompenses d'un monde meilleur. Nous avons donc affaire non seulement à deux religions universelles mais également à deux

systèmes impériaux universels. Lorsque les musulmans du Moyen Age parlaient du *Dar al-Harb*, la maison de la guerre, en se référant au reste du monde non-musulman, ils parlaient en fait, dans neuf cas sur dix, du monde chrétien et non des autres terres non musulmanes comme l'Inde ou la Chine, car ils ne voyaient pas dans ces pays des rivaux avec des prétentions similaires aux leurs. Il ne s'agissait que de matière première humaine qui serait incorporée à l'islam en temps utile. Les chrétiens avaient exactement le même point de vue. Cette rivalité entre les deux religions résulte donc davantage de leurs ressemblances que de leurs disparités.

Il y a cependant certaines différences qui sont d'une importance cruciale car elles affectent leurs attitudes vis-à-vis l'une de l'autre, ainsi que le type de société politique qu'elles ont créé. Une différence majeure dans leur attitude concerne ce qui est venu avant et ce qui est venu après. Quand on se place du point de vue de la vérité absolue - c'est le cas pour les deux -, vous pouvez vous permettre une certaine tolérance vis-à-vis d'un prédécesseur, parce que le prédécesseur peut être admis comme détenant une partie de la vérité, une version imparfaite de la révélation de Dieu. Par contre, il est bien plus difficile d'être tolérant vis-à-vis d'une révélation ultérieure du fait même qu'elle annihile votre propre finalité. Il a donc été plus facile pour les musulmans de tolérer la chrétienté que pour les chrétiens de tolérer l'islam.

Une autre différence réside dans ce que j'appellerai, sans vouloir manquer de respect à l'une ou l'autre religion, les mythes fondateurs. Le fondateur du christianisme a été crucifié et ses disciples ont été persécutés et opprimés pendant des siècles, avant que la conversion de Constantin n'entraîne une christianisation de Rome - certains ajouteraient la romanisation du Christ. Le fondateur de l'islam a triomphé pendant sa vie. Il a conquis sa terre promise. Il a établi son royaume sur terre. Il est devenu chef d'un Etat et il a fait ce que les chefs d'Etat font d'habitude : il a promulgué des lois, dispensé la justice, levé des impôts, fait la guerre et la paix. Donc, dans l'islam classique originel, il y a une interpénétration, presque une identité, entre religion et politique, qui n'a pas de parallèle dans l'histoire ou la doctrine chrétiennes.

Il y a une autre différence qui découle de cela. Matthieu (chapitre 2, verset 21) disait à ses fidèles : «Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu», une injonction qui n'a aucun sens au regard de l'histoire musulmane où Dieu était en fait César, et le dirigeant, le représentant de Dieu sur terre.

Ceci nous amène à l'idée essentiellement chrétienne de laïcité. Le laïcisme ou la laïcité, un terme français qui n'a pas d'équivalent précis en anglais, est une conséquence essentielle de l'histoire chrétienne, même si cela peut paraître paradoxal. Les premiers chrétiens vivant sous la persécution romaine ont compris qu'on pouvait pratiquer sa religion contre l'Etat, et non seulement à travers ou avec l'Etat, et donc qu'une séparation entre l'Eglise et l'Etat était possible. Plus tard, les persécutions infligées par les chrétiens eux-mêmes leur ont fait comprendre qu'il était non seulement possible, mais aussi souhaitable, de le faire. La laïcité, l'idée de séparation entre l'Eglise et l'Etat, est le résultat d'un long conflit entre Eglises chrétiennes. Les musulmans ont, bien entendu, eu leur conflit; il y a eu des désaccords au sein de l'Islam entre les sunnites et les chiites, mais jamais il n'y a eu cette férocité ni ces guerres sanglantes qu'il y a eu entre les Eglises chrétiennes; il n'y a pas dans l'histoire islamique d'équivalent au schisme entre la chrétienté grecque et romaine, au long combat entre catholiques et protestants, et aux guerres de religion dévastatrices qui ont presque détruit la civilisation européenne aux XVIe et XVIIe siècles. C'est à ce moment-là que les chrétiens ont compris que la seule manière d'avoir une vie tolérable était d'enlever à l'Eglise son pouvoir étatique et à l'Etat la possibilité d'utiliser la religion à des fins politiques. Le problème ne s'est pas posé dans l'islam et cette séparation n'a donc pas eu lieu.

J'arriverai maintenant à ma conclusion, même si j'ai encore beaucoup à dire.

Les temps ont désormais changé et l'on peut se demander si les développements récents dans le monde islamique - notamment les différents mouvements que nous avons pris l'habitude d'appeler de façon imprécise et inadéquate les mouvements fondamentalistes - et l'apparition d'une institution religieuse et d'un clergé très professionnalisé n'ont pas créé une situation différente. On peut notamment se demander si l'islam

n'a pas contracté une maladie chrétienne qui requiert un remède de même nature.

Discussion générale

M. Fethi Benslama

Le Professeur Bernard Lewis a présenté une seule des scènes, un seul des enjeux et des rapports entre les Arabes et les Européens, celui de la religion, où les deux parties apparaissent dans un rapport d'antagonisme. Il y a un autre enjeu que je voudrais immédiatement rendre présent, celui de la raison, qui présente les rapports autrement, en ce sens que l'Europe et le monde arabe ne sont pas deux termes extérieurs l'un à l'autre, mais au contraire à l'intérieur de l'un et de l'autre.

Je voudrais brièvement rappeler que les Arabes ont eu un rôle essentiel dans la transmission à l'intérieur de l'Europe du patrimoine proprement européen de la pensée et de la science grecques. Ils l'ont transmis en ayant apporté leur part à ce patrimoine. Cette transmission, donc, fait que les Arabes sont une représentation intérieure à l'Europe même. C'est souvent oublié et il y a donc une dette de l'Europe de ce point de vue à l'égard des Arabes. A l'époque moderne, quelque chose du même ordre se passe pour les Arabes en ce sens que les élites, les penseurs du monde arabe, ceux qui aujourd'hui essaient de faire une lecture moderne de leur propre patrimoine, sont souvent passés par l'Europe, par son regard sur le monde arabe; l'Europe est donc aussi intérieure au monde arabe.

Je rappelle tout simplement le rôle qu'a pu jouer la pensée d'un Averroès dans l'accès même aux questions qui ont pu permettre l'ouverture aux problèmes de la modernité à l'intérieur de l'Europe et de la chrétienté.

J'insiste pour que la scène de la raison soit présente de la même façon que l'est, et sans l'occulter, la scène de la foi avec ses conflits. Le rapport de raison entre les Européens et les Arabes a d'ailleurs été abordé par le rapport de M. Guiga.

M. André Raymond

Le Secrétaire Général, en introduction à nos débats, nous a demandé, d'une part, un diagnostic des problèmes actuels entre l'Europe et le monde arabe et, d'autre part, des remèdes à ces problèmes, ce qui est très ambitieux et certainement difficile à réaliser, même au cours d'un séminaire comme celui-ci.

En tant qu'historien, je ne serai pas accusé de négliger l'intérêt de l'histoire dans un débat comme celui qui nous occupe aujourd'hui, mais je ne suis pas sûr que la solution des problèmes repose dans un examen des problèmes historiques. Cela a été fait longuement. Je crois que cet examen historique, présenté de façon remarquable par le Professeur Bernard Lewis, est intéressant, mais, finalement, il se réduit souvent à un double monologue et non pas à un dialogue. Naturellement, dans l'histoire, c'était un double dialogue qui était à base d'invectives, et aussi tout simplement de conflits armés; cela a duré jusqu'au XVIIe siècle et à partir de là nous avons eu un double dialogue compréhensif - je dirai lénifiant dans une certaine mesure -, chacune des deux parties s'efforçant de comprendre les thèses de l'autre.

Il y a naturellement des points sur lesquels des apports peuvent être ajoutés, comme l'Andalus, les conflits entre l'Europe et le monde arabe durant certaines périodes, le problème de la colonisation; mais je pense que l'essentiel, ce sont les perceptions actuelles qui, normalement, devraient nous aider à mieux comprendre un certain nombre de problèmes. Dans ce cadre, je pense d'abord qu'il faudrait s'interroger sur ce que sont les valeurs occidentales: est-ce qu'elles existent? - elles ont d'ailleurs changé pendant la période récente -, ce qu'elles représentent aux yeux des Arabes eux-mêmes, comment ils les ont envisagées et comment, aujourd'hui, ils les voient.

Je pense qu'on ne peut pas ne pas évoquer le problème de la Palestine. C'est un problème fondamental, qui explique une bonne partie des attitudes de nos partenaires arabes en ce qui concerne cet aspect des relations, fussent-elles culturelles, avec l'Occident. On ne peut pas non plus ne pas évoquer un autre problème : celui de la démocratie ; il y a aussi l'autre aspect de ce problème - et cela, c'est l'aspect de nos

partenaires - le problème de ce qu'on appelle l'islamisme, l'intégrisme musulman. Il faut l'envisager, d'une part, comme une réponse aux valeurs occidentales que nous avons essayé d'imposer par la colonisation et dont nous pensons maintenant qu'elles se généralisent; c'est aussi une réponse aux problèmes contemporains dont, je l'ai dit tout à l'heure, le centre, en ce qui concerne nos relations, est le problème de la Palestine.

Mme Catherine Lalumière (président)

Vous aurez l'occasion de développer ces points dans la suite de nos travaux, puisque les autres thèmes du séminaire correspondent exactement à vos préoccupations; mais je crois qu'il fallait quand même un rappel historique, car quels que soient les événements contemporains et leur importance, nous sommes très influencés les uns et les autres par nos racines et nos histoires respectives. Cela pèse non seulement sur le conscient mais sur l'inconscient des peuples.

M. Muhammad Saïd El-Ashmawy (interprétation)

Il est très important de traiter de la question des relations entre Européens et Arabes d'un point de vue religieux. Je pense que la question religieuse est une question très importante qu'il nous faut traiter avec beaucoup d'honnêteté, car bon nombre de problèmes découlent de raisons religieuses même s'ils ont pris une forme économique, sociale ou culturelle dans certains cas.

J'ai présenté un document traitant des relations entre les trois religions, judaïsme, christianisme et islam, et lorsqu'il sera temps de le faire, je vous présenterai en résumé cette communication.

Pour l'instant, j'aimerais dire tout d'abord que l'islam est basé sur certains textes écrits, le Coran, le Livre sacré qui nous a été donné de Dieu, ainsi que les *hadiths*, qui se réfèrent à la vie de Mahomet. Ces textes écrits ne contiennent pas d'explications, de détails; ce sont les interprètes de ces textes qui ont entrepris de les expliquer et de les interpréter. Bien entendu, chaque interprète, penseur, philosophe ou

juriste, a sa propre explication de la situation, ce qui a provoqué un développement important de la pensée islamique. Aujourd'hui, bon nombre de penseurs musulmans sont en train de développer cette pensée sur des bases modernes, conformément à la conscience et à la raison.

Pour ce qui est de la question «religion et Etat» dans l'islam, je pense que celle-ci a été mal comprise en Occident. En effet, dans la chrétienté, il y a une différence entre l'Eglise et l'Etat : la laïcité implique une séparation entre les hommes d'Eglise et les autorités de l'Etat. Dans l'islam, il n'y a pas d'hommes de religion, d'après les textes; ils existent, cependant, de facto. Donc, dans l'islam, on ne peut pas dire qu'il y a une différence entre l'Etat et la religion. Ce que nous voulons dire, c'est que l'Etat islamique est basé sur des valeurs islamiques, de même que l'Etat chrétien est basé sur des valeurs chrétiennes. Mais l'idée selon laquelle l'islam est à la fois Etat et religion a provoqué une interprétation fausse en Occident. Certains pensent que l'activité politique dans l'islam est une activité religieuse; cela est faux. L'activité politique dans l'islam est une activité personnelle, même si elle est basée sur des fondements religieux. Si l'on part du principe que l'activité politique est une activité religieuse, cela aura pour conséquence que les activités des dirigeants sont d'ordre religieux et qu'on ne peut donc s'opposer à leurs activités. De même, l'opposition aura également des activités religieuses et elle devra, pour prendre le pouvoir, tuer le dirigeant ou détruire l'Etat. Il est donc très important de dire que l'activité politique au sein de l'islam est une activité individuelle qui n'est pas sacrée et que l'on peut critiquer. Elle peut être modifiée par les gouvernants ou les opposants.

M. Mohamed Sid-Ahmed

Quand on soulève la question de l'exclusivisme mutuel entre chrétienté et islam, le seul fait que l'autre est exclu en pensée, mais pas dans la réalité, fait que le dialogue devient nécessaire parce qu'on se heurte à cet exclu et, dans un certain sens, on provoque ce dialogue. Le paradoxe apparaît là où certaines concrétisations de la religion ont pris l'aspect de politique d'Etat; nous voyons alors ici un exclusivisme beaucoup plus fort quand il s'agit du rapport Israël-Palestine, bien que, dans le cas du judaïsme, on ne parte pas, comme disait le Professeur

Lewis, de l'idée que l'autre n'existe pas. Dans la politique actuelle, là où on n'atteint pas la limite et, en conséquence, la confrontation nécessaire avec l'autre pour aboutir au dialogue, c'est dans le cas du judaïsme. Quand on voit, par exemple, M. Shamir, à Madrid, négliger totalement la légitimité internationale et poser le problème uniquement en termes du sort du peuple juif, je pense qu'il y a un problème très réel, dans la mesure où l'exclusivisme peut produire son contraire et le non-exclusivisme aussi.

M. Tahar Guiga

Je voudrais simplement rappeler le thème de ce débat, la dimension historique du dialogue culturel euro-arabe. Il ne s'agit pas de retourner à l'histoire pour agiter des idées qui ont été maintes fois traitées, mais d'une simple mise en perspective rapide. Proposer, comme l'a fait le Professeur Lewis, que l'on parte de la religion, de la foi, n'est peut-être pas suffisant, quoique je sois d'accord avec lui sur l'importance du débat dans ce domaine. En dehors de la foi, il y a également toute la dimension de civilisation, tout ce qui est autour de la religion. Lorsqu'on parle de dialogue dans une perspective historique, il ne faudrait pas oublier les moments bénis de ce dialogue qui sont toujours cités dans nos livres d'histoire : l'Andalousie musulmane, la Sicile catholique et normande. C'étaient des périodes où il y a eu des échanges culturels, un dialogue, avec ses aléas certes, parce que tout dialogue comporte une ambiguité, combine attirance et répulsion. C'est exactement comme dans une famille; nous reconnaissons tous que nous appartenons à des religions monothéistes, que nous appartenons à une même civilisation. Dans une perspective historique, on ne peut pas ne pas citer ces périodes qui sont considérées comme des périodes de tolérance.

Je crois qu'il est important, sur le plan de la civilisation, de se référer, non seulement aux théologiens, aux clercs, mais également aux philosophes, aux penseurs, qui font l'honneur de toute l'humanité et qui ont essayé de trouver un accord entre raison et religion. Averroès était un grand théologien musulman et il a cherché, dans un esprit d'ouverture, comment concilier une foi sincère et profonde avec la raison, comment concilier Aristote avec les trois Livres Saints.

Les musulmans ont été fascinés au départ par la pensée grecque, alors qu'elle était partout occultée par les chrétiens byzantins; toute cette culture condamnée - les universités, ainsi que l'école néo-platonicienne d'Athènes fermées, les philosophes grecs interdits de séjour et se réfugiant en Perse - a été récupérée par des musulmans.

Le premier dialogue culturel extrêmement important pour l'humanité tout entière a eu lieu précisément au moment où les musulmans se sont rendu compte de l'importance d'Aristote et de Platon et qu'ils se sont mis à traduire les textes grecs bannis du monde chrétien. Ces grands penseurs n'ont pas simplement fait un travail de traduction et de transmission à l'Europe; ce n'est pas vrai. C'étaient des philosophes originaux.

Je crois qu'il faut partir de ces bases, de ces moments bénis où il y a eu dialogue entre Arabes de différentes confessions, parce que ce sont des Arabes chrétiens qui ont traduit du grec vers l'arabe, et ce sont des chrétiens nestoriens qui sont partis en ambassade dans l'Empire byzantin pour rapporter des ouvrages grecs. Je crois donc que c'est dans le chemin des crêtes de nos deux cultures que le débat pourrait s'instaurer, loin des théologiens ou des juristes.

Mme Catherine Lalumière (président)

Ce que vous dites est intéressant, mais il me semble que, pour connaître l'histoire, il est bon quand même d'en revenir aux textes, parce que ceux-ci ont eu et ont encore une très grande influence. Mais, bien entendu, il est également indispensable de faire ce que vous souhaitez, c'est-à-dire l'analyse de ces moments bénis, où des penseurs, des philosophes arabes se sont intéressés à la culture et au rationalisme grecs, ont connu la pensée d'Aristote et de Platon et se sont efforcés d'enrichir leur propre culture, leur propre religion, ainsi que leur propre vision du monde par cet apport.

Pourquoi cela a-t-il si bien marché à ce moment-là? Pourquoi y a-t-il eu en Andalousie cette fécondation mutuelle qui a été l'un des grands moments de la pensée intellectuelle de la Méditerranée et, finalement, au-

delà de la Méditerranée, du monde? A-t-on eu la chance d'avoir des esprits particulièrement déliés et ouverts? Ou bien y a-t-il eu, dans le contexte historique, des raisons à cette éclosion intellectuelle? Peut-être allons-nous avoir des éléments de réponse.

M. Mikel de Epalza

Je voudrais continuer sur le thème du passage du religieux à la raison dont M. Benslama a fait l'apologie, mais en ajoutant que l'histoire, qui est l'objet de notre réunion de ce matin, est aussi un sujet commun, et que la culture européenne devrait intégrer l'histoire arabe. Elle en fait partie non seulement parce que les Arabes ont habité au moins cinq des Etats européens - l'Espagne, le Portugal, la France, l'Italie et Malte, sans parler de l'islam dans d'autres pays balkaniques - mais aussi parce que l'histoire religieuse de l'Europe a des composantes d'origine orientale communes avec le monde arabo-islamique; parce que la culture helléniste est à la base de notre culture méditerranéenne commune; et, enfin, parce que, même de nos jours, la langue arabe est une langue parlée par des millions d'Européens, et l'islam une religion européenne pratiquée par plus de 17 millions de fidèles. Je crois donc qu'il faut dépasser cette vision dualiste Europe-monde arabe, et considérer les éléments arabes comme une partie intégrante de l'Europe de par son passé et même de par son activité présente, ce qui est tout aussi vrai pour le monde arabe.

Dans le cas de mon pays, l'Espagne, nous avions des raisons historiques de rejeter la culture arabe. Dans la vision traditionnelle, c'est un pays qui s'est construit contre les Arabes, contre les musulmans. Mais un courant de pensée, qui remonte à la fin du XVIIIe siècle, nous a fait intégrer l'histoire arabo-islamique dans notre propre histoire. Ce courant de pensée est de plus en plus dominant chez nous et je crois qu'on peut même parler, avec une fausse vision historique, d'Espagne musulmane. Evidemment, tout le monde n'est pas de cet avis mais je crois que cette vision pourrait s'étendre à toute l'Europe et ne pas s'arrêter aux seuls pays qui ont eu des Arabes sur leur territoire.

Je voudrais ajouter qu'Al-Andalus est un modèle historique positif. Ayant été négatif par le passé du fait des guerres entre musulmans et

chrétiens, il peut devenir positif par son pluralisme précisément, et ceci sous trois aspects: la religion (la vie en commun avec plus ou moins de bonheur des juifs, musulmans et chrétiens), la complexité de la vie espagnole à cette époque (l'historien doit apporter à l'éducation un sens de la complexité et ne pas laisser les synthèses historiques être trop simplifiées par des rejets racistes ou racisants) et l'apport culturel positif. On peut donc envisager à l'avenir un enseignement de l'histoire en Europe où ces éléments positifs remplaceront les éléments négatifs qui sont tout aussi présents dans l'histoire mais qu'on pourrait oublier.

Ce que nous essayons de faire dans mon pays, je crois que les Arabes sont aussi préparés à le faire. C'est peut-être le rôle des historiens que de mettre en avant les valeurs communes qui nous sont positives pour l'avenir.

Mme Catherine Lalumière (président)

Très certainement, l'exemple de l'Espagne peut être bénéfique pour nous tous. Ce courant de pensée qui se développe de plus en plus en Espagne, jusqu'à parler d'Espagne musulmane, devrait aller bien au-delà des frontières espagnoles.

Mais, force est de constater qu'on n'en est pas tout à fait là et qu'il y a encore beaucoup d'ignorance de part et d'autre de la Méditerranée, cette ignorance entraînant une série d'incompréhensions et parfois des crispations.

On entend encore parfois dire en Europe, y compris de la part de responsables politiques, que l'Europe s'arrête aux limites de la chrétienté. Certes, la tradition judéo-chrétienne est extrêmement forte en Europe, personne ne peut le nier; mais nous savons bien aussi, comme vous l'avez dit, qu'il y a eu, au fil des siècles, une très forte influence arabe et islamique. Elle est peut-être inconsciente mais elle existe. Nous avons donc encore quelque chemin à faire.

M. Walid Kazziha

Je voudrais revenir aux définitions, afin d'éclaircir quelques points. Je pense qu'en liant les Arabes à l'islam, le Professeur Lewis a lâché un lapin après lequel tout le monde est en train de courir. D'un point de vue objectif, il faut dire que tous les Arabes ne sont pas musulmans et que tous les musulmans ne sont pas arabes. Dans un contexte historique et compte tenu des relations entre l'Europe et le monde arabe, il est important d'insister également sur les Arabes non musulmans, comme les minorités chrétiennes et d'autres qui ont développé des relations très étroites avec l'Europe et ont agi comme point de contact entre l'Europe et le monde arabe.

Ma deuxième remarque portera sur le concept d'islam en tant que religion et Etat. Je ne veux que demander un élément de clarification sur ce point car il me semble que nous sommes en train de mystifier les choses. Certains musulmans, notamment par le passé, ont dit que l'islam était à la fois religion *et* Etat. Les Européens ont pris cette déclaration à la lettre et y ont cru, de telle sorte que les deux termes ont été étroitement associés par la suite. Lorsqu'on regarde le monde arabe et les véritables croyants dans l'islam, on constate que bon nombre d'entre eux ne considèrent pas cette fusion nécessaire. L'intervention de M. Saïd El-Ashmawy a clairement montré que chaque Etat, y compris dans le monde arabe, veut se fonder sur des valeurs qui sont universelles et non pas nécessairement des valeurs islamiques. Cependant, je ne crois pas que cette relation entre religion et Etat soit nécessaire. Il existe des Etats, dans le monde arabe, qui ne sont pas des Etats islamiques, même si dans leur constitution un article consacre l'islam en tant que religion officielle de l'Etat. En fait, et en tant que scientifique étudiant la politique, je peux vous dire que les membres de ces Etats se comportent exactement comme tous les être humains des pays ayant d'autres religions. Au cours des deux dernières décennies, on a sans doute assisté à de nombreuses recherches sur l'islam à différents niveaux, ce qui ne veut pas dire pour autant que tous les musulmans du monde arabe considèrent que la religion doit être étendue au domaine politique.

Mon dernier commentaire portera sur la différence entre chrétienté et islam. Si l'on accepte l'idée selon laquelle l'islam est à la fois religion et Etat, je ne vois pas là matière à conflit avec la chrétienté. J'y vois, au contraire, une relation complémentaire. Si les musulmans estiment qu'ils doivent étendre leur doctrine religieuse au domaine politique, c'est leur affaire. Si les chrétiens pensent, par contre, qu'eux-mêmes ne doivent pas le faire, c'est également leur affaire. En fait, ce qui pose problème, c'est lorsque les deux commencent à penser que l'autre doit changer, comme nous le constatons à l'heure actuelle dans certaines parties du Moyen-Orient.

M. Stefan Wild

Le Professeur Lewis a si brillamment analysé le facteur religieux que je crains fort que ce point domine le reste de cette discussion ainsi que les suivantes. Ceci est malencontreux car nous ne devrions pas définir le dialogue euro-arabe comme fondamentalement un dialogue entre chrétiens et musulmans. Ce serait fatal pour cette rencontre.

La religion est un facteur idéologique extrêmement important, mais l'islam au Proche-Orient n'est qu'un facteur parmi d'autres. Il n'y a pas, pour autant que je sache, un seul Etat arabe qui se dit islamique; nous ne pouvons pas définir l'histoire médiévale de l'Europe comme l'histoire de la chrétienté, de même que nous ne pouvons pas définir l'histoire des pays du Moyen-Orient comme l'histoire de l'islam ou de la religion islamique. Nous devons aller au-delà de cette conception; d'ailleurs, si j'ai bien compris le Professeur Lewis, il n'a pas dit que le dialogue entre chrétiens et musulmans correspondait au dialogue entre l'Europe et les Arabes. L'Europe s'est toujours considérée comme le haut lieu de la rationalité, alors qu'au Moyen-Orient, la religion et l'irrationnel sont censés prévaloir. Il faut aller au-delà de ces stéréotypes. Nous devrions essayer de ne pas considérer l'élément religieux comme le problème fondamental dans le dialogue euro-arabe. Si nous le faisons, nous excluons alors, du côté européen, nos amis juifs et tous ceux qui ne sont pas sûrs d'être chrétiens. Nous excluons, de même, les Arabes chrétiens; et tous ces exclus constituent pourtant une partie essentielle de ce dialogue.

Mme Catherine Lalumière (président)

Vous me permettrez de faire une petite mise au point qui porte sur ma propre manière de m'exprimer. J'ai été parfois amenée à dire : d'un côté, les chrétiens, de l'autre côté, les musulmans. Naturellement, c'est inexact. Il y a seulement des cultures où dominent les valeurs judéo-chrétiennes et des cultures où dominent les valeurs islamiques. Bien évidemment, parmi les Européens de culture judéo-chrétienne, il y a beaucoup de personnes qui ne sont ni juives ni chrétiennes.

M. Alain Chenal

Il faudrait peut-être faire un peu de géographie pour nourrir cette réflexion sur l'histoire.

On hésite, finalement, entre deux analyses principales, l'une qui serait davantage de dialogue, et l'autre de confrontation. En définitive, ce dialogue et cette confrontation, qui sont l'un et l'autre évidents, ont un lieu géographique qui est la Méditerranée; dans presque toutes les langues des pays riverains, à l'exception peut-être de la langue turque, celle-ci se définit comme une mer centrale. En survolant l'histoire, on s'aperçoit qu'en définitive cette mer n'a jamais ou presque jamais été l'objet d'une domination unique mais toujours de dominations rivales. On voit en quelque sorte deux traits principaux se dégager, l'un que j'appellerai la familiarité, et l'autre la conflictualité.

La familiarité a été évidente naguère dans toute une série de villes qui ont manifesté justement cette extraordinaire capacité de fusion : Tanger, Tunis, Alexandrie, Beyrouth, Izmir; elle est évidente aujourd'hui, puisque le monde arabe existe dans nos pays, dans nos cités. Il y a dans le même temps une permanence du conflit entre, jadis, des empires qui se sont affrontés, des Etats et des nationalismes qui ont voulu dominer ou, au contraire, se libérer, et, aujourd'hui même encore, des irrédentismes qui sont quelque chose de tout à fait caractéristique; songeons simplement à ce qui se passe sur la côte dalmate.

L'histoire nous apporte donc l'impression d'intimité et de solidarité. Je crois qu'à nulle autre période et dans nulle autre zone du monde, on a des civilisations qui sont liées par une telle intimité, même si celle-ci est - quelquefois ou souvent - d'une violence orageuse. Il faudrait, à ce propos, parler de certains témoins privilégiés de cette intimité que sont notamment les communautés juives du monde arabe. Quant au sentiment de solidarité de destin, il est bien évident que les périodes de coopération ont été les périodes où l'Europe méditerranéenne et le monde musulman on su apporter quelque chose à l'ensemble de l'humanité; les périodes de conflits risquent de marquer le déclin commun de ces deux zones au profit d'autres zones du monde.

M. Arnold Hottinger

Je voudrais revenir aux moments bénis, parce qu'il me semble que c'est un thème important dans notre considération historique de la situation.

Il ne faut pas exclure de ces moments bénis les rapports de force. Il y a des moments où il y a équilibre du pouvoir, où les deux communautés savent qu'elles ont besoin l'une de l'autre; c'est alors qu'apparaissent les moments bénis.

Il y a d'autres moments où le pouvoir de l'un cherche à s'imposer et s'impose à l'autre; le dialogue devient alors impossible. C'est là la difficulté actuelle du dialogue. Il y a un côté qui a le pouvoir et cherche à s'imposer et un autre côté qui est sur la défensive. Il ne faut pas négliger ces données fondamentales de l'histoire et de notre situation présente.

Mme Catherine Lalumière (président)

Vous considérez qu'aujourd'hui il y a des Etats plus puissants que d'autres qui s'imposent, ce qui fait que les moments ne sont pas bénis mais maudits. Ce faisant, vous ne considérez pas qu'il y ait dans les bases doctrinales des différentes philosophies des éléments qui rendraient difficile ce dialogue. Pour vous, en réalité, c'est un problème très politique.

M. Arnold Hottinger

L'élément de pouvoir est un élément important que les gens, surtout les historiens, tendent à négliger.

M. l'Ambassadeur Chérif Sisbane

Je voudrais d'abord poser la question suivante: quelle est l'opinion des Européens sur les Arabes actuellement et quelle est celle des Arabes sur le comportement des Européens ?

Si vous posez aujourd'hui la question aux simples citoyens européens: «qu'est-ce qu'un Arabe ?», la plupart d'entre eux vous répondront : premièrement, c'est un fanatique et dès qu'on parle de conflit, on reprend le terme religieux de *djihad*. Deuxièmement, un Arabe, c'est celui qui domine la femme, c'est un polygame. Troisièmement, il est irrationnel, incompréhensible, illogique. On revient, en fait, à l'image de l'Arabe telle qu'elle ressort des «Mille et une nuits», ouvrage connu partout en Europe.

Pourquoi cette opinion ? Là, on en revient à l'histoire. Pour ce qui me concerne, le côté religieux n'est pas le facteur dominant dans le conflit/dialogue entre le monde arabe et l'Europe. On sait que les relations entre le sud et le nord de la Méditerranée existaient bien avant l'islam et la chrétienté.

Beaucoup d'historiens se demandaient pourquoi le christianisme, notamment en Afrique du Nord, avait soudainement disparu après l'arrivée des musulmans et des Arabes. Cela est dû à un facteur politique. Le christianisme d'Afrique du Nord est arrivé avec un pouvoir colonial. Il a été installé par les Romains, et les peuples qui ont lutté contre l'occupation ont été conduits à rejeter tout ce qui a été amené par eux. Les relations entre le sud et le nord de la Méditerranée étaient davantage marquées par des facteurs politiques et économiques, avant que ne s'ajoute un élément idéologique qui a encore aggravé la situation.

Je dois souligner également que les relations entre le monde arabe et l'Europe n'ont pas seulement été ponctuées de conflits mais aussi de moments de dialogue, au sens positif du terme, parce qu'un conflit est aussi une forme de dialogue.

Ce qui m'a toujours étonné et m'étonne toujours, c'est qu'il y a rejet de part et d'autre. Cela est dû à un élément fondamental: l'essor d'une civilisation. Quand la civilisation arabo-musulmane a atteint son apogée, elle n'a pas cherché à connaître l'Europe. Elle s'est repliée sur elle-même. Cela a conduit effectivement, comme l'a souligné le Professeur Lewis, à l'autocentrisme musulman. Le même processus s'est produit en Europe à l'époque moderne. Quand les Européens ont accédé au développement, ils n'ont pas cherché à comprendre les besoins du monde arabe, ni sa situation économique, politique et culturelle. La volonté de domination au moment du développement conduit à un conflit d'attitude. C'est là où le problème se pose sur le plan politique. Aujourd'hui, le monde arabe, avec la colonisation puis le problème palestinien, considère que l'Europe a adopté à son égard une attitude agressive qui l'empêche de s'ouvrir au dialogue. D'un autre côté, l'Europe n'a pas jugé nécessaire d'essayer de comprendre les motivations du monde arabe ni de rendre justice à ses ambitions.

Je reviens enfin à une question qui m'a toujours embarrassé: quand on étudie l'histoire européenne, on passe directement de la civilisation grecque au Moyen Age, sans citer l'apport du monde arabe. La majorité des Européens actuellement ne connaissent pas la contribution de la civilisation arabe à leur propre civilisation. En dépit du faisceau de relations économiques et culturelles des deux côtés de la Méditerranée, nous constatons une sorte d'attitude de rejet de la civilisation arabe. J'ai ainsi passé plus de six ans en Europe et je n'ai jamais entendu, sauf cas exceptionnel, des Européens écouter de la musique arabe, alors que nous sommes l'un en face de l'autre.

M. Ali Issa Othman

Je dois avouer que je ne suis pas très satisfait de la discussion menée jusqu'à présent, car je ne pense pas qu'elle ait été lancée sur le

ton qui convient. En tant que spécialiste de la pensée occidentale et des trois religions - judaïsme, christianisme et islam - , j'ai le sentiment que la laïcité en Occident se rapproche de plus en plus de l'islam et qu'un dialogue sur cet aspect serait peut-être plus utile. Je dis cela car il y a un problème au niveau des mots et du langage. La religion dans l'islam n'est pas identique à ce qu'elle est dans le judaïsme ou le christianisme. Il en va de même pour la laïcité. Le Dieu de l'islam ne se confond avec aucune institution car aucune institution humaine ne peut prétendre représenter la volonté de Dieu. Nous avons bien entendu la révélation, mais celle-ci est sujette à interprétation. L'Etat n'est pas divin; nous n'avons ni prêtres, ni Eglise; il appartient donc à l'esprit humain de comprendre la révélation. Il en découle un élément essentiel, à savoir la reconnaissance que l'être humain en tant que tel est capable d'accéder à la connaissance de Dieu sans le recours aux prêtres ou l'appartenance à un peuple particulier, comme c'est le cas du peuple juif. Tout être humain, indépendamment de sa race, de son sexe ou du lieu où il vit, est doté des capacités physiques, intellectuelles et spirituelles qui le rendent apte à découvrir Dieu. Cela a été une des grandes contributions de l'islam à la religion.

Comment apprend-on à connaître Dieu ? Il ne faut certainement pas le faire en s'appuyant sur les traditions de sa propre communauté, mais à travers l'étude de ce qu'on a appelé plus tard la nature et à travers la connaissance de l'être humain lui-même. En d'autres termes, vous recherchez Dieu à travers ce qui existe. Vous avez la capacité spirituelle de le faire car l'étincelle divine se trouve en chacun de vous. Il se peut que vous ne connaissiez pas ou que vous ne compreniez pas le Créateur, mais il est manifeste dans l'unité de l'univers.

Ces fondements caractéristiques de l'islam impliquent que les êtres humains sont dotés des mêmes capacités et potentialités et que, par conséquent, le sexe, la race, la religion ou la géographie ne les divisent pas ou ne doivent pas les diviser.

Le christianisme est venu pour apporter la foi universelle à tous les êtres humains, mais il a conservé un clergé et une Eglise. L'islam est apparu en tant que religion universelle mais sans prêtres. Chaque être humain est pour ainsi dire son propre prêtre dans l'islam et les seules

connaissances dont il a besoin pour son ministère sont celles de la nature et de la réalité de l'être humain.

En tant qu'étudiant et éducateur, je m'aperçois que l'éducation moderne se rapproche de plus en plus de la conception islamique de l'être humain, car elle considère que celui-ci est doté de capacités, de potentialités qu'il lui appartient de développer pleinement. L'éducation moderne établit l'universalité de l'homme. La recherche moderne n'établit pas de distinctions basées sur la race, la nationalité ou la géographie. Nous sommes tous, au départ, dotés des mêmes attributs et, de ce fait, nos finalités sont semblables.

En dépit de cet élément universel, l'islam ne considère pas que le monde entier doive devenir un seul royaume de Dieu. Ce pluralisme, cette diversité, ont été voulus. Pourquoi ? C'est un des mystères de la sagesse de Dieu qui a créé l'homme pour devenir son représentant sur terre ainsi qu'un participant actif à la réalisation des objectifs pour lesquels il a été créé.

Les musulmans ne peuvent à eux seuls prétendre atteindre ce but. Il existe donc d'autres peuples ayant des points de vue et des doctrines différents. Le prophète Mahomet voulait une seule communauté croyant en un seul Dieu et Dieu lui a répondu: «Non, il n'y aura pas qu'une seule communauté, mais une diversité de communautés». Pourquoi ? Nous ne le savons pas. Il me semble que chaque communauté, de par sa propre démarche, peut approcher la finalité de l'être humain.

Ainsi, lorsque nous parlons de dialogue entre Arabes et Européens, ou Arabes et occidentaux, il me semble que cet élément fondamental, en cette ère des droits de l'homme - de l'état de droit, de la légitimité du droit international et de la lutte contre le racisme - devrait être souligné. Qu'est-ce qu'un être humain ? Se distingue-t-il par sa race, son sexe, sa nationalité, ou bien est-il issu d'un être humain commun à tous, et qui est-il ? L'islam a répondu à cette question et forgé sa conception de l'existence à partir de cela, ce qui n'est pas le cas du judaïsme et du christianisme.

M. Ghayth N. Armanazi

Comme d'autres orateurs, je voudrais exprimer mon inquiétude devant le fait que l'on réduise un sujet aussi complexe que le dialogue euro-arabe à la confrontation entre le christianisme et l'islam. Je voudrais donc contester un des sujets abordés aujourd'hui par le Professeur Lewis. Je le fais en toute humilité car je ne suis pas un historien et j'ai conscience d'être en présence d'un éminent professeur et historien.

Il a été dit que, du fait de leur vision exclusive et absolue de la vérité, le christianisme et l'islam ont cherché tous les deux à dominer l'autre historiquement. Je voudrais suggérer qu'en fait, si l'empire arabo-islamique s'est étendu vers l'Europe et l'empire européen vers le monde arabe, cela n'a rien à voir avec la ferveur et la passion religieuses mais plutôt avec la construction classique des empires, telle que nous la connaissions à cette époque. Le monde connu alors était le monde méditerranéen. Pour construire un empire, il fallait s'étendre dans cette direction; que les peuples conquis soient chrétiens ou musulmans n'avait finalement pas grande importance. Bien entendu, une fois la bataille terminée, le soutien de l'arrière-pays était utile pour présenter les différences considérables en matière de doctrines.

D'ailleurs, lorsque les forces arabes ou islamiques ont conquis les territoires allant au-delà de leur sphère d'influence traditionnelle, pourquoi n'ont-elles pas obligé les autres peuples à se convertir à l'islam ? Si le message de l'islam était si universel, si exclusif et si intolérant, je pense qu'il aurait davantage cherché à s'imposer. De même, lorsque l'Europe, à l'époque médiévale, a envahi le monde arabo-islamique, elle n'a pas cherché à convertir les musulmans. La solution a été en fait beaucoup plus brutale et décivise; elle a massacré les peuples ayant des convictions différentes. Le processus de création d'un empire, avec ses implications économiques et territoriales, était en fait à la base de leur motivation.

Mme Gema Martin Muñoz

Je voudrais, d'une façon très brève, attirer l'attention sur un des caractères de l'islam, souligné par le Professeur Lewis et par

M. l'Ambassadeur Sisbane, celui de vainqueur, c'est-à-dire le caractère propre à une civilisation créatrice et positive qui a marqué l'islam à son origine et pendant toute la période du Moyen Age. La colonisation et la fin de l'empire ottoman ont brisé cela et inversé le caractère créateur et positif de l'islam. La colonisation a rangé les pays arabo-islamiques dans la catégorie des régions du tiers monde.

J'attire l'attention sur ce fait culturel, car je crois que l'humiliation et la frustration ressenties par les populations arabes ont été très fortes, ce qui a sans doute favorisé la nostalgie du passé ainsi que le succès des discours islamistes ou intégristes.

Si l'on veut ménager les islamistes et aider le monde arabe à engendrer une nouvelle création utopique, sociale et politique, l'Europe doit reconnaître et redonner à l'islam la place qui lui revient dans l'histoire, c'est-à-dire reconnaître son apport à la culture occidentale et sa contribution à l'évolution historique européenne dans le bassin de la Méditerranée.

Cela devrait surtout permettre d'en finir avec deux arguments que je trouve très importants : le premier concerne le complexe d'infériorité du monde arabe, qui l'empêche d'affronter ses propres problèmes; le second, que je trouve parfois abusif de la part de certains penseurs arabes, a trait à la culpabilisation des autres, responsables de tous leurs maux. Les Arabes devraient ainsi pouvoir faire leur autocritique et trouver des solutions propres et nouvelles, et non plus réagir par rapport à l'Occident.

Mgr Carlo Maria Vigano

Je voudrais revenir aux fondateurs des deux religions, christianisme et islam, pour essayer de comprendre ce que celles-ci ont en commun et ce qui les sépare. Le Professeur Lewis a rappelé la vie de Jésus, qui a été mis à mort, et celle de Mahomet qui a créé un empire; il a par ailleurs considéré la laïcité, la séparation actuelle du pouvoir de l'Etat et de l'Eglise en Europe, comme une conséquence des mauvaises expériences à l'intérieur de la chrétienté. Je voudrais en donner une interprétation différente.

Si le fondateur du christianisme s'est laissé mettre à mort - et c'est clair dans le message chrétien - c'est qu'il n'a pas voulu réagir contre ceux qui le mettaient à mort. Cela traduit une vision de l'homme et en même temps le message que Dieu voulait apporter aux hommes. Dans la foi chrétienne, Jésus est le Dieu qui se révèle et cette impuissance du révélateur de Dieu vis-à-vis de l'homme montre la grandeur de l'homme et sa liberté; Dieu même renonce à sa puissance vis-à-vis de cette grandeur.

Si vous voulez donc revenir à la séparation des pouvoirs, il faut revenir aux origines du message chrétien, au respect de la dignité de l'homme, de la grandeur de l'homme. Je me retrouve d'ailleurs beaucoup dans ce que le Dr Othman a dit. Je crois que le terrain de rencontre entre nos deux civilisations est justement les droits de l'homme. La laïcité, ce n'est pas seulement reconnaître les prérogatives d'un pouvoir laïc et celles de l'Eglise ou des Eglises, c'est aussi reconnaître la dignité de l'homme. La question de la maîtrise de cette liberté constitue bien évidemment un autre problème.

Il y a également une autre différence. Même si, dans l'histoire du christianisme, il y a eu des comportements historiques, rappelés à plusieurs reprises, comme les croisades, il n'y a pas eu, dans le message chrétien, dans l'Evangile, dans le magistère des Eglises officielles, une théorie de la croisade. C'est exactement à l'opposé du respect des droits de l'homme.

A ce point, et puisque nous nous trouvons dans cette enceinte du Conseil de l'Europe, je voudrais dire que si l'on veut faire un pas en avant en matière de compréhension réciproque, il faudrait revenir à une des valeurs reconnue solennellement dans la Convention des droits de l'homme du Conseil de l'Europe : la liberté religieuse.

Or, à l'heure actuelle, quelle est la situation de la liberté religieuse dans certains pays islamiques ? Si du côté européen, on doit et on cherche à faire des efforts pour offrir non seulement un accueil mais aussi un droit à la liberté religieuse à tous ceux qui pratiquent l'islam, il faudrait, d'un point de vue de principe, qu'il y ait une réciproque dans les pays islamiques. Je dois avouer - et je le regrette - que ce n'est pas le cas dans

certains pays. Je serais évidemment très content que l'un des fruits de cette rencontre soit une déclaration de principe sur la liberté religieuse et peut-être, au-delà, un appel à cette liberté dans certains pays islamiques.

Mme Leïla Chellabi

Je me situe comme une citoyenne du monde, née du dialogue euro-arabe, au Maroc, d'un père musulman et d'une mère chrétienne catholique. Je suis donc considérée par l'islam comme musulmane et j'ai été baptisée à l'âge de cinq ans, ce qui fait de moi également une chrétienne.

C'est par la synthèse que je suis arrivée, pour ma part, à vivre l'harmonie euro-arabe en moi-même, et donc à la communiquer. Personne, en effet, ne détient la vérité, et je crois que nous devons avoir l'humilité de le reconnaître; mais nous pouvons peut-être nous en approcher ensemble. Si le Bouddha nous a amené la sagesse, le Christ, par Jésus, un message d'amour, le judaïsme - ce sont les propos de M. le Professeur Lewis - la tolérance, et l'islam - je reprends les paroles de M. Omran - la philosophie politique, je dirai que nous avons là quatre éléments fondamentaux pour la base d'une entente spirituelle et planétaire possible.

Plus que par le dialogue, qui demeure toujours un face à face plus ou moins intellectuel, c'est par la synthèse que seule la conscience peut réaliser - et dont nous avons le privilège en tant qu'être humain - que nous comprendrons l'autre, que nous le respecterons et que nous vivrons harmonieusement. C'est donc, à mon sens, une affaire de conscience. L'ordre international, dont nous parlons beaucoup en ce moment, ne peut avoir de fondement que par l'ouverture de la conscience individuelle à la conscience planétaire, par les valeurs spirituelles et démocratiques véhiculées par la Convention des droits de l'homme.

C'est parce que je vis cette synthèse grâce à mes doubles racines et à ma double appartenance philosophique et religieuse, en ma conscience et en mon coeur, que je la crois non seulement possible mais nécessaire au monde actuel et à son devenir.

M. Jacques Waardenburg

Le problème posé au début de cette matinée par Mme le Secrétaire Général était de savoir si les conflits entre le monde arabe et l'Europe reposaient sur des bases doctrinales. J'ai perçu la même question dans l'exposé du Professeur Lewis.

Ne s'agit-il pas en fait d'une fausse question? Les doctrines en tant que telles, qu'elles soient religieuses ou philosophiques, ne peuvent mener qu'à des dialogues entre régions qui les comprennent. Le problème de ceux qui discutent sans comprendre les doctrines est tout à fait autre. Une doctrine en tant que telle est une chose très créatrice et j'aimerais insister sur le fait que tout travail de pensée, évidemment de spécialistes, aboutit à des dialogues. Le fait de m'opposer à quelqu'un implique un dialogue. Il est vrai, par contre, que les applications des doctrines, politiques, journalistiques ou autres, conduisent à des problèmes.

Pour ma part, je ne crois pas tellement qu'il y ait un christianisme, un judaïsme ou un islam; il y a des chrétiens, des juifs et des musulmans. L'identification de ces personnes se fait à travers un système doctrinal ou à l'aide d'une doctrine. Ce qui m'intéresse davantage en tant que chercheur - parce que je ne suis pas un prêcheur -, c'est de connaître, parmi ces personnes, celles qui utilisent leur religion ou leur identité sur un plan plus universel ou plus conflictuel. Certaines applications de nos doctrines ont pour objectif d'atteindre un débat fructueux et positif, dans le sens du témoignage de l'orateur précédent; d'autres applications, par contre, visent à éterniser les différences entre doctrines. Pour ma part, je crois que les doctrines ne sont jamais tout à fait opposées l'une à l'autre.

Ce qui est très intéressant, c'est de voir la relativité de ces doctrines, aussi bien dans une perspective historique que dans une perspective philosophique. C'est d'ailleurs pourquoi je suis venu ici.

M. Simon Henderson

Je voudrais juste donner une autre direction à nos débats, à savoir aller au-delà de la religion et toucher à d'autres aspects.

Je partage l'avis de certains orateurs selon lequel il y a crise dans le dialogue euro-arabe, mais pas pour les raisons qui ont été avancées. Je pense qu'au cours des cent dernières années, la tension fondamentale entre le monde arabe et l'Europe était davantage basée sur l'économie que sur la religion. Nous avons dépassé à présent le stade du colonialisme européen dans les Etats arabes, mis à part quelques territoires espagnols, et les tensions récentes, liées au pétrole, se sont stabilisées, elles aussi. Par contre, la difficulté que je vois actuellement réside dans le fait que l'Europe occidentale se tourne de plus en plus vers l'Europe de l'Est, au détriment du Sud. Il faudra notamment persuader l'Europe d'avoir des liens économiques plus étroits avec l'Afrique du Nord, en particulier, afin d'absorber l'importante population vouée au chômage.

Ce problème a été peu évoqué jusqu'à présent et je voudrais demander au Professeur Lewis s'il y a une raison religieuse à ce manque de conscience.

M. le Professeur Armand Abecassis

Je voudrais très rapidement contribuer à mieux situer le dialogue sur le plan historique et culturel.

Il faut dire, en premier lieu, que la richesse de l'Occident, c'est-à-dire la richesse de la culture méditerranéenne, consiste précisément dans ses conflits; malheureusement, les conflits ne se sont pas déroulés dans l'amour, la justice ou la légalité. L'âme de l'Europe, de l'Occident, de la Méditerranée, est composée de plusieurs couches superposées qui, chacune, ont essayé de prendre le pouvoir pour des raisons soit économiques soit religieuses. L'Europe, sur le plan historique, c'est l'âme arabe aussi avec l'âme chrétienne. On a insisté très massivement sur ce point ce matin. Mais, sur le plan spirituel et historique, l'Europe c'est aussi la présence de l'âme juive et c'est également l'âme qu'on a taxée de païenne; dans ma bouche de philosophe, le mot *païen* n'est pas pris dans un sens péjoratif; quand des païens produisent des Platon et des Aristote, on voudrait que tous les hommes soient à l'image de ces païens sur le plan intellectuel.

Je voudrais aussi montrer comment nous faisons fausse route quand nous orientons exclusivement notre compréhension des échanges culturels euro-arabes sur l'islam et le christianisme. Je suis étonné de constater que les intervenants n'ont pas assez souligné le fait que, lorsque l'islam rencontre l'Europe, il rencontre non seulement le christianisme, mais aussi le judaïsme et le paganisme, dans le sens noble du terme. Si bien que musulmans, juifs, chrétiens, païens, religieux, athées, nous sommes tous Européens, méditerranéens, d'où que nous soyons. Il faut donc intérioriser le débat. Ce sont les membres d'une même famille qui sont en train de discuter et cela doit nous empêcher de situer notre conflit, si enrichissant, sur le terrain du pouvoir, comme cela s'est passé pendant 2000 ans, ou sur le terrain exclusivement politique.

Je voudrais très rapidement illustrer cela. L'Occident, ce n'est pas la raison et le monothéisme. Quand la civilisation méditerranéenne naît à partir des grands empires, des Babyloniens, des Egyptiens, des Syriens, des Assyriens, des juifs, des chrétiens et des musulmans plus tard, tous ces peuples, qui ont participé à l'élaboration de notre âme européenne et méditerranéenne, ont déjà rencontré ce problème de la raison et de la foi, bien avant le judaïsme, le christianisme et l'islam. Pendant que Babylone sacrifiait les hommes, les enfants ou les animaux aux dieux sur la ziggourat (tour de Babel), des courants étaient déjà en train d'élaborer l'astronomie, les mathématiques, la géométrie, la technique.

Cela n'est pas spécifique au monothéisme et à la raison, mais à la Méditerranée en général. Intériorisons. En Grèce, le *logos* naît, dit-on, en réaction au *muthos*; qui est le monde de l'imaginaire, du polythéisme et du religieux, aussi valable que le monothéisme sur le plan spirituel, social et culturel. Le *logos*, qui représente la logique, l'universel, est aussi une dimension très importante de notre âme occidentale. La raison est le seul moyen pour nous d'établir notre dialogue; on ne peut dialoguer en dehors de la raison, quelles que soient nos convictions religieuses, sinon on ne se comprend pas.

Le problème s'est aussi concrétisé à l'intérieur des trois religions. Que faisaient dans l'islam les *mu'tazilites* et les *mutakallim*, les rationalistes et les mystiques? Que faisaient les juifs, sur le plan de la mystique, avec la pensée de Zohar et, de l'autre côté, la philosophie

rationaliste de Maimonide? Que faisait le chrétien, déchiré entre Saint Augustin, c'est-à-dire le platonisme - la mystique, la spiritualité, la religion, la foi - et Saint Thomas qui, bien que religieux, emprunte à Aristote, un païen qui ne croit pas à la divinité comme le chrétien le fait. Le problème de la raison et de la foi n'est pas un problème de l'Occident aujourd'hui; c'est un problème intérieur universel. Il y a donc, à l'intérieur du même homme méditerranéen, ces deux dimensions: d'un côté, l'aspect constitutif de l'Occident, apporté par les païens et la civilisation gréco-romaine, et qui représente l'universel, la raison, l'objectivité, la rigueur, en un mot, le *logos* sans lequel l'homme ne peut pas vivre; de l'autre, il y a le personnel, l'intime; il y a les exigences spirituelles représentées par les trois monothéismes.

Mon deuxième point concerne le problème de ceux qui, face à l'universel gréco-romain de la logique, de la science, de la technique et du politique, essaient, dans les trois religions, de témoigner du personnel, du spirituel, pour exiger davantage de droits de l'homme; pas seulement, au sens des droits de l'homme et du citoyen, mais au sens de la personnalisation de l'universel, du développement des relations humaines afin de parvenir à l'écoute de la différence sur laquelle nous insistons tant. Le malheur est que les deux monothéismes, musulman et chrétien, n'y sont pas arrivés. Le judaïsme l'a affirmé; c'est une grande différence et je remercie le Professeur Lewis de l'avoir rappelé.

On a malheureusement transmis en Occident l'idée d'une révélation progressive de Dieu, qui a commencé avec le judaïsme, s'est poursuivie avec le christianisme et a été close avec l'islam et Mahomet. Je crois qu'il faut changer cela. La révélation est toujours totale; quand Dieu donne, il donne tout et chacun reçoit selon sa mesure et son envergure et celle-ci n'est ni meilleure ni supérieure à une autre. Chaque culture reçoit, c'est-à-dire témoigne, ou, pour choisir un langage non religieux: quand l'esprit souffle, il souffle entièrement. Une goutte d'eau représente la mer entière car, avec elle, je peux connaître la composition de la mer. De même, quand l'exigence de l'absolu et de l'infini souffle, elle souffle totalement, mais chacun la reçoit selon son climat, son tempérament, sa propre histoire, sa propre mémoire; chacun en devient alors témoin et responsable afin d'enrichir l'autre qui n'a pas vécu dans le même climat, dans la même histoire ou dans la même mémoire. C'est

toute la richesse de l'Occident dont les trois monothéismes, révisant leur histoire pour mieux la connaître, doivent pouvoir témoigner en tant qu'Occidentaux précisément.

Conclusion

M. Bernard Lewis (rapporteur)

Nous sommes tous les produits, et en un sens les victimes, de nos environnements respectifs et j'en ai été victime à deux reprises. Je suis tellement conditionné par ma culture que lorsqu'on me demande de parler quinze minutes, je m'arrête au bout de quinze minutes, que j'aie fini ou non mon exposé. En outre, lorsqu'on me demande - et je cite le programme - de parler des «interactions historiques entre le judaïsme, le christianisme et l'islam», je me limite à ce sujet. Je constate que j'ai commis là une grave erreur et par conséquent je vous demande de m'excuser. J'aimerais également vous remercier de m'avoir donné à nouveau la possibilité de reprendre la parole pour dire certaines des choses qu'en raison du manque de temps j'ai dû omettre la première fois.

Je n'essaierai pas de répondre à toutes les questions individuellement, mais je vais essayer de regrouper non pas mes réponses, car cela n'est pas possible, mais mes réactions sous un certain nombre de chapitres.

Le premier concerne l'histoire. Qu'est-ce que l'histoire? Quel type d'histoire faut-il étudier et dans quel but? Si j'ai bien compris ma tâche, il ne s'agissait pas pour moi de parler du passé récent, mais du passé plus ancien, afin de trouver quelques explications aux comportements, stéréotypes, préjugés, qui aujourd'hui portent préjudice à une meilleure compréhension entre nous.

Si nous revenons à l'histoire, c'est en fait pour deux raisons: pour chercher un conseil ou une explication. Je ne suis pas concerné par la première raison; dans le cadre du dialogue euro-arabe, cette tâche est du ressort des Européens et des Arabes. J'ai essayé, par contre, de chercher et de vous présenter une explication et je dois à cet égard réagir avec beaucoup de véhémence contre les propos selon lesquels on ne doit retenir de l'histoire passée que les moments agréables et oublier les autres. Ce serait la pire des névroses. En effet, l'histoire constitue l'expérience d'une communauté, comme l'expérience personnelle est celle d'un individu, et si nous essayons d'oublier ou de déformer notre propre

histoire, nous serons des amnésiques dans un monde que nous ne comprenons pas. Il est important d'étudier l'histoire, et tout particulièrement ses moments désagréables, car c'est pour nous le seul moyen de comprendre, ou d'espérer comprendre, nos problèmes actuels; si nous sommes patients, nous aurons peut-être la chance de trouver des réponses à certains de ces problèmes. Pour ce faire, il était nécessaire d'étudier les différences religieuses.

Comme je l'ai dit auparavant, les termes «Arabes» et «Europe», en tant que déclaration d'identité, sont très modernes. Si l'on étudie l'histoire, même récente, on constate que le terme «arabe» est utilisé pour la langue et pour la culture, mais non comme une expression de l'identité politique. Le terme «Europe» est relativement plus ancien mais guère plus. Pour cette raison, il me paraît absurde de dire que l'Espagne islamique faisait partie de l'Europe car, à l'époque, l'Europe, en tant que telle, n'existait pas. L'Espagne faisait partie de l'islam, tout comme la France faisait partie de la chrétienté, et il y avait une frontière profonde entre les deux, de même que des interactions, aussi bien positives que négatives.

L'histoire prend différentes formes. Il y a l'histoire dont on se souvient, celle qui fait partie de la mémoire collective de la communauté à laquelle on appartient, que l'on absorbe avec le lait de sa mère, avec les contes de fées et les histoires de notre enfance, celle que l'on nous inculque à l'école primaire et qui constitue souvent le seul bagage historique de la plus grande partie de l'humanité, celle qui fait partie des commémorations et festivals populaires, celle des sites autour de nous, et même l'histoire contenue dans notre langage qui, lui-même, conserve de nombreux chapitres de notre passé. C'est cette histoire qui nous concerne aujourd'hui.

Il y a aussi l'histoire retrouvée, celle qui a été oubliée ou déformée dans la mémoire collective et que l'on retrouve à travers la recherche. Ainsi, par exemple, l'histoire de l'Espagne musulmane fait partie de cette seconde catégorie. Il est remarquable de constater qu'elle a été exclue de la mémoire vivante historique de la chrétienté et de l'islam. On ne l'a redécouverte qu'à la suite des efforts d'universitaires espagnols, français et hollandais au 19e siècle, et ce n'est que récemment qu'elle est devenue partie intégrante de la conscience européenne et arabe.

Il y a enfin l'histoire inventée, par laquelle nous travestissons le passé pour servir le présent, que ce soit pour des raisons idéologiques, philosophiques, religieuses ou bassement politiques. C'est la forme la plus dangereuse et qu'il faut le plus déplorer.

En insistant sur les aspects religieux de cette interaction par le passé, je ne voulais à aucun moment laisser entendre qu'il fallait que l'avenir soit ainsi ou que le présent était ainsi. J'essayais de voir comment les deux parties se définissaient l'une par rapport à l'autre et quelles étaient les influences qui ont déterminé leurs attitudes actuelles. Même si les différences religieuses ont été, pendant longtemps, moins importantes que par le passé et même si la plupart des grandes religions ont adopté dans l'intervalle une approche philosophique et théologique différente par rapport à la nature même de la vérité religieuse, ce qui a permis une certaine coexistence, des changements importants se sont produits récemment, avec notamment le renouveau - des deux côtés - du sentiment religieux. Du côté islamique, apparaît un ensemble de mouvements dits fondamentalistes qui résultent, sans aucun doute, de causes non religieuses: déception, frustration et échec de toutes les idées importées qui se sont révélées inappropriées. Bien qu'on assiste à un mouvement identique du côté européen, avec notamment une réaction à la présence massive de musulmans aujourd'hui sur le sol européen, je ne le qualifierai pas de renouveau religieux au sens strict, mais plutôt de renouveau communautaire.

J'ai été surpris par la remarque d'un orateur, selon laquelle aucun pays arabe n'est islamique. Dans tous les pays ayant une constitution, à l'exception d'un seul, il est fait référence à l'islam dès le deuxième ou troisième article. L'islam est la religion d'Etat, ou bien la loi de l'Etat est inspirée de l'islam. Dans les pays où il n'y a pas de constitution écrite, comme l'Arabie saoudite, l'islam *est* la constitution.

Un certain nombre de remarques ont été faites à propos de civilisation plutôt que de religion. C'est évidemment très important et il faut même aller plus loin et dire que ces religions - et l'islam, sans doute plus que le christianisme - représentent une civilisation. Le mot *religion* a un sens beaucoup plus large dans l'islam que dans la chrétienté et a fortiori dans le judaïsme. Dans la période examinée, la civilisation est dominée

par la religion. Lorsqu'on parle de l'histoire chrétienne, on se réfère à la chrétienté et au christianisme, l'un faisant référence à la civilisation, l'autre à la foi. On ne retrouve pas cette dualité d'expression pour ce qui est de l'islam, bien qu'il y ait eu des tentatives à cet égard.

Il y a eu, bien entendu, d'innombrables contacts culturels à travers le Moyen Age, non seulement en Espagne et en Sicile, mais aussi dans la partie Est de la Méditerranée, entre Byzance et les califats; contacts qui précèdent ceux à l'Ouest et au centre de la Méditerranée, comme le Professeur Bosworth l'a montré dans sa contribution écrite.

En ce qui concerne la question de la religion et de l'Etat tels qu'ils sont perçus et appliqués dans le monde islamique, j'aimerais insister sur le fait que je ne me suis pas intéressé à l'islam en tant que système de doctrine, ni à ce qu'il devrait être; cela regarde les musulmans. En tant qu'historien non-musulman et observateur extérieur, je ne peux qu'examiner ce qui s'est passé dans l'histoire. Par conséquent, la question de savoir si le monde chrétien et le monde musulman devaient ou non se faire la guerre me paraît futile; ils se sont fait la guerre et, par conséquent, il est impossible de répondre à cette question.

Lorsque je parle de l'islam, je me réfère donc à un phénomène historique et à ce que les Musulmans ont fait au nom de l'islam - pas exclusivement mais dans la majorité des cas - au cours des quatorze derniers siècles. Partant de cela, il est incontestable qu'il y a une relation très étroite, une interpénétration, entre l'Etat et la religion dans le monde musulman. Je m'explique: il est trop simpliste d'identifier le christianisme à une religion d'opposition et l'islam à une religion de domination. Il faut se rappeler que le prophète, tel qu'il est révéré par les musulmans, a deux visages: celui de la Mecque, qui se rebelle contre l'autorité, et celui de Médine, qui est l'autorité. Dans le Coran, dans les *hadiths* et dans toute la tradition musulmane, on retrouve cette dualité: le prophète rebelle et le prophète dirigeant. Les deux ont été évoqués à plusieurs reprises par divers mouvements au cours des quatorze derniers siècles.

Il a été dit et redit qu'il n'y a pas de prêtre dans l'islam. Dans le sens théologique du terme, c'est incontestablement vrai. Il n'y a ni fonction sacerdotale ni ordination dans l'islam. Toutefois, il y a des hommes de

religion à temps plein; dans la tradition islamique antérieure, l'idée de gagner sa vie en pratiquant sa religion était mal considérée. Cependant, les hommes de religion devaient pouvoir se nourrir et nourrir leur famille; ils devaient donc recevoir un enseignement spécifique, avoir des diplômes, et, pour pouvoir vivre, être payés; par conséquent, on a assisté, petit à petit, à une sorte de professionalisation des hommes de religion. J'admets qu'il ne s'agit pas de prêtres mais certainement d'une forme de clergé. Plus tard, notamment à l'époque ottomane, une autre caractéristique de la chrétienté a été adoptée: la hiérarchie. Auparavant, il n'y avait pas de hiérarchie; tous les hommes de religion étaient égaux en théorie. A la fin du Moyen Age et au début des temps modernes, apparaît le *mufti* qui a une juridiction territoriale.

Un autre point important de la question religion-Etat concerne la nature de la loi elle-même. Dans un livre intéressant de Mîrzâ Abû Tâlib Khân, écrivain musulman indien d'origine turco-persane, celui-ci raconte ses voyages en Angleterre et en France à la fin du 18e siècle. Il y décrit notamment sa visite à la Chambre des Communes. Il ne paraît pas très impressionné. Il est même horrifié quand ses hôtes lui expliquent la fonction de la Chambre des Communes. Il parle avec pitié de ces pauvres infidèles qui, n'ayant pas de loi divine, sont obligés de s'en créer conformément à leur expérience et à leurs opinions. Il y a donc une conception tout à fait différente de la loi. La *shari'a* est la loi divine, inspirée par Dieu, révélée et, bien entendu, étendue et améliorée au fur et à mesure des interprétations. Mais l'expérience de la constitution américaine nous instruit sur ce que les juristes peuvent faire de l'interprétation d'un texte sacré. Ceci a posé problème à l'époque moderne dans la plupart des pays islamiques.

J'aborderai maintenant la question de la tolérance. On a dit beaucoup de choses erronées sur la tolérance dans le monde islamique. Nous avons à cet égard deux exemples parfaits de l'histoire inventée: d'une part, l'image d'une société brutale, impitoyable et fanatique ne tolérant que sa propre foi, et de façon très restrictive; de l'autre, l'image, également imaginaire, d'une société utopique où vivent en parfaite harmonie et pour le bien de l'humanité, chrétiens, juifs et musulmans. Ces deux images sont totalement absurdes.

Si la tolérance est synonyme d'absence de persécution, les musulmans ont dans ce domaine un bilan bien plus positif que les chrétiens avant l'avènement du laïcisme. Si la tolérance est synonyme d'absence de discrimination, dans ce cas l'islam n'a jamais été tolérant et n'aurait jamais pu l'être puisque ce serait contre la logique même du système. Comment peut-il y avoir égalité entre ceux qui acceptent la parole de Dieu et ceux qui la rejettent? Vous vous êtes demandé pourquoi les musulmans n'avaient pas cherché à convertir les populations locales? Simplement parce qu'il est dit dans le Coran de ne pas le faire. Certaines religions tolérées pouvaient continuer d'exister, mais cette tolérance ne concernait pas les païens, les athées, les idolâtres ou les polythéistes. Seuls, en fait, les chrétiens et les juifs pouvaient en bénéficier. Il est vrai que, du côté chrétien, une telle tolérance n'existait pas. Les musulmans qui se trouvaient sur les territoires reconquis par la chrétienté avaient le choix entre l'apostasie, l'exil ou la mort. La mort n'était pas la solution la plus courante; c'était en général l'apostasie.

Il a été question d'Ibn Ruchd (Averroès) qui a eu une très grande influence en Europe, moindre dans le monde islamique où son grand-père, le chef cadi de Cordoue, un éminent juriste, était beaucoup plus connu et admiré. Celui-ci s'est notamment interrogé - une question de très grande urgence en Espagne à cette époque - sur ce que devaient faire les musulmans habitant les territoires conquis par les chrétiens. Devaient-ils rester ou partir? L'obligation de l'*hidjra* (migration), contenue dans le Coran, devait-elle s'appliquer? Il répondit que oui. Cette question a été de nouveau examinée par un juriste marocain à la fin du 15e siècle, alors que la reconquête se poursuivait en Espagne. La réponse fut la même. Il s'interrogea également sur ce que les musulmans devraient faire dans le cas - très hypothétique - où les dirigeants chrétiens seraient justes et tolérants. Il répondit qu'il était d'autant plus important qu'ils partent car le danger d'apostasie était plus grand.

Il me semble que la tolérance, telle qu'elle est apparue à la fin du 17e siècle, n'est ni chrétienne ni musulmane mais laïque. Je citerai deux phrases qui expriment bien cette idée; le philosophe britannique John Locke, vers la fin du 17e siècle, a écrit, dans ses *Lettres sur la tolérance*, une phrase tout à fait remarquable pour l'époque: «Ni les mahométans, ni les juifs, ni les païens ne devraient être privés de leurs droits dans le

commonwealth pour des motifs religieux». Il ne mentionne pas les catholiques, pour des raisons «locales» évidentes. La deuxième citation est de George Washington qui écrit, une centaine d'années plus tard, dans une lettre: «Nous ne devrions pas parler de la tolérance comme de la faveur d'une partie de la communauté permettant à l'autre de jouir de ses droits inhérents et naturels». C'est ce que j'entends par une approche laïque de la question.

On a également parlé de *djihad* (guerre sainte) et de croisades et nous en arrivons maintenant à la question plus large de l'autocritique, abordée par une des oratrices. Il me semble que c'est un point capital si nous voulons améliorer nos relations: il nous faut oublier nos griefs. Nous ne progresserons qu'à partir du moment où nous essaierons de voir nos propres erreurs et non celles de l'autre. Si vous êtes prêts à dénoncer à la fois le *djihad* et les croisades, je n'aurai pas de motif de me quereller avec vous. Si vous louez l'un et dénoncez les autres, je dirai que vous contribuez à la perpétuation des deux.

Lorsque quelque chose ne va pas, on peut se poser deux sortes de questions: «quelle erreur avons-nous commise et comment peut-on la corriger?». A partir de là, il se peut qu'on réussisse. Si, par contre, on se demande «qui m'a fait cela?», on tombe dans le cercle vicieux des conspirations, de la haine et des griefs, symbolisés par les actions récentes et illustres de certains dirigeants.

PERCEPTIONS EURO-ARABES CONTEMPORAINES ET COMMUNICATION

M. l'Ambassadeur Hussein Ahmad Amin (rapporteur)

Les premiers musulmans, à l'époque où leur civilisation était à son apogée, empruntèrent tous azimuts aux cultures non-musulmanes dans le domaine des idées, des arts et des sciences, sans remords ni scrupules religieux ou inquiétude, car en tant que conquérants et maîtres, ils avaient suffisamment confiance en eux. Maintenant qu'ils ont perdu cette confiance, la majorité en est arrivée à considérer l'adoption de toute idée ou institution occidentale comme un traquenard pour la *oumma* (communauté) et un triomphe de l'impiété. Or, sans ce déséquilibre psychologique et cette méfiance pathologique et morbide de tout ce qui est étranger, l'islam contemporain offrirait au monde un tout autre visage.

D'un autre côté, les Européens à l'époque médiévale, alors qu'ils s'estimaient menacés politiquement et militairement par l'islam, avaient beaucoup à apprendre et apprirent en fait beaucoup de leurs voisins du Sud, dont la civilisation était à bien des égards plus développée et sophistiquée que la leur. Par la suite, un renversement de situation stupéfiant se produisit et les Européens devinrent les maîtres d'un monde où le rôle de l'islam et des Arabes se réduisit rapidement. Il se trouve que les Européens modernes ont commis vis-à-vis des Arabes à peu près la même erreur que la majorité des Arabes modernes vis-à-vis de l'Occident.

Il est vrai qu'il y a une conscience croissante du monde arabe en Europe et qu'il y a eu et qu'il y subsiste un orientalisme florissant qui n'a pas de pendant «occidentaliste» dans les pays arabes. Malgré cela, l'image des Arabes et de l'islam dans le monde occidental est si erronée, déformée, et parfois si cruelle, qu'il y a risque d'une résurgence de sentiments anti-islamiques et anti-arabes et que prévaut le sentiment, tant parmi les intellectuels européens que les personnes ordinaires, que les

Arabes n'ont rien ou presque rien à nous apprendre. Ceci provient essentiellement du fait que l'on peut difficilement parler d'une véritable communication et d'un véritable échange, y compris dans le domaine culturel, entre le monde arabe et l'Europe. La méfiance mutuelle et la peur persistent et nombre d'entre nous pensent que cette situation ne peut s'améliorer que par une meilleure compréhension mutuelle qui nécessite un examen plus approfondi et plus critique des réalités de part et d'autre. Ce manque continu de compréhension et de coopération est peut-être dû également au fait que l'Occident délaisse le monde arabe pour se concentrer sur des régions et des peuples qui disposent de ressources importantes et indispensables aux sociétés occidentales. Il y a du moins beaucoup de personnes en Europe qui le croient et nombre de personnes dans le monde arabe qui le soupçonnent. J'estime, pour ma part, qu'il appartient au plus fort de faire la preuve du contraire.

J'aimerais maintenant attirer l'attention de nos amis européens sur un problème d'ordre pratique qu'ils ne connaissent peut-être pas. Ce problème est lié au fossé qui sépare les intellectuels arabes des intellectuels européens. Ce fossé s'accroît de jour en jour et je pense que cela va continuer. Les causes en sont d'ordre politique et économique. Dans les pays arabes les moins riches - et je ne me réfère pas, dans ce cas, aux pays pétroliers, dont les intellectuels sont moins intéressés par un dialogue euro-arabe - nous constatons, d'une part, une augmentation presque quotidienne du coût des transports, ce qui, bien entendu, limite les déplacements des intellectuels arabes vers l'Europe, les empêchant de se familiariser avec la culture et la pensée européennes; et, d'autre part, le prix très élevé des publications et livres étrangers, à tel point que beaucoup d'Arabes ne peuvent les acquérir. Si vous voulez lire le *International Herald Tribune* tous les jours, il vous en coûtera l'équivalent du quart ou du cinquième de votre salaire mensuel. La situation est donc difficile, compte tenu du niveau de la presse dans nos pays et du besoin des intellectuels arabes de rester en prise sur ce qui se passe dans le monde. De plus, les stations de télévision arabes ne peuvent acheter des programmes de qualité dans les pays occidentaux, faute de moyens suffisants. Je pense qu'il est donc du devoir des intellectuels et des médias européens de trouver une solution à ce problème afin de rendre les livres, publications ou programme télévisés européens accessibles aux populations arabes, notamment les intellectuels.

Par ailleurs, les intellectuels arabes, dans la majorité des pays, souffrent du joug des régimes totalitaires, ce qui nuit à la vie intellectuelle et artistique et limite leur créativité et leur liberté de pensée. Nous considérons cependant que certains pays européens apportent leur soutien à ces régimes pour des raisons d'ordre politique ou économique, sans se préoccuper de leurs méfaits. Il est du devoir des intellectuels et des médias en Europe d'exercer des pressions sur de tels régimes. Ils ne devraient pas hésiter à le faire car nos gouvernements sont très sensibles à ce qui se dit en Europe à leur propos; et toutes les critiques à leur égard concernant les droits de l'homme et la liberté d'expression pourraient conduire à des développements positifs.

Parmi tous les problèmes, celui de la liberté est particulièrement ressenti par les intellectuels et artistes égyptiens et arabes. Cette question a été traitée par M. Youssef Chahine dans sa contribution écrite. Les intellectuels musulmans éclairés qui, dans nos pays, tentent de donner une signification plus moderne à l'islam - ce qui pourrait contribuer à un rapprochement entre nos deux mondes - n'ont pas accès à la télévision; ils ne peuvent s'exprimer sur les ondes ou dans les journaux; leurs activités se limitent à écrire des articles dans la presse d'opposition dont la distribution est extrêmement limitée, ce qui, bien entendu, réduit leur influence. Pourquoi les gouvernements de ces pays ne soutiennent-ils pas ces penseurs éclairés qui pourraient jouer un rôle actif et vital dans le rapprochement euro-arabe ou la compréhension culturelle réciproque? Certains d'entre nous y voient une sorte de complot imputable à ceux qui veulent que notre monde arabe demeure sous-développé dans l'intérêt de tierces parties.

Discussion générale

M. Muhammad Saïd El-Ashmawy (interprétation)

J'aimerais faire deux remarques à propos des médias occidentaux et en particulier des médias américains; les médias français et britanniques sont moins concernés car moins répandus dans les pays arabes. C'est malheureusement la diffusion américaine qui prévaut dans le monde arabe et nous transmet des images d'un style de vie qui ne correspond pas à la réalité de la vie en Occident. Les films et séries télévisées américains projettent une image de l'Occident qui a un grand impact sur la vie au Moyen-Orient. Ceci est incontestablement à l'origine du sentiment de frustration parmi les couches moyennes de la population moyen-orientale qui aspirent à un niveau de vie comparable tout en sachant qu'elles n'y arriveront pas. Cette situation a encouragé les pays arabes à la consommation de technologies de l'information plutôt qu'à leur production; ce qui ne fait qu'accroître nos dépenses. Nous devons ne pas nous limiter à consommer, mais également produire.

Deuxièmement, les médias occidentaux en général ne traitent que des activités politiques dans le monde arabe et non des activités culturelles, ce qui ne fait que développer l'ignorance et l'incompréhension mutuelle. Je voulais attirer votre attention sur ces deux points.

M. l'Ambassadeur Eric Rouleau

Si nous avons évoqué ce matin la toile de fond, nous allons maintenant évoquer les causes plus proches de nous de la mésentente - c'est le moins qu'on puisse dire - entre l'Europe et le monde arabe. Il faudrait à cet égard éviter le confusionnisme, c'est-à-dire évoquer pêle-mêle les causes de toutes sortes. Il est vrai que la religion, l'histoire, la géographie, les conquêtes, le colonialisme, ont contribué à créer ce climat entre les Européens et les Arabes, mais ce n'est peut-être pas l'essentiel. Ce n'est peut-être pas l'essentiel que, d'un côté, des peuples soient musulmans et, de l'autre, chrétiens ou juifs; c'est l'affrontement entre un

monde développé, riche, forcément dominant sinon dominateur, et un monde en voie de développement, en grande partie pauvre, dépendant sinon dominé économiquement par cette Europe riche et puissante, avec, bien entendu, des rapports inégalitaires. Ces deux mondes sont en même temps interdépendants, avec parfois des intérêts communs, ce qui rend les choses encore plus complexes. On pourrait comparer ce type de relations à celles entre le patronat et les syndicats. Il y a constamment entre l'Europe et le monde arabe des dialogues, qui conduisent parfois à des compromis et, dans l'intervalle, une série de conflits.

J'aimerais revenir au problème de l'islam. On a souvent tendance, dans les médias occidentaux en tout cas, à tout ramener à un problème islamique. A mon avis, l'islam, comme le catholicisme, est un instrument. On peut l'interpréter d'une manière très différente et l'utiliser dans des directions opposées. La religion, l'origine ethnique, l'idéologie, ne servent que d'instruments supplémentaires aux dirigeants des deux camps, quels qu'ils soient, pour mobiliser leurs masses respectives dans le combat mené.

Je voudrais donner deux exemples: premièrement, le problème palestinien. Pendant de longues années, la confrontation a été analysée commme étant une confrontation entre juifs et musulmans et juifs et arabes. Aujourd'hui, les choses sont bien sûr plus claires. Si les juifs venus d'Europe avaient été des musulmans sénégalais ou indonésiens, il y aurait eu exactement, ou presque, le même conflit que nous vivons aujourd'hui. J'irai même plus loin et je dirai que si trois millions d'Egyptiens s'étaient transplantés en Palestine, il y aurait eu un conflit entre l'Egypte et les Palestiniens, un conflit qui aurait utilisé d'autres instruments que la religion, parce qu'ils ont la même religion, ou d'autres arguments que l'ethnie, puisque les uns et les autres sont arabes.

L'autre exemple, qui me paraît encore plus évident, est celui des mouvements islamiques qu'on appelle à tort en Occident «intégristes» ou «fondamentalistes». Le combat des islamistes est, à mes yeux de nouveau, très peu d'essence religieuse. Leurs textes ne parlent que d'identité, de souveraineté nationale, de libération de l'emprise de l'Occident; ils sont anti-occidentaux et appellent à la justice sociale, à la lutte contre la corruption et à la fraternité, bien entendu à l'intérieur de la

oumma (communauté). Vous trouverez en somme très peu de thèmes strictement religieux dans leur discours; c'est en fait un discours largement tiers-mondiste. Je me suis amusé, un jour, à barrer toute référence à l'islam dans un discours de Khomeiny, et j'ai été étonné - à moitié - de constater que celui-ci aurait pu être prononcé par Nasser, Nkrumah, Mossadegh ou même Lumumba.

Si nous, Occidentaux, voulons comprendre le phénomène musulman et nos amis arabes, il faut essayer d'écarter les facteurs secondaires, qui sont des épiphénomènes, pour revenir à l'essentiel, c'est-à-dire aux relations Nord-Sud transposées entre l'Europe et le monde arabe.

Mme Sylvia G. Haim

Nous avons parlé ce matin de laïcité et, si j'ai bien compris, il a été dit que celle-ci n'était pas en conflit avec l'islam et qu'il s'agissait également d'un phénomène islamique. J'ai un certain nombre d'observations à faire à ce sujet touchant aux aspects pratiques et non théoriques de la question.

Selon moi, au cours de l'histoire de l'Islam, même si en théorie il n'y a pas eu de séparation entre la religion et l'Etat, ces deux éléments ont, en pratique, acquis une sorte d'équilibre. On sait, en effet, que certains jugements ou tribunaux ne se basent pas nécessairement sur la *shari'a*. Cet équilibre a été maintenu en partie parce que l'islam ne faisait l'objet d'aucune attaque; lorsqu'un parti a essayé récemment d'élaborer une constitution ostensiblement laïque, nous avons pu constater qu'il y a eu une importante réaction. Celle-ci n'avait pas lieu nécessairement auparavant parce que cette question sensible n'était pas soulevée. Si je fais un parallèle - ce qui n'est pas évident peut-être - avec ce qui existe en Grande-Bretagne, par exemple, je constate qu'il y a une Eglise établie et que la Reine est le chef de cette église, mais le pays est, malgré cela, tout à fait laïque, sans qu'il y ait séparation dans la constitution. C'est différent de l'exemple français, où il y a une séparation effective entre l'Etat et la religion. En Grande-Bretagne, la loi de 1944 sur l'éducation rend la religion obligatoire dans toutes les écoles, mais l'Etat n'interfère

pas dans l'application de l'état de droit pour ce qui est de l'individu. Il me semble que, dans l'histoire des Etats musulmans ou arabes, il y a eu des exemples semblables qui ne nécessitent pas de mettre l'accent sur une séparation réelle.

M. Johannes J. G. Jansen (président)

Personnellement, j'ai toujours été d'avis que le phénomène que nous appelons le fondamentalisme découle du fait que les mouvements d'opposition dans la plupart des pays arabes ont quelques difficultés à survivre, contrairement aux mouvements religieux, et de nombreux mouvements d'opposition se réclament de ce fait de la religion. Il y a un lien étroit entre la difficulté de créer des mouvements d'opposition et la nature religieuse de ces mouvements.

M. Mikel de Epalza

Je voudrais parler de l'attitude de l'opinion publique vis-à-vis du monde arabe et d'un point de vue positif car j'ai été amené ces dernières années, depuis la guerre de 1967 jusqu'à celle de 1991, à observer les mouvements de l'opinion publique espagnole. J'ai trouvé qu'en 1967, une opinion publique de plus en plus évoluée en Espagne considérait la question palestinienne beaucoup plus complexe du point de vue politique que la simple référence aux bons juifs et aux méchants arabes prévalant avant 1967, la guerre du pétrole des années soixante-dix ayant contribué à cette évolution d'attitude. Néanmoins, trois grands schémas simplificateurs prévalaient parmi la population la plus intéressée par les nouvelles internationales: le monde arabe était sous-développé, terroriste et fanatique - je résume, évidemment. La longue guerre du Golfe a contribué à compliquer davantage l'idée que les Européens, du moins ceux de mon pays, ont du monde arabe. Ils ont pu constater que certains Arabes étaient pour, d'autres contre. Lors d'enquêtes réalisées en Espagne à cette occasion, on s'est rendu compte qu'à côté d'une mise en scène de l'essentiel, à savoir la guerre, les journalistes donnaient un ensemble d'informations sur le monde arabe parce qu'en fait ils ne pouvaient guère parler de cette guerre. Le public a donc eu, pendant

quelques mois, des sortes de cours supplémentaires de culture arabe. Il a pu apprendre toutes sortes de choses sur le monde arabe, grâce aux correspondants à Amman, à Nicosie, au Caire ou à Jérusalem.

Nous constatons maintenant que la société espagnole se rend compte que le monde arabe est très complexe et qu'il faut l'étudier. Le résultat immédiat a été la multiplication par trois des élèves dans nos cours et la création de plusieurs *masters* dans diverses villes. Je ne veux pas dire pour autant que les gens aiment davantage les Arabes qu'auparavant, mais ils savent que les anciens schémas simplificateurs ne permettent pas de les comprendre. Cet intérêt qui s'est développé à l'égard du monde arabe est quelque chose que je trouve positif. Mais nous risquons à nouveau, à cause de cette nouvelle Europe en train de se créer - en Espagne, ce phénomène est très ressenti - de vouloir nous définir contre quelqu'un, contre le voisin, l'image dans le miroir. Nous allons peut-être revenir, de ce fait, aux thèses simplificatrices: terrorisme, fanatisme, sous-développement.

M. Mohamed Sid-Ahmed

Je pense qu'un des éléments importants de notre dialogue maintenant est le fait que, bien que nous parlions de plus en plus d'un monde interdépendant, nous constatons, en ce qui concerne la Méditerranée, un accroissement du fossé qui nous sépare. Je ne vous citerai que quelques développements actuels qui sont significatifs de l'état de la question nord-sud. L'Europe est en cours d'intégration et se replie sur elle-même. Par le passé, on observait une certaine progressivité si l'on partait d'Afrique du nord et que l'on se rendait au nord de l'Europe: des pays comme l'Espagne, l'Italie, la Grèce ou la France, se sentaient alors plus proches des Arabes que des Scandinaves; nous nous retrouvons maintenant, avec l'intégration de l'Europe, dans la situation inverse: un rapprochement entre le nord et le sud de l'Europe, et l'apparition d'un véritable fossé de part et d'autre de la Méditerranée. La question des migrations des travailleurs est, à ce propos, l'élément le plus évident. On fait grand cas de l'émigration juive mais on parle peu de ce qui se passerait si les mouvements migratoires du sud de la Méditerranée vers l'Europe devaient s'arrêter.

Mon deuxième point est le suivant: l'Europe, quelles que soient ses intentions vis-à-vis du sud de la Méditerranée, donne en réalité aujourd'hui la priorité à l'est de l'Europe. Sans arrêt, nous voyons la question des relations nord-sud remise à plus tard, d'abord en raison de la guerre du Golfe, puis en raison du coup d'état en Union Soviétique, puis pour d'autres raisons résultant des changements à l'est. L'Europe de l'est est en train de prendre le pas sur toutes les autres questions. Avec la réunification de l'Allemagne, l'Allemagne de l'Est a déjà été rattachée à l'Europe de l'Ouest. Ce sera également le cas pour la Pologne, la Tchécoslovaquie et la Hongrie. La Yougoslavie, et peut-être aussi la Tchécoslovaquie, posent problème pour le processus d'unification de l'Europe et constituent de ce fait des questions prioritaires. Le dialogue Nord-Sud est négligé et le renouveau de l'islam en Afrique du Nord aujourd'hui est une réponse à cela. On ne peut à la fois espérer que le monde arabe reconnaisse et adopte les valeurs de l'Europe et fermer les portes au sud de la Méditerranée.

Je voudrais aborder un troisième point, à savoir la séparation que l'on faisait traditionnellement entre le dialogue euro-arabe et le conflit israélo-arabe. Depuis la Conférence de Madrid, ces deux questions ne peuvent plus être séparées, notamment du fait que les parties concernées sont toutes méditerranéennes; il y aura donc, qu'on le veuille ou non, une interpénétration des deux questions. Le dialogue euro-arabe sera en grande partie déterminé par les vicissitudes des négociations de paix israélo-arabes, qui prendront beaucoup de temps et connaîtront des hauts et des bas. Une des questions importantes dans ce contexte, mise en lumière par la crise du Golfe, est la prédominance des Etats-Unis au Moyen-Orient, ce qui provoque un sentiment de malaise en Europe. Il est possible que celle-ci veuille rétablir l'équilibre dans ce domaine par une plus grande présence en Afrique du Nord, au Maghreb plutôt qu'au Mashrek.

Pour finir, je voudrais ajouter quelques mots sur le conflit israélo-arabe. Je crains quelquefois que l'Europe n'apporte son aide de manière contre-productive. Je mentionnerai deux éléments à cet égard. Si j'ai bien compris, certains politiciens européens seraient prêts à intégrer Israël dans la Communauté européenne si ce pays consentait en échange à restituer des territoires arabes. Je ne pense pas que ce soit une bonne idée car,

si l'on veut véritablement la paix au Moyen-Orient, on devrait éviter de faire d'Israël le symbole du néo-colonialisme européen. Il nous faut être prudent et ne pas créer l'impression qu'Israël sera le bouclier du monde judéo-chrétien contre le renouveau de l'islam, une version modernisée, et adaptée au 21e siècle, des croisades. Par ailleurs, je crois savoir que certains pays d'Europe estiment qu'Israël a une sorte de droit moral de garder secrètement l'option nucléaire tant qu'une véritable paix n'a pas été instaurée. C'est un jeu dangereux. A long terme, la question fondamentale est de trouver une issue vers la paix et cette préoccupation devrait l'emporter sur toutes les tentatives de diversion.

M. Johannes J. G. Jansen (président)

Vous devez savoir que le dialogue euro-arabe a été une activité réservée, au départ, aux politiciens et aux diplomates. Ce n'est qu'après que les Etats-Unis d'Amérique aient exprimé leur mécontentement à l'égard de la Déclaration de Venise, qui a marqué une étape importante pour la Communauté européenne puisque, pour la première fois dans l'histoire du monde, elle avait une politique étrangère commune, mais vis-à-vis du Moyen-Orient - ce que les Américains ne souhaitaient évidemment pas - qu'ils ont acquis une situation dominante au Moyen-Orient; de nombreux Européens sont conscients de ce fait et l'ont accepté. Cela signifie que le conflit israélo-arabe doit être résolu par ceux qui sont engagés dans ce conflit et non par nous ici.

M. Ghayth N. Armanazi

Il me semble que nous nous éloignons du sujet à l'ordre du jour de notre session et je voudrais revenir à quelques points soulevés par notre rapporteur. J'ai été frappé par une de ses remarques selon laquelle certains intellectuels arabes ressentent le besoin d'une aide occidentale pour que les sociétés du Moyen-Orient se développent démocratiquement et que les gouvernements deviennent moins autoritaires. Je voudrais dire que cette attitude des intellectuels arabes est quelque peu schizophrénique; en effet, d'un côté, nombre d'entre nous insistent sur la souveraineté nationale et l'indépendance vis-à-vis de l'Occident; de l'autre,

nous voulons lancer un appel à l'Occident pour qu'il nous aide face à l'autoritarisme et à la tyrannie qui existent dans nos sociétés. C'est une question très délicate et très importante pour notre avenir, qu'il nous faudra résoudre. Comment peut-on concilier ces deux tendances dans notre conscience nationale?

Le deuxième point que je voudrais soulever concerne la tendance parmi les Arabes, et les intellectuels arabes en particulier, à considérer l'Occident comme un monolithe qui, un jour, soutiendrait certains régimes et, le lendemain, changerait brusquement pour soutenir la démocratie et les droits de l'homme. Cela traduit le peu de connaissance que nous avons du développement et de l'évolution des processus politiques en Occident et des procédures de prise de décisions qui prennent du temps et mettent en jeu des facteurs complexes interférant les uns sur les autres pour aboutir finalement à des changements. Cela suppose notamment qu'en tant qu'Arabes, nous soyons capables de pénétrer la société occidentale et d'établir des contacts non seulement avec certains gouvernements, mais aussi avec toutes les forces qui, en Occident, agissent et influent sur les décisions prises au sommet.

M. Stefan Wild

Je voudrais remercier notre rapporteur pour son introduction, parce qu'il a été critique à l'égard des Européens mais aussi à l'égard des Arabes, et je pense qu'il faut procéder dans cet esprit.

Je perçois le même danger que celui décrit par M. Armanazi. J'interpète ce qui a été dit comme un appel lancé aux intellectuels européens, qui connaissent le monde arabe et l'islam, pour qu'ils interviennent dans le débat qui a eu lieu au sein du monde arabe et islamique. D'un côté, je voudrais relever le défi et montrer ma solidarité; mais, de l'autre, je ne vois pas comment je pourrais éviter le reproche de m'immiscer dans un débat qui ne me concerne pas. C'est une chose qui m'intéresse et qui touche des personnes que j'aime, mais je suis déchiré entre ces deux attitudes: d'un côté, je voudrais intervenir; de l'autre, je ne voudrais pas courir le risque, pour protéger des personnes qui dans le

monde arabe osent s'exprimer, de voir celles-ci accusées d'être des agents des forces de l'ombre. Le dilemme de M. Armanazi est très clair.

M. Walid Kazziha

J'ai trois commentaires à faire sur l'introduction de notre rapporteur. Tout d'abord, le monde arabe, pour autant que je sache, ne représente pas un système politique uniforme. Il y a, certes, un nombre important de régimes autoritaires ou dictatoriaux, mais il y aussi des pays, en particulier l'Egypte, qui autorisent une certaine liberté aux intellectuels et aux écrivains ainsi que certaines opinions politiques.

Ma deuxième observation concerne le plaidoyer pour que les intellectuels islamiques aient le droit de s'exprimer. C'est une revendication légitime, mais qui devrait être placée dans un contexte plus large et concerner non seulement les érudits islamiques, mais aussi les intellectuels juifs, chrétiens ou kurdes. Il ne faut pas seulement le demander pour nous.

Troisièmement, la question du totalitarisme ou de l'autoritarisme dans le monde arabe n'est pas un phénomène arabe mais un phénomène moyen-oriental. Il existe en Turquie, dans une certaine mesure, et également en Israël, non seulement pour ce qui est de la communauté juive mais aussi des communautés arabes.

Mon dernier point concerne une remarque de M. l'Ambassadeur Rouleau, selon laquelle l'Europe n'aurait pas été entraînée dans le conflit israélo-arabe si des millions de Sénégalais s'étaient installés en Palestine; je dirais que l'Europe a été entraînée dans le conflit justement parce que des millions de juifs européens s'y sont installés.

Un commentaire a été fait ce matin par M. Hottinger, qui est passé presque inaperçu: les rapports fondamentaux, à l'époque contemporaine, entre l'Occident, Europe incluse, et le monde arabe, ont été des rapports de force. J'illustrerai mon propos par trois exemples: le premier concerne la première partie du 19e siècle, lorsqu'un système économique et politique arabe viable a été mis en place en Egypte, sous Mēhēmet-Ali; à peine était-il établi que l'Europe décida de le démanteler par la force

totalement. Une deuxième tentative a été faite par la suite au nom du panarabisme, sous la direction de Nasser. A peine ce système avait-il acquis une certaine viabilité que les Européens décidèrent de le détruire par procuration. Et, plus récemment, l'Europe s'est alignée derrière les Etats-Unis d'Amérique pour anéantir une troisième tentative, qui n'était pas un modèle sur le plan de la démocratie, mais une des meilleures expériences dans le monde arabe sur le plan économique et militaire.

Je reviens finalement à la même idée - M. Hottinger ne sera peut-être pas d'accord - la question du rapport de force. L'Europe acceptera-t-elle de dépasser ce rapport pour défendre certaines valeurs morales? C'est une question fondamentale.

M. Arnold Hottinger

Je ne pense pas que nous soyons d'un avis différent. Ce qui m'intéresse, c'est la question du rapport de force en relation avec le dialogue. Il me semble que, lorsqu'il y a un pouvoir supérieur, l'encouragement au dialogue est fortement réduit. C'est le cas, à l'heure actuelle, de l'Europe qui veut imposer son pouvoir. Le dialogue ne commence que lorsque chaque partie y trouve un bénéfice. C'est ce que l'expérience historique nous enseigne.

Si le bénéfice est à sens unique, il n'y aura pas de vrai dialogue. C'est pourquoi la question fondamentale à la base du dialogue est-ouest, et même du dialogue nord-sud, est de savoir ce que le nord ou l'ouest peut en retirer. C'est à partir de là que le dialogue pourra commencer.

M. Roberto Aliboni

Je voudrais revenir sur un point soulevé par quelques intervenants. Je partirai de la remarque faite par M. Saïd-Ashmawy, selon laquelle il ne faut plus consommer des produits de communication dans les pays arabes mais en produire. C'est cette question que j'aborde dans ma contribution écrite.

Même s'il existe une volonté de coopérer techniquement dans ce domaine et d'y mettre des capitaux, il n'est pas facile de passer du stade de la consommation à celui de la production, car il faut accéder aujourd'hui à un marché international pour avoir une production économique viable et donc produire des films, des séries, ou tout autre produit de télévision, qui aient une audience internationale. Se pose alors le problème de concilier une production internationalisée avec une dimension culturelle internationale, c'est-à-dire une dimension universelle. La production d'une voiture peut être facilement internationalisée. Une voiture représente la même chose partout, alors qu'un produit culturel sur le marché international n'a pas nécessairement une dimension universelle. Je crois, par exemple, que des séries comme Dallas, Beautiful ou Riviera, qui sont des produits internationaux, n'ont pas une dimension universelle d'un point de vue culturel. La question est de savoir comment produire des films ou des oeuvres de fiction télévisées qui aient aussi une valeur culturelle. Ce serait la seule façon de permettre à des pays économiquement peu développés de produire quelque chose qui soit à la fois valable culturellement et viable économiquement.

Dans ma contribution écrite, je cite l'exemple des *Perses* d'Eschyle pour illustrer mon propos. Je pensais alors à la guerre du Golfe, à la Méditerranée qui a été, tous les jours pendant deux mois, un grand théâtre où une partie de l'auditoire a été parfois blessée par les images projetées. J'ai pensé aux *Perses* parce que, dans cette tragédie, où l'auditoire de l'époque était composé des vétérans des guerres athéniennes, de Marathon, Salamine et Platées, l'auteur n'a pas montré la victoire des Grecs, mais les souffrances de la défaite et, ce faisant, a donné une dimension universelle à sa représentation. Il nous faut donc trouver les moyens de permettre à des poètes, à des artistes, d'avoir un rôle accru afin de parvenir à une production qui ne soit pas seulement internationale économiquement, mais aussi universelle culturellement.

Mme Almudena Mazarrasa

Je voudrais brièvement résumer ce que je viens d'entendre jusqu'à maintenant. Je suis également d'avis, avec l'Ambassadeur Rouleau, que la confrontation actuelle entre le monde arabe et européen est d'ordre

économique; c'est davantage une confrontation nord-sud. Ceci étant, je voudrais bien souligner le fait que l'économie n'est pas une science abstraite, mais le résultat de différents éléments très complexes d'une société à un moment donné. En Europe ainsi, nous acceptons la thèse selon laquelle le protestantisme a été à l'origine du système économique capitaliste, lequel à son tour a engendré l'expansion coloniale européenne vers le monde arabe. Il est vrai que cette période a eu des effets très négatifs mais, à mon avis, il faut toujours dépasser l'histoire pour essayer de diagnostiquer les causes réelles de l'actuel fossé qui sépare le monde arabe et l'Europe.

Par-delà le diagnostic économique, il faudrait également que nous nous mettions d'accord sur les valeurs politiques, culturelles et religieuses qui, d'un côté et de l'autre, doivent être adaptées pour permettre le développement du monde arabe. Je donnerai quelques exemples, mais il y en a sûrement beaucoup d'autres: quel est, par exemple, le rôle de la démocratie dans le développement? Est-il seulement politique ou également économique? A mon avis, les droits de l'homme, et je dois ajouter les droits de la femme, c'est-à-dire les droits humains, ne sont pas seulement des droits civils et politiques, mais aussi des droits socio-économiques. Si, à l'heure actuelle, le monde arabe n'est pas en mesure de faire face aux droits économiques et sociaux de ses peuples, l'Europe a-t-elle le devoir de l'aider?

Je donnerai un autre exemple qui n'a pas été beaucoup évoqué: quel est le rôle de la femme dans le développement? La question des droits de la femme est importante car elle ne touche pas seulement la moitié de la société mais toute la société. Je ne pense pas qu'il puisse y avoir un développement de la société si l'on ne tient pas compte des droits de la femme; on touche, à nouveau, à des problèmes économiques car la femme joue un rôle très important dans le développement démographique.

M. Johannes J. G. Jansen (président)

Même si ce sujet est tout à fait important, il ne fait pas l'objet de notre présente session.

Mme Almudena Mazzarasa

On ne peut pas séparer le culturel du politique et du religieux; la société est un ensemble, du point de vue national et international: on ne peut donc pas laisser de côté la question de la femme parce que, comme je viens de le dire, le problème démographique est en fait à l'origine du problème de l'émigration.

Je crois que si l'on veut une vraie coopération, un vrai dialogue, il faut aborder tous ces sujets qui sont à l'origine du fossé qui sépare nos deux mondes aujourd'hui; et quand je parle de coopération, je ne pense pas à une coopération à sens unique: l'un donne, l'autre reçoit. Il faut à la fois donner et recevoir. Des efforts doivent être faits des deux côtés: efforts économiques, efforts culturels, efforts religieux, efforts pour repenser sa propre identité, non pas en termes nationaux mais internationaux, en tenant compte du fait que l'être humain est le sujet du développement; et l'être humain, c'est l'homme, la femme, l'homme arabe, la femme arabe, l'homme européen, la femme européenne, le musulman et le chrétien. Il n'y a donc pas seulement des besoins économiques mais aussi des besoins spirituels; je voudrais souligner le mot *spirituel*, car lorsqu'on aborde le sujet en termes religieux, on aboutit toujours à une espèce de croisade. Si l'on était capable de considérer l'être humain comme ayant des besoins à la fois économiques, culturels et spirituels, on trouverait peut-être la voie de la coopération.

Mme Leïla Chellabi

Je voulais mettre l'accent sur la puissance de l'apport de l'art dans l'échange. La communication, c'est aussi l'échange culturel artistique. On a parlé de moyens pour produire et c'est vrai qu'il en faut; mais, pour créer, il faut un potentiel humain d'idées créatives qui n'ont rien à voir avec les moyens financiers proprement dits. Favoriser la conscience et le talent, la créativité et les idées à tous les niveaux. Tous les grands créateurs s'expriment souvent en dehors de leurs pays d'origine. On peut prendre des exemples contemporains: le français Maurice Béjart qui, ne trouvant pas de moyens en France, a accepté ceux de la Belgique et actuellement ceux de la Suisse; un comique du Maghreb, Smaïn, qui

s'exprime en français et en arabe en France. La liste n'est pas exhaustive. On ne peut pas institutionnaliser le talent, il ne peut s'exprimer que dans le libre échange. Le talent dans sa diversité appartient au patrimoine de l'humanité. Que l'individu soit arabe, européen, américain ou autre, sa créativité façonnée et polie au miroir de sa tradition rejoint l'inconscient collectif de la race humaine pour ce patrimoine de l'humanité multiple et sans frontière auquel nous devrions tous adhérer.

L'art est le premier des médias; il informe sur l'intériorité, si nous sommes à l'écoute. Le talent, le génie n'ont pas de frontière. On ne peut les étouffer comme cela a été fait, par exemple, dans les pays de l'Est, et on ne devrait pas non plus se les approprier en les enfermant dans un nationalisme de mauvais aloi qui ne fait que les limiter. Il faut que l'esprit vive et porte son message culturel et novateur autour de la planète pour que, de la communication justement, naisse l'éclosion de ces fleurs artistiques magnifiques dont les parfums ne dépendent ni de la race, ni de la religion, mais de l'humain tout simplement. C'est par là qu'aujourd'hui et demain, les mains se tendront les unes vers les autres, que les coeurs seront touchés et pourront se comprendre; c'est par le moyen de l'art que l'homme concrétise sur terre sa dimension universelle.

M. Jacques Waardenburg

J'aimerais m'associer à la remarque du Dr Hottinger concernant les rapports de force en relation avec le dialogue. Il a dit, en résumé, qu'un dialogue véritable ne s'établit que lorsque chaque partie y trouve un bénéfice. Je crois que c'est exact, mais j'aimerais ajouter quelque chose.

Depuis ce matin, nous, Européens, parlons du monde arabe comme du monde se trouvant de l'autre côté de la Méditerranée, et les participants arabes parlent du monde européen en termes semblables. Dans une certaine mesure, cette image géographique est dépassée. De même, l'image du rapport de force n'est pas la seule que l'on puisse utiliser pour déterminer nos relations. Que diriez-vous plutôt d'un modèle dans lequel on tiendrait compte de la présence arabe en Europe et de la présence occidentale dans le monde arabe? Les Arabes sont parmi nous;

les Européens ou les Occidentaux sont parmi vous. Le modèle ne se baserait pas simplement sur les rapports de forces mais sur la réciprocité.

Quand on a commencé à parler de la construction de mosquées aux Pays-Bas, quelqu'un a fait remarquer: «Pourquoi ne pas également insister sur la construction d'églises dans les pays arabes?». Un collègue arabe a répondu: «Depuis qu'il y a des minorités musulmanes en Europe, je me préoccupe davantage de la situation des minorités chrétiennes dans les pays arabes». En d'autres termes, certains problèmes que les Arabes ne percevaient pas auparavant, comme celui des minorités, sont devenus plus évidents, et certains problèmes dont nous n'étions pas conscients en Europe sont devenus manifestes en raison du problème israélo-palestinien ou israélo-arabe. C'est une sorte de faiblesse de notre esprit que de toujours penser en termes de rapports de force et non en termes de réciprocité.

Réfléchir sur ce que les Européens pourraient obtenir des Arabes et vice-versa ne conduit pas seulement à des rapports de force dans le cadre de négociations; cela permet de s'interroger sur les possibilités de parvenir à une sorte d'arrangement, en ne s'imposant rien les uns les autres. Il serait très important, par exemple, pour l'ensemble des pays européens, que les musulmans arabes et turcs s'intègrent dans nos sociétés. Ce problème est d'une certaine manière lié au dialogue entre nous, le monde arabe et la Turquie. Je ne vois pas comment, mais il faudrait trouver un élément de réciprocité; peut-être quelqu'un de plus expert que moi pourra-t-il développer ce point.

Pour ce qui me concerne, je suis habitué à réfléchir en termes de rapports de force; c'est ainsi que j'ai été éduqué. Il nous faut, en fait, trouver des personnes qui peuvent voir les choses en termes d'échanges et de réciprocité.

Mme Gema Martin Muñoz

Je voudrais souligner un point qui me semble être l'un des enjeux et défis majeurs auquel doit faire face aujourd'hui le monde arabe: la question de l'islam et de la laïcité. Il me semble que le monde arabe doit

absolument promouvoir et élargir la notion de citoyenneté, ce qui passe obligatoirement par la création d'une société civile fondée sur le droit et l'émancipation.

Cette question amène beaucoup plus d'interrogations que de solutions, mais les Arabes doivent l'approfondir. Je me pose notamment la question de savoir si, pour arriver à la démocratisation et à la société civile, il ne faut pas dépasser la société des croyants - le Professeur Lewis a rappelé que la presque totalité des constitutions arabes consacrent l'islam comme religion officielle - pour arriver à la société des individus. Il faudrait le faire sans créer de fracture et sans perdre les fondements culturels et identitaires de l'islam. Le concept de société des croyants pose également le problème des rapports entre les citoyens; les rapports entre citoyens musulmans et non-musulmans sont tout à fait pacifiques, mais au prix de concessions de part et d'autre.

Je me demande, par ailleurs, si les sociétés arabes ne devraient pas dépasser aujourd'hui le modèle patriarcal, patrilinéaire et hiérarchisé de la famille musulmane, qui pose vraiment problème à l'heure actuelle, du point de vue démographique, du point de vue culturel (problème de la confusion entre islam et traditionnalisme et entre modernité et acculturation) et du point de vue de l'égalité juridique. Il faudrait essayer de régler les questions familiales - la famille est la cellule de base de la société - par le biais du code de la famille, et la situation des citoyens par le biais de constitutions s'inspirant du droit positif.

Ce sont là quelques questions que je ne prétends pas résoudre, mais qui sont au centre de notre débat et qui méritent d'être approfondies.

Mme Bassma Kodmani-Darwish

J'ai écouté avec beaucoup de réconfort l'intervention de notre rapporteur nous parlant des problèmes de perception de part et d'autre et soulignant de façon très pragmatique les problèmes concrets, de type économique, financier, de niveau de vie et de capacité à prendre contact avec l'autre. Je crois que l'on doit aborder le problème de la perception à

travers des questions concrètes que sont les composantes économiques, sociales et évidemment politiques.

La composante économique a été soulevée par plusieurs intervenants, soit du côté arabe, soit de la part de personnes connaissant bien le monde arabe; le problème a été posé en termes de relations nord-sud. Il y a une composante nord-sud évidemment essentielle et l'on voit souvent aujourd'hui l'amalgame qui est fait, dans certains pays européens, entre l'Arabe et l'immigration; la relation avec le monde arabe est devenue un problème d'immigration. On le voit en France, en Espagne, en Belgique et ailleurs. Eric Rouleau a évoqué le problème en termes de relations patronat-syndicats. L'image est bonne, à ceci près que, du côté syndicat, la partie immigrante ou la partie sud n'est pas organisée. C'est peut-être là tout le problème. Il n'y a pas une entité avec laquelle il peut y avoir un dialogue connaissant le rapport de force et connaissant les règles du jeu. Le dialogue patronat-syndicats ne débouche donc pas sur quoi il débouche lors des crises sociales dans les démocraties occidentales.

Il y a un problème économique évident pour ce qui est de la production audiovisuelle et cinématographique. Si l'on prend le pays arabe le plus producteur en la matière, l'Egypte, celle-ci, en raison du manque de moyens financiers, est obligée de faire survivre sa production audiovisuelle et cinématographique par des financements extérieurs, arabes certes, mais qui ont leur sélectivité dans le financement ou le non-financement de certains projets.

Il y a un problème de classe sociale qui est évident. Quand on regarde les communautés arabes présentes en Europe, on constate que ce sont les communautés ouvrières, prolétaires, qui jouent un rôle essentiel sur l'image de l'Arabe en Europe. C'est le cas de la France et de l'Espagne en particulier; il est évident que, selon le niveau social de l'immigrant, qui est là pour des raisons soit économiques soit politiques, les relations sont totalement différentes.

Il y a, enfin, la composante culturelle et religieuse sur laquelle, personnellement, je ne voudrais pas m'attarder si ce n'est pour dire qu'il y a la vision, du côté européen, que les communautés arabes présentes

en Europe sont devenues le miroir de ce qui passe dans leur pays d'origine, ce qui n'est pas du tout forcément le cas.

J'approuve pleinement, par ailleurs, ce que disait M. Hottinger sur les rapports de force; le côté fort n'a pas besoin de connaître le côté faible. On n'a pas le sentiment d'avoir vraiment besoin de connaître la culture, la société, les besoins du monde arabe, ni sa vision de l'Europe. Quelques dirigeants politiques - pas tous - ont conscience du besoin de comprendre ce qui se passe dans le monde arabe mais, au niveau des opinions publiques, ceci n'est pas du tout le cas.

Je dirai enfin que le problème est éminemment politique. On a parlé de production et de moyens financiers, mais on a vu, par exemple, que le satellite arabe, *Arabsat*, cet instrument technologique privilégié, est pour le moins sous-utilisé ou très mal utilisé. On est dans un espace arabe qui pose un problème, celui de la non-existence de régimes démocratiques qui fait qu'il n'y a pas d'espace intellectuel d'expression de la créativité; de ce fait, l'intellectuel brillant, qui est capable de s'adresser à l'occidental, est récupéré - au sens non perverti du terme - dans l'espace intellectuel occidental. Il apporte certainement une bonne compréhension du monde arabe, mais il ne fait plus partie de cet ensemble arabe qui doit établir le dialogue avec l'Occident. C'est une dimension qui me paraît essentielle. Le dialogue ne se passe pas dans des espaces de dimensions et de richesses égales. C'est le problème du *brain-drain*, dans le sens le plus fort du terme, c'est-à-dire non pas des compétences technologiques, mais de la créativité et des compétences intellectuelles.

Le discours islamiste est le seul qui a pu trouver dans le monde arabe son espace d'expression. Sa tribune - une tribune de grande écoute - était la seule qui existât : la Mosquée, qui continue d'exister dans un espace non démocratique. On voit aujourd'hui, dix ans après la naissance des mouvements islamistes, à quel point ce discours a été puissant et a véhiculé une image, je ne dirai pas négative, mais en tout cas non positive.

M. Alain Chenal

La synthèse faite par l'oratrice précédente - à laquelle j'adhère largement - aide à progresser et je me contenterai d'un ou deux points supplémentaires. Notre tâche est de mettre l'accent sur les différents obstacles qui peuvent s'opposer au dialogue. Je voudrais en souligner deux qui ne sont peut-être pas essentiels mais qui me semblent importants.

Le premier a trait à l'histoire coloniale, et je me réfère surtout aux pays européens qui ont eu l'histoire coloniale la plus longue et la plus lourde avec le monde arabe, en particulier la France. Il est certain que le refoulé colonial contribue très profondément à obscurcir l'image d'une relation possible avec le monde arabe. Ce n'est pas un hasard, par exemple, si la France s'apprête à célébrer, dans quelques mois, le 30e anniversaire des accords de paix avec l'Algérie, sans avoir encore fait ce travail de mémoire indispensable sur son engagement dans cette guerre. Tant que les représentants des pays qui ont eu une aventure coloniale n'auront pas fait ce travail, ils ne pourront pas aller jusqu'au bout d'une relation saine avec le monde arabe. Cela implique aussi une contre-partie, à savoir que les pays arabes, qui ont été les protagonistes du conflit colonial, acceptent de sortir de la légende dorée et de jouer le jeu de la vérité, pour ne pas continuer à fonder des légitimités de plus en plus improbables sur le seul combat de libération. Il y a donc un double défi de la part des colonisateurs et des colonisés. Je crois que la guerre d'Algérie est, encore aujourd'hui, un élément fondamental dans le conflit potentiel entre la France et le monde arabe.

L'autre requête s'adresse davantage aux élites du monde arabe; je reviens à l'introduction de notre rapporteur - que j'ai trouvé remarquable par sa modestie et sa volonté d'être concret - dans laquelle il nous a parlé de la perte de confiance en soi du monde arabe. Cela se traduit concrètement par une sorte d'obscurcissement du dialogue. Lorsqu'on a, comme moi, étudié pendant des années le discours politique produit par le monde arabe, on est frappé par la fréquence du recours à l'idée de complot: c'est, en définitive, comme si le monde arabe se considérait comme impuissant vis-à-vis de sa propre histoire, comme si les responsables arabes étaient des marionnettes manipulées par d'autres sur

une scène qui ne leur appartient pas. Comment peut-on dialoguer sur ce qu'il faut bien appeler la guerre civile au Liban si tout un chacun, dans ce pays, vous dit que ce n'est pas une guerre civile mais un complot de l'étranger? Comment peut-on dialoguer sur l'incompréhension à l'égard du monde arabe, dans la presse européenne ou occidentale en général, si chaque fois que celle-ci émet une critique justifiée, on vous dit que c'est la preuve d'un complot contre la nation arabe? Il faut que nous demandions à nos amis arabes d'abandonner cette idée de complot et d'assumer leur part de responsabilités dans leur histoire, sans pour autant nier l'influence extérieure, le jeu de la géopolitique et la guerre froide, ou ce qui demain succèdera comme type de nouveau rapport mondial.

Ce sont les deux demandes que je formule respectivement à l'opinion occidentale et à l'opinion arabe pour progresser dans le sens du dialogue.

M. l'Ambassadeur Chérif Sisbane (interprétation)

J'aimerais tout d'abord faire une remarque sur la question de l'intolérance vis-à-vis des autres religions dans le monde arabe, en particulier sur l'impossibilité, dans certains pays, de créer des institutions religieuses chrétiennes. La majorité des pays arabes ont des églises; il y a des chrétiens dans ces pays et ceux-ci peuvent librement pratiquer leur religion, que ce soit au Mashrek, au Maghreb ou ailleurs. Si un pays ne le permet pas, c'est dû à des circonstances particulières, à savoir, au fait que ce pays abrite les lieux saints de l'Islam. On peut comparer sa situation à celle du Vatican, par exemple. Si le Vatican était bien entendu plus étendu, je ne pense pas que les Musulmans auraient pu obtenir la construction d'une mosquée sur son sol, en raison même du caractère sacré de ce lieu.

Une autre question soulevée concerne la consécration, dans les constitutions arabes, de l'Islam comme religion d'Etat. Il y a une raison essentielle à cela, le fait que la majorité de ces pays ont eu à faire face, à un moment ou un autre de leur histoire, au colonialisme et à des tentatives de suppression de leur religion. Dans les pays arabes, il n'y a pas de différence entre l'Islam et l'Etat; c'est une façon pour l'Etat

d'affirmer qu'il s'engage à respecter l'islam, mais il n'a jamais été question, à un moment ou à un autre, d'imposer aux citoyens de le respecter, qu'il s'agisse de la prière, du pélerinage à la Mecque, de la prise d'alcool ou autre. L'application des principes de la *shari'a* n'est pas imposée dans ces pays. Je voulais clarifier ce point.

J'aborderai maintenant le problème des médias. Je pense qu'à notre époque, l'information a un rôle essentiel à jouer pour clarifier les perceptions de part et d'autre. On constate, toutefois, que les médias arabes, compte tenu de leur situation financière, ont des possibilités très limitées et ne peuvent, de ce fait, véritablement transmettre l'image du monde arabe au monde occidental. Quant aux principaux moyens de communication, ils sont sous monopole européen et occidental, et ne sont malheureusement pas toujours neutres quant à la présentation de la réalité. La guerre du Golfe en est la meilleure illustration. On a pu constater que les médias ne montrent que ce qu'ils veulent bien montrer et cachent ce qu'ils ne veulent pas montrer. Ils donnent, la plupart du temps, une image malheureusement mauvaise du monde arabe, et il est très rare de voir à la télévision ou dans la presse des présentations à caractère objectif. Je voudrais citer un exemple, sans heurter quiconque. Le régime irakien a longtemps été présenté comme un régime allié, puis, lorsqu'il a mis en danger certains intérêts, il a été comparé à celui d'Hitler. Je ne dis pas cela pour défendre le régime de l'Irak, mais pour montrer que l'image projetée par les moyens d'information a convaincu l'opinion publique du caractère dictatorial de ce régime, alors que celui-ci a été aidé et rendu puissant par l'intermédiaire de ces mêmes médias.

Pour ce qui est de l'émigration, il faudrait parler de ses origines. L'émigration vers l'Europe a été initiée par les Européens eux-mêmes en vue de la première guerre mondiale, puis de la deuxième guerre mondiale et, aussi, à la suite de ces deux guerres pour la reconstruction de l'Europe. Si je prends l'exemple de l'Algérie, que je connais bien, l'émigration a débuté à partir de 1912, la deuxième vague se situant dans les années 1935-1939. La plupart de ceux qui ont été mobilisés et ont participé à la défense de l'Occident, sont restés en Europe, et en France notamment, pour reconstruire le pays. Ces émigrés étaient, la plupart du temps, des analphabètes, sans formation, et s'adonnaient à des travaux très pénibles. Cette émigration a donné une fausse image de la réalité du

monde arabe et on en est arrivé au stade où cette image est appliquée à l'ensemble du monde arabe. On a même entendu, ces derniers temps, des politiciens dire que cette masse d'émigrés risque d'envahir l'Europe. On oublie toutefois - c'est le côté positif de l'émigration - que de nombreux étudiants et des professionnels de toute sorte sont également venus s'installer en Europe; on parle très peu de cette fuite des cerveaux. C'est une coopération positive, car ces émigrés, quand ils retournent chez eux, contribuent, par leur savoir acquis en Europe, au développement de leur pays.

Mgr Carlo Maria Vigano

Je voudrais répondre à l'orateur précédent qui a évoqué le Vatican et l'a mis sur le même plan que l'Arabie Saoudite. Il a dit que le Vatican n'accepterait pas la construction d'une mosquée sur son territoire. Cela n'est pas tout à fait vrai dans le sens que, s'il y avait des musulmans au Vatican, il n'y aurait pas de difficulté à leur permettre d'exercer leur religion. Je voudrais tout simplement faire remarquer que le territoire du Vatican est constitué de 0,33 km^2, ce qui n'est pas comparable à celui de l'Arabie Saoudite. Mais on peut étendre le territoire du Vatican à celui de la ville de Rome où, comme vous le savez, il y a une mosquée. Le terrain sur lequel a été bâtie cette mosquée était un don de la municipalité romaine, et je dois ajouter que, lors de la présentation du premier projet, le minaret devait être plus haut que St-Pierre. C'était comme si le Vatican avait eu l'intention de construire à la Mecque une cathédrale plus haute que la mosquée. Il faut donc ramener les choses à leurs véritables proportions.

Je pense en fait que, dans ce domaine, il faut se situer sur le plan des droits de l'homme. Les hommes sont, en l'occurrence, plus importants que le territoire sur lequel ils se trouvent. C'est aux hommes de laisser à autrui la liberté d'exercer ses droits, en particulier celui de pratiquer sa religion.

M. Nassif Hitti

J'aimerais revenir à la question des perceptions et des incompréhensions, notamment en ce qui concerne le discours politique dans les médias. Il existe à cet égard trois tendances, qui ne sont pas prédominantes mais qui continuent d'influer de façon néfaste sur l'image, l'idée que l'on se fait de l'autre, des deux côtés.

Je qualifierai la première tendance de réductrice. On présente constamment une seule explication à des phénomènes multidimensionnels et complexes. Cela me rappelle, dans une certaine mesure, la théorie marxiste classique qui tente de donner une interprétation économique à tous les phénomènes. Ainsi, aujourd'hui, certains orientalistes - parce que c'est à la mode - parlent de l'islam de manière simpliste, alors qu'il s'agit d'un phénomène sociologique sophistiqué. Souvent, lorsque je discute avec mes amis européens, je pense davantage à des raisons d'ordre laïque derrière cette poussée *fondamentaliste* - pour utiliser le jargon habituel. Il est parfois plus facile de parler ainsi, car cela permet également de renforcer l'image existante de l'Arabe, de l'autre.

L'autre tendance est celle de l'induction qui va de pair avec la tendance à la généralisation, qui devient souvent la règle sociale et politique établie. On donne à certains événements des proportions déraisonnables. Les médias - je parle de certains médias spécifiques - ont ainsi tendance à jouer sur l'élément sensationnel. Je prendrai un exemple: un hebdomadaire français tout à fait respectable a reproduit un dossier sur l'islam. En première page, on pouvait lire: «L'islam à une heure de vol de l'Europe». On pourrait traduire: «L'islam, un aller simple pour l'Europe». On laisse en fait à l'imagination de chacun le soin de faire le reste. J'ai comme une impression de «déjà vu»; cela me rappelle le fameux film de la guerre froide «Les Russes arrivent».

La troisième tendance, plus complexe et sophistiquée, est liée au cadre conceptuel, à nos outils analytiques et techniques pour étudier le monde arabe. Il y a bien des points noirs dans ce domaine. Le premier consiste à tout confondre et à ne pas approfondir le concept de l'islamisme. Il y a, d'un côté, ce que l'on appelle «une poussée de ferveur religieuse» et, de l'autre, l'islamisme politique, l'islamisme appliqué en

quelque sorte. Ce sont deux phénomènes que l'on a tendance à amalgamer. Quand on voit des gens se rendre à la mosquée, on pense au *djihad*, non pas à la guerre sainte de l'esprit, mais à la vraie guerre sainte.

Il y a enfin un dernier point, le fait de ne pas prendre en compte les susceptibilités liées à des contextes particuliers quand on parle de certaines questions. Je mentionnerai à ce propos le conflit israélo-arabe et, en particulier, l'islamisation du discours politique de la communauté palestinienne; pendant 25 ans, celle-ci a eu à subir un discours de plus en plus religieux de la part des forces d'occupation israélienne. On doit s'attendre, de ce fait, à ce que certaines actions entraînent une même réaction.

En conclusion, je crois que si l'on veut faciliter les contacts politiques, économiques et sociaux, il faut prendre en considération ces diverses tendances qui ne font que créer des obstacles supplémentaires.

M. Louis-Edmond Pettiti

Je voudrais contribuer à la fois au diagnostic et à des propositions de remèdes dans un domaine majeur des aspects culturels et de la communication qui est celui des droits de l'homme et de la femme, c'est-à-dire des droits fondamentaux.

Nous avons considéré, lors de la dernière Conférence générale de l'Unesco, que pour les sciences sociales et culturelles, le problème des droits fondamentaux devenait essentiel. Nous avons échoué jusqu'à présent dans la recherche de l'universalisme des droits fondamentaux, qui était la vocation même de ce mouvement né en 1948. A cette époque, on pouvait reprocher à la Déclaration universelle d'être surtout occidentale. Depuis les Pactes des Nations Unies, ce n'est plus le cas puisque tous les pays arabes et du tiers monde y ont contribué.

On constate néanmois encore trois obstacles majeurs à l'universalisme. Il y a d'abord l'incompréhension résultant d'une méconnaissance des origines, de la nature et du contenu véritable de

chacune des coutumes ou des traditions. Il y a aussi peut-être une conception trop figée de ces dernières à l'intérieur de chacune des cultures, des religions ou des croyances. Il est donc nécessaire d'envisager une interprétation des droits fondamentaux à l'aide de la doctrine internationale qui tienne davantage compte des acquis internationaux.

Deuxièmement, je crois qu'il faut être réaliste et accepter que, dans toutes les sphères relatives aux droits fondamentaux, on ne puisse pas obtenir les mêmes résultats dans le même délai. Il y a certains points sur lesquels, avec l'effort de tous les juristes, nous devrions assez rapidement parvenir à une harmonisation; c'est dans les domaines du droit pénal, de la criminologie, de la liberté de la presse - ce n'est pas impossible à atteindre - et celui de l'accès et de la liberté de communication. Il y a sur ce point un effort considérable accompli sur tous les continents.

Il y a, d'autre part, une certaine catégorie de droits que j'appellerai laïcs - dans un sens acceptable par toutes les coutumes et traditions - , qui ne sont pas rejetés a priori par des Etats théocratiques et peuvent faire l'objet d'une évolution positive; je pense notamment aux droits de la femme, au statut de la dote, au statut des personnes.

Le troisième domaine, plus difficile, mais pour lequel on parvient à des résultats, est lié, surtout pour les pays de tradition animiste, aux rites de passage, de communication, avec peut-être des excès dans leur exécution. Tout récemment, le Burundi a accepté d'adopter une nouvelle législation qui met fin à certaines pratiques rituelles, ce qui prouve que des évolutions sont possibles, même dans des pays qui ne sont pas de tradition occidentale.

Il y a malheureusement certains domaines qui font l'objet d'interdits absolus pour des raisons religieuses et pour lesquels il faut patienter. C'est la vocation des droits de l'homme de grignoter peu à peu certains résultats.

Je crois qu'en ce qui nous concerne, nous devrions tirer un meilleur parti des acquis auxquels nous sommes parvenus tous ensemble.

On a ainsi, au sein des Nations Unies, adopté, après vingt ans d'efforts, une convention contre toutes les formes d'intolérance et en faveur de la liberté de religion qui a été acceptée et dont nous devons tirer les conséquences car, en matière de droits fondamentaux, il y a un seul critère, celui de l'effectivité. Ce n'est pas seulement la définition de la norme, mais aussi la mise en oeuvre qui comptent.

Plus récemment, nous avons obtenu, là aussi après vingt ans d'efforts, une Convention des Nations Unies sur les droits de l'enfant qui reconnaît à ce dernier des droits à la liberté de choix en matière religieuse. C'est un progrès considérable mais il faut aussi la mettre en oeuvre.

Nous avons aussi d'autres instruments, notamment ceux de l'Unesco, dans lesquels on a admis la collaboration culturelle, l'apport multiculturel et l'ensemble des contributions de chacune des philosophies, des religions, des croyances ou des convictions. Il a, certes, fallu ajouter dans la Convention contre toutes les formes d'intolérance le mot *conviction* et renoncer provisoirement au droit de changer de religion; mais il y a eu tout de même un effort considérable et un certain consensus.

Ce consensus ne peut pas être développé parce que nous avons encore aujourd'hui une méconnaissance totale des racines profondes de nos interdits, à tort maintenus dans certaines de nos traditions. Ceci requiert un plus grand effort sur le plan de l'anthropologie juridique, de la criminologie. C'est d'ailleurs un point du programme à moyen terme de l'Unesco. Je suis persuadé qu'une meilleure approche anthropologique en matière de droits fondamentaux permettrait aux cultures de parvenir à des résultats beaucoup plus concrets.

Je voudrais, enfin, mettre en garde contre le danger qu'il y aurait à vouloir fixer les droits fondamentaux des hommes et des femmes à partir du critère de réciprocité. Celui-ci est valable en matière diplomatique et, éventuellement, économique, mais non en matière de droits fondamentaux qui sont exigibles même s'il n'y a pas réciprocité. C'est le principe majeur qui a présidé à l'élaboration de la Déclaration universelle et de l'ensemble des conventions des Nations Unies. Nous risquerions de mettre en danger les communautés elles-mêmes si nous ne le respections pas.

Je termine en souhaitant que nos travaux sur la culture et sur la communication permettent précisément une avancée. Je signalerai, par ailleurs, à M. l'Ambassadeur Sisbane, que plusieurs universités européennes sont en train de mettre au point la diffusion par satellite de leur enseignement en Egypte, au Liban et dans les pays arabes qui le souhaitent.

M. Fethi Benslama

J'ai parfois le sentiment de revenir vingt ans en arrière et de retrouver - peut-être est-ce aussi ma façon de penser - de très vieilles histoires. Un des points sur lesquels les relations entre le monde arabe et l'Europe se sont transformées qualitativement, c'est celui de la réalité humaine: il y a des filles et des fils d'Arabes en Europe qui ne peuvent plus être considérés comme des immigrés et qui ont même acquis, pour certains, la nationalité de leur pays d'accueil. On continue néanmoins à analyser cette réalité en termes d'immigration, alors que quatre ou cinq générations se sont écoulées depuis leur installation. C'est cette réalité qui fait que le monde européen s'intéresse d'une autre manière au monde arabe et se pose des questions très précises sur tous les plans, car le monde arabe est, d'une manière importante, à l'intérieur de l'Europe.

J'ai une consultation dans une de ces banlieues où vivent ceux que l'on appelle les immigrés et je constate que parmi tous les enfants et adolescents que je rencontre - j'ai compté une trentaine de nationalités - les seuls à avoir d'immenses problèmes d'identité sont les enfants arabes. Ils ont des problèmes à concilier leur origine arabe et leur existence en Europe. Ce problème ne se résout pas par des réponses économiques ou simplement politiques. Ce sont des questions de civilisation; en d'autres termes, nous avons à charge de créer ce trait d'union qui leur permette de se reconnaître des deux côtés, non seulement dans les discours, mais aussi dans les faits. Nous avons peut-être affaire à la naissance d'une nouvelle sorte d'homme qu'on peut appeler des *Euro-Arabes*. Il faudrait que nous essayions de donner à cette réalité ses lettres de noblesse pour que ces enfants puissent enfin se retrouver.

M. Bozkurt Güvenç

Le Professeur Waardenburg, se référant à l'intervention de M. Hottinger sur les rapports de force, nous a demandé notre aide pour clarifier le problème de la réciprocité dans les relations humaines. Personnellement, je pense que cette question mérite notre attention et une réponse.

Dans les relations humaines, il y a deux modèles universels identifiés par l'Ecole structuraliste française: la réciprocité et l'ego - versus - autre. Le principe de la réciprocité est le suivant: «Vous m'aimez, je vous aime; vous me détestez, je vous déteste.» Le second principe est encore plus universel et plus important dans notre contexte; un proverbe arabe le résume assez bien: «Je suis contre mon frère; mon frère et moi sommes contre notre cousin; mon frère, mon cousin et moi sommes contre le reste du monde...». On passe du petit village au village global. C'est le phénomène qui domine notre monde et notre civilisation. Donc, l'ego, que ce soit au niveau de l'individu, de la société ou du continent, est contre le monde et on a le sentiment que le monde est contre nous.

Ces deux modèles sont en fait les deux aspects d'un même problème. Changer ce type d'attitude constitue un défi universel, non seulement pour les Européens et les Arabes, mais également pour tous les êtres humains. C'est le grand défi lancé à notre civilisation car nous ne sommes pas simplement ce que nous sommes, nous nous identifions également contre les autres. Si l'autre n'existait pas, nous l'inventerions.

En conclusion, je dirai que le second principe nous pose un plus grand défi que le premier.

Conclusion

M. l'Ambassadeur Hussein Ahmad Amin (rapporteur)

Je voudrais essayer de reformuler ce qu'a dit le Christ dans les Ecritures saintes, à savoir que vous n'auriez aucun intérêt à n'aimer que ceux qui vous aiment, car les autres en feraient de même. Je répondrai à MM. Hottinger, Waardenbourg et Rouleau que si l'Europe et le monde arabe ne s'aidaient mutuellement ou n'essayaient de se comprendre qu'à moins d'un bénéfice réciproque, pourquoi alors nous réunir aujourd'hui? Pourquoi intituler ce séminaire «Compréhension et échanges culturels euro-arabes»? Pourquoi ne pas laisser les relations entre les deux parties évoluer naturellement?

Certes, les gros poissons mangent toujours les petits poissons et vont continuer de le faire, sans que le petit poisson puisse se présenter devant un Conseil de sécurité ou porter plainte pour violation de ses droits. Mais notre réunion, aujourd'hui, a justement pour objectif de discuter les moyens de parvenir à une meilleure compréhension et cela montre - du moins, je l'espère - que nous avons dépassé ce stade de la réalité primaire et que nous aspirons à d'autres relations.

Ma question est la suivante: veut-on ou non faire de notre monde un monde uni, dominé par la paix, l'amour et la compréhension, dans lequel le riche aide le pauvre et le fort, le faible? M. Hottinger a dit que les relations internationales resteront toujours basées sur les rapports de force, ce qui veut dire que nous sommes loin de nous diriger vers un monde uni.

A la lumière de cette introduction, j'aimerais répondre aux interventions de M. Armanazi et de M. Wild. Le premier a dit qu'il y a une contradiction entre la volonté des intellectuels arabes de préserver leur indépendance vis-à-vis de l'Europe et leur tendance à en appeler aux médias et aux intellectuels européens pour aider le monde arabe et faire pression sur ces gouvernements pour les obliger à arrêter toute violation des droits de l'homme, sachant que ces gouvernements sont très sensibles à l'opinion publique européenne. M. Wild nous a également dit

que les intellectuels en Occident souhaitaient tendre la main aux intellectuels arabes mais ne le faisaient pas de crainte d'être accusés d'ingérence dans les affaires intérieures d'un pays et de voir ces intellectuels arabes accusés de collusion avec l'Europe.

Je répondrai à ces deux orateurs que si nous faisons appel aux intellectuels et aux médias en Europe, c'est pour combattre les violations des droits de l'homme dans nos pays et pour protéger la liberté de pensée et la création. Votre réponse sera la meilleure preuve que notre monde est devenu un monde uni, un monde où je ne considérerai pas M. Wild comme un Allemand, et où celui-ci ne me considérera pas comme un Arabe, mais où nous nous considérerons l'un l'autre comme des frères au sein d'une même humanité. A ce moment-là nous pourrons parler de coopération euro-arabe.

COMPARAISON DES IDEES ET VALEURS MUTUELLES POUR UNE COEXISTENCE : LA NOTION DE DEMOCRATIE

M. Şerif Mardin (rapporteur)

Notre thème de discussion est la notion de démocratie, une question singulièrement ardue à traiter, en particulier dans une réunion comme la nôtre. Je me contenterai donc de lever une petite partie du voile, bien que je la considère comme importante, car on ne peut réellement aborder les perspectives de démocratie au Moyen-Orient sans traiter de cet aspect. Je voudrais dire à nouveau qu'il ne s'agit que d'une dimension du problème de la démocratie, mais d'une dimension importante et inévitable si l'on veut étudier la notion de démocratie dans le contexte qui est le nôtre.

La thèse que j'ai développée dans ma contribution écrite et à laquelle j'aimerais apporter maintenant quelques éclaircissements est la suivante: l'objectif de ce séminaire est à l'intersection de deux promesses, celle de l'Europe et celle de l'islam, les deux n'ayant pas été réalisées jusqu'à présent. Ces promesses peuvent être décrites comme celles du projet de l'islam et celles du projet de société civile, si, bien entendu, vous les considérez comme des projets.

Comme vous le constatez, je tire mes constatations d'un monde imparfait, celui où l'on vit, et non du monde de l'absolu; je décris davantage le processus par lequel l'absolu se matérialise sur terre et je fais référence à la mémoire collective des civilisations telle qu'elle a évolué à partir des mythes fondateurs. Je n'utilise pas le terme *mythe* de façon irrespectueuse envers l'islam, mais au sens anthropologique, à savoir, un cadre à partir duquel se structure la société.

Cette thèse comporte trois parties: une tentative de rechercher les sources «indigènes» de la démocratie au Moyen-Orient; puis, la manière dont l'histoire européenne a eu un impact de second ordre, je dirais, sur

la culture islamique, et enfin la manière dont cette résonnance a paradoxalement davantage entravé la communication qu'elle ne l'a facilitée.

L'étude de la démocratie peut avoir deux points de départ: une discussion abstraite ou la recherche des caractéristiques spécifiques du type idéal de démocratie, telles qu'elles émergent dans un milieu culturel donné. Même si nous sommes intéressés par une caractéristique spécifique, ce que nous devons étudier n'a rien à voir avec une sorte d'omniprésence mais avec deux éléments concrets: premièrement, la promesse réelle de ce type idéal - dans le cas de l'islam, nous pouvons le trouver dans ce que j'ai appelé la promesse du projet de l'islam - et, deuxièmement, le processus social. Il nous faut considérer ce dernier si nous voulons retrouver les variantes locales de la démocratie ou les aspects de la culture locale qui se prêtent le mieux à un développement démocratique; c'est ce que Max Weber aurait appelé les porteurs des idées développées par le projet.

Pour ce qui est du projet de l'islam, il est caractérisé par l'exigence de la justice sociale. Dans ma contribution écrite, j'ai tenté de montrer comment la dynamique de ce projet procédait d'une confrontation entre les *justes* et les *injustes*, les *justes* étant des musulmans pieux qui, tout au long de l'histoire musulmane, se sont opposés au pouvoir politique répressif qui avait trahi les principes fondamentaux de justice tirés de l'islam. Le comportement des *justes* est entré dans les ouvrages politiques du Moyen-Orient sous le nom de populisme, qui semble être une caractéristique de la région. Les intellectuels laïques et marxistes du Moyen-Orient ont interprété cette tendance populiste comme favorisant le socialisme. Quoi qu'il en soit et indépendamment de son origine, tous, y compris les fondamentalistes, sont d'accord pour dire que le projet de l'islam n'a pas été réalisé. La confrontation entre les *justes* et ceux qu'ils considèrent comme les *injustes* a laissé une empreinte indélébile de représentation collective dans les régions de culture islamique. Il faut prendre cet élément en considération, et notamment pendant la période de modernisation, car c'est à cette période que les porteurs de ce stigmate sont projetés sur le devant de la scène politique, ce qui fait que les masses sont de plus en plus engagées dans le processus de prise de décision; les idéaux collectifs auxquels elles prêtent l'oreille deviennent de

plus en plus importants dans un mouvement qui est celui de la modernisation.

Je crois - et je le répète - qu'il est indispensable de prendre en considération le problème de la représentation collective si nous voulons adopter une approche réaliste sur les perspectives de la démocratie dans les pays arabes et ceux de culture islamique.

Ceci ne signifie pas - et je voudrais bien le souligner - que la religion devrait être la base de la recherche d'éléments de la démocratie. Je veux dire que les ancrages culturels ne peuvent être négligés qu'à nos dépends, même lorsque nous essayons d'analyser un processus qui comporte tant de mécanismes, comme c'est le cas de la démocratie moderne et, notamment, si nous nous rappelons que la valeur sous-jacente à ce que l'on appelle l'imaginaire islamique est celle de partage et d'égalité sociale.

Au cours des deux derniers siècles, les idées occidentales de la démocratie ont, d'une manière ou d'une autre, été greffées sur les régions de culture islamique; mais ce transfert s'est fait dans des conditions telles qu'il est encore plus difficile de parler de démocratie dans le contexte moyen-oriental. Il a contribué à obscurcir les choses plutôt qu'à les clarifier, car une des conséquences de ce transfert a été une sélection des idées occidentales et on a abouti à une démocratie «turquifiée» ou «arabisée», une fois pénétrée au Moyen-Orient. Il est difficile de comparer ces versions avec le modèle original. Les valeurs réelles de la démocratie occidentale disparaissent dans ce processus et l'ambiguïté résultante, souvent inconsciente, a permis à des personnes fondamentalement patrimonialistes d'utiliser leur conception de cette démocratie transposée à des fins que le terme même de démocratie n'a jamais cautionnées.

L'équivalent européen du projet islamique est le projet de société civile. Je réalise que ce terme recouvre un processus complexe et qu'il a une signification différente selon les personnes. Je voudrais dire que je le comprends à la façon de Max Weber mais je vous épargnerai une récapitulation de ses idées sur la croissance des villes en Occident, la croissance des privilèges de la cité, le développement autonome d'un certain domaine, le social, qui vient de l'histoire des villes. Vue sous cet

angle, la dynamique de la société civile nous a donné ce qu'on peut considérer comme peut-être la définition la plus importante de ce concept, l'individualisme et la liberté personnelle.

Je ne voudrais pas me lançer dans un autre sujet qui est important pour ce thème et qui concerne l'accomplissement de ce projet; bien avant Marx, on savait que le projet de société civile n'avait pas été réalisé, et nombre de dicussions politiques en Occident, à partir du XVIIIe siècle, ont trait aux moyens d'y parvenir.

La liberté individuelle est assurément une valeur complémentaire à celle de partage, à celle d'égalité et de justice sociale telle qu'elle ressort du projet de l'islam. On peut très bien imaginer à l'avenir une démocratie dans laquelle la justice sociale et la liberté individuelle auraient, toutes les deux, le rôle de premier plan qu'elles devraient avoir dans toute société démocratique. Je sais que cette convergence est ce qu'on appelle en optique une «convergence virtuelle», une image virtuelle de la démocratie. C'est une image sur la manière de rapprocher des éléments à la fois occidentaux et orientaux, qui me semble tout à fait appropriée dans le contexte de cette réunion.

Discussion générale

M. Mohamed Sid-Ahmed

Je pense que la démocratie demeure encore, dans le monde arabe, le fait du prince. Il peut être question de multipartisme, de pluralisme ou de parlementarisme, mais il n'est jamais question d'alternance parce que l'alternance touche au prince. La démocratie émanant du prince est une démocratie imposée d'en haut et n'englobe pas, en conséquence, toute la société; les sujets sont traités comme des objets, c'est-à-dire ne jouissent en rien des droits du citoyen.

Notre rapporteur a parlé de la perpétuité de certaines valeurs *collectives* dans le monde arabe; je dirai plutôt *totalitaires*. Tous les pays arabes pratiquent la torture, sans exception. C'est bien connu, même en Egypte. Un rapport récent d'Amnesty International en fait état et la réponse du Gouvernement a été qu'il s'agissait de cas particuliers. Un seul cas particulier de torture suffit pour que la démocratie n'existe pas. On ne répond pas au terrorisme par un contre-terrorisme d'Etat. Ce n'est pas une affaire de cas, mais de principe.

La société civile doit mûrir au sein même de la société. La démocratie n'est pas un modèle venant de l'extérieur mais se façonne à partir de mécanismes se développant à l'intérieur. Sinon, la démocratie devient fonctionnelle, un système destiné à permettre les virages nécessaires. On développe le multipartisme dans le but de permettre aux partis de droite d'ouvrir des voies nouvelles et aux partis de gauche d'endosser la responsabilité des désordres que cela peut provoquer. C'est donc de la manipulation.

Tous les Arabes déclarent appartenir à une seule nation, et pourtant les divisions interarabes ont aujourd'hui probablement atteint un point plus critique qu'à n'importe quel autre moment dans le passé. L'Europe se réclame de plusieurs nations, et pourtant l'intégration progresse. Pourquoi? Parce que, dans un cas, il y a un critère commun qui est établi; dans l'autre, on dit se référer à des critères communs sans les mettre en pratique.

Je me demande, aujourd'hui, avec les changements en cours, dans quelle mesure certaines idéologies auxquelles nous avons tous cru profondément, d'une façon ou d'une autre, et que nous considérions comme fondamentales, n'ont pas, par leur totalitarisme, provoqué de réels progrès. Est-ce un hasard si à l'effondrement du communisme correspond celui du panarabisme? Quand, d'un côté, il y a la «vérité historique» et, de l'autre, la contre-révolution, l'antipluralisme est ancré dans le système. Quand les conflits sont très graves et que la bipolarisation est telle que l'autre est intolérable, ce qui est subjectif devient objectif, ce qui est relatif, absolu, et ce qui est spécifique devient l'histoire; alors, les rencontres démocratiques sont impossibles.

La crise du Golfe a montré que l'agression ouverte n'est plus tolérée, mais tout le monde aujourd'hui se sent agressé. Avec l'évolution des subjectivités, des nationalités, des ethnicités, des particularismes, chacun s'octroie un domaine qui s'enchevêtre avec celui que d'autres s'octroient et tous se sentent donc agressés parce que l'autre veut une partie de ce que l'on s'attribue. Aucune règle démocratique ne peut assurer des lignes de démarcation. Ce que nous voyons aujourd'hui en Yougoslavie, et que nous avons connu dans le monde arabe, au Liban, est un phénomène du monde actuel qui n'est peut-être pas moins important que les phénomènes d'intégration en cours. Ce sont des problèmes d'identités frustrées, inachevées et inassouvies.

En définitive, je voudrais dire que si, dans le monde arabe, on est parfois disposé à emprunter à la démocratie certaines procédures ou règles, les forces qui en tireront profit sont celles pour qui la démocratie ne pose pas problème. La résurgence islamique est généralement le produit d'une procédure démocratique authentique. Dans un certain sens, la démocratie est perçue par l'Occident - peut-être pas seulement par l'Occident - comme étant en opposition avec cette résurgence islamique. En définitive, je me pose la question: que préfèrerait l'Europe? Des despotes éclairés qui ne poseraient pas à l'Europe le problème des conséquences d'une démocratie à outrance? Si c'est le cas, la démocratie est-elle le problème-clé dans le débat nord-sud méditerranéen?

M. André Raymond

Je serais personnellement d'un optimisme mesuré sur ce problème de la démocratie, pour plusieurs raisons. Premièrement, le problème de l'islam, en effet, est important. C'est un problème qui reste ouvert parce qu'à ma connaissance, il n'y a pas à l'heure actuelle d'Etat arabe qui soit spécifiquement islamique en ce qui concerne ses institutions et ses règles politiques. Bien sûr, pratiquement tous les Etats arabes font référence à l'islam dans leur constitution mais, après tout, il n'y a pas tellement longtemps que la Constitution française considérait la majorité des Français comme chrétiens. L'expérience d'un système islamique reste donc à faire.

Deuxièmement, quand nous parlons des pays arabes, nous nous référons à des régimes qui ont été très largement influencés par l'Est socialiste. Ils en ont adopté les institutions, mais pas l'idéologie. Il suffit de voir la distance établie par Nasser, dès ses débuts, avec le communisme, ou encore de se référer à l'idéologie du Baas syrien. Pourquoi cette adoption d'institutions politiques inspirées de l'Est socialiste? D'abord, par suite des désillusions qui se sont produites dans le monde arabe face à la difficulté d'appliquer d'une manière un peu mécanique des institutions occidentales; et ensuite, du fait que les modèles venaient d'Etats coloniaux, ce qui naturellement posait un problème... On peut aussi trouver l'explication dans le prestige de l'URSS après la deuxième guerre mondiale et le soutien donné globalement par celle-ci à un certain nombre d'aspirations arabes. Certains pays arabes ont également adopté ces institutions parce qu'ils les ont jugées efficaces; d'où l'adoption du parti unique qui évidemment limite le débat politique, une main-mise complète sur les moyens d'information, le recours permanent à la propagande et l'instauration d'une planification plus ou moins stricte de l'économie. Dans quel but cette volonté d'efficacité politique? Evidemment, pour la réalisation des objectifs premiers des Arabes, à savoir, d'une part, la constitution de la nation arabe et la solution du problème de la Palestine, et, d'autre part, le développement économique.

Mon troisième point est que, précisément depuis quelques années, un certain optimisme doit se faire jour sur ces problèmes, d'abord, parce que les régimes autoritaires dans les pays arabes ont fait la preuve de leur

incapacité à résoudre les problèmes nationaux. Cela a été le cas de l'Egypte, à une certaine époque, de l'Irak, plus récemment, qui a donné un exemple désastreux de cette incapacité lors de la guerre contre l'Iran et lors de l'annexion du Koweit.

D'autre part, la déconfiture visible de l'URSS et des démocraties populaires prouvent que l'adoption de principes antidémocratiques dans la vie politique ne permet pas d'aboutir à un équilibre intérieur; cet échec montre, par ailleurs, que la planification économique stricte, telle qu'elle a été appliquée en URSS, est un non-sens économique et ne peut aboutir qu'à des catastrophes.

En conclusion, je dirai qu'il faut laisser aux pays arabes le temps d'assimiler ces données nouvelles. Il est évident que si le régime irakien avait assimilé la nouvelle donne des relations internationales, il ne se serait probablement pas lancé, tête baissée, dans la guerre contre le Koweit, avec les résultats catastrophiques que nous connaissons.

Notre effort à tous doit porter sur un certain nombre de points: tout d'abord, une réflexion sur l'islam dans ses rapports avec l'organisation politique. Nous savons que l'islam peut proposer des adaptations et des assouplissements, ainsi qu'il l'a montré d'une manière permanente au cours de son histoire. Nous espérons le Montesquieu arabe qui saura faire cette synthèse et la proposer aux pays arabes.

Nous devons également porter nos efforts sur les droits de l'homme, au sens large, y compris, donc, ceux de la femme. Ce dernier problème est fondamental car il a des implications aussi bien dans le domaine politique qu'économique. Le deuxième aspect, dans ce domaine, est le droit à une information libre. Les progrès techniques, et notamment le développement du parabolisme, permettent à un grand nombre d'Arabes de recevoir, au-delà de toute censure, des nouvelles de l'ensemble du monde. Encore faut-il que l'Europe soit capable de transmettre à ces pays un message qui ne soit pas seulement d'imitation américaine. Nous pensons avoir une culture, une vision de la démocratie, ainsi qu'une vision de la démocratie dans le domaine économique; c'est à nous de l'exprimer et je souhaiterais que, sur ce point, l'Europe soit plus active et plus offensive qu'elle ne l'a été jusqu'ici.

Un dernier point me paraît aussi important: la solution des problèmes nationaux. L'unité arabe ou l'unité régionale est du ressort de nos amis arabes. Il y a toutefois un problème pour lequel les Européens peuvent jouer un rôle: celui de la Palestine. L'absence des Européens à Madrid a vraiment été une leçon cruelle de l'histoire. L'Europe a pris dans le passé des positions énergiques, en tout cas claires, sur le problème de la Palestine - je pense notamment à la réunion de Venise. Il revient à l'Europe de prendre des positions courageuses et de dire en particulier que nous souhaitons que réparation soit donnée aux Palestiniens et qu'un Etat palestinien soit érigé aussi rapidement que possible. Si une opposition se manifeste, par ailleurs, du côté d'Israël, l'Europe doit faire appliquer les résolutions des Nations Unies.

Enfin, dans le domaine du développement économique, l'Europe aussi a un rôle à jouer, un rôle d'aide et de coopération. Il faudrait que l'Europe conçoive un programme global de coopération économique avec les pays du sud de la Méditerranée, et non pas simplement une politique au coup par coup.

M. Nic Tummers

En tant que président de la Commission de la culture et de l'éducation de l'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe, je me réjouis de la tenue de ce séminaire sur la compréhension et les échanges culturels euro-arabes. Il intervient à un moment opportun, puisque l'on peut s'attendre à ce que la compréhension euro-arabe contribue à l'établissement d'une paix durable et d'une coopération fructueuse au pourtour de la Méditerranée. Il constitue non seulement un complément aux travaux de l'Assemblée dans le domaine euro-arabe, mais également un élément de l'infrastructure spécifique nécessaire au développement de la compréhension et des échanges culturels dans la vie quotidienne. Laissez-moi vous décrire cette infrastructure en cours d'élaboration et à la construction de laquelle nous contribuons.

En ce qui concerne la Commission de la culture et de l'éducation, je souhaiterais rappeler tout d'abord l'intérêt qu'elle porte et les activités qu'elle mène depuis longtemps dans les domaines du développement de

la coopération universitaire euro-arabe, de l'importance de la tolérance à l'égard des minorités ethniques (thème de la troisième Table ronde paneuropéenne qui a réuni des parlementaires et des représentants des jeunes à Luxembourg en octobre 1991), et de la mise au point d'itinéraires culturels à travers la Méditerranée.

J'aimerais en particulier attirer votre attention sur la documentation publiée à la suite du Colloque sur la contribution de la civilisation islamique à la culture européenne, que nous avons organisé à Paris en mai 1991, en collaboration avec l'Institut occidental de culture islamique de Madrid, ainsi que sur le débat que notre Assemblée a consacré, en septembre 1991, à ce même thème.

On a affirmé à Paris qu'outre le christianisme et le judaïsme, l'islam sous ses diverses formes a eu, au cours des siècles, une influence sur la civilisation et la vie quotidienne en Europe. Toutefois, bien peu d'Européens sont conscients de cette influence et du rôle positif que l'islam pourrait jouer aujourd'hui dans la société européenne.

Une partie du problème découle de ce que l'on ignore ce qu'est véritablement l'islam. Les erreurs historiques, perpétuées par l'enseignement et les médias, peuvent être considérées comme les principaux responsables de la conception erronée que l'on a de l'islam en Europe. Toutefois, il faut reconnaître que de nombreux musulmans contemporains ont également contribué par leur propre insuffisance d'analyse intellectuelle critique à la perception européenne de l'islam, considéré comme incompatible avec les principes de démocratie, des droits de l'homme et de la liberté d'expression, principes qui constituent la base de notre société moderne.

Telle est, très brièvement, la situation révélée par le Colloque de Paris qui s'est tenu au siège de l'Unesco. Partant de ces constatations, M. De Puig, parlementaire espagnol et rapporteur de la Commission de la culture et de l'éducation, a présenté un rapport à l'Assemblée, laquelle a adopté le 19 septembre 1991 la Recommandation 1162. Cette recommandation comporte de nombreuses propositions d'actions concrètes dans le domaine de l'éducation, des médias, de la culture, des aspects administratifs et de la vie quotidienne, ainsi qu'en matière de

coopération multilatérale en vue de venir à bout de la conception erronée de l'islam en Europe et de constituer une meilleure base de dialogue.

Pour ce qui est des relations entre l'Europe et l'islam, ou, en ce qui concerne le présent séminaire, entre l'Europe et le monde arabe, il convient de distinguer deux aspects. Il s'agit, d'une part, des relations entre les pays européens et les pays arabes sur les plans diplomatique et intellectuel et, d'autre part, de la place de la communauté arabe en Europe, aspect plus particulièrement centré sur la vie quotidienne. Toutes deux sont à la fois politiques et culturelles. En tant qu'homme politique, il m'est extrêmement difficile de parler de culture ou de relations culturelles en faisant abstraction du fait qu'il s'agit également de questions politiques. Les problèmes de migration des pays arabes vers l'Europe ou de relations de cette dernière avec le monde arabe ne se limitent pas à des aspects culturels, sociaux ou religieux. Il s'agit de questions complexes qui doivent être résolues dans le vaste contexte qui est le leur. La culture facilite une meilleure compréhension de ces problèmes, mais seule la politique, guidée par l'esprit de la démocratie, peut permettre de les résoudre. Cette volonté politique et la tolérance culturelle doivent être présentes chez toutes les parties.

Mme Jana Hybášková

Etant diplomate et liée par les contraintes de la responsabilité politique, je suis venue écouter plutôt que parler. Cependant, l'orientaliste que je suis ne saurait rester silencieuse.

Je voudrais tirer parti de ma position privilégiée d'*ahlou-l-wasat* pour essayer d'enrichir notre expérience commune par des réflexions inspirées du Moyen-Orient européen et des confins de l'Europe, qui sont plus proches du temple européen de la démocratie, afin de jeter un pont sur le chemin de la démocratie.

On ne manquera pas de me taxer de marxisme, mais la dépendance de nos peuples à l'égard de l'aide européenne et la négligence des institutions européennes, dont les colloques abordaient les relations Est-Ouest de façon surannée, m'ont en quelque sorte donné le

privilège de faire toutes mes études universitaires dans le cadre du marxisme-léninisme.

Les écrivains ont écrit, les journalistes ont posé des questions, la télévision en a parlé et la misère est restée. Sans l'effondrement économique de l'empire soviétique, les étudiants de Prague que nous sommes n'auraient jamais pu manifester librement. Ce ne sont pas les honorables institutions européennes qui nous permettent de le faire, c'est la mutation des priorités politiques mondiales.

Tant que le Moyen-Orient ne sera pas totalement à l'abandon et à l'écart des intérêts stratégiques mondiaux, tant que les hommes d'affaires européens ne pourront pas occuper le vaste espace des marchés levantins, rien ne changera. Tant que les armes nucléaires entreposées au Moyen-Orient ne menaceront pas toute l'Europe septentrionale, tant que l'Europe aura de l'essence sans plomb, tant qu'au moins sept avions n'auront pas explosé au-dessus de Malte ou qu'au moins un millier d'Arabes affamés n'auront pas gagné Gibraltar à la nage, aucune de ces réunions ne touchera à la réalité. Or, la réalité quotidienne s'exprime par des intérêts simples qu'on appelle la sécurité, y compris l'économie.

Démocrate de fraîche date, je peux me permettre de parler de démocratie. Lorsque nos écrivains étaient en prison et que nous répétions le dogme marxiste, le Conseil de l'Europe et d'autres institutions honorables ne voulaient rien savoir de nous tant que nous n'aurions pas signé démocratiquement la Convention des Droits de l'Homme. Quant à vous, intellectuels arabes, vous pouvez attendre patiemment qu'un dignitaire signe de tels documents sur la démocratie alors qu'il affame, par ailleurs, une quinzaine de millions de ses compatriotes. Pourtant, il y a de bonnes raisons de tout mettre en oeuvre pour améliorer les conditions de vie des intellectuels.

Ceux qui n'étaient pas des intellectuels dans notre pays ne savaient pas quand donner le coup d'envoi. Aujourd'hui, personne ne qualifierait notre pays de démocratique. L'élite intellectuelle a joué et continuera à jouer un rôle essentiel dans les changements sociopolitiques.

Quant à vous, intellectuels arabes, tant que vous continuerez à vouloir analyser les orientations politiques qui s'expriment dans les médias et à vous plaindre que *Talat al Harb* au Caire n'est pas aussi brillant que le boulevard Saint-Michel, au lieu d'utiliser votre expérience culturelle et la logique sophistiquée de vos universitaires pour analyser les problèmes actuels, la situation mondiale, et rechercher des solutions réelles, personne ne vous aidera. Au contraire, bien des gens se feront un plaisir de vous fourvoyer.

Voici quelques questions aux démocrates arabes:

Où sont les représentants des démocraties du Conseil de Coopération du Golfe?

Avez-vous quoi que ce soit de positif à dire sur l'Europe ?

Comment définissez-vous l'Europe?

Un jour, alors que, venant de Prague, nous exprimions notre désir de devenir un lieu de conférence, notre interlocuteur d'un pays du Mashrek nous a fait une réponse du style: «Y a-t-il des postes téléphoniques dans votre pays?» Nous avons affaire ici à un dialogue entre des villes riveraines de la Méditerranée. Le dialogue euro-arabe, vu de Bucarest, Lvov, Varsovie et heureusement Prague, est pour nous tout autre chose. J'ose dire que les représentants, les pays et les villes arabes sont nombreux à ne pas nous prêter l'attention que nous voudrions. Nous pouvons dire que les Arabes ne s'intéressent guère à nous, Européens, tout comme les Arabes se plaignent d'être négligés par l'Europe.

Ma dernière remarque concernera le label *démocratie*.

Pour étendre la démocratie et agrandir son temple, nous devons indiquer certaines des caractéristiques qui la renforceront, l'assureront et la stabiliseront. A mon avis, la démocratie devrait simplement exister alors que, malheureusement pour nous, on la mesure, on la qualifie et on la quantifie. Pendant des années nous n'avons pas été assez démocrates pour obtenir une aide technique, un savoir-faire occidental. Aujourd'hui, nous ne sommes pas assez démocrates pour avoir des investissements

ni naturellement appartenir aux institutions et aux systèmes de sécurité essentiels. Quelles sont les pierres angulaires de la démocratie? La démocratie réunit les conditions essentielles à la liberté de l'individu et aux droits de l'homme. Le christianisme et l'islam sont des religions dites universelles. Partagent-elles des notions universelles concernant l'individu? Les valeurs européennes peuvent-elles marquer le chemin de la démocratie dans le monde arabe? Ou bien faut-il aussi remodeler nos assises européennes? Pour le moment, je suis sûre que les droits fondamentaux de l'homme sont: vivre, manger, boire, dormir, ne pas être tué. Avant que l'ensemble du Sud ne bénéficie de cela, nous aurons encore le temps de préciser d'autres formes communes des droits de l'homme.

M. Ali Issa Othman

Il faut reconnaître qu'en tant qu'Arabes nous avons échoué à développer un système politique et social qui reflète notre conception de l'être humain, celle de l'islam. Nous avons une vue universaliste de l'être humain; celui-ci ne doit obéir à aucune institution humaine, quelle qu'elle soit, la seule autorité légitime étant le créateur. Malheureusement, nous n'avons pas réussi à traduire ce principe dans un ordre politique et social. Les idées politiques d'Aristote n'étaient pas connues de nos premiers lettrés. La république de Platon, par contre, l'était et devint un modèle pour nombre de nos philosophes, qui pensaient que la société devait être dirigée par ceux qui sont savants et sages.

Dans les temps modernes, nous avons pris un bon départ après l'indépendance, du moins dans le domaine des institutions démocratiques. Certains pays arabes ont commencé à mettre en place des organes représentatifs et un bon système judiciaire garantissant l'état de droit; mais, par la suite, les régimes militaires se sont succédés qui, en raison de l'urgence de la question palestinienne, nous ont réclamé tous les pouvoirs pour libérer la Palestine et nous avons connu de nombreux coups d'Etat. Je considère que nous ne représentons plus aujourd'hui le monothéisme, au sens où notre Dieu est le Dieu unique. Tous les soirs, à travers le petit écran et d'autres médias, le Chef de l'Etat pénètre dans nos maisons pour être célébré comme la source de tous les bienfaits dans

notre société. Rien de bien ne se fait sans lui et tout le mal vient de l'étranger, non de lui ou de son gouvernement. Nous pouvons beaucoup apprendre de l'expérience de l'Occident sur la contribution des institutions à la sauvegarde et au développement des valeurs de l'homme. Je pense que celles-ci s'intégreront à notre propre conception dans ce domaine.

Ma seconde remarque porte sur un point qui m'a beaucoup perturbé concernant les sociétés démocratiques. On voit, aujourd'hui, le Congrès américain, un organisme représentatif, prendre une résolution qui interfère directement dans les affaires intérieures d'un autre pays, à savoir l'Irak, et ce, par le biais d'un processus démocratique. On voit la Knesset adopter une résolution ou une loi permettant d'annexer les hauteurs du Golan et Jérusalem. Qu'est-ce que la démocratie dans ces conditions? L'autorité démocratique peut-elle prendre de telles décisions? Qui va protéger les autres contre de telles décisions, contre le Congrès américain ou la Knesset? Il nous faut faire une différence entre la vraie démocratie et ceux qui ne font que l'utiliser pour parvenir à leurs fins. J'en reviens à ce que j'ai dit hier, à savoir que tant que vous aurez une conception de l'homme basée sur la différence entre les races, le sexe, les religions ou les langues, le processus démocratique entre les mains de ceux qui ne croient pas en l'universalité de l'homme sera dangereux, à moins qu'un ordre international ne garantisse un contrôle. C'est pour cette raison que nous avons les Nations Unies; malheureusement, celles-ci sont dominées par une superpuissance qui a dévasté l'Irak et qui, jusqu'à aujourd'hui, affame les enfants de ce pays par milliers; ils n'ont ni nourriture, ni médicaments, l'excuse étant Saddam Hussein.

La démocratie est-elle contrôlée lorsque certains peuvent prendre de telles décisions à l'encontre des autres? Que signifie l'expression *droits inaliénables*? Tous les jours, en Cisjordanie, des centaines d'hectares de terres sont confisqués par le biais d'un processus démocratique. Tant qu'il n'y aura pas une autorité supérieure à celle d'un gouvernement spécifique, cette question restera préoccupante, comme nous l'avons vu pour le cas de la Palestine ou de l'Irak.

Une des pires conséquences du problème palestinien pour les pays arabes a été l'émergence des dictatures militaires. Je ne pense pas que notre culture soit encline au fascisme ou à l'autoritarisme. En effet,

l'idée même d'obéir à une autorité est contraire à notre culture. Cependant, à cause du problème palestinien, nous avons donné le pouvoir et les moyens militaires de nous libérer à des dictateurs mais ils n'ont rien fait; nous avons eu des centaines de milliers de victimes et perdu nos terres.

Le processus démocratique qui s'est amorcé dès notre indépendance a été stoppé, peut-être pour longtemps, parce que nos chefs d'Etat détiennent le pouvoir, les médias et la faculté d'embaucher. Je ne peux pas me permettre d'être contre le gouvernement, parce qu'il est le seul employeur dans la plupart des pays arabes. En tant que chef de famille, responsable de gagner ma vie et de nourrir mes enfants, je ne peux exprimer mon mécontentement à l'égard de ces nouveaux dieux créés par le problème palestinien.

M. Muhammad Saïd El-Ashmawy (interprétation)

Notre rapporteur a dit qu'il y avait un projet islamique, mais il n'a pas précisé ce qu'il entendait par cette expression. Le projet islamique est, selon lui, similaire au projet de l'Occident et, s'il ne l'est pas, il est utilisé dans certaines parties du monde arabe pour traduire les idées politiques dans un cadre islamique; l'expression «projet islamique» est utilisée comme s'il s'agissait du projet occidental. Je dirai donc que le terme «projet islamique» est utilisé contre l'idée de démocratie. Acceptez-vous le principe du «projet islamique»? Ou bien appartenez-vous à l'autre camp? La réponse permet en fait de faire la différence entre les Arabes et les Européens. Par conséquent, je dirais que certaines expressions utilisées en Occident font référence à certains cercles du monde arabe qui sont en faveur d'une politisation de l'islam; ces expressions sont utilisées à mauvais escient, afin de déformer le véritable islam.

Il a été dit, au cours de la discussion, que le projet de l'islam devrait permettre de parvenir à la société civile. Ce n'est pas vrai! Nous qui habitons le Moyen-Orient ne voyons pas les choses ainsi. Ceux qui défendent le projet de l'islam au Moyen-Orient considèrent qu'il s'oppose à la société civile, celle-ci étant considérée comme la société civile laïque. Par contre, les défenseurs d'un islam éclairé, l'élite de nos pays, utilisent

cette expression pour s'opposer au projet d'une société musulmane. La société civile établit une séparation entre les activités de la vie quotidienne qui ont un caractère sacré et celles qui n'en ont pas. Elle ne va donc pas à l'encontre de la religion, de la société islamique. C'est en fait une question de comportement des dirigeants et leur comportement n'est pas sacré.

On parle toujours de démocratie dans le monde arabe en des termes occidentaux, sans faire référence à un terme couramment utilisé dans les milieux islamiques politiques, la *shura*, qui vient du Coran. Le principe de la *shura* signifie que les choses doivent être discutées ouvertement; il permet de connaître l'opinion du peuple. Pour certains, cela renforce la dictature; si tel est le cas, c'est qu'elle va à l'encontre du sens réel du mot, qui est synonyme de la participation de tous. Avec le développement et l'ouverture de l'Islam, il faut revenir à la signification originelle de la *shura*, qui correspond en fait au sens moderne du mot *démocratie*: participation de l'ensemble de la société à la gestion des affaires du pays par le biais d'élections et de contrôles. Ce mot a longtemps été interprété comme contraire à la démocratie; nous avons même entendu un roi arabe, à la télévision, définir la *shura* comme la consultation; ce n'est pas exact.

Je voudrais dire, en dernier lieu, que la démocratie n'est pas uniquement un système politique; elle ne se limite pas à un recueil de textes de lois. Elle est en fait un stade d'évolution de la culture et de la civilisation, décidé et utilisé par le peuple et ses dirigeants. Si on limite la démocratie à des principes politiques, elle deviendra alors dans le monde arabe un élément entre les mains des dirigeants qui décideront de l'appliquer ou non. La démocratie existe; elle est inscrite dans des textes et des constitutions, mais on ne permet pas aux peuples de la pratiquer. Les conditions d'une situation culturelle permettant aux populations de contrôler les dirigeants et de gérer leurs propres ressources ne sont simplement pas réunies à l'heure actuelle dans nos pays. Cela sera le cas tant qu'on ne comprendra pas que la démocratie n'est pas seulement une idée mais aussi un concept culturel.

M. Bernard Lewis

Je voudrais souligner deux points. Premièrement, qu'entend-on par le terme *démocratie* dans le contexte spécifique des pays arabes aujourd'hui? Deuxièmement, quel est le lien avec l'objectif principal de cette rencontre, à savoir les relations et le dialogue euro-arabes?

La démocratie, comme nous le savons, est un mot et un concept d'origine grecque, qui ont connu le développement le plus caractéristique en Amérique du Nord et en Europe occidentale. Ceci ne nous autorise pas, cependant, à présenter notre définition de la démocratie ou notre façon de la pratiquer comme une sorte de vérité universelle à laquelle les autres doivent se conformer s'ils veulent être reconnus comme démocrates. Notre mode de gouvernement a évolué au cours de l'histoire, et il correspond en fait à nos besoins. Nous n'avons donc aucune raison d'adopter un ton moralisateur pour prétendre qu'il s'agit d'une forme supérieure de démocratie, que d'autres formes sont inférieures ou que ceux qui ne se conforment pas à nos pratiques politiques sont en quelque sorte des délinquants.

On peut interpréter les mots de manières fort différentes. On nous a dit ainsi que l'Islam était la seule vraie démocratie; on a parlé, par le passé, de démocraties populaires auxquelles on ajoutait d'autres qualificatifs. Il faudrait donc peut-être clarifier ce à quoi nous nous référons en relation avec le monde arabe. Il y a deux approches fondamentales à la définition de la démocratie. L'une est que la démocratie est un idéal qui doit être accompli par des gens de bien, utilisant le pouvoir de leur mieux à cette fin. L'autre est que la démocratie est une technique destinée à restreindre les abus de pouvoir qui inévitablement se produisent, quelle que soit la nature des personnes exerçant le pouvoir ou de leurs intentions. Il me semble que, dans le contexte de notre discussion, la seconde approche est la plus utile. Mais, bien entendu, je ne prétends pas détenir la vérité universelle.

Dans ce sens, donc, la démocratie n'est pas une philosophie nécessitant de profondes discussions; c'est une technique, un mécanisme, pour l'exercice et, plus particulièrement, la limitation des pouvoirs dans une société, de façon à éviter les abus et à garantir des droits minimums pour

les gouvernés. Qu'est-ce que cette définition signifie exactement et dans quelle mesure est-elle appliquée? Je proposerai à cet égard une règle pratique, sans prétentions philosophiques, établie par un spécialiste des sciences politiques, le Professeur Sam Huntington: «Nous pouvons qualifier de démocratique un pays où le gouvernement a changé au moins deux fois suite à des élections». Une fois ne suffit pas car on peut très bien imaginer un pays où le gouvernement, par principe ou par inadvertance, se laisse battre aux élections par son principal rival; un regard sur les pays du sud méditerranéen nous permet d'imaginer que l'opposition, une fois au pouvoir, ne commettra pas la même erreur ou ne succombera pas, une nouvelle fois, à cette inadvertance.

Parmi les 43 pays membres de la Conférence islamique, un seul pays répond à cette définition: la Turquie, et, même dans ce pays, il a été difficile de maintenir la démocratie. Dans quelques autres pays, l'on peut voir quelques signes de progrès vers cette définition, mais il ne s'agit que de tentatives, qui s'accompagnent de grandes difficultés. A nouveau, je voudrais souligner que ce n'est qu'une définition possible de la démocratie; ce n'est pas la seule.

Dans quelle mesure cette discussion a-t-elle un lien avec le dialogue euro-arabe? Il a été dit qu'au début du mois d'août 1990, il y a eu un brusque changement dans la présentation de l'image de Saddam Hussein par les médias; en l'espace de quelques jours, l'allié respectable et désirable s'est transformé en un monstre. Qu'un tel changement dans les médias ait eu lieu est un fait indiscutable. On peut bien sûr attribuer cela aux forces sinistres et occultes manipulant la presse; on peut également envisager la possibilité que cela soit dû à l'invasion et à la destruction du Koweit en cours de cette même période. C'est une possibilité qu'il nous faut quand même prendre en considération. De quoi vous plaignez-vous exactement? Que Saddam Hussein ait été un monstre après ou qu'il ait été bien considéré avant? Le vrai reproche, le reproche valable et sérieux qu'il faut faire à l'Occident, ce n'est pas qu'il ait finalement compris qui était Saddam Hussein, mais qu'il ait mis tant de temps à s'en rendre compte. Cette attitude de l'Occident semble avoir reflété une analyse du monde arabe qui peut être exprimée brièvement: les Arabes sont incapables d'avoir une démocratie ou un gouvernement décent et humain; on ne peut donc pas attendre de leurs dirigeants ou

demander à leurs citoyens qu'ils adoptent les normes qui existent dans nos sociétés. C'est pour moi une analyse profondément raciste qui prévaut malheureusement et paradoxalement dans les cercles dits arabophiles. La destruction de la société civile dans une grande partie du monde arabe est une question qui a été abordée par plusieurs intervenants. Ils ont eu la bonté ou le tact de mentionner l'approbation du monde démocratique à cet égard, son échec à émettre une quelconque critique, excepté lorsque les circonstances permettent d'attribuer à cette critique d'autres motifs.

Quelles sont aujourd'hui les perspectives de la démocratie, telle que j'ai l'ai définie, dans le monde arabe? Ce ne sera pas une tâche facile. La démocratie est probablement la forme la plus difficile de gouvernement. Elle a mis du temps à se développer dans les pays où elle s'est le mieux épanouie. La France s'y essaie depuis deux cents ans sans avoir encore complètement réussi. Le développement de la démocratie est un processus long, difficile et douloureux. Il est donc normal, je pense, d'examiner les fondements de ces diverses sociétés afin d'y trouver certains facteurs favorables au développement de la démocratie, mais aussi, si nous sommes honnêtes envers nous-mêmes et les autres, d'identifier les éléments susceptibles de l'entraver.

Il a été fait plusieurs fois référence, à cet égard, à la question palestinienne, sous ses différents aspects; c'est sans aucun doute l'un des problèmes majeurs de la région. Cependant, il me semble marginal par rapport à d'autres plus fondamentaux. La question palestinienne a peut-être retardé les solutions mais elle n'est pas la cause de ces problèmes. Je peux très bien imaginer la paix entre Israël et les Arabes, et même, bien que cela soit plus problématique et lointain, la paix entre Israël et les pro-Arabes; mais celle-ci ne résoudra en rien les problèmes de la région. Elle permettra tout juste aux populations d'y consacrer davantage de temps. Les solutions doivent venir de la société elle-même; c'est difficile mais du domaine du possible. Nous ne pouvons pas vous aider de l'extérieur mais ce que vous pouvez légitimement nous demander, c'est de ne pas vous gêner dans cette tâche.

M. Şerif Mardin (rapporteur)

Je voudrais faire deux observations. L'une touche aux aspects mécaniques de la démocratie, c'est-à-dire à la démocratie en tant que technique indépendante de ses aspects philosophiques, et je voudrais revenir, à ce propos, à ce que M. Lewis a dit. Ce sont les Américains qui ont été les plus intéressés par cet aspect *mécanique* de la démocratie et qui ont mis le plus de temps à l'établir; ce sont eux qui, en même temps, ont consacré le plus de dissertations philosophiques à son sujet. Si l'on étudie les documents et les textes fédéralistes, qui sont essentiels à la compréhension de la Constitution américaine, on constate que ceux-ci ne parlent pas de «mécanique», mais des relations entre l'homme et la nature, l'homme et la société. Je pense donc que même si le mécanisme est très important, les personnes qui s'y sont essentiellement intéressées ont consacré beaucoup de temps à *l'esprit* qui y souffle. Il semble être généralement admis que la culture n'est pas étrangère à la formation de tendances démocratiques ou antidémocratiques dans un pays donné, pour ce qui nous concerne, ceux du Moyen-Orient; mais il ne suffit pas de dire qu'une culture, en raison de caractéristiques inconnues, transforme les dirigeants en «despotes orientaux». C'est le pourquoi et le comment de cette culture particulière, le pourquoi et le comment de cette transformation, qui sont importants et dont il faut discuter; sinon notre débat restera superficiel.

Ce que j'ai essayé de développer dans mon introduction et ma contribution écrite, c'est que les stratégies *indigènes* qui se sont développées pour lutter contre le despotisme ne peuvent pas être négligées parmi les éléments utiles à une reconstitution ultérieure de la démocratie dans ces pays. Plusieurs personnes ont développé cette thèse récemment. Il y a donc des accords tacites au sein des sociétés qui ne sont pas aussi évidents que les accords écrits mais qui sont importants lorsqu'on reconstitue un système démocratique. J'ai essayé de mettre en évidence ces accords tacites au sein des sociétés islamiques du Moyen-Orient.

M. Alain Chenal

Je crois qu'il faut avoir entre nous l'honnêteté de dire que la démocratie est une question relativement récente dans le dialogue euro-arabe. Pendant de nombreuses années, on a vécu avec l'idée que les pays du tiers monde n'avaient pas besoin de la démocratie, qui était un luxe dangereux, et que le parti unique était le meilleur moyen de parvenir au développement. Ce n'est que depuis peu que l'on part de l'analyse contraire, mais on se trouve très vite embarrassé par cette démocratie, parce qu'il s'agit d'une valeur universelle, mais dont les formes ne sont pas universellement transposables; ensuite, parce qu'il apparaît quelquefois gênant de donner des leçons, alors que nos pays n'ont pas toujours été, dans l'histoire, des modèles de vertu; enfin, parce que nous savons aussi que, dans l'histoire des peuples, une évolution de quelques décennies est peu de chose et que vouloir brusquement que tous les pays s'alignent sur nos standards est quelque chose d'assez problématique. La démocratie pose également quelques questions embarrassantes, car nous savons que nos démocraties occidentales peuvent donner lieu à des dérives. Nous nous posons des questions sur certains des effets pervers de notre propre démocratie.

Nous savons aujourd'hui que si nous demandions l'application immédiate de la démocratie dans les pays arabes, dans la plupart des cas le scrutin se traduirait par la victoire incontestable de forces qui sont suspectes d'utiliser la démocratie pour accéder au pouvoir, mais qui n'accepteraient plus ensuite l'alternance. Je crois que c'est le non-dit le plus fort aujourd'hui.

Mon second point concerne l'islam. On a déjà démontré, à plusieurs reprises, que celui-ci, comme toutes les religions, peut être interprété dans des sens très contradictoires; le christianisme a donné les droits de l'homme, la théologie de la libération et, en même temps, le Vatican apparaît comme la dernière monarchie absolue d'Europe. On a dit que, dans l'islam, toute une série de concepts pouvaient donner lieu à des développements de type démocratique; le professeur Ashmawy nous a parlé, ce matin, de la *shura*; on aurait pu parler aussi du concept d'interprétation. J'en vois un troisième, qui renvoie à l'histoire politique européenne, c'est le concept de désordre ou de discorde, celui de *fetna*.

A travers l'histoire de l'islam, on voit que, pour les uns, il n'y a pas pire malheur que le désordre et qu'il faut donc se résigner à un pouvoir fort; cela correspondrait chez nous au parti de l'ordre. D'autres penseurs estiment, par contre, que l'injustice est en soi le plus grand des désordres et qu'il faut donc encourager le soulèvement contre un pouvoir injuste; c'est, chez nous, le débat sur le parti du mouvement ou l'histoire de la révolution. Nous avons donc des concepts qui peuvent être débattus parallèlement.

Le problème n'est pas aujourd'hui de parler de la démocratie globalement dans le monde ou dans le monde arabe, mais d'encourager ce que l'on peut appeler les *transitions démocratiques*. On s'aperçoit que c'est la société civile qui les prend en charge quand elles existent, mais que, plus concrètement encore, elles ont commencé souvent par une sorte de réaffirmation ou d'affirmation nouvelle du rôle de l'individu dans une société qui privilégiait la communauté ou le collectif. On s'aperçoit également que les transitions démocratiques, notamment au Maghreb, ont commencé par les associations et non les forces politiques. C'est donc elles qu'il nous faut aider. Je citerai à cet égard les exemples bien connus des ligues des droits de l'homme au Maghreb. Les associations professionnelles ou corporatives, notamment les barreaux ou les ordres de médecins, qui ailleurs sont souvent très conservateurs, ont pu également jouer un rôle extrêmement novateur. La transition démocratique ne se fait pas, d'autre part, en débattant du statut de la femme, mais du rôle concret des femmes dans ces sociétés. Enfin, il n'y a pas de démocratie sans une expression plus forte des minorités et une réévaluation du rôle de la culture dans la politique. Ce n'est pas un hasard si on voit paraître, dans certains pays les plus ouverts du monde arabe, une nouvelle race de ministres de la culture.

Je terminerai par une proposition concrète, bien qu'un peu audacieuse (mais nous n'avons pas à prendre position en tant que telle): proposer l'abolition de la peine de mort dans le monde arabe. La plupart des pays européens sont aujourd'hui devenus abolitionnistes; même s'il y a des tentatives de retour en arrière, c'est un élément symbole. Même si cela prend quelques dizaines d'années pour y parvenir, il nous faut demander aux parlementaires des assemblées qui vont être élues demain,

au Maroc, en Algérie, en Egypte, en Jordanie, de poser clairement le problème.

Mme Gema Martin Muñoz

Je voudrais également revenir sur la transition démocratique dans le monde arabe et établir une comparaison avec celle de l'Espagne, que j'ai moi-même vécue, afin de tirer profit de ses éléments positifs. Le système espagnol, après Franco, a opté pour la réforme au lieu de la rupture. A mon avis, le succès du cas espagnol découle de ce que la transition était fondée sur un pacte de toutes les forces politiques qui ont participé à la rédaction de la nouvelle constitution espagnole. C'est ce qui manque aujourd'hui dans le monde arabe; un tel pacte institutionnel impliquant tous les acteurs de la vie politique s'impose pour parvenir à la démocratisation. La nécessité de ce pacte pose toutefois une question très importante: ne faut-il pas reconnaître que les partis islamistes sont un des éléments de la transition vers la démocratie dans les pays arabes? C'est en assumant leur intégration dans le système que l'on pourra le mieux éviter la création d'une démocratie bâillonnée et sélective, tout en les soumettant à l'usure de l'action politique, ce qui mettrait terme aux dividendes qu'ils tirent de leur martyre. C'est un des dilemmes les plus importants de la démocratie dans le monde arabe. Je crois qu'il est impossible de démocratiser le monde arabe sans les islamistes.

Une autre grande difficulté de la transition démocratique est de trouver un équilibre raisonnable entre les contradictions inhérentes aux deux aspects de la démocratie: d'un côté, les exigences du passage à une économie libérale qui engendre une inégalité de partage; de l'autre, les exigences de la démocratie politique qui impliquent l'égalité de tous. Dans ces pays, où les clivages sociaux sont importants, il est essentiel de trouver un juste équilibre dans ce domaine et de veiller à ne pas provoquer, par des réformes néolibérales et dogmatiques, de plus grandes disparités au sein de populations dont les aspirations démocratiques se traduisent par un besoin d'égalité et de justice sociale.

Enfin, je voudrais dire qu'il y a également des erreurs de perception de la part de l'Occident vis-à-vis des possibilités et de la

viabilité de la démocratie dans le monde arabe. J'ai présenté dans ma contribution écrite quelques conclusions d'une étude sur la manière dont les médias espagnols ont analysé les élections municipales algériennes de 1990. Il ressort de celle-ci que, dans l'univers mental espagnol - mais je ne crois pas que ce soit un cas isolé - la démocratie est incompatible avec l'islam. Le fait islamique est irrémédiablement opposé au fait occidental judéo-chrétien qui considère la démocratie comme sa propriété.

J'illustrerai mon propos par un exemple. Dans le cas de la transition polonaise, on a vécu une ingérence de la religion dans la politique, sans que cela suscite des soupçons dans les médias occidentaux. Dans le cas des élections algériennes, on a pu constater que l'intérêt pour l'islamisme l'a emporté sur le reste. Abbasi Madani a été au centre de tous les interviews, tandis qu'on laissait de côté le fait le plus important: la tenue, pour la première fois dans le monde arabe, d'élections susceptibles de changer un gouvernement et le caractère pacifique de ces élections. Ce qu'on trouvait, par contre, dans les journaux, c'est une identification de l'islam avec le fanatisme et un mépris pour les islamistes, ce qui, en fait, profite à ces derniers. Il y a donc aussi, de la part de l'Occident, des erreurs qu'il faut corriger afin de favoriser la démocratie, car celle-ci est possible dans le monde arabe.

M. Ghayth N. Armanazi

Le débat sur l'islam et la démocratie est sans fin. Je pense que l'héritage, la doctrine et la culture islamiques sont assez souples pour permettre la percée d'un processus démocratique ou, au contraire, de régimes autoritaires. Comme on a pu le constater d'après certaines interventions, il y a différentes manières d'utiliser l'islam pour promouvoir l'une ou l'autre issue. Je voudrais attirer votre attention sur un exemple de démocratie dans un des plus grands pays islamiques; M. Lewis a mentionné la Turquie; on pourrait aussi parler du Pakistan. C'est bien entendu une démocratie imparfaite et qui a connu beaucoup d'interruptions, mais c'est cependant un exemple qu'il faut prendre en considération. Il y a par ailleurs des dictatures dans des pays non islamiques et il n'y a pas si longtemps que l'Europe avait les siennes. Il fallait soulever ce point.

Les raisons pour lesquelles la démocratie n'a pas été un succès dans le monde arabe sont multiples. C'est en partie dû au fait que la démocratie a été en quelque sorte associée, au début, avec le pouvoir colonial et, d'autre part, avec un autre exemple aux portes mêmes du monde arabe, Israël. Ces exemples ont davantage desservi l'image de la démocratie dans le monde arabe. L'ensemble du problème palestinien - j'insiste sur ce point - a, par ailleurs, directement pesé sur le processus politique arabe au détriment de la démocratisation. Comment expliquer le fait que le président irakien, Saddam Hussein, que l'on peut difficilement taxer de démocrate, ait été en mesure de recueillir un tel soutien, allant du Maroc jusqu'à l'Inde, si ce n'est par une mise à profit de la carte palestinienne? Ceci montre dans quelle mesure cette question peut être exploitée au détriment des idéaux et pratiques démocratiques.

Le point que je voulais surtout aborder concerne le rôle des intellectuels arabes dans la promotion de la démocratie. Comment concevons-nous ce rôle? A cet égard, on peut distinguer quatre réactions des intellectuels arabes face à l'autoritarisme. Une partie de cette intelligentsia a fait l'apologie de ces régimes et de ses dirigeants. D'autres ont totalement oublié ce qui se passait chez eux; beaucoup vivent à l'étranger, certains écrivent dans des revues ou journaux publiés à l'étranger; ils y abordent toutes sortes de problèmes politiques internationaux, à l'exception de ceux de leur propre région. Une troisième catégorie s'est attaquée directement et violemment à ces régimes; il y a beaucoup de courage et de bravoure dans cette attitude. Une certaine école de pensée prétend que c'est la seule façon d'aborder ce phénomène. Je ne suis pas sûr que ceux qui ont agi ainsi aient proposé quelque chose pour remplacer les régimes existants, ni qu'ils aient résolu le problème d'un soulevement violent à long terme. Il y a enfin une quatrième catégorie que l'on peut décrire comme l'opposition loyale; ce sont les intellectuels et autres qui estiment que le meilleur moyen de progresser est d'essayer de faire bouger ces régimes, de les faire changer pacifiquement, de manière imparfaite, certes, mais non négligeable. M. Sid Ahmed a qualifié ce processus en cours dans certains pays, par exemple l'Egypte, de démocratie du prince; je dirais, en ce qui me concerne, que je préfère cette dernière à la tyrannie du prince.

M. Walid Kazziha

Je ne prétends pas représenter l'homme de la rue, mais je voudrais faire quelques remarques sur la façon dont le simple citoyen arabe aborde la question de la démocratie ou de la participation politique, au sens strict du terme. A mon avis, à l'heure actuelle, celui-ci est davantage intéressé par les problèmes de politique intérieure que par la démocratie. Dans de nombreuses régions du monde arabe, il peut y avoir des manifestations en faveur de certaines causes comme la Palestine ou l'indépendance; je n'en ai vu aucune - j'ai pourtant beaucoup voyagé - en faveur de la démocratie. Le citoyen arabe est essentiellement motivé par des considérations économiques et j'ai assisté à quelques soulèvements pour ces raisons.

Toutefois, ceci n'exclut pas, selon moi, la poursuite d'objectifs démocratiques. Il faut le faire avec prudence et lenteur en raison d'éventuelles pressions externes, mais aussi internes, de la part des intellectuels, susceptibles de détruire les bases de notre société; ce qui pourrait avoir des résultats contraires à ceux escomptés. Dans les pays arabes où il y a eu un échec du point de vue économique ou militaire, on a assisté peu après à une limitation du rôle de l'Etat, ce qui a permis le développement d'un certain espace de liberté: liberté individuelle, liberté d'expression ou liberté de mouvement. Certaines personnes présentes dans cette salle n'auraient sans doute pas pu être là par le passé. C'est malheureusement le résultat de catastrophes dans certains cas. Si l'on examine la situation en Egypte, il n'y a certes pas de démocratie dans ce pays à l'heure actuelle, mais nous jouissons néanmoins d'une certaine liberté. Si l'on fait une projection dans le futur de la situation en Irak, que Saddam Hussein reste ou non au pouvoir, le fait que le gouvernement central ait été ébranlé peut ouvrir la voie à une plus grande participation politique. Ce que nous demandons en fait à l'heure actuelle, c'est davantage la liberté que la démocratie.

Le point qui m'intéresse le plus dans notre débat actuel est l'engagement européen. Depuis vingt ans que je travaille comme professeur à l'Université américaine du Caire, c'est la première fois que l'administration américaine a manifesté un intérêt pour discuter de la démocratie dans le monde arabe. Les professeurs arabes attendaient ce

moment depuis longtemps. Cela s'applique aussi à l'Europe. Saddam Hussein est-il à l'origine de ce revirement? Si c'est le cas, je pense qu'il s'agit d'une approche bien sommaire de cette question et je me demande dans quelle mesure cet intérêt sera permanent et soutenu. Va-t-il retomber une fois réglée la situation dans le Golfe? En fait, je m'interroge sérieusement sur cette éventualité depuis le retour dans son pays du prince du Koweit, qui n'a jamais été connu pour ses options démocratiques. Je terminerai donc par une question à l'adresse des Européens: dans quelle mesure votre désir de voir la démocratie s'implanter dans notre partie du monde est-il motivé par des considérations autres que celles dictées par les circonstances?

M. Fethi Benslama

Je voudrais parler de ce qui me paraît être une double mystification concernant la question de la démocratie. La première consiste à faire de la démocratie une croyance qui viendrait s'opposer à d'autres croyances. Je ne comprends pas pourquoi on débat de la question de savoir si l'Islam peut ou non accepter la démocratie. La démocratie s'est faite contre une partie du christianisme et, cependant, l'un des rédacteurs de la Constitution française, Sieyès, est un homme d'église. Cela se fera toujours contre et avec. La seconde consiste à dire que la démocratie existe dans l'Islam, exemples à l'appui: ainsi, la *shura*. La *shura* n'est pas la démocratie; c'est la concertation, le conseil. Pourquoi accepte-t-on d'importer un avion et de l'utiliser selon certaines exigences et refuse-t-on de faire de même pour d'autres techniques, puisque la démocratie est, pour moi, une technique de gouvernement humain? Pourquoi vouloir forcément qu'elle ait déjà existé? L'avion n'existe pas dans l'Islam. Ce sont de fausses connexions. Il y a évidemment des idéaux autour de la démocratie, notamment le bien. Toute l'humanité ne cesse d'édifier des systèmes qui veulent le bien, mais on fait le mal chemin faisant; la démocratie, comme technique de gouvernement, peut être utilisée pour faire le mal. Les sociétés démocratiques ont produit des horreurs et ce n'est pas la peine que je les rappelle. Il faut adopter la technique de la démocratie et l'utiliser selon ses règles, ou bien l'ignorer; mais, si on l'adopte, des comptes vont être demandés, à l'intérieur et à l'extérieur, parce qu'il n'est pas possible d'en faire n'importe quoi.

Je voudrais arriver maintenant à la question qui m'intéresse le plus. Notre objectif est de produire des êtres humains parlants, respectueux des lois et tirant une jouissance de leur vie. On croit très souvent que la démocratie est nécessaire pour faire de tels êtres humains, mais ce n'est pas vrai. L'Islam, d'autres civilisations, savent le faire. Ils ont su faire des êtres qui veulent le bien et sont capables de s'adapter aux règles. Si la démocratie comme technique de gouvernement s'est imposée à un moment donné, c'est parce qu'il n'était plus possible, sauf à payer un prix énorme en termes de vies humaines et de souffrances, de maintenir les structures qui permettaient de produire des êtres humains viables. Nous voyons aujourd'hui que les sociétés dites islamiques ont les mêmes problèmes et devront nécessairement introduire de telles techniques. On a peur, en réalité, en introduisant la démocratie, de perdre son Dieu. La peur peut être compréhensible, mais quel est le degré de confiance des gens dans leur Dieu pour avoir peur de le perdre? Il y a trop de fausses connexions entre les choses. Si l'on veut faire de la démocratie un nouveau Dieu, cela ne marchera pas, et on l'utilisera complètement de travers. C'est pourquoi je voudrais insister pour que nous abordions les choses non pas au niveau politicien, mais au niveau du débat des idées: par exemple, se poser la question de la place de l'ancien dans l'édification de société modernes. Nous savons très bien que les choses ne sont pas opposées entre la tradition et la modernité, comme on ne cesse de le ressasser, et que l'opération est beaucoup plus compliquée. Il faudrait s'interroger sur la question de la politique et de l'étiologie et écouter les gens qui ont travaillé sur ces problèmes.

Je souhaite vraiment que l'on se débarrase des mystifications mutuelles. La démocratie ne fait pas des êtres humains parlants et vivants; c'est une technique, et il faut savoir si on veut l'utiliser ou non.

Mme Leïla Chellabi

Si la démocratie est évidemment le meilleur régime actuel et qu'il nous faut travailler à l'installer de par le monde, il est vrai que nous, Occidentaux, arrivons en détenteurs de la vérité avec nos propres schémas que nous imposons en dépit du contexte politico-culturel des

pays concernés. Ensuite, quand, sur le plan économique, cela ne paie pas, nous nous détournons alors des vrais problèmes.

L'Afrique est en train de mourir, après une politique de coopération désastreuse dont nous, Occidentaux, sommes responsables. Nous sommes tous interdépendants et nous, Arabes, si nous avons besoin d'aide et de moyens, nous n'avons nul besoin de quelqu'un d'extérieur, quel qu'il soit, ignorant de nos traditions et de notre quotidien, qui vienne nous dicter ce que nous avons à faire et comment. Si l'on regarde vers l'Est, il est évident que les mouvements actuels y sont plutôt encourageants malgré leur turbulence parfois destructrice, probablement nécessaire.

Est-ce que, forts de leurs expériences respectives, les pays démocratiques, les pays du monde arabe et ceux de l'Est, pourraient travailler ensemble, reconnaître leurs erreurs respectives passées dues à leurs régimes politiques et ouvrir ensemble de nouvelles voies démocratiques basées sur les valeurs fondamentales des droits de l'homme, mais adaptées à chacun et respectueuses des spécificités de chacun?

Pour terminer, en tant que femme, je voudrais souligner notre responsabilité dans le monde. La femme est la génitrice, l'éducatrice et elle est donc, à mon sens, responsable du monde actuel tel qu'il est. Tous les hommes au pouvoir sont nos fils. C'est par l'éducation que tout se fera, à tous âges et dans tous les pays. Ce n'est pas en revendiquant l'égalité que la femme contribuera à construire le monde de demain. L'égalité des droits, bien sûr, il faut l'obtenir, et elle devrait aller de soi. C'est dans notre complémentarité avec l'homme, dans nos différences reconnues et bien vécues, que nous construirons ensemble le monde nouveau où, enfin, les droits de l'homme seront respectés parce que nous y travaillerons ensemble. La femme occidentale n'est pas l'archétype de la femme; la femme arabe ne devrait pas en faire son modèle. Elle a une identité propre que, dans certains pays, elle commence seulement à découvrir. Je m'adresse aux Arabes ici présents pour leur demander de nous aider à affirmer cette identité; nous le ferons de toute façon, mais nous n'avons pas envie de le faire malgré eux, de le faire contre eux, mais avec eux, dans un esprit démocratique de reconnaissance mutuelle.

M. Louis-Edmond Pettiti

Je voudrais présenter une mise en garde. Il ne faudrait pas que, dans notre souci d'accélérer le processus démocratique dans l'ensemble des pays, y compris l'Europe, nous subordonnions la protection des droits fondamentaux à ce passage à la démocratie, car ce serait très dangereux. Les droits fondamentaux doivent être protégés, quel que soit le régime politique; les dictatures s'y sont obligées en signant des engagements internationaux, et nous savons hélas qu'il y a beaucoup de démocraties qui ne respectent pas les droits de l'homme. Par conséquent, il ne faut pas qu'il y ait de priorités chronologiques. Nos Etats, qu'ils soient européens, arabes ou africains, sont liés à présent par quelque 70 conventions internationales, uniquement dans le domaine des droits de l'homme et de la femme. Par conséquent, ils doivent d'abord tenir leurs engagements et ratifier les conventions qu'ils n'ont pas encore ratifiées, et en particulier la Convention des droits de l'enfant des Nations Unies.

Il ne faut pas non plus prétexter les difficultés économiques et les problèmes de développement pour refuser ou retarder l'application de ces conventions internationales, car l'égalité de traitement des hommes et des femmes représente plus que l'égalité des droits, c'est l'égalité de comportement et de respect. Le régime du travail n'a pas besoin de budget, ce sont des réformes gratuites; il en est de même pour le respect de la liberté de religion, la liberté des cultes; l'instauration d'un régime des cultes n'implique pas d'investissement de la part des Etats. Pour les droits sociaux, nous savons, au travers des chartes sociales ou du Bureau International du Travail, que la majeure partie d'entre eux sont des droits qui peuvent être reconnus sans qu'il y ait besoin d'équipements ou d'investissements financiers. Il ne faut pas davantage prétexter des difficultés conceptuelles et organiques pour ne pas respecter au moins ce que l'on appelle le noyau dur des droits fondamentaux. Ne répétons pas l'erreur que nous avons eu tendance à commettre depuis deux ans à l'égard des pays de l'Est, c'est-à-dire nous préoccuper davantage de vendre ou prêter des modèles de constitution, de législation ou de privatisation, alors qu'il était beaucoup plus important de nous préoccuper de l'évolution de ces pays par rapport aux droits fondamentaux. Nous avons oublié les goulags et nous ne sommes même pas certains que ceux-ci ne soient pas maintenus à l'Est.

Par conséquent, si nous partageons le concept de l'homme et de la femme qui ont cette vocation universelle à être chacun porteur des destinées humaines, qu'il soit fils de Dieu ou d'Allah, nous devons avant tout assurer le respect de la dignité de cette personne, quel que soit le régime politique ou l'idéologie en vigueur. Nous devons porter l'effort principal des échanges culturels dans la recherche sur le plan des droits fondamentaux et un important travail pourrait être accompli au sein des instituts de formation des droits de l'homme. Les instituts arabes, africains ou européens des droits des l'homme peuvent travailler de concert pour parvenir à ce résultat.

La première méthode passe par l'aveu. Tant que nos interventions seront faites d'autosatisfaction et de transplantation de nos propres modèles, nous ne pourrons jamais progresser; il faut d'abord commencer par avouer la situation existant dans son pays ou son système et reconnaître ses erreurs et ses violations avant de dénoncer les autres. Au plan concret - ce pourrait être un premier objectif de nos futures rencontres - il faut souhaiter que l'appareil de l'Organisation de l'unité africaine et de sa charte africaine des droits de l'homme ou tel autre système similaire au sein des pays de la Ligue arabe, accepte enfin de se doter d'un mécanisme comparable à celui du système interaméricain de protection des droits de l'homme, qui implique un recours individuel de l'homme et de la femme contre leur propre Etat lorsque leurs droits fondamentaux sont violés.

M. Armand Abecassis

Comme je l'ai souligné hier, les deux éléments constitutifs de la civilisation méditerranéenne sont, d'une part, les païens, qui ont apporté le *logos*, la science, l'objectivité et la rigueur, et, d'autre part, les trois monothéismes qui représentent les valeurs de l'histoire, de la responsabilité de l'homme et surtout la notion de personne humaine. Cette idée n'existait pas dans la civilisation païenne, qui a la notion d'individu.

Il a été dit auparavant, et je le rappelle, que la démocratie n'est pas seulement une pratique de gouvernement; elle est un esprit, parce qu'elle implique une vision de l'autre, et donc une vision du monde. Je ne

peux pas pratiquer la démocratie si je n'ai pas cette conception de l'homme, de l'autre et de sa différence avec moi. Il ne faut pas oublier que nous tenons la démocratie des Grecs. Si la démocratie est un esprit, elle est fondée essentiellement - c'est cela aussi qui fonde la Déclaration des droits de l'homme - sur le droit à la parole de l'autre. Ceci n'implique pas simplement pour l'autre le fait de pouvoir parler ou se réunir, mais aussi l'écoute de son désir, de sa vision du monde. En français, étymologiquement, tolérer veut dire supporter. Or, l'autre n'est pas là pour que je le supporte, mais pour que je l'accueille dans sa différence et que je le respecte. C'est dans ce sens qu'il faut insister, comme cela a été fait, sur l'aide aux associations qui, précisément par leur multiplicité, à condition qu'elles jouent le jeu de la démocratie, permettent d'empêcher que cette dernière ne verse dans le monolithisme.

Ce critère de la démocratie peut être présenté d'une autre manière: la place de l'étranger, non seulement l'étranger qui vient de l'extérieur, qui mange ou s'habille différemment de moi, tout en ne pouvant faire n'importe quoi sous prétexte de sa différence; mais aussi l'étranger à l'intérieur de moi-même, à l'intérieur de l'islam, c'est-à-dire celui qui a une manière différente, mais toujours fondée sur l'éthique, d'interpréter l'écrit saint. Je voudrais ajouter que ce qui a ruiné la démocratie grecque, c'est précisément le problème de l'étranger, l'étranger intérieur, c'est-à-dire l'esclavage, et l'étranger extérieur, l'impérialisme. C'est sous ce double coup de boutoir que la démocratie grecque a versé dans la démagogie et qu'elle s'est dissoute.

Le critère de la démocratie, c'est l'altérité, au-delà de la tolérance. L'altérité signifie aussi qu'aucune des trois religions n'est la dépositaire exclusive de la valeur ou de la vérité, mais que chacune des trois a le droit et le devoir de montrer, dans la Méditerranée, comment elle renforce ces deux éléments.

Mme Bassma Kodmani-Darwish

Je crois qu'il est nécessaire de regarder la réalité de la demande démocratique du monde arabe aujourd'hui. Elle s'exprime, il est vrai, mais elle est malgré tout celle d'une élite restreinte. Je pense que c'est

précisément et surtout à cause des problèmes économiques dramatiques d'un certain nombre de pays arabes que cette demande de démocratie a régressé. Pour une large masse de la population, la demande concerne les besoins vitaux et l'amélioration de son quotidien. Ceci est peut-être une victoire pour les régimes non démocratiques, encore qu'ils n'arrivent pas à subvenir à ces besoins minimaux. Un certain nombre de régimes, qui soit ont résulté de la force, soit avaient une certaine légitimité au départ, se trouvent aujourd'hui pratiquement dépourvus de celle-ci. La courroie de transmission entre ces régimes et les populations, que représentaient les élites, n'est pas assez significative pour peser aujourd'hui sur les gouvernants; le dilemme a bien été présenté par M. Armanazi: soit l'élite s'intègre et se compromet avec le régime, soit elle s'exile et tente d'oublier, non sans peine, son identité ou son pays d'origine.

Cette absence de courroie de transmission a fait qu'un certain nombre de mouvements, et notamment les mouvements islamistes, ont pris le relais. Si l'on a vu un tel succès des islamistes dans un certain nombre de pays - l'Algérie, en particulier - c'est parce que la population attendait de ces mouvements l'amélioration de son quotidien. Quiconque connaît bien la société algérienne sait que ceux qui ont voté pour le Front Islamique du Salut sont, pour une toute petite minorité, de véritables islamistes au sens où la pratique de la religion n'est pas plus intense aujourd'hui qu'elle ne l'était par le passé. Il faut souligner aujourd'hui que cette coupure dans la société a créé un vide, qui ne fait que se creuser, entre une élite gouvernante, dominée dans tous les pays arabes par le problème de la corruption, et la masse qui se désintéresse de la vie politique. Ceci est un drame et une régression de la demande démocratique, donc de la pression démocratique.

Il faut également souligner que le fossé n'a fait que se creuser entre l'Europe et le monde arabe. L'Europe, aujourd'hui, en est à améliorer son environnement, alors que, dans un pays comme l'Egypte, l'Organisation Mondiale de la Santé ne sait plus comment faire pour lutter contre le commerce des rats, parce que les gens vendent leurs rats pour gagner de l'argent. C'est aussi cela la réalité du monde arabe, un monde qui connaît une misère humaine indescriptible, qui ne fait qu'augmenter, et où la dignité humaine minimale n'est pas respectée.

Je voudrais, enfin, souligner le cercle vicieux des guerres. Car la réalité du monde arabe, c'est aussi les guerres, les agressions, les bombardements et les réfugiés. Il y a eu les réfugiés palestiniens, puis les réfugiés libanais, les réfugiés koweïtiens et les réfugiés égyptiens quittant l'Irak; on a vu des tragédies humaines pendant que l'Europe s'élargissait vers l'Est. L'exemple suprême, aujourd'hui, de la manière dont les guerres ramènent en arrière des pays qui étaient sur la voie d'un développement prometteur, est l'Irak qui n'a été évoqué qu'une seule fois pendant ces deux journées. Je souhaite l'évoquer à nouveau et dire que, s'il y a un très grand élan de solidarité de la part des populations arabes envers le peuple irakien qui est victime de l'erreur d'un homme, les dirigeants arabes ont été les derniers à soulever le problème humanitaire de l'Irak; ce sont des organisations mondiales, qui ne sont pas arabes, qui parlent de ce drame et attirent l'attention sur les risques catastrophiques de la présente situation de ce pays.

C'est effectivement au nom des guerres, de la question palestinienne, du problème israélo-arabe, qu'un certain nombre de régimes ont pris le pouvoir dans le monde arabe; ce sont eux qui ont perpétué des situations de guerre. Ce cercle vicieux domine encore, aujourd'hui, et on est loin d'en être sorti. Il y a un petit espace de liberté qui s'est dégagé dans un certain nombre de pays, et il faut l'encourager. La Jordanie s'est engagée sur une voie très périlleuse de la démocratisation en intégrant les islamistes. L'Algérie est un laboratoire aujourd'hui pour l'ensemble du monde arabe. Ce développement est encore très circonscrit et les autres régimes font tout ce qui est en leur pouvoir pour qu'il le reste.

M. Svetozàr Pantůček

Je trouve qu'il est dommage que, dans le cadre d'un séminaire sur la compréhension et les échanges culturels euro-arabes, on ait très peu parlé d'un point important de la culture, à savoir la littérature.

La littérature est un élément important pour faire connaître les problèmes liés à la vie dans les pays arabes. Par le biais des traductions littéraires, on peut montrer une image plus concrète de la vie culturelle des Arabes et mieux appréhender leurs problèmes sociaux, politiques et

économiques. On peut ainsi élargir directement, sans intermédiaire, la connaissance qu'on a de ces pays, grâce à des matériaux originaux et non à travers l'interprétation d'une autre personne. Les pays arabes ont contribué tardivement et de façon restreinte à cette meilleure connaissance de leur pays. Il est clair que, dans le domaine de la traduction littéraire, il y a des différences. On ne peut pas demander aux pays arabes de traduire des livres en provenance de divers pays. En ce qui nous concerne, en Tchécoslovaquie, il y a beaucoup de traductions d'auteurs arabes, ce qui permet de faire connaître, à travers la culture et la littérature, les problèmes dont on a discuté.

J'ai voulu, par ces quelques mots, attirer l'attention sur la traduction d'oeuvres littéraires qui constitue un facteur important dans le développement du dialogue euro-arabe et a l'avantage de soulever peu de controverses.

M. Jacques Waardenburg

A la lumière de ces observations et de ces réflexions, il serait opportun, étant donné le déséquilibre des échanges culturels entre les pays arabes et les pays européens, de tenir compte dans l'immédiat des besoins énoncés et de soumettre à l'examen du Conseil de l'Europe un certain nombre d'actions prioritaires. Il s'agit de quatre points.

Premièrement, il conviendrait que le Conseil de l'Europe élabore un genre de programme sur le modèle de l'ancien programme Fulbright, afin de favoriser les échanges universitaires: d'une part, des étudiants, des chercheurs et des érudits des pays arabes pourraient se rendre dans des universités européennes pendant un certain temps et, d'autre part, des étudiants diplômés, des chercheurs et des érudits européens pourraient se rendre dans les pays arabes, sous les auspices du Conseil de l'Europe (et peut-être d'une organisation arabe supranationale). La raison essentielle de cette proposition serait de permettre aux bénéficiaires, du côté arabe, de tirer profit des moyens et des installations existant en Europe pour étudier certains aspects de leur propre culture et de la culture européenne.

Deuxièmement, il faudrait encourager, sous les auspices du Conseil de l'Europe, des recherches plus approfondies sur les relations historiques entre les pays européens et les pays arabes ainsi que sur les diverses interprétations de l'Islam dans le monde arabe et en Europe. Il existe des chercheurs arabes et européens très compétents qui pourraient mener des recherches fort intéressantes, mais qui n'ont pas les moyens financiers de le faire. La structure actuelle de la recherche, tant dans les universités que dans les organismes nationaux de recherche, est telle qu'elle ne se prête pas très bien à des programmes de ce type et il semble difficile de les convaincre de financer ces travaux à l'heure actuelle. Le Conseil de l'Europe pourrait utilement prendre l'initiative de lancer ces recherches et de les aider financièrement. Il pourrait envisager à cette fin un programme spécial de recherche, dans le cadre duquel des projets de recherche lui seraient soumis.

Troisièmement, il conviendrait que le Conseil de l'Europe organise éventuellement d'autres séminaires où seraient admis des participants des Etats membres et des pays arabes ainsi que des participants d'Europe de l'Est. L'islam sera aux marches de l'Europe pendant longtemps encore.

Quatrièmement, il faudrait que le Conseil de l'Europe (et peut-être d'autres organismes) appuie, dans les institutions existant dans les pays arabes comme dans les pays européens, des programmes de recherche euro-arabes qui transcendent les intérêts nationaux, qu'il finance l'acquisition de certains ouvrages fondamentaux sur la culture européenne par les bibliothèques universitaires et autres dans le monde arabe et, enfin, qu'il encourage les médias à s'intéresser aux relations euro-arabes passées et présentes.

M. Bozkurt Güvenç

J'aimerais partager avec vous quelques remarques sur la démocratie, la sécularisation, la laïcité ou le laïcisme.

En tant que turc - nous sommes deux à participer à ce séminaire - je dois reconnaître que je suis quelque peu étourdi à force d'osciller d'un côté et de l'autre. En effet, lorsqu'on parle de dialogue euro-arabe, je me

sens d'un côté, celui des Européens, du moins je l'espère. Mais lorsque l'on parle de dialogue islamo-chrétien, de par ma religion je me sens de l'autre côté. Je suis en quelque sorte à la charnière et c'est pour cette raison que je me suis tu jusqu'à présent. Cependant, avant la clôture du séminaire, j'aimerais exprimer ce que je ressens en tant que citoyen turc.

Nous avons parlé de l'héritage gréco-romain de la civilisation européenne; nous avons entendu dire que la civilisation arabo-islamique a les mêmes racines historiques que celle-ci, et que la civilisation européenne est *unitas multiplex*, comme l'a dit Edgar Morin. Alors que l'islam est moniste (un seul dieu, un seul prophète, un seul Etat, un seul monde, une seule communauté), l'Europe est pluraliste. Nous avons donc une première donnée: pluralisme et diversité contre unité et cohésion. Pour les membres de la Communauté européenne à la recherche d'une nouvelle Europe unifiée, il n'est pas facile toutefois d'ignorer le concept d'unité. La diversité est bonne à condition de ne pas oublier l'unité du genre humain.

Pour ce qui est de la démocratie dans le monde arabe, les problèmes de laïcité ont été mentionnés parallèlement à ceux de la sécularisation: le concept latin de laïcité opposé au concept anglo-saxon de sécularisation. Certaines encyclopédies prétendent que ces mots sont équivalents. Historiquement, je pense qu'ils ne le sont pas. La Turquie, lors de son passage de l'empire ottoman à une république, a préféré le terme de laïcité à celui de sécularisation. La laïcité a été mise en oeuvre par la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Je dois reconnaître que la tâche n'a pas été facile et que cette opération n'est pas encore terminée. En d'autres termes, nous avons préféré le concept latin, mais nous l'appliquons à la manière anglo-saxonne. Il y a donc un dilemme. Nous définissons la laïcité en fait d'un point de vue politique, comme étant la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Si nous n'avons pas bien réussi en termes de sécularisation, par contre nous nous sommes assez bien débrouillés en termes de laïcité, pour la simple raison que la laïcité, à mon avis, n'est pas identique à la sécularisation. Cette dernière est un concept négatif qui divise et sépare, alors que la laïcité est un concept positif de participation. J'aimerais mentionner à cet égard quelques faits historiques qui corroborent cet argument.

La bourgeoisie française, comme dans le cas de la Turquie, s'est bien débrouillée en termes de laïcité. Historiquement et éthymologiquement, le mot laïcité vient du latin *laïcus* et du grec *laïkos*. La cité grecque comptait cinq classes majeures: *aristos*, la noblesse; *klêrikos*, le clergé du polythéisme; *demos*, ce qui correspondrait aujourd'hui aux classes moyennes de la société moderne; *géôrgos*, la paysannerie, qui n'a jamais aspiré à diriger le pays; et enfin *laïkos*, ce qui représentait les femmes, les enfants, les esclaves et les personnes sans terre, ceux qui n'avaient aucun droit politique et n'étaient pas des citoyens. La mémoire collective de la bourgeoisie française s'est, d'une manière ou d'une autre, souvenue de cette classe et, face au défi de l'aristocratie alliée à l'Eglise, lui a proposé une alliance en échange de l'octroi de la citoyenneté. La France y est parvenue en deux cent vingt années, de 1680 jusqu'à 1905 environ. La laïcité a été, dans ce contexte, la participation de la femme dans la société en tant que citoyenne; c'est le modèle qui a été adopté par la république turque.

Nous nous demandons aujourd'hui si la démocratie est possible dans un contexte islamique; la Turquie en est peut-être la preuve. Ce n'est pas une tâche aisée car ce que les Français ont accompli en deux cent vingt années, nous essayons de le faire depuis moins de soixante ans. Je partage néanmoins l'opinion selon laquelle la démocratie est possible dans un monde en évolution, dans tous les pays, dans toutes les traditions, y compris le monde arabe. Mon intervention ne visait pas à vanter les mérites de la république turque mais à partager avec vous cette note optimiste.

Conclusion

M. Şerif Mardin (rapporteur)

Nous avons étudié les fondements de la démocratie sous trois aspects: premièrement, la démocratie en tant qu'idée; deuxièmement, en tant que mécanisme, et troisièmement, la démocratie en termes de processus.

Les discussions montrent un clivage intéressant en ce qui concerne le contenu idéal de la démocratie. D'une part, il y a les idées et, de l'autre, la culture. *Nous* avons les idées; *ils* ont la culture. Lorsqu'une personne ou un groupe de personnes disent: «Nous avons les idées», cela signifie en fait que ces idées ont une application universelle, tandis que la culture appartient aux populations d'une région déterminée. Il est intéressant de constater que cette position est défendue ou promue par un groupe qui comprend à la fois des représentants de la culture occidentale et un certain nombre de personnes qui ont été marquées par les idées des lumières. Ils viennent à cette réunion avec la même conception que nous, les universalistes. La culture n'est pas aussi importante que les idées. J'exprime les choses plus brutalement qu'elles n'ont été dites, pour bien marquer la différence. Ceci est intéressant mais aussi quelque peu dangereux car, bien trop souvent, le fait de dire que les populations locales ont la culture a quelque peu obscurci l'aspect qui vient de l'Europe occidentale. Il nous faut rendre justice à la culture.

Deuxièmement, la démocratie en tant que mécanisme. Nombre de personnes ici présentes considèrent que la démocratie n'est qu'un mécanisme sans «esprit». Il est certain qu'un tel mécanisme n'existe pas au Moyen-Orient ou dans l'environnement culturel islamique, mais ce que cette machine signifie pour une culture donnée, la manière dont elle s'intègre à cette culture, est une question qu'il nous faudra traiter un jour.

Troisièmement, la démocratie en tant que processus. Je m'expliquerai sur ce point en disant que je considère la démocratie comme une émergence historique, et donc comme un processus, comme un changement, comme quelque chose qui évolue constamment sans pour

autant diminuer. Peu de participants estiment que la démocratie est une émergence historique. Ceci me navre quelque peu car, pour le Moyen-Orient et les régions de culture islamique, cette dernière idée est peut-être le cadre de plus approprié pour inscrire la démocratie dans un environnement culturel donné. Il y a bien entendu des sous-groupes parmi les personnes favorables à cette idée; d'une part, ceux qui défendent l'idée d'une transition, d'autre part, ceux qui encouragent les débuts de transition.

Je pense que ces trois aspects de la démocratie pourraient en fait constituer les thèmes de réunions ultérieures sur la démocratie. S'il m'était donné de choisir, je traiterais du troisième aspect, en mettant l'accent sur les transitions qui sont importantes et sur les débuts de ces transitions, qui devraient être encouragés par toutes sortes de mesures permettant de renforcer les structures qui sont déjà en train de se mettre en place.

SYNTHESE DES DEBATS

M. P.J. Vatikiotis

Ce que je propose ici, c'est moins un résumé de ce que chacun d'entre vous a dit qu'une interprétation très personnelle ou un commentaire de ce que j'ai entendu ou noté parmi vos remarques. Il s'agit là de constituer une sorte de dossier - fût-il spécieux - sur la dynamique des débats, ainsi que les thèmes principaux et récurrents qui ont été abordés. Le présent document n'est évidemment pas exempt de réflexions personnelles, exposées çà et là en aparté, comme on le découvrira très rapidement. A l'instar de l'éducation, le dialogue est un exercice dangereux, car on ne sait jamais où il conduira. Mes ancêtres présumés de l'antique Athènes aimaient à désigner ce genre d'exercice par le terme *agorevein.* S'il ne sert à rien d'autre, ce genre de dialogue entre interlocuteurs issus de cultures différentes présente du moins des vertus thérapeutiques. S'il ne nous montre pas nos similitudes, du moins nous aide-t-il à comprendre ce qui nous sépare ou dans quelle mesure nous sommes différents.

Nous avons entamé nos délibérations en traitant un thème délicat et controversé: l'affrontement entre deux religions et deux cultures. Nous avons essayé de définir l'historique de cet affrontement et la manière dont nous le percevons, et en dépit de toutes nos réserves vis-à-vis de cette démarche, nous avons conclu que le thème en question constituait un élément essentiel du dialogue et y occupait même une place centrale. Nous avons défini les termes «Europe» et «Arabes» comme étant des marques d'identité, et nous avons pris note de leurs récents changements de connotation ou de signification. La coexistence ancienne entre la chrétienté et l'islam a été entrecoupée ou caractérisée par des séries d'affrontements plus ou moins vifs. Je préfère, pour ma part, considérer l'histoire des relations entre ces deux mondes comme comprenant plusieurs siècles de périodes de guerre ouverte alternant avec des périodes de guerre froide. Au XIXe siècle, ces relations en étaient venues à se caractériser par le pouvoir ou la domination et la subordination,

l'hégémonie et la tutelle, le parrainage et le clientélisme. Nous avons soulevé l'importante question de savoir dans quelle mesure le souvenir et l'amertume résiduelle de cet affrontement favorisent ou gênent la coopération culturelle. Nous avons évoqué les dimensions de nos prétentions respectives à la vérité universelle et la perception que chacun a de la menace représentée par l'autre. Nous avons noté la manière dont l'Europe avait utilisé son fond de culture et de civilisation classiques pour braver d'abord le pouvoir temporel de l'Eglise, puis l'autorité de l'Etat, et nous nous sommes demandé si nos homologues arabes ou musulmans pouvaient agir de même. Nous avons pris note également de ce que la culture européenne devait aux Arabes, mais nous l'avons fait - si je puis dire - avec facilité et imprécision. En effet, il existe une grande différence entre la transmission d'un organum de connaissances par la traduction et un apport original à l'ensemble de la tradition intellectuelle d'une civilisation ou d'une culture donnée.

Puis nous sommes passés à la question des valeurs occidentales et à la manière dont les Arabes les perçoivent. Cela nous a amenés à faire état du caractère fondamental de la démocratie et des relations qui pourraient exister, le cas échéant, entre celle-ci et le fondamentalisme islamique. Nous avons mentionné la dichotomie entre foi et raison sans insister sur l'emploi plus classique de la dichotomie entre raison et passion. Cela dit, ni dans un cas, ni dans l'autre, je n'ai vu du côté arabe un Marsile de Padoue ou un Machiavel, et bien qu'en ce qui concerne la transmission de la culture et du savoir, il soit permis de citer le cas du philosophe Averroès, qui s'est efforcé de concilier foi et raison, je ne sache pas qu'aucune autre tentative ultérieure allant dans le même sens ait été couronnée d'un quelconque succès. Plus que l'effet du colonialisme qui aurait essayé d'imposer certaines valeurs, comme plusieurs d'entre vous l'ont laissé entendre, il y a là une conséquence du fait qu'une certaine classe d'érudits arabes ou musulmans ont soudain éprouvé une attirance fatale - si j'ose dire - pour ces valeurs. Ils les ont adoptées avec une aisance toute naturelle, mais ce qui les attirait en fait, c'étaient les manifestations extérieures de ces valeurs, leur vernis plus que leur substance. En cela, ils n'ont fait qu'aggraver leur indécision et leur désarroi culturels, et ils se sont immobilisés au point mort, d'autant plus qu'en l'absence d'une société civile - dont beaucoup d'entre vous ont parlé - ils ont évidemment éprouvé des difficultés à suivre ses principes; les choses

se sont encore aggravées pour eux quand ils se sont montrés incapables de faire face au problème de la modernité, à ce que cela signifie d'être moderne. J'ai l'impression que les Musulmans ont peut-être été fascinés par la pensée grecque classique, mais qu'ils n'y ont jamais vraiment donné suite en poursuivant de leur côté une quête parallèle de la rationalité. Autrement dit, ils ne se sont jamais attaqués à l'idée d'un ordre public politique avec lequel Dieu n'aurait rien à voir et que l'homme aurait créé de toutes pièces. Cela s'est compliqué du fait peut-être accidentel - passé sous silence par nous tous - qu'ils n'ont pas été atteints par la Renaissance de l'Europe.

Un autre thème fondamental que nous avons essayé d'examiner est celui de la laïcité, bien qu'on puisse trouver la définition de celle-ci (séparation entre l'Eglise et l'Etat) sans chercher à approfondir la dimension ou les incidences philosophiques et comportementales plus vastes de cette notion. Nous n'avons pas mentionné non plus le fait qu'au cours de ce siècle, les sociétés arabes se sont efforcées à plusieurs reprises, peut-être de façon disparate, d'élaborer des ordres politiques laïques, et nous ne nous sommes pas demandé pourquoi ces tentatives avaient échoué, si tant est qu'elles aient bel et bien échoué. J'estime, pour ma part, qu'il s'agit là d'une question dont le Conseil de l'Europe pourrait approfondir l'étude. Si nous connaissions de façon plus systématique la raison pour laquelle ces recherches précoces de laïcité ont échoué, cela nous informerait peut-être en premier lieu des autres manières d'aborder la question.

On estime communément que la poursuite d'une évolution vers les sociétés ouvertes ainsi que des cultures et systèmes politiques pluralistes est souhaitable pour le resserrement de la coopération entre l'Europe et les Arabes. Cela aurait aussi pour avantage de nous libérer des dichotomies stéréotypées entre les deux. Il se pose à cet égard la question de la citoyenneté, valeur qui n'a pratiquement jamais été cultivée dans les sociétés ou les systèmes politiques arabes. La relation entre l'individu et l'Etat ou le dirigeant a une incidence directe sur la question des droits de l'homme et de l'individu. Jusqu'à présent, les droits reconnus à l'individu dans ces sociétés provenaient d'une foi religieuse ne reconnaissant pas l'existence d'une loi supérieure - analogue, par exemple, à la loi de la nature, qui n'est pas d'origine divine -ayant pour

effet de limiter le pouvoir et de le rendre responsable; tout cela est au coeur même de la notion de liberté et de démocratie. Les questions à se poser sont donc les suivantes: la différence observée jusqu'à présent entre l'Europe et le monde arabo-islamique est-elle du domaine des valeurs? En d'autres termes, est-elle culturelle? Que pouvons-nous faire pour créer un climat favorisant une plus large adhésion à des valeurs communes ou pour parvenir à un accord sur un nombre minimum de principes communs dont l'application serait souhaitable pour mettre en place une forme de consensus? Peut-on s'entendre, par exemple, sur le fait que l'ordre public est premièrement d'origine humaine, deuxièmement précaire, troisièmement de portée restreinte et sans rapport avec le salut, car le salut n'est pas de ce monde. Peut-être ne s'agit-il en fait que d'une tentative, d'un artifice pour mener une existence un peu plus libre, un peu plus civilisée. Mes professeurs d'instruction religieuse ne m'ont-ils pas dit quand j'étais jeune - et j'affirme qu'ils n'ont pas réussi à me convaincre, à cause de la manière dont ils avaient coutume de présenter les choses - que «le salut est lié à la grâce de Dieu» («Salutis caritates formata»). J'espère qu'ils avaient raison. Peut-on s'entendre, par exemple, pour dire que l'Etat est une structure politique, et non pas juridique ou idéologique? C'est là un fait très important, et j'y vois l'une des divergences qui existent entre nous et nos interlocuteurs issus de l'autre culture concernée.

Il a été dit, lors de nos débats, que le dialogue devait s'instaurer entre la laïcité européenne et occidentale, d'une part, le monde arabe et l'islam, de l'autre, car la première se préoccupe plus qu'autrefois des valeurs humaines fondamentales en rapport avec autrui. Cela comporte des difficultés, car une longue tradition sépare ces deux mondes. En Europe, l'individu a été libéré politiquement du joug de la religion à la Renaissance, et il a réussi à faire de la politique une activité humaine autonome. Si cette évolution ne s'est pas produite dans les sociétés arabo-islamiques, comment peut-on les favoriser? Il sera utile de songer à cette question pour l'avenir de notre coopération.

La créativité individuelle fait partie intégrante de la tradition occidentale. Or, nous avons entendu des doléances sur l'art dans le monde arabo-islamique et sur l'obligation où se trouvent les artistes arabes d'émigrer vers le monde occidental, en particulier l'Europe, pour développer, exploiter ou laisser s'épanouir leur talent créateur. Dans ce

domaine de l'activité humaine, la créativité est-elle toujours perçue par ces sociétés comme le péché d'innovation (*bid'a*)? Cette question est en rapport avec celle de la confiance. Dans quelle mesure l'effet cumulé de la méfiance de l'autre constitue-t-il un obstacle ou une entrave à l'activité individuelle, et surtout à l'activité publique et collective? Le dramaturge grec Sophocle a dit un jour: «Arché andra deixei»; autrement dit, on ne peut connaître le caractère ou l'esprit d'un homme avant qu'il n'exerce une charge publique. Tel est le test révélateur. Est-il utile, dans ce cas, de rassembler systématiquement des informations sur ce qu'ont fait les gens dans l'exercice d'une charge publique? Il existe à cet égard une analogie avec la liberté. Lorsqu'après la bataille de Salamine, Xerxès demanda à Démarate (l'un des mercenaires grecs de sa cour): «Pourquoi ne puis-je subjuguer les Grecs?», Démarate lui répondit: «Les Grecs se croient libres, mais ils ne le sont pas entièrement, car ils ont la loi pour maître». Bien entendu, en citant ces paroles, Hérodote s'efforçait d'établir une distinction entre les gens qui, en politique, se comportent selon la loi, et une cour où la politique repose sur la relation existant entre un souverain absolu et ses sujets, qui l'adorent à genou.

On peut bien disposer de toute une panoplie législative, élaborer un ordre hautement légaliste et prôner la démocratie tout à la fois; sans le respect de la prééminence du droit, tout cela reste vide et dénué de sens. Dans ce domaine aussi, nous pouvons poursuivre nos efforts visant à trouver un terrain de coopération. Il ne suffit pas de consigner nos sentiments sur ces questions, que ce soit en tant qu'historiens ou en tant qu'idéologues. Il est certes possible d'adopter un point de vue romantique sur toutes sortes d'entreprises, mais comme je suis né sceptique, je considère le sentimentalisme et le romantisme comme aussi dangereux l'un que l'autre pour la santé et la sécurité de notre espèce.

Nous avons discuté ensuite de la distinction à établir entre, d'une part, l'islam en tant que foi et doctrine, d'autre part, le vécu des musulmans, c'est-à-dire leur histoire. Nous nous sommes demandé quelle démarche serait la plus propice à la réalisation de nos objectifs de coopération. Il est évident que si nous avons des perceptions différentes du pouvoir et de la nature de l'autorité, ces différences doivent nécessairement nous aider dans nos efforts. Là encore, on ne peut qu'éprouver une certaine sympathie pour l'appel du Professeur Mardin

tendant à l'examen des particularités autochtones ou de ce que l'on pourrait appeler l'écologie du milieu musulman. Les Arabes musulmans peuvent-ils escompter et accepter une loi naturelle, à la fois plus élevée que la loi divine révélée et distincte de celle-ci, comme base d'une éthique sociale et politique qui n'est autre qu'une théorie individuelle de l'action, pour paraphraser Aristote? Est-il possible de créer une situation dans laquelle chaque citoyen cesserait d'être un sujet à genou et en adoration pour devenir un citoyen participant à la conduite des affaires publiques? Je ne vous raconterai pas l'histoire apocryphe de Saint Paul et des Grecs à Athènes, car elle est empreinte d'un grand chauvinisme. Est-il possible d'atteindre un point où le musulman moyen pourra établir une nette distinction entre son image idéalisée d'un ordre public inspiré par Dieu et la réalité d'un ordre terrestre et transitoire? Peut-on lui faire accepter le caractère profane du pouvoir humain? Peut-on le persuader d'oublier la tension provoquée par la propension à fusionner le sacré et le pouvoir? Peut-on se mettre d'accord pour dire que, comme l'affirmait Saint Thomas, le pouvoir est transitoire, profane et terrestre, et non pas divin? Ce qui m'a impressionné, à cet égard, c'est le conflit persistant entre ceux qui définissaient les relations euro-arabes en termes de pouvoir et ceux qui les définissaient en termes culturels et religieux. S'il s'agit là d'une divergence authentique, il importe de s'intéresser à toute différence de perception du pouvoir, ainsi qu'au thème antérieur du caractère fondamental de la raison (son précédesseur classique), en ne perdant pas de vue, toutefois, que l'Occident n'a guère enregistré de succès dans la poursuite de la rationalité au cours des deux derniers siècles. En poursuivant cette rationalité jusqu'à sa conclusion à la fois logique et absurde, nous n'avons réussi qu'une chose: tuer massivement en son nom. Les taies ne nous sont tombées des yeux que récemment, lors de l'effondrement de la plus grande escroquerie intellectuelle du siècle, à savoir le communisme.

Nous n'avons pu nier la présence d'un élan religieux dans l'activité humaine car, du côté européen, nos antécédents culturels classiques eux-mêmes ont dû expliquer le mystère de l'univers, ainsi que l'ordre ou le désordre qui y règne. Ceux d'entre vous qui ont étudié les classiques se souviennent qu'Aristote était obsédé par l'ordre et le désordre. Etant grec, je puis vous dire pourquoi: parce qu'en dehors des quarante années du rayonnement de Périclès, les Athéniens n'ont jamais

connu aucun ordre: le désordre était chez eux omniprésent. Mais comme ils avaient un esprit original et créateur, les Grecs ont eu assez d'audace - à commencer par Homère et Hésiode - pour nous avertir qu'il ne fallait pas imputer la responsabilité de notre folie humaine, donc de nos actions, à Dieu - Allah, si l'on veut - ou à toute autre divinité. D'autre part, ils pratiquaient assez l'autocritique pour discuter ouvertement de la moralité du pouvoir et de son acquisition et pour se demander de quel droit on se rend maître d'un autre peuple. Pourtant, ils ont pu nous transmettre une importante distinction: celle qu'il faut faire entre l'intérêt public et la moralité privée.

Lors de nos débats, nous avons examiné, d'une part, la menace représentée par les emprunts culturels, d'autre part, le coût psychologique de ces derniers. Nous avons parlé aussi du ressentiment que l'on peut éprouver à être écarté du pouvoir, ainsi que de l'élargissement du fossé entre le nord et le sud. On nous a demandé d'envisager des moyens de faire reculer l'hostilité des régimes arabes vis-à-vis de la liberté d'expression, par exemple. Mais toute action de notre part allant dans ce sens se heurte à certaines contradictions qui vont des règles du jeu à observer dans les relations entre Etats souverains à la subversion pure et simple. Nous ne pouvons rien contre l'attrait de la consommation, question soulevée par de nombreux intervenants.

En fait, la démocratie n'est pas seulement une question d'idées, d'institutions et de règlements. Elle représente surtout, de la part des peuples, une habitude de se comporter et d'agir d'une certaine manière. Tous les peuples doivent avoir le droit de commettre leurs propres erreurs à leur tour, ce qui coûte certes très cher bien souvent. Quand on vient de l'extérieur, on ne peut guère agir sur la perception qu'a un peuple de son histoire et de sa géographie, y compris sur l'optique exclusive qu'il a de son espace vital et de son époque, et qui entraîne le rejet culturel et religieux de l'autre. La pratique s'impose davantage que la théorie. Une perception religieuse de l'histoire et de la géographie - c'est-à-dire de ce que j'appelle le temps et l'espace - me semble être un anachronisme que l'on ne peut se permettre à la fin du XXe siècle.

Quelqu'un a dit que nous avions découvert la complexité du monde arabe après la guerre du Golfe. Cela reviendrait, pour moi, à

découvrir la lune, mais avec quelques milliers d'années de retard. En effet, nous n'avons jamais soulevé la question de savoir si cette guerre avait changé quoi que ce soit de fondamental au Proche-Orient. Quelle influence cette guerre a-t-elle exercée - et il faut se montrer bien précis à cet égard - sur l'Etat en tant qu'institution, en tant que structure de pouvoir? Sur la question de la confiance entre Etats arabes? Sur la souveraineté, l'activité collective, le nationalisme arabe et son corollaire dégradé, la nation arabe? Sur la solidarité islamique? Telles sont les questions que les Arabes eux-mêmes doivent se poser pour nous éclairer sur leur compte si nous voulons éviter le danger de la simplification excessive.

Au cours de nos débats, j'ai entendu parler à plusieurs reprises de l'immigration, qui s'est faite jusqu'à présent du sud au nord, et des réactions d'insularité qu'elle provoque en Europe. Il se pose à cet égard des problèmes pratiques d'intégration, et surtout de citoyenneté, dans la culture politique particulièrement dominante des pays d'accueil et dans l'accent mis sur l'intégration politique des immigrés. On assiste peut-être à l'apparition d'une nation ou d'une société multiculturelle, comme c'est déjà le cas au Royaume-Uni, mais il est essentiel de se mettre d'accord sur une culture politique unique. Or, il apparaît actuellement au Royaume-Uni, par exemple, que beaucoup d'immigrés musulmans - et j'emprunte ici une expression au système de contrôle juridictionnel de la Cour suprême des Etats-Unis - exigent de disposer d'installations à part, mais égales à celles des autres communautés. Cela tient essentiellement à ce que certains d'entre eux croient avoir d'ores et déjà accédé à un niveau de révélation et de culture supérieur. Que faut-il y faire? En raison de notre longue tradition civique et libérale, nous-mêmes sommes en train de soulever des questions telles que la moralité de l'exclusion, et nous nous demandons - notamment - s'il est moral d'exclure une seule de ces personnes. Le mieux à faire n'est-il pas d'examiner les causes de l'immigration?

Nous avons évoqué à nouveau, dans nos débats sur ce thème, la question des droits de l'homme et de l'individu. Si, comme certains nous l'ont dit, les régimes arabes ne respectent pas les droits civiques et politiques de l'individu, comment participeront-ils à la promotion des droits de l'homme à caractère général? Cette question sera encore plus

pertinente s'ils n'ont pas formulé une notion autochtone ou nationale du bien commun, par opposition au bien privé. La notion de personne morale politique fait défaut dans ces sociétés. Autrement dit, elles ne conçoivent pas encore ce que représente l'ensemble des citoyens en tant que notion politique.

Nous n'avons pas parlé des difficultés personnelles, psychologiques et sociales que l'immigration occasionne aux enfants d'immigrés dans les pays d'Europe. Il existe une tension, voire un conflit, entre, d'une part, les efforts accomplis par la société ou la nation afin d'intégrer les membres de cette nouvelle génération et d'en faire des citoyens par l'éducation et autres mesures de politique nationale, et, d'autre part, l'attraction que le milieu familial conserve sur ces jeunes. On observe, par exemple, un nombre extraordinaire de tentatives de suicide chez les jeunes filles des communautés musulmanes immigrées, à cause du conflit entre ce qu'elles veulent faire et ce que leurs parents veulent qu'elles fassent. Ces derniers tiennent à maintenir les valeurs traditionnelles, en particulier pour ce qui a trait à la ségrégation sociale, au mariage, etc.

Şerif Mardin a présenté la notion d'amarrages culturels; c'est fort bien, à condition d'établir une nette distinction entre ce qui est public et ce qui est privé. D'autre part, Mohamed Sid-Ahmed nous a rafraîchi la mémoire quant au «fait du prince», et on ne doit pas perdre de vue que, jusqu'à présent, la tendance du pouvoir a été à l'autoritarisme et à l'autocratie. Cependant, il n'existe aucune loi de la nature qui condamne les sociétés en question à ce type de régime, et c'est pourquoi la remarque du professeur Mardin pourrait être reformulée de la manière suivante: comment peut-on les aider à s'en éloigner?

Tout cela a éludé encore le fait que le problème de la démocratie est au coeur de la question. Ce problème est inséparable du problème de la modernité, et nous avons pris conscience une fois de plus que le thème de l'islam est important, voire essentiel, aux fins de toute argumentation et de toute proposition. L'islam doit faire face à la modernité et au modernisme et déterminer s'il lui est possible de constituer le principe d'un ordre public terrestre, ce qui nous a ramenés à la question de la laïcité. Il y a beaucoup à faire pour nous éclairer sur l'histoire de la laïcité dans

le monde arabe. Les Arabes, je le rappelle, ont essayé d'établir des Etats laïques, et l'on peut se demander dans quelle mesure ils y sont parvenus ou pourquoi ils ont échoué, le cas échéant.

Les griefs touchant, d'une part, la dépendance vis-à-vis des Etats-Unis à propos de la question palestinienne, d'autre part, l'inactivité de l'Europe, ont éveillé en moi un écho douloureux. Ils tiennent essentiellement au fait que l'Europe ne peut servir d'arbitre, car les parties en présence au Proche-Orient ne voient pas en elle un arbitre crédible et considèrent qu'elle n'a que de bonnes intentions à offrir, si tant est que ces dernières ne soient pas en voie de disparition rapide. Elle leur apparaît également comme une entité ne disposant pas de forces militaires suffisantes pour pouvoir être déployées à l'échelle mondiale. Or, la guerre du Golfe a montré que la force demeurait un arbitre important, quoique extrêmement coûteux et salissant... On peut voir là une nouvelle tentative de déplacer les responsabilités, car la responsabilité de la paix doit être assumée au premier chef par les parties en présence, c'est-à-dire les Etats locaux.

Dans ce genre de rencontre, on assiste parfois à des accès d'hostilité entre interlocuteurs. Or, je suis heureux de dire qu'en l'occurrence, même un sceptique professionnel et endurci comme moi n'en a pas détecté la plus légère trace. Au contraire, je suis optimiste quant à la possibilité de maintenir un dialogue euro-arabe, à condition de convertir nos généralités enthousiastes et quelque peu simplistes en thèmes de discussion concrets. Tant que nous ne serons pas parvenus à un accord sur ce que j'appelle un terrain de discussion minimum capable d'élargir l'éventail des valeurs partagées et de promouvoir le respect de certains principes et institutions, nous ne pourrons espérer accomplir aucun progrès réel. C'est Pascal, je crois, qui a dit qu'il fallait raisonner pour contenir les excès de la rationalité. Aussi ne laissons pas notre enthousiasme distancer notre intelligence, car le dernier thème que nous avons abordé était justement celui des idées, des mécanismes et des processus afférents à la démocratie. Tout cela est bel et bon, à ceci près qu'il y manque un élément crucial: la dimension politique. On a toujours besoin, en politique, d'esprits originaux et novateurs. En bref, on a plus besoin d'architectes que de plombiers.

CONCLUSIONS GENERALES

M. Adnan Omran, Secrétaire Général adjoint de la Ligue des Etats arabes (interprétation)

Ce séminaire très constructif a démontré clairement l'importance de tenir de telles réunions et prouvé qu'il était souhaitable de recommencer cette expérience et d'élargir son cadre et son rôle. Le dialogue culturel et intellectuel est, en effet, le meilleur moyen de créer les bases d'une véritable coopération. Les contributions écrites et les interventions orales ont été d'un haut niveau, ce qui a grandement facilité nos travaux. Elles garderont toujours la valeurs des idées exprimées, lorsqu'il nous arrivera d'y retourner. Le Conseil de l'Europe, et en particulier son Secrétaire Général, en organisant ce séminaire, ont apporté une contribution supplémentaire aux efforts qu'ils déploient déjà en faveur du dialogue international, de la discussion des problèmes mondiaux et de la recherche de la paix au Moyen-Orient.

Il n'est pas étonnant que le thème de la démocratie ait retenu toute notre attention. Malgré des divergences quant aux mécanismes de la démocratie et ses interprétations, un consensus s'est dégagé sur l'importance de celle-ci et de la liberté dans toute société. Nous sommes également presque parvenus à un consensus sur le fait que la démocratie doit émaner de chaque peuple, qu'elle est le résultat du développement naturel de toute société et qu'elle ne peut être imposée de l'extérieur. En effet, celui qui l'impose peut également la retirer à tout moment, et la liberté, de même que la démocratie, ne peuvent être un cadeau; on doit les obtenir par la lutte. La démocratie n'est pas, par ailleurs, un modèle qu'on se contente d'appliquer. On doit réaliser que les expressions de la démocratie et de ses mécanismes sont multiples et diverses. On peut ainsi se demander si le système américain, qui repose sur le bipartisme et un mécanisme particulier de choix des candidats, où l'aspect financier n'est pas négligeable, est démocratique. Les systèmes démocratiques européens sont-ils plus représentatifs de la volonté du peuple? Quoi qu'il en soit, chaque société est maître en sa demeure et libre de créer un cadre légal et constitutionnel qui lui soit adapté.

Madame le Secrétaire Général, nous quittons Strasbourg en emportant de merveilleux souvenirs. Nous quittons cette ville avec des idées qu'il nous faut continuer d'étudier. Je vous remercie à nouveau, ainsi que le personnel du Conseil de l'Europe qui a contribué au succès de cette importante réunion et, tout particulièrement M. Rosenstiel. Nous remercions également le gouvernement de la Suède pour cette initiative positive, et en particulier Madame l'Ambassadeur Larsson pour le rôle qu'elle a joué à cet égard. Enfin, je voudrais remercier les interprètes qui ont également contribué à la réussite de ces échanges.

Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

Je voudrais tout d'abord exprimer mes remerciements à M. le Secrétaire Général adjoint de la Ligue Arabe pour les paroles très aimables qu'il vient de prononcer. Je voudrais également remercier la Suède, et vous personnellement, Madame l'Ambassadeur Larsson, pour l'initiative de votre gouvernement et pour le soutien que vous avez apporté au bon déroulement de ce séminaire.

Je voudrais enfin, très sincèrement, exprimer ma gratitude à tous les participants pour leurs rapports et interventions de très grande qualité. Je voudrais aussi les féliciter pour l'esprit d'ouverture qui s'est manifesté tout au long de ces deux journées. Les débats ont été sereins, parfois avec l'expression d'idées et de convictions fortes, mais toujours dans un esprit de compréhension mutuelle. Je voudrais notamment souligner le rôle particulier joué par les représentants de pays charnières. Ainsi, M. le Professeur Güvenç, de Turquie, a parlé de sa double appartenance. C'est merveilleux qu'il y ait ainsi des personnes et des pays qui, par leur géographie et leur histoire, appartiennent à plusieurs cultures. Ils constituent des passerelles extrêmement utiles.

Je donnerai à ces conclusions une tournure assez personnelle puisqu'elles sont faites à la fois dans un souci de compréhension des phénomènes que nous avons étudiés, mais aussi dans un souci d'action, car le Conseil de l'Europe n'est pas uniquement un lieu de rencontres et de débats, c'est aussi une organisation politique et nous devons essayer d'agir sur les événements.

De la masse importante des interventions, je voudrais donc tirer quelques remarques en reprenant tout simplement les trois thèmes du séminaire.

Tout d'abord, quelques remarques sur l'histoire des relations euro-arabes. J'ai été frappée de constater que, dans l'histoire, il y a eu un certain nombre de moments heureux, de «moments bénis», pour reprendre l'expression de certains orateurs. Ces périodes, où les contacts ont été heureux et féconds entre tous les pays qui bordent la Méditerranée, sont malheureusement anciennes. On peut se demander si cela n'est pas dû au fait que les Etats-nations n'existaient pas encore. A partir du moment où ceux-ci émergent, on a l'impression que chacun se barricade derrière ses frontières et que les contacts sont plus difficiles. Il semble que tant qu'il n'y avait pas de frontières bien définies, les peuples circulaient, lentement certes, mais aisément, à l'intérieur de l'Europe et du bassin méditerranéen et que cela avait l'immense avantage de favoriser la fluidité de la pensée. Dans notre domaine, je crois que les Etats-nations ont été assez peu constructifs. En outre, il y avait probablement, pendant ces périodes bénies, un certain équilibre des forces : ni vainqueurs ni vaincus, ni très riches ni très pauvres. L'on vivait ensemble, sans humiliation ni orgueil particuliers.

De ces périodes heureuses, il reste deux éléments forts : premièrement, des cultures très riches, car elles sont le résultat d'une fécondation mutuelle. Certains orateurs ont dit qu'il ne fallait pas parler de *dialogue euro-arabe* car on se réfère alors à deux entités distinctes. En effet, il faudrait parler d'osmose; notre culture européenne est, pour une large part, héritière de ce qu'on peut appeler la culture arabe. On n'arrive plus à faire le partage entre ce qui nous vient de la culture arabe, de la pensée judéo-chrétienne ou de la pensée platonicienne et aristotélicienne. L'on pourrait faire sans doute la même analyse pour les pays arabes. Le deuxième apport de ces âges d'or est un sentiment de nostalgie pour ces périodes d'intimité, assorties certes de conflits.

A l'époque contemporaine, force est de constater que les relations euro-arabes ne se sont pas améliorées, tout au contraire. Pourquoi ? En vous écoutant, j'ai relevé plusieurs facteurs. Une première série est d'ordre économique. A partir du XVIIe siècle à peu près, l'Europe va connaître un

décollage économique rapide et de très grande ampleur. L'accumulation du capital en Europe, la mise en place du capitalisme, corrigé ensuite par les idées socialistes, vont engendrer un développement croissant. Pendant ce temps, les pays arabes ne connaissaient pas un développement économique similaire et, petit à petit, un véritable fossé se creuse de part et d'autre de la Méditerranée, qui ne favorise pas un véritable échange.

A côté de ces facteurs économiques, je relève des facteurs politiques, qui sont majeurs. D'abord, la colonisation, qui a laissé des traces et des cicatrices, notamment dans les trois pays du Maghreb. Il y a eu, par ailleurs, la naissance de l'Etat d'Israël. On en comprend bien évidemment les raisons, mais cela crée un problème dans la région.

Vous avez également cité à plusieurs reprises le problème palestinien. Il est vrai que, pendant longtemps, l'attitude des Occidentaux en général, et des Européens en particulier, a suscité la méfiance et la crispation dans le monde arabe.

A ces facteurs politiques, j'ajouterais des facteurs culturels, qui se sont manifestés notamment dans la période contemporaine. Peu a été fait à l'époque contemporaine pour améliorer la connaissance et la compréhension mutuelles. M. le rapporteur général a notamment cité le cas de l'immigration. Des millions de personnes en provenance des pays arabes sont venus vivre et travailler dans les pays européens et, même si dans l'ensemble cela ne s'est pas trop mal passé, de nombreux problèmes psychologiques et culturels n'ont pas été bien maîtrisés, notamment pour la deuxième génération. Je ne m'étendrai pas sur ce point.

On constate également que les médias n'ont pas toujours donné une bonne image des uns et des autres, chez les uns et chez les autres. Je pense toutefois qu'il faut être nuancé à cet égard car les médias, s'ils donnent parfois une image déformée et réductrice de la culture de l'autre, peuvent tout de même jouer un rôle de passerelle. La télévision, par exemple, quand elle est bien faite, peut constituer un formidable outil de transmission de la pensée et améliorer la compréhension mutuelle.

Dans une troisième partie, vous vous êtes interrogés sur les raisons de fond qui peuvent séparer le monde arabe du monde européen

ou les rapprocher. La discussion s'est notamment focalisée sur la notion de démocratie qui, en effet, est une des plus intéressantes. Il est évidemment difficile de définir la démocratie. Un participant a proposé une définition minimum : une technique d'organisation des pouvoirs qui permet l'alternance. Cela est sommaire, mais ne nous lançons pas dans une définition subtile de la démocratie. J'ai été frappée de constater - vous l'avez tous dit - qu'en réalité, il n'y a guère eu de régime démocratique dans les pays arabes. Les diverses tentatives ont échoué. Il y a eu, par exemple, l'utilisation d'une forme, que je qualifierais de dégénérée, de la démocratie : les démocraties populaires. C'était un modèle emprunté, qui a échoué comme il a échoué d'ailleurs dans les pays d'Europe centrale et orientale. Pour le reste, des éléments de la démocratie ont été empruntés, ici ou là, mais toujours par une équipe ou un homme en place qui les ont utilisés non pour établir un véritable régime démocratique fondé sur des élections et l'alternance, mais pour conforter leur propre pouvoir.

Quelles sont les raisons de cette situation ? Si l'on reprend les différents éléments entendus tout au long de ces deux jours, je mettrai au premier rang les raisons culturelles. Qu'il s'agisse des pays européens ou arabes, l'organisation politique de la société relève, au départ, de textes religieux: le Coran, la Bible, la Torah. En ce qui concerne l'Europe, et par suite de circonstances que l'on peut qualifier de fortuites, cette base religieuse s'est trouvée complétée au fil des siècles par une pensée non religieuse, la pensée rationnelle grecque de Platon et d'Aristote. Par une sorte de mixage, on voit émerger, notamment au XVIe siècle, la notion d'Etat moderne, les attributs de la souveraineté et du droit public modernes. Au XVIIIe siècle, on affine la séparation des pouvoirs; ce sont les travaux de Locke et de Montesquieu. Le mouvement continue avec la période de 1789 en France et, ensuite, en Europe et en Amérique. Cette doctrine politique de l'organisation de la cité devient un monument considérable. Ce n'est pas parce que les Européens étaient plus intelligents que les autres, mais parce qu'ils se sont sans doute trouvés à une position de carrefour et ont pu bénéficier, de ce fait, à la fois de la tradition religieuse arabe et judéo-chrétienne. Il en a résulté une branche séparée du religieux, qui est devenue la pensée politique, et c'est dans cette branche que s'est développée au fil des années la notion de démocratie. Le mouvement n'est sans doute pas encore achevé maintenant.

Nous y sommes extrêmement sensibles au Conseil de l'Europe parce que ses fondateurs nous ont faits, en quelque sorte, les gardiens du temple. Il n'y a pas eu dans le monde, semble-t-il, de doctrine politique de dimension comparable à celle-là. Les pays arabes, pour leur part, en sont restés à une pensée politique dans un contexte religieux. Certains participants l'ont dit dans leurs rapports et je ne fais que souligner ce fait. Ceci dit, il ne me semble pas qu'il y ait dans les textes religieux de base - ceux de l'islam d'un côté, ceux du judéo-christianisme de l'autre - des valeurs antagonistes. Ces textes peuvent être interprétés dans un sens ou dans un autre et cela peut donner des interprétations très démocratiques ou au contraire abominablement autoritaires. Donc, de ce point de vue, il n'y a pas de raisons fondamentales de dire que la pensée chrétienne engendre tout naturellement un comportement démocratique alors que l'islam est voué à ne jamais l'engendrer. La vraie différence est dans le fait que la pensée européenne a pris un cours très original, qui n'a pas d'équivalent ailleurs. Pour reprendre une phrase d'un des participants qui résume mon impression: «Les pays arabes ont besoin d'un Montesquieu».

Il y a aussi, bien entendu, des raisons économiques. Certains ont souligné le fait que dans la situation de crise économique que connaissent actuellement les pays arabes, la priorité n'est pas à la revendication démocratique. Lorsque l'on a faim et que l'on a de très gros problèmes, la démocratie paraît quelque chose d'abstrait et de lointain. Il y a aussi des raisons politiques à cette situation. Les pays européens, qui sont les porteurs naturels de l'idée démocratique, se sont souvent présentés sous un jour peu sympathique, et on peut comprendre que la marchandise qu'ils avaient dans leurs bagages n'était pas très attrayante. Si la démocratie signifie une série d'humiliations ou de guerres perdues, il est évident que ce n'est pas la meilleure manière d'attirer les gens à l'idée démocratique.

Quelles sont les perspectives ? La démocratie a-t-elle un avenir dans les pays arabes ? Est-elle un bon modèle ? Je crois que vous avez largement admis que c'était un bon modèle si l'on en prend l'aspect purement mécanique. Car la démocratie est en effet une technique destinée à limiter les abus de pouvoir et à donner la parole au plus grand nombre. Il n'y a pas de meilleure technique. Comme disait Churchill, «la démocratie est le plus mauvais des systèmes à l'exception de tous les autres». Mais il serait insuffisant de s'en tenir à cet aspect technique. La

démocratie n'est valable que si on lui ajoute des valeurs de référence. Plusieurs d'entre vous ont insisté sur le fait que, dans les pays arabes où les valeurs restent très fortes, il serait illusoire de vouloir imposer la démocratie comme une technique, indépendamment des valeurs. Il en est de même dans les pays d'Europe. Le régime nazi était une très belle mécanique et il est arrivé au pouvoir par les élections. La démocratie purement technique ne suffit pas; il lui faut des valeurs références. Ces valeurs références se trouvent dans l'islam, mais également dans la tradition judéo-chrétienne. Les uns insistent sur la liberté, les autres sur la justice; en fait, on a besoin des deux. Je crois que l'on peut se mettre d'accord sur des valeurs fondamentales qui finalement s'expriment dans cette notion globale que sont les droits de l'homme. Les droits de l'homme sont les valeurs références de la démocratie, sa raison d'être, son objectif; ils permettent en même temps d'éviter les dérapages.

Puisque la situation actuelle n'est pas satisfaisante, que faire dans l'immédiat ? Certains l'ont souhaité et je reprends cette idée : il faut des mesures de transition. Tout d'abord, favoriser un espace méditerranéen des droits de l'homme, en s'appuyant sur les associations, notamment dans le domaine des droits de l'homme; en essayant de faire avancer le problème des femmes dans la société arabe; et en favorisant la prise en compte des droits des minorités. Il y a une série de dossiers concrets qui peuvent avancer pas à pas, à condition que l'on adopte une démarche pragmatique en s'appuyant sur des associations, comme on l'a fait dans les pays de l'Est.

Certains ont souligné qu'il ne fallait en aucun cas imposer la démocratie de l'extérieur. C'est en effet par une prise de conscience à l'intérieur de chaque pays que l'idée peut progresser. Il faut pour cela améliorer les échanges intellectuels, car c'est par leur biais que les idées peuvent pénétrer, y compris en utilisant les médias.

Il y a également des problèmes politiques à résoudre, car tant qu'ils ne seront pas résolus, il y aura méfiance à l'égard des idées «européennes»; je pense notamment au problème palestinien. Souhaitons ardemment qu'une solution soit trouvée. Il faut naturellement mentionner les problèmes économiques. Tant que les pays arabes se débattront dans des problèmes démographiques et économiques considérables, on ne

peut espérer une extension des idées démocratiques. Si les pays dits développés souhaitent que les idées démocratiques progressent, il faut que l'aide économique soit à la hauteur des objectifs fixés.

Il y a eu enfin une série de souhaits exprimés, notamment par le Professeur Waardenburg, qui concernent très directement le Conseil de l'Europe et dont je saisirai le Comité des Ministres. Vous avez en particulier suggéré que le Conseil de l'Europe mette en place un programme de bourses permettant à des étudiants de part et d'autre d'aller poursuivre des études à l'étranger. Vous avez également proposé que l'on finance des recherches sur la culture arabe et, enfin, que des rencontres comme celles-ci soient prolongées par d'autres. Ces souhaits me semblent aller dans le bon sens et je vous remercie de les avoir exprimés.

Je retire de ce séminaire un sentiment de modestie, car on est devant des problèmes vastes et difficiles à comprendre, mais aussi le désir de faire quelque chose. Mon souhait est que la situation insatisfaisante que nous connaissons aujourd'hui de part et d'autre de la Méditerranée fasse place à un véritable dialogue.

APPENDIX / ANNEXE

LIST OF PARTICIPANTS AND GUESTS
LISTE DES PARTICIPANTS ET INVITES

I. Personalities attending the Seminar / Personnalités participant au Séminaire

M. le Professeur Armand Abecassis, Université de Bordeaux, France

M. le Professeur Roberto Aliboni, Istituto Affari Internazionali, Rome, Italie

M. l'Ambassadeur Hussein Ahmad Amin, Le Caire, Egypte

M. Robert Antretter, membre de l'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe

M. Hassan Arfaoui, chargé de mission à l'Institut du Monde Arabe, Paris, France

Mr Ghayth N. Armanazi, Editor, Journal of the Arab League «Arab Affairs», London, United Kingdom

M. Fethi Benslama, psychanalyste, Paris, France

Professor C. Edmund Bosworth, University of Manchester, United Kingdom (member of the Preparatory Committee)

M. Alain Chenal, Conseiller, Institut du monde arabe, Paris, France

M. le Professeur Werner Ende, Albert Ludwigs Universität, Freiburg, Allemagne

M. le Professeur Mikel de Epalza, Universidad de Alicante, Espagne

M. le Professeur Michel Foucher, Professeur à l'Université Lumière Lyon II, Directeur Général de l'Observatoire Européen de Géopolitique, Lyon, France (membre du Comité Préparatoire)

M. Jean-Pierre Fourré, membre de l'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe

Mrs Birgit Friggebo, Minister for Culture and Immigration Affairs, Stockholm, Sweden

M. Tahar Guiga, écrivain, Tunis, Tunisie

M. le Professeur Bozkurt Güvenç, Ankara, Turquie (membre du Comité Préparatoire)

Mrs Sylvia G. Haim, Associate Editor, Middle Eastern Studies, London, United Kingdom

Mr Claes Hammar, Head of Section, Swedish Ministry of Foreign Affairs, Stockholm, Sweden

Mr Simon Henderson, Financial Times, London, United Kingdom

Dr Nassif Hitti, Ligue des Etats Arabes, Le Caire, Egypte

Professor Jan Hjärpe, Institute of Theology, University of Lund, Lund, Sweden (member of the Preparatory Committee)

M. Arnold Hottinger, écrivain, Correspondant Permanent de la Neue Zürcher Zeitung au Proche-Orient (membre du Comité Préparatoire)

Mme Jana Hybášková, Directeur de la Division des Pays Arabes, Ministère fédéral des Affaires étrangères, Prague, Tchécoslovaquie

Dr Johannes J. G. Jansen, University of Leiden, Department of Arabic and Islamic Studies, Netherlands (member of the Preparatory Committee)

Mr Walid Kazziha, American University, Cairo, Egypt

Professor Elie Kedourie, Professor of Politics, University of London, United Kingdom

Mme Bassma Kodmani-Darwish, Institut Français des relations internationales, Paris (membre du Comité Préparatoire)

Professor Bernard Lewis, Princeton University, Near Eastern Studies Department, Princeton, New Jersey, United States

Mr Osmo Lipponen, Director, Ministry for Foreign Affairs, Helsinki, Finland

Professor Şerif Mardin, Chair of Islamic Studies at the American University, Washington D.C.

Mme Almudena Mazarrasa, Sous-directeur Général, Instituto Cooperaciòn Mundo Arabe, Madrid, Espagne

Dr Ali Merad, Professeur à l'Université de Lyon, France

Père Thomas Michel, SJ, Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones, Vatican

M. Günther Müller, membre de l'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe

Mme Gema Martin Muñoz, Professeur, Département d'études arabes et islamiques, Université Autonome de Madrid, Espagne

Mr Mathias Mossberg, Assistant Under-Secretary at the Ministry for Foreign Affairs and Head of the third division in the Political Department responsible for the Middle East and Africa, Stockholm, Sweden

M. Adnan Omran, Secrétaire Général Adjoint pour les Affaires Politiques Internationales, Ligue des Etats Arabes, le Caire, Egypte

Dr Ali Issa Othman, Writer, Amman, Jordan

Dr Svetozár Pantůček, Director of the Oriental Institute, Prague, Czechoslovakia

M. le Bâtonnier Louis Edmond Pettiti, Juge à la Cour Européenne des droits de l'homme, Strasbourg, France

M. Gabriel Piricky, Conseiller à la Division des Pays Arabes, Ministère fédéral des Affaires étrangères, Prague, Tchécoslovaquie

M. le Professeur André Raymond, Université de Provence, Aix-en-Provence, France

M. Eric Rouleau, Ambassadeur de France, Ankara, Turquie

Mr Muhammad Said El-Ashmawy, Chief Justice, Court of Appeal, Cairo, Egypt

M. Mohamed Sid-Ahmed, écrivain et journaliste, Le Caire, Egypte

M. l'Ambassadeur Chérif Sisbane, Mission Permanente de la Ligue des Etats Arabes, Bruxelles (membre du Comité Préparatoire)

M. Nic Tummers, Président de la commission de la culture et de l'éducation, Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe

Professor P. J. Vatikiotis, School of Oriental and African Studies, University of London, United Kingdom (member of the Preparatory Committee)

Mr Rudolf Vesely, Institute of Near Eastern, African and Indian Studies, Prague, Czechoslovakia

M. le Professeur Jacques Waardenburg, Université de Lausanne, Suisse

Professor Stefan Wild, Orientalisches Seminar, Universität Bonn, Germany

M. le Professeur Fouad Zakaria, Le Caire, Egypte

II. Permanent Representatives to the Council of Europe / Représentants Permanents auprès du Conseil de l'Europe

Mme Eva-Maria Koprolin, Adjoint au Représentant Permanent de l'Autriche auprès du Conseil de l'Europe

Mlle Colette Taquet, Représentant Permanent-Adjoint de la Belgique auprès du Conseil de l'Europe

M. Čestmír Císař, Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire, Représentant Permanent de la Tchécoslovaquie auprès du Conseil de l'Europe

M. Alecos Shambos, Ambassadeur, Représentant Permanent de Chypre auprès du Conseil de l'Europe

Mme Ulla Väistö, Représentant Permanent-Adjoint de la Finlande auprès du Conseil de l'Europe

M. Olivier Stirn, Ambassadeur, Représentant Permanent de la France auprès du Conseil de l'Europe

M. András Rakovszky, Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire, Représentant Permanent de la Hongrie auprès du Conseil de l'Europe

M. Umberto Toffano, Ambassadeur, Représentant Permanent de l'Italie auprès du Conseil de l'Europe

M. Domenico Vecchioni, Représentant Permanent-Adjoint de l'Italie auprès du Conseil de l'Europe

M. Guido Raimondi, Attaché Juridique, Représentation Permanente de l'Italie auprès du Conseil de l'Europe

M. Paul Faber, Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire, Représentant Permanent du Luxembourg auprès du Conseil de l'Europe

M. Pier Giovanni Guardigli, Ambassadeur, Représentant Permanent de Saint-Marin auprès du Conseil de l'Europe

M. Julio Fernandez Torrejon, Représentant Permanent-Adjoint de l'Espagne auprès du Conseil de l'Europe

Mme Irène Larsson, Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire, Représentant Permanent de la Suède auprès du Conseil de l'Europe

M. Magnus Ekengren, Adjoint au Représentant Permanent de la Suède auprès du Conseil de l'Europe

M. Jean-Pierre Villard, Représentant Permanent-Adjoint de la Suisse auprès du Conseil de l'Europe

M. Sönmez Köksal, Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire, Représentant Permanent de la Turquie auprès du Conseil de l'Europe

M. Noël Hedley Marshall, Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire, Représentant Permanent du Royaume-Uni auprès du Conseil de l'Europe

M. James Jamieson, Représentant Permanent-Adjoint du Royaume-Uni auprès du Conseil de l'Europe

Observateur Permanent auprès du Conseil de l'Europe

Mgr Carlo Maria Vigano, Envoyé spécial du Saint-Siège auprès du Conseil de l'Europe

III. Guests / Observers
Invités / Observateurs

M. le Rabbin Abitbol, Yechiva des Etudiants, Strasbourg
Mme Elizabeth Alcalde, Strasbourg
M. Al-Midani M. Amin, Institut International des Droits de l'Homme, Strasbourg
Mme Nadia Amiri, France-Plus, Paris
Mme Madeleine Bach, Mairie de Strasbourg
M. Nicholas Bach, Strasbourg
Mme Eva Balbin, Strasbourg
M. Barbot, Université des Sciences Humaines, Département d'études arabes, Strasbourg
Mme Ben Sedrine, Vice-Consul, Consulat de Tunisie, Strasbourg
M. Abdelmadjid Bouzar, Strasbourg
Mme Lynne Brennan Van Dyk, Strasbourg
M. Giuseppe Callovi, Strasbourg
Mme Leïla Chellabi, Paris
Mme Odile Chenal, Fondation Européenne de la Culture, Amsterdam
M. Michel Dahan, Strasbourg
M. le Consul Ahmed El Ayadi, Consulat de Tunisie, Strasbourg
Mme Souad Gueblaoui, Vice-Consul, Consulat de Tunisie, Strasbourg
M. Jack Kamhi, Strasbourg
Mme Kelly, Allemagne
Dr Pierre Lagarde, Centre Hospitalier Universitaire, Strasbourg
M. le Consul Général M. G. Lomri, Consulat Général d'Algérie
M. Jean Louy, Strasbourg
Mlle Françoise Mailland, Strasbourg
M. Pierre Michaud, Strasbourg
M. Michael Moïse, Strasbourg
M. Jacques Molines, Espagne
Mlle Fadime Orgü, Council of Europe Minority Committees (CEMYC), European Youth Centre, Strasbourg
Dr Bertrand Piret, Centre Hospitalier Universitaire, Strasbourg
Père Michel Reeber, Grand Séminaire de Strasbourg

M. Gianfranco Rossi, Association Internationale pour la défense de la liberté religieuse, Berne
Mlle Fatima Tribak et Mlle Zoubida Tribak, filles de M. Ahmed Tribak, Président de la Mosquée de Bischheim
M. Claude Truchot, Adjoint au Maire de Strasbourg
M. P. Hans Vöcking, Francfort
M. le Consul Abdellah Zegour, Consulat Général du Maroc, Strasbourg

Members of the Preparatory Committee of the Seminar
Membres du Comité Préparatoire du Séminaire

Chair/Présidence : Mme Catherine Lalumière, Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

M. Anders Bjurner, Directeur Politique Adjoint, Ministry of Foreign Affairs, Stockholm, Sweden/Suède

Professor C. Edmund Bosworth, Middle Eastern Studies Department, University of Manchester, United Kingdom/Royaume-Uni

M. le Professeur Michel Foucher, Professeur à l'Université Lumière Lyon II, Directeur Général de L'Observatoire Européen de Géopolitique, Lyon, France

M. le Professeur Bozkurt Güvenç, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Turkey/Turquie

M. Arnold Hottinger, écrivain, Correspondant Permanent de la Neue Zürcher Zeitung au Proche-Orient, Nicosie, Cyprus/Chypre

Professor Jan Hjärpe, Institute of Theology, University of Lund, Lund, Sweden/Suède

Dr Johannes J. G. Jansen, University of Leiden, Department of Arabic and Islamic Studies, Leiden, Netherlands/Pays-Bas

Mme Bassma Kodmani-Darwish, Institut Français des Relations Internationales, Paris, France

Son Excellence Monsieur l'Ambassadeur Chérif Sisbane, Mission Permanente de la Ligue des Etats Arabes, Bruxelles, Belgium/Belgique

Professor P. J. Vatikiotis, Oxford, United Kingdom/Royaume-Uni

Secretariat of the Seminar
Secrétariat du Séminaire

M. Francis Rosenstiel, Head of the Research and Planning Unit/Délégué Général aux Etudes et à la Programmation, téléphone 88 41 20 71, téléfax 88 41 27 98

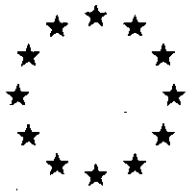
Mme Edith Lejard-Boutsavath, Assistante, Research and Planning Unit, Mission d'Etudes et de Programmation

Mlle Simone Martz, Secretariat/Secrétariat, Research and Planning Unit, Mission d'Etudes et de Programmation

Mlle Maggie Paterson, Secretariat/Secrétariat, Research and Planning Unit, Mission d'Etudes et de Programmation

Mme Jeannette Trinquelle, Secretariat/Secrétariat, Research and Planning Unit, Mission d'Etudes et de Programmation

Council of Europe
Conseil de l'Europe



Compréhension et échanges culturels euro-arabes

Séminaire euro-arabe
organisé par le Secrétaire Général
du Conseil de l'Europe

Strasbourg, 14-15 novembre 1991

Contributions

COMPREHENSION ET ECHANGES CULTURELS EURO-ARABES

Séminaire Euro-Arabe

organisé par

le Secrétaire Général du Conseil de l'Europe

Strasbourg, 14-15 novembre 1991

CONTRIBUTIONS

ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI
BIBLIOTECA

Le Secrétaire Général du Conseil de l'Europe remercie les gouvernements de la Suède, de l'Italie et de l'Espagne pour leur contribution au financement de ce séminaire, ainsi que la Ligue des Etats arabes pour sa participation à la préparation.

iai ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. M574

17 MAR. 1992

BIBLIOTECA

TABLE DES MATIERES

Avant-propos 5

Les obstacles religieux aux échanges culturels, *Hussein Ahmad Amin* 7

Comment analyser la fonction et la dysfonction de la religion dans les sociétés faibles et dans les sociétés fortes ?, *Jan Hjärpe* 13

Rapports entre les trois cultures du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam, *Muhammad Saïd El-Ashmawy* 21

Attitude des chrétiens vis-à-vis de l'Islam, envisagée dans une perspective historique, *Père Thomas Michel* 29

La compréhension de l'Islam : son importance pour les musulmans et les non-musulmans, *Ali Issa Othman* 41

Le dialogue culturel euro-arabe, *Simon Henderson* 55

Les intellectuels européens et arabes dans les universités, les arts, la science et la culture, *Jacques Waardenburg* 59

Grecs et Arabes : conflits et convergences entre deux civilisations mondiales du Moyen Age, C. *Edmund Bosworth* 69

L'Europe et les Arabes, *Bernard Lewis* 77

«L'Aventure» de la démocratie au Moyen-Orient, *Şerif Mardin* 85

Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan ?, *Mikel de Epalza* 95

Universalisme des droits de l'homme, *M. le Bâtonnier Louis-Edmond Pettiti* 103

Pour un dialogue culturel euro-arabe fécond, *Tahar Guiga* 115

«Indigénisme» et affinités : le dialogue euro-arabe, *Johannes J.G. Jansen* 123

Création et dictatures : la création est un processus individuel, *Youssef Chahine* 129

Vers une entente culturelle euro-arabe, *Ghayth N. Armanazi* 131

Les «clichés» et l'idée que l'on se fait de l'intérêt national, *Arnold Hottinger* 139

Perceptions croisées et contrastes, *Eric Rouleau* 145

La démocratie dans le monde arabe : aperçu historique, *Elie Kedourie* 151

Les moyens de communication de masse et la coopération méditerranéenne : le besoin d'artistes, *Roberto Aliboni* 155

Les pays arabes et l'Islam dans la littérature tchèque ancienne, *Rudolf Veselý* .. 161

Le défi de la modernité : la laïcité, *Sylvia G. Haim* 167

La notion de démocratie et le clivage transméditerranéen, *Mohamed Sid-Ahmed* 171

Maghreb-Europe : pour une histoire solidaire, *Mohammed Arkoun* 181

Situations euro-arabes, *Fethi Benslama* 191

Les transitions politiques arabes. Comment elles ont été mises en oeuvre et comment elles sont perçues en Occident, à travers l'exemple espagnol, *Gema Martin Muñoz* 193

Etre Arabe en Occident, *Ali Merad* 203

AVANT-PROPOS

Le Conseil de l'Europe a organisé, les 14 et 15 novembre 1991, à l'initiative de la présidence suédoise du Comité des Ministres, un Séminaire sur la Compréhension et les échanges culturels euro-arabes[1], réunissant une cinquantaine de personnalités du monde académique et culturel des deux rives de la Méditerranée. Le présent ouvrage regroupe les contributions écrites présentées à ce Séminaire.

Si le Conseil de l'Europe a, par définition, une vocation européenne, il se doit de rester ouvert au reste du monde. Fondé sur les principes de la démocratie pluraliste, de l'Etat de droit et du respect des droits de l'homme, il a toujours, à ce titre, encouragé la connaissance et le respect mutuel entre les peuples. C'est dans ce contexte que s'est inscrit ce Séminaire Euro-Arabe qui fait suite à d'autres initiatives déjà prises par l'Organisation pour établir des relations de coopération entre les pays des deux bords de la Méditerranée. L'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe a ainsi tenu, en septembre 1991, un important débat sur la contribution de la civilisation islamique à la culture européenne, en s'appuyant notamment sur les résultats d'un colloque organisé sur le même thème en mai 1991 à Paris et faisant suite à d'autres travaux relatifs à la contribution de la culture juive à la culture européenne.

Après un regard historique sur les moments féconds des rapports euro-arabes, qui nous a notamment rappelé que les cultures européenne et arabe sont le résultat de fécondations mutuelles et profondes, les débats ont mis en évidence les difficultés des relations entre l'Europe et le monde arabe, empreintes à l'heure actuelle de méfiance et d'incompréhension mutuelles. Cette situation est le résultat de plusieurs facteurs d'ordre politique et économique tout d'abord, mais aussi d'ordre culturel, et notamment la méconnaissance profonde des réalités culturelles de part et d'autre. La présence, dans nos pays, de communautés arabes ou musulmanes renforce, par ailleurs, chez certains des attitudes négatives et conduit trop souvent à des manifestations d'intolérance et de racisme qui se nourrissent elles-mêmes des carences de nos propres démocraties et, plus récemment, des pulsions nationalistes nées de l'instabilité européenne.

Les discussions sur les perspectives de rapprochement entre l'Europe et le monde arabe se sont centrées sur la notion de démocratie, qui constitue à la fois un test et un enjeu prioritaire de ce rapprochement. Il a été souligné à cet égard que la démocratie ne se décrète pas de l'extérieur. Bien que les tentatives démocratiques dans le monde arabe aient été un échec jusqu'à présent, il ressort des débats qu'une transition démocratique, selon des modèles propres, est possible et ne paraît pas incompatible avec les fondements de l'Islam.

A l'issue de la rencontre, les participants ont été unanimes à souhaiter l'organisation d'une nouvelle rencontre euro-arabe sur des thèmes plus ciblés. D'autres propositions émanent du Séminaire, notamment l'élaboration de programmes d'échanges universitaires ou de bourses et le développement de recherches sur les relations euro-arabes. Il va de soi

---

[1] *Les Actes du Séminaire, en français et en anglais, sont disponibles auprès de la Mission d'Etudes et de Programmation du Conseil de l'Europe.*

que la coopération économique avec le monde arabe et la résolution des problèmes politiques, notamment l'installation de la paix au Moyen-Orient, constituent l'indissociable volet du dialogue culturel euro-arabe, à défaut duquel le fossé entre les deux rives de la Méditerranée ne pourra être comblé.

Ce Séminaire est également venu à un moment opportun, car il est la preuve, après les retrouvailles de l'Europe en 1989-1990, que la construction plus que jamais nécessaire d'une nouvelle Europe ne nous fait pas oublier les autres parties du monde, et qu'en dépit de l'intérêt légitime du Conseil de l'Europe pour les événements d'Europe centrale et orientale, celui-ci sait rester attentif à entretenir et même développer ses relations avec les pays du Sud, notamment ceux de son horizon le plus proche, les pays arabes.

LES OBSTACLES RELIGIEUX AUX ECHANGES CULTURELS

Hussein Ahmad Amin
Ambassadeur, Le Caire

Le prince-poète Usama b. Munkidh (1095-1188), dans son autobiographie «Kitab al-Itibar», ainsi que le Cheik Abd al-Rahman al-Djabarti (1756-1825), dans sa chronique «Adjaib al-Athar», nous ont laissé des témoignages extrêmement intéressants sur deux grands événements historiques dont ils furent les témoins oculaires. Il s'agit de deux attaques brutales contre l'Orient arabe qui contribuèrent à familiariser les Européens et les Arabes avec leurs modes de vie respectifs. Toutefois, au cours des sept siècles qui séparent les deux incidents, il s'est produit en Europe et dans l'Orient arabe des événements si considérables que les deux récits s'inscrivent dans un contexte culturel fondamentalement différent.

Usama raconte la première phase des croisades en Syrie. Malgré l'effet de sape des conflits politiques entre les provinces et les princes musulmans, la civilisation musulmane était alors, à bien des égards, beaucoup plus avancée et raffinée que celle de l'Occident. Usama pouvait alors aisément traiter avec condescendance les envahisseurs européens et les qualifier d'animaux ayant pour seules qualités le courage et les vertus guerrières propres aussi aux autres animaux ; il observe en outre que ceux d'entre eux fraîchement arrivés d'Europe ont des manières plus frustres que ceux qui vivent depuis longtemps parmi les Musulmans, qu'ils ne font preuve d'aucune noblesse de sentiments, que leur médecine est rudimentaire par rapport à la médecine arabe et que leurs procédures judiciaires sont à la fois ineptes et bizarres. Il considère néanmoins les Templiers comme ses amis, et l'un d'eux l'appelle «frère» et le prie de permettre à son fils Murhaf de l'accompagner en Europe afin d'y rencontrer des chevaliers européens, de s'initier à la chevalerie et de former son esprit pour qu'une fois son retour en Orient, il se comporte en homme avisé ! Usama s'étonne de la stupidité de tels propos, que ne saurait selon lui tenir aucune personne sensée car, dit-il, «même si mon fils était fait prisonnier, il connaîtrait un sort plus doux que celui d'être emmené en Europe!»

Le célèbre historien égyptien al-Djabarti a été le témoin de la période de l'occupation de l'Egypte par les Français (1798-1801) qu'il qualifie d'années de rudes épreuves et de terribles catastrophes. Le jugement porté par al-Djabarti sur les Européens et leurs coutumes n'est pas moins digne et pondéré que celui du Syrien Usama, ni moins critique vis-à-vis de certains aspects du comportement européen. Il y a toutefois une différence notable entre les deux attitudes. C'est l'impiété des Français qui rebutait al-Djabarti, et la dignité dont il faisait preuve face aux conquérants de son pays se fondait sur sa conviction d'être fidèle à la vraie foi. Quant à Usama, en revanche, même lorsqu'il qualifiait les Européens de païens et appelait la colère de Dieu sur eux, sa fierté tenait essentiellement à son assurance de la supériorité de la civilisation de ses ancètres. Al-Djabarti pouvait, certes, mépriser l'ivrognerie des Français ou le comportement éhonté de leurs femmes ; il ne pouvait plus les qualifier d'animaux comme l'avait fait Usama ni juger leurs procédures judiciaires ineptes et leur médecine primitive. En effet, al-Djabarti, face à un objet égyptien de fabrication soignée, ne manquait pas de s'écrier «Ceux qui le

voient pensent qu'il a dû être fabriqué en Europe !» Et il ajoutait : «Ceux d'entre nous qui visiteront les pays européens apprendront énormément au contact de leur civilisation, de leurs institutions politiques, de leur richesse, de leurs bonnes conditions de vie, de leur habileté professionnelle et du système équitable qu'ils ont établi malgré leur impiété». Au cours de ces sept siècles, il s'était produit un renversement de situation si stupéfiant que les Européens qui, à l'époque d'Usama, avaient été émerveillés par les réalisations de la civilisation islamique et lui avaient emprunté ce qui leur semblait valable, lorsqu'ils revinrent dans la région au terme de cette longue période, posèrent sur les habitants de l'Orient arabe le même regard que les anthropologues sur les tribus primitives.

Les victoires militaires et politiques remportées par l'Islam au cours de ses premiers siècles d'existence avaient inspiré à ses adeptes un tel sentiment de sécurité et de confiance en soi qu'ils ne virent pas la nécessité, pour se mesurer aux Européens, d'adopter les innovations introduites par ces derniers, à partir de la Renaissance, dans le domaine des armes, des machines, des institutions ou de la pensée. Par ailleurs, le souvenir des victoires islamiques rendit les Européens hésitants ; ils n'osaient pas prendre l'offensive de peur de connaître des défaites comparables à celles qu'ils avaient essuyées lors des croisades successives. Toutefois, dès qu'ils remportèrent une victoire écrasante en 1683, forçant les Turcs ottomans à abandonner le siège de Vienne, les Occidentaux s'aperçurent de la faiblesse de leurs adversaires et envisagèrent une contre-attaque. Celle-ci ne fut toutefois déclenchée que près d'un siècle plus tard, essentiellement parce qu'ils étaient alors occupés à implanter des colonies en Asie et dans le Nouveau Monde. Mais en 1768, la guerre russo-turque éclata et les Ottomans subirent des défaites cinglantes au cours des six années de guerre. A partir de 1798, les Français occupèrent l'Egypte. Par la suite, les attaques européennes contre le monde islamique se succédèrent avec une telle violence et une telle rapidité que presque tous les pays islamiques tombèrent bientôt sous le joug de l'impérialisme européen.

Les Arabes musulmans furent consternés de se voir infliger de telles humiliations par les incroyants. Leur confiance en eux-mêmes et, pour certains, en leur propre religion, se trouva ébranlée. D'aucuns sentirent vaciller leur foi lorsqu'ils se rendirent compte de la supériorité des Occidentaux chrétiens en matière d'armement et de civilisation, même après que les pays musulmans eurent recouvré leur indépendance. D'autres n'attribuèrent pas à leur défaite militaire un sens temporel mais ne cessèrent de se demander pourquoi les Musulmans étaient humiliés alors que le Coran affirme que la gloire appartient à Dieu, à Son Messager et aux croyants. Accablés par leur défaite, ils s'interrogeaient sur ses raisons. N'est-il pas écrit dans le Coran que Dieu s'est toujours fait un devoir d'aider les croyants ?

Toutefois, pour la majorité des Musulmans, deux considérations ont contribué à faciliter leur adhésion à divers aspects de la civilisation occidentale :

- L'adoption par la civilisation occidentale d'un cadre purement séculier, d'où l'élément religieux était totalement absent, ne pouvait faire apparaître ces conquêtes comme l'asservissement de certains adeptes d'une religion par les adeptes d'une autre ;

- Le fait que la majorité de la population des territoires arabes conquis s'était ralliée à l'idée émise par les Occidentaux, à savoir que leur civilisation était idéale et appelée à durer éternellement, que son cadre séculier était la forme achevée d'une civilisation qui ne saurait ni se désagréger ni disparaître et que, grâce à elle, l'humanité s'acheminait inexorablement dans la voie de l'unité sociale.

Les contacts étroits qui s'instaurèrent entre les Arabes et les Européens marquèrent d'un sceau indélébile l'esprit des Musulmans cultivés et modifièrent leurs conceptions et attitudes religieuses léguées par la tradition. Ils ressentirent le besoin impérieux de combler l'écart entre ces conceptions et attitudes et la situation nouvelle dans laquelle ils se trouvaient soudainement plongés. Il est toutefois regrettable que les efforts qu'ils déployèrent pour remodeler les modes de vie et de pensée islamiques conformément aux exigences de la vie moderne le furent au moment précis où leur confiance en leur propre patrimoine culturel et même religieux était si profondément ébranlée qu'ils en vinrent à prendre leurs conquérants européens pour des demi-dieux. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient été guidés dans leurs efforts par un rationalisme purement européen et qu'ils aient adopté des valeurs qui toutes, ou presque, sont empruntées à leurs maîtres.

Lorsque ces penseurs entreprirent de défendre l'Islam pour riposter à la campagne de dénigrement lancée par les Chrétiens pour l'empêcher de faire obstacle à leur influence culturelle (et à l'afflux de marchandises européennes sur les marchés arabes), ils s'attachèrent surtout à démontrer qu'il était faux de prétendre que les enseignements islamiques freinaient les progrès de la civilisation ; ils firent en outre valoir que les principes islamiques sont extrêmement souples et s'adaptent aisément à l'évolution des besoins de l'humanité à toute époque et en tout lieu. Ils découvrirent une forte ressemblance entre les authentiques valeurs de l'Islam et celles de l'Occident moderne. En effet, l'Islam fait appel à la raison ; la preuve en est que son prophète n'a d'autre miracle à offir que le Coran. Lors d'une année de sècheresse et de famine, le calife Umar suspendit la condamnation des voleurs à l'amputation de la main. Une étude attentive du Coran montre qu'en fait il n'encourage pas la polygamie. L'Islam prône en effet l'égalité des sexes, libère la femme et instaure l'égalité entre tous les hommes en supprimant les différences criantes entre les riches et les pauvres.

Certains islamistes nièrent la nécessité d'une guerre sainte (Djihad) à l'époque moderne. D'aucuns lancèrent des appels en faveur de la paix et de la tolérance religieuse. D'autres soulignèrent que l'Islam encourage les activités dans le domaine de la culture, de la science, de l'éducation et de la santé. Les plus perspicaces jugèrent indispensable d'établir une distinction entre l'Islam de Mahomet et les apports historiques à travers un consensus (Idjma) ; il convient de sacrifier ces apports afin de faciliter l'acceptation de la modernité par les Musulmans. Entre les Musulmans et le progrès, il n'y a, en effet, que des obstacles artificiels qui peuvent être balayés en réformant le système éducatif, en reformulant la doctrine religieuse à la lumière de la pensée moderne et en étudiant attentivement les sciences ainsi que l'histoire de l'Europe afin de découvrir les mécanismes de son évolution.

Les Musulmans, selon les réformateurs, n'ont heureusement pas à choisir entre leur religion et la civilisation européenne. En effet, celle-ci n'est pas fondée sur la religion mais sur la science et l'expérimentation scientifique ; elle est foncièrement matérialiste. Rien ne nous empêche d'adopter ses réalisations après les avoir nimbées d'une aura de spiritualité islamique. Les deux ne sont pas fondamentalement incompatibles, comme seuls des malentendus peuvent le faire croire. Il est possible d'établir entre les deux des rapports fructueux et amicaux qui ne peuvent manquer d'être profitables à tous. Le monde islamique peut souscrire sans réserve aux réalisations de l'Europe dans les domaines de la science, de la technologie, de l'industrie, du commerce, de la médecine, de l'ingénierie, etc., tout en imprimant à ces sciences la marque de sa spiritualité afin de les mettre au service de l'humanité et du bien public et non de la cupidité, du superflu ou de la domination militaire. C'est le seul moyen pour les Musulmans de surmonter leurs

dilemmes et leurs difficultés. Rien dans leur religion ne leur interdit d'agir ainsi ; l'Islam, en effet, invite ses adeptes à aller partout en quête de savoir, même jusqu'en Chine. La civilisation européenne est parvenue à surpasser celle de l'Orient musulman non parce qu'elle est chrétienne mais parce qu'elle a encouragé les sciences et les arts à une époque où les Musulmans les négligeaient. Or, il n'y a rien de honteux ou de blâmable à s'enrichir au contact de l'Occident ; en effet, l'assimilation par l'Europe au Moyen âge de la science musulmane et des connaissances scientifiques grecques conservées par les Musulmans a contribué à assurer à l'Europe la puissance et la gloire. L'Europe ne ferait donc que s'acquitter d'une dette en permettant aux Musulmans d'exploiter ses réalisations scientifiques.

Tel fut le souhait formulé par les réformateurs islamiques ; les conquérants s'en félicitèrent surtout lorsque des personnalités religieuses aussi éminentes et respectées que le Cheik Muhammad'Abdu en Egypte s'en firent l'écho. Ils l'interprétèrent à juste titre comme une invite à peine voilée à l'occidentalisation, invite qui bientôt ouvrirait toutes grandes les portes à des emprunts éhontés à l'Europe. Il est en effet intéressant de lire dans le premier numéro du magazine d'Afghani et d'Abdu «al-'Urwa al-Wuthka» que cette publication se propose notamment «d'appeler au maintien des idéaux de nos pieux ancêtres qui coïncident en fait avec les principes prônés par les pays étrangers développés et prospères».

Il y a dans cette référence à la similitude entre les valeurs occidentales et les enseignements de l'Islam une reconnaissance de la supériorité de la civilisation occidentale et du bien-fondé de ses valeurs ainsi que la prise de conscience de la nécessité d'ériger un système de défense. C'est là incontestablement un éloge des plus sincères. Les missionnaires chrétiens reprochaient à ces réformateurs islamiques de se borner à s'approprier les idées et valeurs chrétiennes et de chercher à édifier un nouvel Islam «chrétien». Mais il est faux de dire qu'ils se sont appropriés les valeurs chrétiennes. Ils n'ont fait qu'appliquer à l'Islam les idéaux humanistes, libéraux et bourgeois de l'Europe du 19e siècle. Or, ces idéaux n'étaient pas issus du christianisme.

Si le cadre séculier de la civilisation occidentale fut mis en place pour réagir contre les horreurs des conflits et guerres de religion avant l'avènement de l'ère moderne, l'Europe devait fatalement connaître tôt ou tard un mouvement en sens inverse. Celui-ci s'amorça à une époque où les pays du reste du monde, y compris les pays arabes, s'étaient écartés de leurs religions, de leurs traditions et de leur patrimoine culturel afin de pouvoir s'approprier plus facilement divers aspects de la civilisation occidentale. La tragi-comédie fut qu'au moment même où les nations non occidentales décidèrent d'adopter sans réserve la civilisation séculière de l'Occident, ces nations se trouvèrent elles-mêmes en proie à la crise spirituelle qui a secoué l'Occident au 20e siècle et dont l'écho s'est répercuté dans le monde entier. En effet, dès le début de la première guerre mondiale, les Occidentaux se rendirent compte que leur civilisation séculière moderne n'était pas aussi parfaite qu'ils l'imaginaient et bien loin d'être à l'abri de la décadence et de crises graves. Cette prise de conscience fut beaucoup plus dramatique pour les pays non occidentaux que pour l'Occident lui-même. En effet, ces peuples se trouvèrent soudain tiraillés entre un patrimoine qu'ils avaient rejeté depuis peu et auquel ils ne croyaient plus et une civilisation qu'ils n'avaient guère eu le temps d'assimiler. A peine leurs mains s'étaient-elles emparé du fruit qu'ils s'aperçurent que celui-ci était gâté. Ils en éprouvèrent évidemment un sentiment d'amertume. Ils ressemblaient beaucoup au corbeau de la fable qui, cherchant à imiter la démarche du paon, se rend très vite compte de l'échec de sa tentative qui l'a transformé en sa propre caricature.

Dans les sociétés où surviennent brutalement des bouleversements considérables se constituent très vite des groupes religieux qui, soucieux de protéger leur foi au milieu de populations dont la culture et le mode de vie risquent de conduire à l'impiété, ont tendance à s'isoler et à réduire au minimum les contacts avec le monde extérieur. C'est ce qui s'est produit dans le cas du Judaïsme (les Pharisiens voyaient en effet dans l'hellénisme une menace pour leur foi juive et refusèrent de s'adapter à la nouvelle situation) et dans celui du christianisme (les témoins de Jéhovah, en effet, eurent du mal à accepter les découvertes scientifiques modernes contraires à leurs croyances religieuses).

A partir des années 30, se constituèrent également dans le monde arabe des mouvements religieux dont les enseignements étaient très différents de ceux des réformateurs islamiques. Ils jugaient ces «réformateurs» très proches des Occidentaux car, loin de dénoncer les valeurs occidentales, ils les appliquaient à l'Islam et n'offraient ainsi aucune véritable solution de rechange à leur peuple. A commençer par les Frères musulmans, les nouveaux mouvements prétendirent que l'Islam seul pouvait et devait régir toutes les circonstances de la vie de l'individu et de la société sans qu'il soit nécessaire de faire des emprunts aux cultures étrangères. Néanmoins, malgré leur insistance sur l'universalité de l'Islam, sur son originalité intrinsèque, sur la différence entre ses valeurs et institutions et celles de l'Occident, leur démonstration est restée cantonnée à un très petit nombre de points, à savoir l'usure, les taux d'intérêt bancaires, le port du voile par les femmes, le contrôle des naissances, les sanctions judiciaires islamiques frappant certains délits, l'hostilité à l'égard de la laïcité et du rationalisme et le rejet du recours à la critique sophistiquée et aux méthodes scientifiques de recherche dans le domaine des études islamiques.

L'attitude défensive et circonspecte des réformateurs vis-à-vis de la civilisation occidentale traduit peut-être un sentiment d'infériorité. Il n'en est pas moins vrai que les intégristes, en se lançant tête baissée dans la direction opposée, ont commis à peu près la même erreur. En négligeant les grandes questions économiques, sociales et politiques essentielles tout en s'employant à souligner la différence entre les valeurs et concepts islamiques et ceux de l'Occident sur une poignée de questions, ils se sont montrés tout aussi obsédés par l'Occident que les réformateurs islamiques. Pour les uns comme pour les autres, le spectre de l'Occident revêtait à leurs yeux des dimensions gigantesques : ils les attiraient et les repoussaient tout à la fois ; il leur inspirait autant d'admiration que de haine.

Seuls quelques rares penseurs islamiques contemporains ont compris que la solution la plus judicieuse consistait à entreprendre une étude objective et réfléchie de leur patrimoine et de leurs traditions ainsi que des modes de pensée et des institutions occidentales afin de déterminer en connaissance de cause la manière la plus saine, pour les Musulmans, de réagir aux pressions exercées par l'Occident sur le type d'organisation de leur société. Ils se rendent compte que l'avenir de leur pays dépend de leur aptitude à se forger une vision positive qui les aiderait à surmonter les tensions causées par les bouleversements qu'ils ont connus au cours des deux derniers siècles et à faire échec aux forces destructrices qui les poussent vers un morcellement toujours plus grand et vers la dissolution. Il ont aussi conscience que toutes les solutions proposées au cours des cent dernières années ont été fort peu judicieuses et dépourvues d'efficacité.

- En effet, en rejetant toute forme d'innovation, les conservateurs ont montré qu'ils n'étaient plus en prise sur les réalités du monde moderne. Leurs arguments, toujours fondés sur les maximes de leurs ancêtres, ne peuvent plus convaincre les

intellectuels ou la classe cultivée auxquels ils n'ont pas de message à transmettre. Complètement prisonniers du formalisme de la loi islamique, ils n'ont jamais tenté d'orienter l'Islam dans des voies novatrices ; empétrés dans leur interprétation creuse et romanesque de l'histoire islamique, ils ont tourné le dos à l'élément vital capable de conserver sa souplesse à la pensée islamique et d'empêcher le déclin de ses principes, à savoir la méthode scientifique de l'historiographie et la mise en perspective des événements historiques.

- Par ailleurs, la position des réformateurs tels que Afghani et Muhammad Abdu est essentiellement de même nature que celle des partisans de l'occidentalisation. Les Occidentaux estiment que les valeurs occidentales sont bonnes et qu'il convient de les adopter ; les réformateurs, quant à eux, pensent que les valeurs occidentales sont semblables à celles de l'Islam et qu'il faut par conséquent s'y rallier ! Aussi s'essoufflent-ils à courir sur les talons des partisans de l'occidentalisation pour justifier toute nouveauté et trouver un fondement religieux à l'adoption de tout concept occidental. La plupart de ces réformateurs n'ont en outre aucun respect pour le citoyen ordinaire dans leurs sociétés ; ils doutent de ses capacités et de sa maturité spirituelle. En cela ils se différencient des dirigeants des nouveaux groupes islamiques et ressemblent aux partisans de l'occidentalisation ; ils ne cherchent qu'à contraindre l'homme de la rue à s'engager dans la voie qu'ils estiment bonne pour lui.

- Malgré leur enthousiasme pour la démocratie, l'égalité et d'autres concepts occidentaux, les partisans de l'occidentalisation et de la laïcité ne pourront jamais prétendre qu'ils expriment la volonté du peuple.

Si l'on soulève le voile de leur rhétorique, on s'aperçoit qu'ils veulent mettre en oeuvre une réforme générale en se prévalant de ce qu'ils considèrent comme leur statut d'élite et parce qu'ils s'imaginent mieux connaître les besoins et les intérêts des masses que les masses elles-mêmes. Il s'agit d'une élite bien intentionnée mais qui n'en reste pas moins une élite, dont les idées et le mode de vie diffèrent de ceux des masses. Certes, le désir d'imiter l'Occident s'est infiltré dans tous les secteurs de la société arabe. Il n'en reste pas moins que la majorité de la population arabe est avant tout fidèle à l'Islam dont l'autorité demeure quasi inébranlable après quatorze siècles, et qui tient fermement les rênes du pouvoir. C'est pourquoi l'influence sur les populations des groupes islamiques extrémistes se renforce de jour en jour et devient de plus en plus dangereuse.

*

Naguère, les Musulmans, à l'époque où leur civilisation était à son apogée, empruntaient tous azimuts aux cultures non musulmanes, dans le domaine des idées, des arts et des sciences. Ils le firent sans retenue, sans s'embarrasser d'aucun scrupule religieux, et balayèrent tout doute ou inquiétude. Sûrs d'eux-mêmes et dominateurs, ils n'avaient pas lieu de s'alarmer. Désormais la majorité, ébranlée dans ses certitudes, en est arrivée à considérer l'adoption de toute institution ou idée occidentale comme un traquenard pour la communauté des croyants (Umma) et une victoire de l'impiété. Or, sans ce déséquilibre psychologique et cette méfiance pathologique et morbide de tout ce qui est étranger, l'Islam d'aujourd'hui offrirait au monde un tout autre visage.

COMMENT ANALYSER LA FONCTION ET LA DYSFONCTION DE LA RELIGION DANS LES SOCIETES FAIBLES ET DANS LES SOCIETES FORTES ?

Jan Hjärpe
Université de Lund

En Europe, pour le grand public et les médias, le rôle de la religion dans la société et dans la politique est devenu une question d'actualité en raison des récents événements survenus dans le monde musulman. On pourrait citer quantité d'exemples de l'usage (et de l'abus) politique de la terminologie islamique et de références à l'histoire ancienne de l'Islam appliquées à des actions et des événements contemporains. Si elles sont souvent spontanées, ces références peuvent aussi, dans bien des cas, être délibérées, préméditées. Prenons un exemple: une affiche de propagande appelant à la mobilisation des Iraniens lors du conflit Iran-Irak. A première vue, le tapis, la position du corps et les pieds nus font penser à un soldat en prière. Pourtant, il tient à la main une mitrailleuse. Le port d'une arme est contraire aux règles de la prière. Mais cette erreur est volontaire, car elle permet à l'artiste de communiquer son message : le soldat au combat accomplit un devoir religieux aussi digne que le devoir de prière. En l'observant plus attentivement, on constate que l'«ombre» du soldat représente le martyr tombé, sans doute l'image de l'Imam Husayn lui-même. Le martyre est symbolisé par la petite motte de terre de Karbalā sur le tapis.

Ce type de référence peut également servir à légitimer la paix. C'est ainsi que le traité de Hudaybiya entre Muhammad et Quraysh a été invoqué comme un précédent aux accords de Camp David et au cessez-le-feu dans la guerre Iran-Irak. On remarquera que l'Iran a rejeté la Résolution n° 598 (20 juillet 1987) du Conseil de sécurité des Nations-Unies relative à l'armistice et au processus de paix, se référant à la bataille de Siffin et au désastreux arbitrage entre 'Ali et Mu'awiya qui s'ensuivit. Téhéran a finalement accepté le cessez-le-feu de 1988 non sans faire allusion à l'accord entre l'Immam Hasan et son ennemi Mu'awiya.

Lors de la récente crise du Golfe, les allusions à l'historiographie islamique dans le lexique de la propagande n'ont échappé à personne.

De même, les changements et conflits sociaux peuvent être interprétés dans le langage de la religion.

A la fin de l'automne 1988, l'Algérie a connu de graves troubles sociaux et des manifestations de grande ampleur. Ces événements n'ont surpris personne. La situation économique du pays était en effet très difficile : taux de natalité élevé, chômage massif des jeunes, inégalités sociales ; peu de temps avant, le Fonds monétaire international avait demandé à l'Algérie de réduire ses subventions alimentaires. Connaissant tous ces éléments, il était facile de prévoir des troubles civils dans ce pays. Mais quand ont-ils éclaté ? C'était un vendredi après-midi, après la prière commune. Les frustrations d'ordre social pouvaient être interprétées en termes de religion. Les injustices sociales furent attribuées à l'«absence d'un véritable Islam» dans l'Etat. Le Front islamique du salut est apparu comme un facteur politique important (1990).

Le langage économique et social rend mieux compte des forces motrices de l'évolution politique. C'est plus ou moins évident : une idéologie, c'est-à-dire un système de comportements et de modèles d'interprétation et d'action, qui conduit à la catastrophe, au désastre économique ou social, est condamnée à disparaître. Aucune idéologie ne peut survivre à long terme si sa mise en oeuvre conduit à une situation dans laquelle les besoins fondamentaux ne sont pas satisfaits. Mais à court terme, la situation est différente (pour l'analyste aussi!). Au moment précis où un individu prend une décision touchant sa manière d'agir, le facteur décisif est son «univers cognitif», son fonds d'idées, d'expérience et de notions. Si l'action choisie est couronnée de succès, l'«idéologie» s'en trouve confirmée et sa mise en oeuvre se poursuit avec une ferveur accrue. Les échecs réduisent la portée des idées ou appellent une réinterprétation. L'action choisie a des conséquences matérielles et socio-économiques qui limitent le nombre des options possibles à l'avenir.

L'étude de la fonction interprétative de telle ou telle tradition, terminologie ou historiographie peut nous aider à comprendre ces expressions et leurs effets, c'est-à-dire la manière dont elles peuvent influencer la classe dirigeante ou le peuple dans le choix de ses actions. Souvent, nous considérons nos réactions comme allant de soi, comme découlant du «bon sens» et de l'expérience humaine en général. Or, mêmes nos perceptions dépendent de notre «univers cognitif», qui est créé par les relations de l'individu avec les autres («ceux qui comptent»), et qui change lorsque nos relations avec ces personnes évoluent. Les paroles d'un discours tirent leur signification effective, c'est-à-dire leur effet psychologique, des associations mentales qu'elles suscitent, des allusions à ce que nous savons (ou à ce que nous pensons savoir) d'autres événements de l'histoire de notre groupe, de notre nation ou de l'«humanité».

Il serait utile d'étudier sous cet angle les conflits ethniques qui déchirent actuellement la Yougoslavie.

Quant à l'application socio-politique d'une terminologie et d'un langage religieux, je propose que nous distinguions deux types de fonctions : la première conçoit la religion comme une marque de l'ethnicité, servant d'argument et de justification aux revendications d'autonomie politique ou d'indépendance (mouvement de libération) ; la seconde considère la terminologie religieuse en usage comme l'expression d'un conflit avec les détenteurs du pouvoir, privant de leur légitimité les régimes en place (opposition).

L'«ethnicité religieuse» a, bien entendu, une fonction sociale. Elle fait naître un sentiment d'affinité et de sécurité relative dû à l'appartenance à un groupe. Mais elle peut aussi avoir une fonction politique : la partition de l'Inde est imputable à la thèse selon laquelle les Musulmans et les Hindous constituent deux «nations» différentes (indépendamment des langues et de la situation). Le Pakistan devait être, sous cet angle national-culturel, un Etat «musulman», mais il n'était pas dans l'idée d'Ali Jinnah et des autres dirigeants de la Ligue musulmane de créer une théocratie ou une «République islamique» au sens où l'entendent les mouvements islamistes inspirés par Mawdudi. Une identité religieuse fonctionne bien lorsque la population est suffisamment homogène au plan confessionnel, mais hétérogène par d'autres aspects, comme la langue, la stratification sociale, l'instruction ou la situation économique. L'identité religieuse constitue alors un facteur d'unification et la légitimation du mouvement de libération. Elle fournit les mots d'ordre et masque les différences, les inégalités sociales, etc. (dysfonction).

Dans les républiques soviétiques d'Asie centrale, le sentiment d'identité nationale est lié pour une large part au terme «musulman», utilisé dans le sens de «non-Russe» (et n'impliquant pas nécessairement une croyance ou une pratique religieuses). De même, on constate le rôle des différences confessionnelles dans la définition de l'identité nationale en Ukraine.

Nous pouvons comprendre comment, en Afghanistan, les divers groupes de Mujahidin, qui avaient des vues très différentes, voire contradictoires, quant à l'avenir de leur pays et au rôle de l'Islam dans l'Etat, ont pu s'unir (du moins temporairement) sous l'étiquette d'«Islam». Pendant la lutte, il importe de ne pas préciser le rôle futur de la religion, car les divergences d'opinions ne seraient alors que trop évidentes et la notion d'«ethnicité islamique» perdrait son caractère d'unificateur. Après le retrait des troupes soviétiques en 1989, la victoire semblant toute proche, les désaccords entre les différents groupes ont éclaté au grand jour.

Une «religion-mouvement de libération» suppose une population qui soit presque complètement homogène sur ce plan. Si tel n'est pas le cas, si le peuple (ou la «nation») est partagé(e) entre plusieurs confessions, et s'il existe un tissu social et une identité culturelle qui ne soient pas liés à la communauté de croyances, cette fonction «ethnique» de la religion est alors facteur de discorde et non d'unification. En pareil cas, d'autres expressions de l'identité fonctionnent mieux : la langue ou l'affinité géographique («une même terre»), etc. Prenons, par exemple, le peuple palestinien, qui comprend une proportion non négligeable de chrétiens : l'OLP a de ce fait un programme laïque et national, ce qui l'oppose aux islamistes et met les dirigeants palestiniens dans une situation extrêmement délicate.

Examinons à présent la religion en tant que véhicule de l'opposition, un aspect dont les mouvements islamistes donnent un exemple d'une certaine actualité. Les groupes qui s'opposent à l'ordre social existant et à son administration manifestent cette opposition en réclamant un Etat islamique, dans lequel la Charî'a représenterait l'ordre, la loi et la jurisprudence non seulement de la société, mais de l'Etat et de ses institutions. La «religion» n'est pas ici un choix personnel de l'individu quant à ses croyances et son mode de comportement, mais elle est définie comme «une forme d'ordre social» et est objectivée dans les lois et les institutions de l'Etat. Cette conception de la fonction de la religion s'oppose radicalement à celle qui a cours aujourd'hui en Europe. Comment se fait-il que cette conception, cet idéal théocratiques soient si attayants pour certaines composantes du monde musulman d'aujourd'hui ?

Les islamistes ou «intégristes» ne cherchent pas à restaurer l'ancien ordre social ni à revenir à un mode de vie et à un niveau de technologie de type médiéval (ce dont on les accuse souvent!). Leur but est de réinterpréter la Charî'a dans une société moderne disposant d'institutions et de techniques contemporaines efficaces. Réinterprétation, certes, mais le droit de réinterpréter appartient aux spécialistes, qui seront donc les véritables détenteurs du pouvoir. L'Islam ne sera pas «religion d'Etat», c'est l'Etat qui sera «islamique», comme le stipule la Constitution de 1979 de la République islamique d'Iran. Mais en règle générale, cet idéal se rencontre chez les groupes d'opposition, souvent organisés en partis de cadres.

Même s'ils bénéficient du soutien populaire, ces groupes n'ont que des effectifs limités. Ils se recrutent dans les classes influentes de la société : les membres du «nouveau secteur», ceux qui ont fait des études supérieures, les enseignants, les médecins, les ingénieurs, diplômés des filières techniques ou scientifiques, en particulier ceux qui sont dans leur famille les premiers à avoir reçu une telle formation. On remarque qu'en

matière de syndicalisme étudiant, les «islamistes» sont souvent majoritaires dans les écoles d'ingénieurs et les facultés de sciences, mais pas dans les facultés de lettres, de sciences sociales ou de sciences politiques. Pour ceux du «nouveau secteur», la religion pose plus de problèmes dans la mesure où celle-ci doit faire l'objet d'une réinterprétation qui lui redonne une pertinence vis-à-vis de leur situation actuelle d'ingénieurs ou de scientifiques. C'est aussi une catégorie de gens qui n'ont pas obtenu le statut économique, social et politique correspondant à leurs ambitions. Ajoutons à cela le problème du chômage. On trouve dans leurs rangs ceux qui réagissent et protestent contre l'impossibilité d'exercer une politique contre la corruption, les pots-de-vin, le népotisme, les inégalités et la faiblesse de l'économie. Toutes ces difficultés et déficiences sont imputables à l'«absence d'un véritable Islam dans la société». Les idéologies attrayantes sont celles qui n'ont pas encore été soumises à l'épreuve de la réalité - ni donc à la sanction de l'échec.

En Suède, dans les milieux politiques, on entend souvent parler de «société forte». Il ne s'agit pas de la «société» au sens sociologique, mais de l'Etat-providence et de ses institutions, qui garantissent à l'individu, en tant que citoyen de l'Etat, une sécurité fondamentale dans divers domaines du droit à la vie, santé, protection juridique, éducation et sécurité sociale, qu'il fasse ou non partie d'une famille, qu'il soit ou non adepte de telle ou telle religion ou idéologie, qu'il appartienne ou non à un groupe donné.

Dans «la société forte», l'individu vient au monde à l'hôpital municipal, est vacciné sur l'initiative du centre sanitaire public, reçoit une instruction - gratuite - dans les écoles et universités de l'Etat, travaille dans le cadre du système économique et législatif du pays, touche une pension de l'Etat, meurt à la maison de retraite de la commune et est inhumé dans le cimetière de celle-ci. Dans ce type de société, le mariage, le choix du partenaire, le type même de relations choisi avec lui, sont considérés comme faisant partie de la vie privée - ce qui est logique ; les enfants, fruits éventuels de cette relation, sont assurés d'une sécurité fondamentale non pas en tant que membres de la famille, mais en tant que citoyens. Une telle société se caractérise aussi par le phénomène de la législation : les lois sont votées par un organe législatif et tirent leur autorité de ce processus même. Il ne s'agit pas de «lois naturelles» éternelles, qui tiendraient leur force d'une quelconque nature divine qui serait inhérente.

Il existe bien évidemment d'autres communautés et d'autres réseaux au sein de la société : les amis, la famille, les organisations, les clubs et les diverses communautés religieuses. Mais ils ont un caractère contingent et ne sont pas essentiels à la survie de l'individu, qui peut décider d'y participer mais aussi de s'en passer. Cela présuppose une autre caractéristique de «la société forte» : ni la législation, ni les institutions de l'Etat ne sont censées constituer (pour reprendre une expression très courante dans la terminologie islamique) un système global. C'est un système qui, à dessein, se veut non global, non intégrant. Il existe toujours des domaines dans la vie dont l'individu est responsable et où il peut exercer une liberté de choix absolue. La frontière entre la liberté de l'individu et les lois de l'Etat peut prêter à controverse, mais la différenciation entre «privé» et «public» est admise comme allant de soi. La religion et la pratique religieuse sont alors du ressort de la souveraineté de l'individu. Nous ne connaissons pas le nombre de musulmans en Suède, et il nous est impossible de le connaître puisqu'il n'est pas permis d'enregistrer l'appartenance religieuse. Toute mesure de cet ordre est considérée comme une atteinte à l'intégrité de l'individu. Peut-on traduire plus clairement l'idée que la religion relève du «domaine privé» ? Les mêmes règles, lois, privilèges et obligations valent pour tous, indépendamment de la religion. Autrement dit, la «religion» ne saurait

s'objectiver en un ordre social, ni conditionner la citoyenneté, ni être liée au statut juridique. La «religion» peut être un système global, mais seulement pour l'individu et par sa propre volonté.

Dans le même ordre d'idées, le contraire de la «société forte» est la «société faible», c'est-à-dire une société dans laquelle l'«Etat» et ses institutions n'ont pas le pouvoir de garantir la sécurité de l'individu, qui dépend donc, pour couvrir ses besoins, d'autres relations et réseaux sociaux : il peut s'agir d'un pays en développement, d'un pays dont l'Etat et ses institutions se désagrègent ou n'existent pas encore.

Considérons l'existence de l'individu dans une telle société : sa mère accouche à la maison. S'il naît à l'hôpital, ce sera en fait une clinique privée (car sa famille est assez riche pour cela) ou une clinique appartenant à une organisation de bienfaisance (religieuse ou laïque). Il aura des examens médicaux et des vaccinations, si tant est qu'il en bénéficie, dans les mêmes conditions. Les ressources de l'Etat sont insuffisantes. L'instruction incombe à sa famille : en a-t-elle les moyens, en verra-t-elle l'utilité ? Le système scolaire public (s'il y en a un) est peu coté ; la préférence va aux écoles privées ou aux études à étranger. Après les études commence la vie active. Dans «la société faible», le népotisme, système dans lequel on favorise parents, amis et clientèle, est une pratique acceptée. C'est un phénomène naturel dans une société où la sécurité de l'individu et son existence même ne sont garanties par aucune institution de l'Etat. On considère qu'il est immoral de ne pas prendre soin de sa famille et de ne pas soutenir les éléments faibles de la famille ou de la clientèle. Le «clientélisme», la relation protecteur-«client» (Muwâlâh), est une des caractéristiques de la «société faible», dont elle forme la structure élargie. Quant au mariage, le choix du conjoint ne peut être une affaire privée. La survie et la sécurité des enfants dépendent de la famille et la survie de la famille dépend de l'existence et du dévouement des enfants. Aussi faut-il que la famille ait le pouvoir de décision. Le phénomène de l'«endogamie» est une caractéristique logique de la «société faible», les mariages au sein de la famille («entre cousins») ou ceux qui servent ses intérêts auront la préférence. L'âge venu, il n'y aura ni pension de l'Etat, ni maison de retraite municipale. Le vieillard dépend de sa famille jusqu'à la mort, qui survient à la maison et non à l'hôpital. Il sera, de même, enterré dans le cimetière réservé aux membres de sa confession. Il est donc logique d'avoir beaucoup d'enfants. Pour un Etat en développement, un taux de natalité élevé est catastrophique, mais pour l'individu, il est tout à fait rationnel d'avoir une descendance nombreuse. On constate, par exemple, que la population de l'Egypte s'accroît de près d'un million de personnes tous les huit mois. La régulation des naissances, nécessaire au développement économique du pays, fait l'objet d'un programme officiel lancé par les pouvoirs publics. Mais ce programme se heurte à une assez forte résistance du corps professoral d'Al Azhar. Sans être en opposition ouverte avec le gouvernement, ils n'ont en tout cas pas accès aux leviers de commande de l'exécutif.

D'après les statistiques officielles, le taux de croissance annuel de la population iranienne est de 3,9 %. Les mollahs au pouvoir, qui sont donc responsables de l'économie du pays, discutent de la nécessité du contrôle des naissances et du planning familial et de leur légitimité islamique.

Lorsque le système de pensions de retraite est suffisant, le taux de natalité a tendance à baisser - même en l'absence de toute politique officielle de planning familial.

Arrêtons-nous un moment sur l'un des personnages marquants de l'écheveau politique libanais : Walid Djumblat. Le Liban d'aujourd'hui (et surtout celui d'hier !) doit être considéré comme un exemple de «société faible».

En règle générale, nos médias lui donnent trois qualificatifs : «leader druze», dirigeant de al-hizb al-ishtirâkî al-taqaddumî et «chef du clan Djumblat». Or, en parlant de la communauté druze du Liban, des partisans et sympatisants du Parti socialiste progressiste et de la famille Djumblatt, de ses «clients» et alliés, on fait référence en des termes différents, ou à peu de chose près, au même groupe. Autrement dit, les mots «religion», «parti politique/idéologie» et «famille» n'ont pas la même portée, la même signification fonctionnelle, dans une société «forte» et une société «faible».

On constate également que, dans la «société faible», le gouvernement n'est pas formé de ministres représentant un parti, ou une coalition de partis ayant chacun une identité idéologique, avec une majorité au parlement, une opposition légale. En fait, le gouvernement est constitué par une fragile alliance entre les chefs des groupes ethnico-religieux ou entre les grandes familles et leurs clients.

La structure de la société change. Ce changement peut être immédiat, pour l'immigré ou le réfugié qui s'installe dans un pays où la structure est celle de l'Etat-providence. Il peut aussi s'agir d'une évolution, comme dans les pays en cours d'industrialisation. Une modification de l'origine des moyens d'existence entraîne des changements de valeurs et de normes ; une transformation des modes de production nécessite une «nouvelle éducation».

Lorsqu'une société passe d'une structure «faible» à une structure «forte», la famille et la religion deviennent problématiques, pas nécessairement au point d'entraîner leur abandon, mais en ce sens que leur fonction doit être réinterprétée. Il convient de réfléchir à ce qui a perdu son caractère d'évidence. La réflexion exige un effort - ijtihâd. Rappelons que l'«Islam d'opposition» attire surtout ceux qui représentent le nouveau secteur, les «ingénieurs».

Dans le processus de réinterprétation, les divergences traditionnelles entre les madhahib (grands rites religieux) historiques sont de peu d'importance. Mais on constate des différences notables dans les attitudes herméneutiques à l'égard de la tradition religieuse, qui est passée d'un traditionalisme (taqlîd) strict à une interprétation «moderniste» entièrement nouvelle.

La société traditionnelle ancienne n'existe plus. Partout dans le monde, les modes de vie, les techniques et les opinions évoluent. L'ancien monde, avec ses valeurs et coutumes, n'est plus considéré comme allant de soi, et à juste titre car on est toujours au courant de l'existence d'autres modalités. Mais il est possible de choisir les anciennes normes et valeurs et d'y adhérer en toute connaissance de cause. Elles ne sont plus alors traditionnelles, mais traditionalistes. Voici un exemple : j'ai en ma possession un tract édité par le «Majlis al-Ulamâ» (Conseil des docteurs de la loi) de Port Elisabeth, en Afrique du Sud, qui dit qu'un véritable musulman doit se servir du miswâk, comme le veut la tradition (Sunna) du prophète, et non de la moderne (et laïque) brosse à dent, qui est considérée comme un bid'a (modernisme). Le miswâk a donc pris une dimension nouvelle, celle d'un symbole de comportement traditionaliste, du rejet des changements. L'usage du miswâk n'est plus quelque chose qui va de soi puisqu'il existe d'autres moyens. Cette attitude dénote que le groupe en question est marginalisé. Le nouveau secteur et

les attributs de la modernité que le groupe rejette explicitement, la télévision, la photographie, les banques et les assurances, l'instruction des femmes, etc., ne disparaissent pas ; ils ont en fait beaucoup d'attrait pour la population mais ils se situent en dehors du domaine de la religion, du fait de l'attitude traditionaliste de ce groupe, ce qui va dans le sens de la sécularisation. L'attitude «moderniste» est la réaction consciente à ce phénomène. Ce doit être une mauvaise manière d'interpréter la religion si ces éléments modernes ne peuvent être acceptés. «Retournons au Coran et à la Sunna du Prophète et cherchons la solution à nos problèmes actuels». Grâce à la réinterprétation de la tradition religieuse, il est possible d'intégrer dans la société les changements nécessaires, les nouvelles techniques et les nouvelles institutions politiques. L'existence d'un parlement devient légitime lorsqu'il est appelé «Majlis ash-Shûrâ», conformément à la Surate 42. On peut soutenir l'idée d'un Islam conçu comme un «système global» lorsque les transformations et les innovations peuvent être identifiées à des phénomènes de la tradition : le Prophète se servait d'un miswâk pour se nettoyer les dents, ce qui montre, dit le moderniste, que l'Islam a de bons principes d'hygiène et de soins dentaires. Aussi devons-nous mettre en place des soins dentaires modernes et avoir des dentistes compétents pour nous conformer à la Sunna du Prophète. Mentionnons que 60 % des étudiants de la faculté de chirurgie dentaire de Stockholm sont des Iraniens dont les études sont financées par la République islamique.

Mais la différence d'attitude essentielle ne concerne ni le contenu ni l'interprétation (l'herméneutique), mais la fonction de la religion : la religion est-elle une croyance et un mode de vie ou bien est-elle un moyen d'organiser la société, quelles que soient les croyances de l'individu? Au cours de son processus de modernisation, l'Europe (Turquie comprise) a décidé de considérer que les nouvelles institutions et techniques étaient profanes, acceptant ainsi la laïcisation de la société, une distinction entre les fonctions profane et religieuse dans la société (ni l'une ni l'autre n'étant «globale»). Ce phénomène s'est traduit par la sacralisation de la religion : elle est (essentiellement) considérée comme une croyance et une attitude propres à l'individu. Elle n'affecte pas le statut juridique de l'individu et les règles religieuses ne constituent pas automatiquement le droit du pays (mais peuvent le devenir par décision du législateur). Il n'existe pas de lois qui ne soient issues du processus législatif.

On peut choisir une autre solution. Lorsqu'une société «faible» devient «forte», le processus de modernisation étant inévitable, on peut choisir de laïciser non pas l'Etat, mais la religion (réinterprétée), en faisant d'elle l'organisation juridique et institutionnelle de l'Etat; par exemple, lorsque la participation aux manifestations religieuses fait l'objet d'une obligation légale ou si elle est une condition indispensable à une carrière dans la fonction publique, il y a laïcisation de la religion et non sacralisation de l'Etat.

On remarquera aussi que le rôle de la religion dans la société n'est pas toujours considéré comme une question importante. Les réactions émotionnelles varient d'un individu à l'autre, allant de l'enthousiasme au rejet, en passant par l'indifférence.

A mon avis, il importe, dans notre effort d'analyse des mouvements religieux et politico-religieux, de tenir compte des différents aspects suivants et de rester conscients des différences :

dans les traditions historiques , ou «sectes»,
dans les attitudes à l'égard de l'interprétation du contenu,
dans la conception de la fonction de la religion dans la société
et dans les attitudes émotionnelles.

Il importe aussi de distinguer les forces motrices des expressions.

RAPPORTS ENTRE LES TROIS CULTURES DU JUDAISME, DU CHRISTIANISME ET DE L'ISLAM

Muhammad Said Al-Ashmawy
Chief Justice, Le Caire

L'Histoire, les idées, la culture sont le résultat de multiples causes qu'il n'est pas facile de bien discerner. Elles sont, en tout cas, le fruit des efforts de l'humanité. Bien des nations, bien des peuples et bien des communautés ont contribué à les façonner telles que nous les connaissons aujourd'hui. Si l'on peut dire que l'on est redevable aux Grecs de la philosophie, aux peuples germaniques de la musique classique et aux Indiens du mysticisme, l'ancienne Egypte, elle, est à la source de la religion et de tous les courants de pensée religieuse qui ont traversé l'humanité de cette lointaine époque à ce jour.

La religion, pour les Egyptiens, a commencé avec le culte d'Osiris, le monothéisme, la Conscience. Ils croyaient en un seul Dieu régnant sur tout l'Univers. Un Dieu qui se manifestait au travers de nombreux attributs. Chaque pouvoir, qualité et spécificité, chaque créature, fonction, aspect et potentiel était un attribut divin. L'Egypte croyait en une Conscience universelle personnifiée par la déesse Maât, qui incarnait la vertu, la justice et la droiture. Tout homme devait vivre avec Maât et l'intérioriser. Ainsi l'individu se trouvait relié au Cosmos.

Mais, avec le temps, ces deux aspects se déformèrent en s'altérant.

- **Monothéisme** - Au début, les Egyptiens croyaient en un seul Dieu régnant sur la totalité de l'Univers et se manifestant au travers de nombreux attributs. Puis, ils déifièrent aussi certaines des manifestations divines, preuve que le monothéisme dérivait vers le polythéisme. Plus tard encore, ils vénérèrent surtout des manifestations déifiées, les trouvant plus proches de l'homme.

Osiris devint en quelque sorte le Chef ou le Dieu des dieux ; il personnifiait la continuité de la vie au-delà de la mort, puisqu'il avait vaincu la mort. En tant que dieu solaire, Rê était la source de l'énergie vitale pour tout l'univers.

Le nom initial d'Osiris dans l'ancienne Egypte était Osar. Plus tard, les deux dernières lettres furent inversées pour donner le mot Râ (Rê). Osiris se scinda alors en deux divinités, l'une pour la Terre, l'autre pour le Ciel. Il absorba également tous les attributs, pouvoirs, qualités de chacune des autres divinités, devenant ainsi le principal dieu d'Egypte, auquel était dédié le culte principal. Puis, ce culte se limita peu à peu à la simple répétition de quelques versets et à la fréquentation de quelques autels. C'est là une tendance naturelle de l'espèce humaine qui préfère le concret à l'abstrait, mais l'immaturité du langage y est aussi pour quelque chose.

- **Maât** ou **la Conscience** - Initialement, elle incarnait l'idée que l'homme doit acquérir la conscience du Cosmos, en restant toujours vigilant et attentif au fait que tout ce qui existe fait partie du Cosmos. L'homme sera ainsi en mesure d'évaluer ses actes sans être freiné par des conventions sociales souvent erronées, vagues, partielles et transitoires. Il n'est pas facile d'acquérir une telle conscience, vigilante et attentive en permanence. La

plupart des gens préfèrent ne pas accepter de responsabilités, ne pas avoir à choisir. Ils préfèrent trouver une personne ou une institution qui leur donne la direction à prendre et des instructions, ce qui leur permet de se décharger de la responsabilité du choix. L'homme aime mieux obéir que choisir, il aime mieux suivre que décider.

Avec le temps, Maât (la Conscience) prit la forme de commandements, adages, paraboles, proverbes et exemples. Le peuple se détourna de la conscience vivante pour aller vers les mots concrets. Mais les mots ayant besoin d'être interprétés et recelant des contradictions, il fallut créer des institutions.

L'histoire de l'ancienne Egypte illustre bien les épisodes ultérieurs de l'histoire de l'humanité et leur influence sur l'esprit et le coeur des hommes. Car la nature humaine n'a pas encore atteint complètement sa pleine maturité et peut se laisser pousser à l'aveuglette par des pressions sociales et - ou - submerger par la marée de l'actualité. De plus, nos mots et notre language étant limités, nous sommes toujours aussi incapables de distinguer clairement entre Dieu et dieux, entre l'Ultime et ses attributs.

A ce stade, le système se ferme et il n'y a plus de lien réel entre l'homme et Dieu, entre l'homme et le Cosmos. Une révolution ou une réforme doit alors impérativement se produire.

Ikhnaton était le révolutionnaire de son époque. Il a offert à son peuple un véritable monothéisme et une véritable relation entre l'homme et le Cosmos. Aton, c'est-à-dire la puissance du disque solaire, était le Dieu Ultime. Maât, l'ancien terme pour désigner le lien entre le Cosmos et la conscience individuelle était la vraie voie, la juste règle de conduite.

Après cette révolution, Ikhnaton considéra que les peuples de tous les pays, et pas seulement les Egyptiens, formaient une seule communauté. Il voulut que chacun devint, comme lui, un critère personnel et universel.

Mais Ikhnaton, le premier révolutionnaire de l'histoire, n'atteint pas son but. Le peuple préféra le concret, le limité, le relatif à l'abstrait, l'absolu à l'Ultime. Il préféra les institutions à la voix de la conscience, il préféra obéir pour ne pas avoir à choisir.

C'est ainsi que prit fin le rôle de l'Egypte en matière religieuse. Une autre nation aurait à transmettre la religion pure et droite, et ce serait le judaïsme.

Pour certains érudits, Moïse (Moses) était Egyptien. «Moses» forme, en effet, associé à d'autres syllabes, des noms tels que : Thotmoses, qui signifie fils de That, Ramoses, fils de Râ, etc. Néanmoins, son nom fut abrégé en Moïse selon une coutume égyptienne encore en vigueur à ce jour.

Qu'il ait ou non été Egyptien n'a d'ailleurs aucune importance. Par son éducation et sa culture, il était cependant entièrement «égyptiannisé» et complètement sous l'influence de la langue et des traditions de ce pays. On dit même qu'il a été marqué par les enseignements d'Ikhnaton.

Moïse vécut à l'époque de la troisième génération après Ikhnaton, période où un petit nombre de personnes, allant à contre-courant, continuait de croire en un Dieu unique et une seule conscience cosmique pour tous.

En tant que chef de file, Moïse désira soustraire ses adeptes à l'influence de leur environnement. Il demanda au Pharaon de les laisser partir, lui et son peuple, pour adorer Dieu et développer, à l'écart, la conscience du Cosmos. Moïse prit avec lui ceux qui partageaient sa foi, et d'autres qui, selon lui, pourraient la partager. A noter cependant que la tribu des Lévites conduite par Aron, le frère de Moïse, était composée d'Egyptiens et que la prêtrise resta limitée à cette seule tribu.

Moïse tenta d'établir une nouvelle communauté ayant foi en un Dieu unique et universel et en une seule conscience cosmique pour tous. Pour consolider cette foi, il prescrit les Dix Commandements. Mais, comme dans l'ancienne Egypte, la plupart des disciples de Moïse recherchaient le concret et non pas l'Ultime ; ils voulaient obéir, sans avoir à choisir.

La Torah recèle des contradictions entre le monothéisme, que représente le nom de Jéhovah, et le polythéisme, exprimé par le nom d'Elohim signifiant plusieurs dieux. Avec le temps, le monothéisme l'emporta sur le polythéisme et devint la principale caractéristique du judaïsme. Dieu, cependant, restait réservé à la seule communauté israélite. Les élus, chargés de porter le message aux autres hommes, en limitèrent la propagation à leur seule communauté. Or, en fait, être élu entraîne l'obligation de promouvoir et de répandre le message parmi toute l'humanité ; ce n'est pas un privilège qui sert simplement à vous distinguer des autres hommes.

Dans les derniers Livres de l'Ancien Testament, ceux d'Isaïe, de Daniel et de Malachie, Dieu est le Dieu de tous, de toute l'humanité. Mais, même alors, l'interprétation erronée de l'idée de «peuple élu» limite le concept divin et divise les peuples.

Tout comme les anciens Egyptiens, les Israélites ont préféré créer des institutions plutôt que développer leur conscience, autrement dit placer la responsabilité sur un rabbin auquel ils étaient disposés à obéir. La religion se limita à des interprétations, l'esprit fut abandonné pour la lettre, la conscience devint règles juridiques. Une autre révolution s'imposait : ce fut Jésus-Christ.

Jésus enseigna qu'il n'y avait qu'un seul Dieu pour tous. Il souligna que la conscience de l'homme devait être cosmique, illimitée. Il insista sur l'esprit, et non sur la lettre, sur les critères du Cosmos, et non pas sur les règles juridiques.

Mais, comme auparavant, les disciples de Jésus commencèrent à voir Dieu sous l'angle de la relativité, le considérant comme le Dieu des seuls chrétiens, estimant que, désormais, c'était eux les élus. Et ils commencèrent à rétablir des règles juridiques et des institutions pour se décharger sur elles de leurs responsabilités.

Initialement, Jésus était un attribut de Dieu, de même que le Saint-Esprit. Les érudits savent bien - et c'est d'ailleurs une constante de la pensée religieuse - que depuis l'ancienne Egypte l'Ultime, l'Absolu, l'Abstrait, se manifestent au travers de nombreux attributs. Jésus, en tant qu'attribut, était le Verbe.

Mais, au fil du temps, l'attribut se confondit dans les esprits avec l'Ultime (Dieu). Comme dans le cas d'Osiris, le «Verbe» absorba les multiples qualités, potentiels, fonctions et caractéristiques de Dieu. Un débat s'ouvrit au sein même de la communauté chrétienne sur la nature du «Verbe» : Jésus-Christ émanait-il de l'essence de Dieu ou en était-il l'essence même ? Une telle discussion purement philosophique n'a sa place que dans les

cercles d'érudits et ne devrait pas faire partie de la religion. Considérer ces questions comme faisant partie de la foi ne pouvait que diviser la chrétienté en de nombreuses sectes, dont chacune était persuadée de détenir la vérité sur la nature de Jésus et du «Verbe». Les adeptes de chaque secte se croyaient alors les seuls rachetés, élus, considérant tous les autres comme rejetés, condamnés et peut-être damnés.

La plupart des chrétiens ont été incapables de mettre en pratique l'enseignement de Jésus sur la conscience cosmique. Ils voulurent, eux aussi, une institution pour les guider, des règles juridiques pour les encadrer. Ainsi, l'Eglise devint l'institution chrétienne, et le droit canon la règle juridique remplaçant la conscience.

La forme chrétienne de la religion devint, elle aussi, un système fermé. Une fois encore, une autre révolution était nécessaire.

Ce fut au tour des Arabes de tenter un effort pour promouvoir la foi et la conscience de l'homme.

Mahomet enseigna qu'il n'y avait qu'un seul Dieu pour tout l'univers et tous les individus, et que l'homme devait avoir une conscience cosmique. Cette conscience devait se fonder sur la foi, et chaque homme devait subordonner sa volonté à la Volonté de Dieu (Islam signifie soumission, et être musulman veut dire se soumettre à la Volonté de Dieu, afin de créer la conscience universaliste).

La majorité des Arabes étant des païens, la communauté musulmane se considéra comme l'élite. Plus tard, généralisant, ils en vinrent à croire que la communauté musulmane avait été et continuait d'être la meilleure de toutes les communautés humaines. Ils déclarèrent donc que tous les non-Musulmans étaient des Incroyants et des Infidèles. Le concept musulman du monothéisme s'est parfois exprimé dans les 99 «Noms» de Dieu ou de Ses attributs, mais il n'y a jamais confusion entre ceux-ci et Dieu. Il y eut cependant déformation de la doctrine quand les Musulmans commencèrent à accorder trop d'importance à l'intercession, aux autels, aux «Awliya» (Amis de Dieu), ou à ceux qu'ils croyaient être saints.

L'esprit de l'Islam s'est perdu pour beaucoup de Musulmans. Ils récitent des versets du Coran, mais s'en tiennent aux mots sans chercher à en comprendre le sens véritable. Ils ont trop souvent souligné et imposé des interprétations sans rapport avec le Coran ou l'Islam.

Actuellement, la communauté musulmane est devenue dépendante des règles juridiques du Coran et des traditions des prophètes. Au fil du temps, les interprétations, les opinions et les jugements (dans la jurisprudence générale) ont surchargé et modifié les règles initiales de la Char'ia (droit islamique). A l'origine, voie, chemin, méthode, la Chari'a n'est plus, désormais, que jurisprudence.

Celle-ci s'est confondue avec les grands principes juridiques du Coran et prévaut sur la plupart d'entre eux. Les mots, une fois de plus, ont chassé l'esprit, et les interprétations ont aliéné la conscience.

La forme islamique de la religion s'est également transformée en un système clos mais les trois grands courant religieux - judaïsme, christianisme et islam - ont beaucoup de points communs.

- Ils sont, tous trois, monothéistes, bien que ce concept se soit, avec le temps, déformé ou corrompu.

- Dans chacun, Dieu est une personne, probablement en raison de l'origine «Osirienne». Mais cette croyance en un Dieu «personnel» a créé une confusion entre humanité et divinité. A noter, à ce propos, qu'en Extrême-Orient, Dieu est conçu comme une puissance cosmique non identifiable.

- Chacun des trois courants s'appuie sur un dogme, qui s'est fondu dans la religion jusqu'à en devenir l'élément principal ou fondamental.

- Ils s'appuient sur un Livre sacré (Religions du Livre). Mais, on l'a vu, les mots appellent des interprétations qui, parfois, obscurcissent le sens authentique.

- Les trois religions ont établi des institutions ou fonctions institutionnelles; qu'on les appelle sanhédrin ou rabbins, Eglise et pasteurs, ou érudits et juristes, cela revient au même.

- Chacun a ses propres règles et son code juridique. Mais, presque toujours, comme on l'a dit, les règles juridiques finissent pas se substituer à la conscience et coupent l'homme du Cosmos. Elles donnent plus d'importance aux mots qu'au sens, à la lettre qu'à l'esprit, à la formule qu'à l'intention.

- Chacune des trois religions croit être dépositaire de la (vraie) Révélation, qui commence et se termine avec elle.

- Chacune, aussi, croit être la seule à détenir l'absolu et à monopoliser la réalité.

- Chacune considère ses adeptes comme les seuls fidèles : «peuple élu» du judaïsme, «peuple racheté» des chrétiens, «meilleure» communauté des Musulmans.

- Les trois religions veulent faire de leur culture, pourtant relative et non intégrée, le critère cosmique et la mesure universelle.

- Elles se sont toutes trois coupées de l'histoire en voulant être le centre de leur propre culture. Elles rejettent toute comparaison avec les autres, ou refusent même de rechercher leurs racines dans tel ou tel événement historique du passé.

- Chacune insiste pour que l'homme individuel fasse son salut par son propre effort ou au travers de sa communauté. Mais aucune ne parle du salut comme d'une responsabilité collective pour l'ensemble de l'humanité.

C'est une règle presque générale que les similitudes engendrent l'aversion et, de fait, les ressemblances entre les trois religions ont semé entre elles la discorde. C'est pourquoi, chacune s'est constituée en système clos, attaché au sens littéral et possessif. Chacune a conçu de la répugnance pour les autres, refusant d'accepter leur existence et interdisant à leurs adeptes de les reconnaître. Tout disciple de l'une de ces religions qui admettait une autre forme de croyrance ou avouait écouter un autre maître que le sien était considéré comme un renégat, un apostat ou un athée.

C'est pourquoi, le fanatisme s'est développé dans chacune de ces religions, ce qui a permis à l'athéisme de prospérer. La plupart des religieux devinrent des fanatiques, principalement parce qu'ils ne connaissaient rien d'autre que leur propre «credo» ou qu'ils le connaissaient de manière déformée. Se croyant investis de la responsabilité de convertir les autres - ou de les éliminer physiquement ou non - ils contribuent ainsi à l'accroissement de la violence et du terrorisme.

A l'autre extrême, il y a ceux qui doutent des interprétations religieuses qu'on leur impose ou qui éprouvent des réticences à l'égard des institutions. Ce sont eux qui, précisément, portent en germe une religion authentique. Ces mécontents abandonnent les rites et croient, de ce fait, être des athées, alors qu'en réalité ils sont porteurs d'un authentique sentiment religieux cherchant, ici ou là, la foi véritable.

La vraie mission de notre génération, le nouveau message, qui attend encore son Messager, est de purifier la religion et d'unifier l'humanité. Cette unification ne sera possible que si tous les hommes reconnaissent un seul Dieu et une seule conscience pour tout l'univers. Chaque homme disposera alors d'un bon critère intérieur lui permettant d'être juge de lui-même et, surtout, juge universel.

Pour donner une assise solide à une religion unique et à une humanité unifiée, il nous faut d'abord comprendre que la réalité cosmique comporte bien des facettes. Cette multiplicité s'est traduite par une prolifération de sectes dans toutes les religions et cultures. Si nous acceptons cette réalité multiple et l'intégrons à notre culture, nous serons alors sur la bonne voie pour découvrir la solution au problème de la division.

L'islam, ou plus exactement L'islam authentique, peut, j'en suis persuadé, apporter la solution. Mais je suis également convaincu qu'on peut la trouver aussi dans un judaïsme ou un christianisme authentique.

L'islam authentique dit qu'il n'existe qu'une seule religion révélée par Dieu à tous les Maîtres, Messagers et Prophètes à travers l'histoire, ainsi qu'à tous les peuples de l'univers. Il énonce cette vérité simple : ayez foi en Dieu et restez dans le droit chemin.

Tous les fidèles, de tous les temps et dans le monde entier, ne forment qu'une seule communauté: «Ceux qui croient dans le Coran, ceux qui suivent les Ecritures sacrées des juis, les chrétiens et les sabiens, quiconque croit en Dieu et au Jugement dernier et agit avec droiture aura sa récompense auprès du Seigneur ; qu'il n'éprouve aucune crainte, qu'il ne s'afflige pas.» (Coran 2:62)

Ainsi, dans l'islam authentique, il n'y a qu'une seule religion et une seule communauté, reconnaissant que tout Maître, Messager ou Prophète suit ou a suivi son propre chemin, sa voie ou sa méthode spécifique pour enseigner au peuple comment vivre sa foi et agir avec droiture, selon la mentalité, la culture et les coutumes de la société de l'époque. Un verset du Coran déclare: «Nous (Dieu) donnons aux Maîtres, Messagers et Prophètes une seule religion, mais nous donnons aussi à chacun d'eux son chemin, sa méthode ou sa voie propre.»

Dans cette optique, le judaïsme, le christianisme et l'islam (et toutes leurs sectes respectives) sont des voies vers la religion. Chaque culture n'est qu'une forme différente de la pensée religieuse. Tout comme l'histoire est une chaîne aux multiples maillons, la religion a ses propres articulations. La religion véritable, qui a commencé avec Osiris dans

l'ancienne Egypte, s'est poursuivie tout au long de l'histoire avec les différentes formes du judaïsme, du christianisme, de l'islam, du bouddhisme, de l'hindouisme, etc.

Ceux qui étudient ces différentes formes de la pensée religieuse, les différents chemins, les voies, les méthodes qu'elle a empruntées, constatent que bon nombre de nos structures et concepts religieux, voire des expressions et des préceptes, étaient connus des anciens Egyptiens. Ils verront aussi que derrière chaque système on retrouve une seule et même Réalité, comportant bien des éléments analogues. Le principal de ces éléments, le plus essentiel, est qu'il s'agit de religion Authentique ; le reste n'est que simples formules de mise en pratique.

Pour nous libérer des préjugés, des tendances à la discrimination, de l'enfermement dans le passé, d'une vie fossilisée, un seul moyen : savoir reconnaître la Religion Authentique.

Dieu est le Seul qui puisse unifier l'humanité, car nous sommes tous ses enfants. Au plan social, Dieu est un «must», tout comme il est un fait véritable et une claire réalité. La foi en Dieu permet à l'homme de se développer au plan affectif et de s'ouvrir au plan spirituel. Elle lui permet de prendre du recul par rapport au présent et de se réaliser lui-même, dans le contexte de l'humanité et de l'éternité.

Nous l'avons dit, la Révélation n'est pas réservée à une certaine communauté, à un certain peuple, à une certaine époque. Elle est destinée à tous les hommes, en tout temps et en tout lieu. Son but est de faire apparaître les qualités que l'homme possède en tant qu'«image de Dieu», de lui permettre de s'intégrer à l'humanité entière dans un esprit d'amitié. Si l'on considère la Révélation sous cet angle, on voit qu'elle constitue un mouvement au travers de l'histoire, venant d'un passé fort lointain jusqu'à nous, pour continuer vers l'avenir. Cette évolution donne à l'homme la capacité de faire siennes la culture, les connaissances scientifiques et artistiques de toute l'humanité depuis les origines jusqu'au présent, et de se projeter vers le futur, participant ainsi à la création d'un monde meilleur pour l'humanité et à l'instauration du Règne de Dieu.

Telle est la Religion authentique qui cherche des croyants et des adeptes.

Quel est celui qui viendra combattre le Mal, créer l'Histoire et sauver l'humanité ?

Qui sera-t-il?

ATTITUDE DES CHRETIENS VIS-À-VIS DE L'ISLAM, ENVISAGEE DANS UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE

Père Thomas Michel, S.J.
Le Vatican

A ce séminaire sur «Les échanges culturels et la compréhension euro-arabes», je limiterai mon propos à une question précise qui est celle de savoir comment les chrétiens ont considéré l'Islam au fil des siècles. Ce thème n'a pas la prétention de couvrir tout l'éventail des relations euro-arabes. D'une part, s'il est vrai que la foi chrétienne a joué un rôle important et parfois même décisif dans le développement de la civilisation européenne, on ne peut se permettre d'ignorer la présence continue, active et positive en Europe de communautés juives arrivées au début de l'ère chrétienne. Les Juifs faisaient d'ailleurs partie de la vie européenne avant même l'époque du Christ, ce dont la présence d'une communauté juive dans la ville de Rome avant l'époque d'Auguste ne constitue qu'un exemple. Cette présence n'a jamais été interrompue, même pendant les pires moments de la persécution et de la diaspora.

En outre, on ne saurait ignorer la contribution que le monde musulman a apportée à la civilisation européenne ; cette contribution date de la domination exercée par les Musulmans sur l'Espagne, la Sicile et Malte - il y a onze siècles - et s'est poursuivie durant la présence plus récente, mais encore assez longue, des Musulmans dans les Balkans, le Caucase et la région de la Volga. Je suis à peu près certain que d'autres intervenants traiteront des composantes juive et musulmane de la civilisation européenne.

D'autre part, bien que la foi islamique ait joué de son côté un rôle décisif dans la formation et le développement de la culture arabe, il ne faut pas oublier les nombreux apports positifs que la culture arabe a reçus des chrétiens et des juifs. Conscient des éléments juif et musulman de la culture européenne ainsi que des éléments chrétien et juif de la civilisation arabe, je vais à présent borner mes remarques à un seul thème, qui est celui de l'évolution de l'attitude des chrétiens vis-à-vis de l'Islam d'une période historique à l'autre. Je ne saurais prétendre traiter la totalité des attitudes des chrétiens vis-à-vis de l'Islam, mais au moyen d'un exposé bref et schématique, j'espère pouvoir présenter chacune dans son contexte historique respectif, quelques-unes des attitudes les plus importantes et les plus significatives qui ont formé la compréhension chrétienne de l'Islam.

Premiers contacts (7e siècle)

Les premiers contacts entre chrétiens et musulmans remontent à l'époque de Mahomet. Des sources chrétiennes et musulmanes, quoique suspectes de par les détails historiques qu'elles fournissent, évoquent les rencontres qui ont eu lieu entre Mahomet et des moines chrétiens au cours des années ayant précédé le commencement de sa carrière prophétique. La biographie de Mahomet (sirat al-nabi) relate l'émigration des

musulmans de La Mecque vers l'Ethiopie chrétienne, ainsi que la rencontre entre Mahomet et une délégation des Chrétiens du Nadjd.

A l'époque de Mahomet, bien que les chrétiens fussent présents dans certaines parties de la péninsule arabique, en particulier le Sinaï, le Nadjd - au sud -, et parmi certaines tribus vivant au nord de la partie centrale de l'Arabie, les chercheurs de l'époque moderne n'ont pu prouver que des communautés chrétiennes aient vécu dans la région du Hedjaz, qui comprend les villes de La Mecque et Médine. L'allusion, dans la sira, à Waraga ibn Naufal, parent de Khadija, est trop vague pour que l'on puisse en tirer quelque conclusion historique que ce soit; il se peut que ça et là, des Arabes aient eu quelque connaissance des Saintes Ecritures chrétiennes.

La toute première allusion chrétienne à Mahomet se trouve dans l'Histoire d'Héraclius, écrite par l'évêque arménien Sébéos aux alentours de l'an 660, c'est-à-dire moins de trente ans après la mort du Prophète. La relation de Sébéos est souvent inexacte, puisqu'elle mélange les récits légendaires et les informations historiques, mais l'auteur traite de Mahomet et des premiers musulmans avec équité et objectivité, ce qui semble bien refléter la manière dont les contemporains chrétiens de Mahomet considéraient la nouvelle religion. Sébéos écrit :

> «A cette époque vivait un marchand ismaélite (arabe) appelé Mahomet; il se présenta à eux comme par le commandement de Dieu, comme un prédicateur, comme la voie de la vérité, et leur apprit à connaître le Dieu d'Abraham, car il était très bien informé, et en particulier très au courant de l'histoire de Moïse. Comme le commandement venait d'en haut, ils s'unirent sous l'autorité d'un seul homme, d'une seule loi, et abandonnant leurs vains cultes, retournèrent au Dieu vivant qui S'était révélé à leur père Abraham. Mahomet leur interdit de manger la chair d'un animal mort, de boire du vin, de mentir ou de forniquer.»

Quoique schématique, cet exposé reflète bien les grandes lignes de la vie et de la mission prophétique de Mahomet telles que les chrétiens les percevaient lors des débuts de l'islam : Mahomet appartenait à la lignée d'Ismaël, et il était marchand ; il se présentait comme le descendant d'une lignée prophétique remontant à Abraham et accordait de l'importance aux passages de la Bible où il était question de Moïse. Ses disciples, les premiers musulmans, abandonnèrent le paganisme et se mirent à adorer le Dieu unique; ils s'unirent sous son autorité et observèrent les prescriptions fondamentales de la chari'a.

Période umayyade (8e siècle)

Les musulmans ayant conquis le Croissant fertile, ils entrèrent en contact avec les chrétiens habitant ce qui deviendrait la Syrie, la Palestine et l'Irak. Comment ces chrétiens considéraient-ils la foi islamique ? Les traités de la période umayyade sur l'Islam - aussi bien ceux des moines et lettrés écrivant en syriaque que ceux de St. Jean Damascène - présentent l'Islam comme une forme hérétique du christianisme, comme une secte chrétienne ayant ses racines dans la tradition non-orthodoxe du judéo-christianisme.

Les judéo-chrétiens avaient leur propre évangile, l'évangile non canonique (c'est-à-dire ne figurant pas dans les textes de la Bible chrétienne) des Hébreux. Ils considéraient Jésus comme un prophète humain, mais non pas comme le fils de Dieu, et ils continuaient

à observer au moins certaines prescriptions de la loi juive. Ils conservaient les traditions sémites des origines du christianisme et rejetaient l'«enracinement» culturel de ce dernier dans l'univers conceptuel de la civilisation gréco-romaine.

Certains érudits modernes, comme par exemple Hans Küng, Claus Schedl, Paul Schwarzenau, Spencer Trimingham, Adolf Schlatter et Hans-Joachim Schoeps, en sont revenus à cette vision fondamentale des Pères de l'Eglise syriens et, moyennant quelques nuances, ils considèrent l'Islam comme un mouvement religieux né dans les milieux judéo-chrétiens. Au fur et à mesure de sa croissance et de son expansion, l'islam a absorbé la vision théologique de ces judéo-chrétiens sémites et s'est présenté comme le successeur religieux des communautés historiques de chrétiens et de juifs.

Période abbāsside (du 9e au 11e siècles)

La période abbāsside, à Bagdad, s'est caractérisée par un dialogue florissant entre chrétiens, juifs et musulmans. Le dialogue entre chrétiens et musulmans a commencé par une collaboration d'érudits des deux religions dans la traduction des oeuvres philosophiques et scientifiques des Grecs de l'Antiquité, tout d'abord du syriaque en arabe, puis à partir des textes grecs originaux. Les califes Hārūn al-Rashīd et Al-Ma'mūn invitèrent des érudits chrétiens de Harran, dans la Turquie moderne, à se rendre à Badgad pour enseigner et participer aux travaux de l'Académie Bait al-Hikma, construite pour la traduction, l'étude et la transmission des connaissances philosophiques et scientifiques.

Si ce fructueux échange a été possible, c'est non seulement grâce à l'extraordinaire ouverture d'esprit des califes et dignitaires musulmans abbāssides, mais aussi parce que les érudits chrétiens étaient les héritiers de l'une des traditions les plus ouvertes au dialogue des premiers temps du christianisme. A partir du 4e siècle, dans la célèbre école de philosophie d'Alexandrie, des érudits chrétiens, juifs et païens travaillèrent côte à côte, échangeant des idées et enrichissant le patrimoine de la médecine, de la géographie et de l'astronomie classiques, ainsi que la philosophie néoplatonicienne qui dominait à l'époque. En l'an 720, l'école fut transférée à Antakya, puis à Harran, et enfin à Bagdad, où chrétiens et musulmans entretinrent cette tradition de collaboration intellectuelle.

C'est à ce milieu que l'on doit l'une des principales perceptions chrétiennes précoces de l'Islam, celle de Timothée, le Catholicos nestorien de Bagdad. Ses séries de dialogues avec le 3e calife abbāsside, Al-Mahdi, se trouvent dans les manuscrits syriaques anciens, dont il a été fait de nombreuses traductions arabes au cours des siècles suivants, et les dialogues en question couvrent un large éventail de problèmes théologiques donnant lieu à un débat entre chrétiens et musulmans.

En ce qui concerne la question très sensible et hautement controversée de savoir si Mahomet était prophète ou non, Timothée adopta un point de vue original, mais appelé à influencer les auteurs chrétiens qui devaient écrire après lui dans les pays arabes. Selon lui, Mahomet était digne d'éloges de la part de tous les peuples, car il avait «suivi la voie des prophètes» (salaka bi-tarig al-anbiya') ; d'autre part, tous les prophètes prêchent l'unicité de Dieu, condamnent l'idôlatrie et apprennent à faire le bien ainsi qu'à éviter le mal, et la mission de Mahomet était de ce type.

Il s'agit de bien comprendre Timothée. Il ne s'est pas contenté d'affirmer que Mahomet était un prophète au sens islamique du terme, c'est-à-dire en tant qu'ultime prophète ayant apporté la révélation définitive avec le Coran. Ce qu'il a voulu dire, c'est que les chrétiens devaient respecter Mahomet parce que ce dernier avait apporté un message «de type prophétique» connu des chrétiens et des juifs grâce à la lecture de leurs livres sacrés. Al-Mahdi devait poser en tout vingt-sept questions au Catolicos. Timothée lui répondit en parlant de mystères chrétiens tels que la Trinité de Dieu, la filiation de Dieu et de Jésus, ainsi que la crucifixion et la résurrection de celui-ci.

On peut appeler cette période «l'âge d'or de la théologie christo-arabe». Les penseurs chrétiens du Proche-Orient en étaient venus à préférer écrire en arabe, langue comprise en maint lieu, que dans leurs langues maternelles, comme par exemple le syriaque, le copte, l'arménien ou le grec. Les grands théologiens chrétiens de cette époque étaient les nestoriens Hunayn ibn Ishaq et 'Ali ibn Rabban, les melchites Théodore Abu Qurra, Qusta bin Luqa, Saïd ibn Bitriq et Elias de Nisibis, les jacobites Al-Takriti, Abd al-Masih al-Kindi, et le plus important penseur chrétien de l'époque, Yahya ibn' Adi, qui ont tous élaboré la théologie chrétienne dans le cadre conceptuel créé par la terminologie et les idées islamiques. Leurs travaux allaient des attaques polémiques contre l'islam à la défense apologétique du christianisme, en passant par une réflexion approfondie sur les points de convergence et de divergence entre les deux religions.

Epoque des croisades (12 et 13e siècles)

Cette interaction symbiotique entre la pensée chrétienne et la pensée musulmane devait être détruite par les croisades, qui radicalisèrent les positions de part et d'autre. La polémique guerrière remplaça peu à peu les tentatives de compréhension et d'appréciation réciproques. Ils convient cependant de mentionner ici un grand penseur chrétien, Paul d'Antioche, évêque du fief croisé de Saïda. Paul, qui écrivait au début du 13e siècle, publia un bref traité sur l'islam dans lequel il adoptait une position originale sur des questions prêtant à controverse entre chrétiens et musulmans.

Paul louait le mode de vie islamique, dont il reconnaissait la pertinence pour les musulmans. Il admettait que Mahomet pût être considéré comme un prophète envoyé par Dieu, mais soutenait que ce prophète n'avait été envoyé qu'aux Arabes païens. Selon l'évêque, le Coran fait l'éloge des chrétiens et de leur foi et approuve leurs écritures. La croyance chrétienne en la Trinité est conforme à la raison, à la Bible et même au Coran; il s'agit d'une croyance monothéiste en un Dieu unique adoré dans ses trois caractéristiques fondamentales, c'est-à-dire l'Essence, le Verbe et la Vie. Les chrétiens sont d'accord avec la condamnation coranique d'une conception populaire primitive selon laquelle la Trinité se composerait de trois individus distincts au sein d'un Dieu unique, mais l'évêque affirme que telle n'est pas la véritable interprétation chrétienne de la Trinité. Il soutient que comme la véritable croyance chrétienne en un Christ fils de Dieu perçoit cette filiation comme intellectuelle et non pas physique, l'incarnation du Verbe dans le Christ n'est ni démentie, ni affirmée par le Coran.

L'auteur ne critique l'islam nulle part, et l'on se demande s'il admet ou non la nature révélée du Coran, du moins en tant que révélation destinée aux Arabes païens. Le traité de Paul d'Antioche était très populaire dans les milieux chrétiens, et de nombreuses copies et exégèses en ont été faites au cours des siècles suivants. L'ouvrage était parfois envoyé à des érudits musulmans à qui il fournissait l'occasion de proférer trois critiques

islamiques incisives contre la foi chrétienne : ainsi ont agi Ahmed al-Qarafi et Mohammed ibn Abi Talib, et surtout Ibn Taymiyya, qui a écrit un ouvrage magistral de 1400 pages dans lequel il considérait chaque aspect de la foi et de la pratique chrétiennes dans une optique islamique.

La Méditerranée occidentale

Dans le bassin méditerranéen, à une distance psychologiquement suffisante du Levant fortement polarisé de l'époque des croisades, le dialogue continuait. En Espagne et en Sicile, musulmans, juifs et chrétiens vivaient côte à côte, le plus souvent en paix. A mesure que les contacts culturels s'intensifaient, l'atmosphère intellectuelle de la Bagdad abbasside redevenait viable dans des centres espagnols comme Cordoue, Grenade et Tolède, où chrétiens, musulmans et juifs vivaient, étudiaient et discutaient ensemble dans un climat mutuellement enrichissant. C'est surtout en Espagne qu'ont été publiés les premiers traités chrétiens en latin sur l'islam. D'autre part, c'est en Sicile, dont les maîtres normands chrétiens utilisaient l'arabe comme langue de cour officielle, qu'ont été traduites pour la première fois en latin les oeuvres de philosophes et savants musulmans tels que Al-Farabi, Ibn Sina et Ibn Rushd.

Il ne faut pas croire qu'au Moyen âge, les relations entre chrétiens et musulmans se soient bornées à l'hostilité et à la guerre. Elles étaient empreintes aussi d'estime et de respect. On en trouve une preuve dans la célèbre correspondance entre le Pape Grégoire VII et Al-Nasir, maître musulman de Bijaia, située dans ce qui est aujourd'hui l'Algérie. En 1076, Al-Nasir envoya au Pape des présents et plusieurs esclaves affranchis. Grégoire lui écrivit en réponse ce qui suit:

> C'est le Dieu de bonté, Créateur de toutes choses, sans Qui nous ne pouvons rien faire, ni même rien imaginer, Qui a inspiré ce geste à votre coeur. Celui Qui illumine tout être naissant en ce monde a éclairé votre esprit. Car Dieu tout-puissant, qui veut que tous soient sauvés et que nul ne se perde, n'approuve rien tant - après l'amour qu'on Lui porte - que l'on aime aussi son prochain, et que l'on ne fasse à quiconque ce que l'on ne veut pas que d'autres vous fassent. Musulmans et chrétiens se doivent cette charité réciproque, d'autant plus qu'ils croient en un Dieu unique et se confessent à Lui, certes de façon différente, et qu'ils louent et vénèrent quotidiennement en Lui le Créateur de l'univers et le Maître du monde.

Le Pape concluait sa lettre en formant des voeux de bonne santé à l'adresse d'Al-Nasir, avant d'ajouter ces derniers mots: «Nous demandons avec le coeur et la voix qu'après une longue vie en ce séjour terrestre, le Dieu unique vous conduise au sein du bonheur du très vénérable patriarche Abraham.»

Cet extraordinaire document, qui date de près de 1000 ans, contient la plupart des éléments de l'attitude positive à l'égard des musulmans que le Concile Vatican II ainsi que les Papes Paul VI et Jean-Paul II ont encouragé de nos jours les Chrétiens à adopter vis-à-vis des fidèles de l'Islam: foi commune dans le Dieu unique, engagement à faire le bien, primauté de la vie, unité des croyants fondée sur l'adoration et la prière du même Dieu, foi héritée d'Abraham, l'ancêtre commun, et espoir du bonheur éternel pour les musulmans comme pour les chrétiens.

La tradition byzantine (du 9e au 15e siècles)

En raison de l'état de guerre qui revenait sans cesse entre l'empire byzantin et les califats du Sud et de l'Est, les premiers écrits byzantins contiennent des jugements sur l'islam qui sont particulièrement polémiques. Il serait difficile de trouver des condamnations de l'islam plus acerbes que celles qui figurent dans les oeuvres de Nicetas et de George Hamartolos. Ces oeuvres donnent cependant l'impression que leurs auteurs ont eu peu de contacts personnels avec les musulmans.

En revanche, l'expérience vécue est nettement perceptible dans l'oeuvre de Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique. En 1354, le vaisseau sur lequel il naviguait fut arraisonné par les Turcs, dont Grégoire resta prisonnier plus d'un an. Pendant sa captivité, l'archevêque et ses ravisseurs eurent maintes occasions de débattre des questions prêtant à controverse entre chrétiens et musulmans. Ces débats - dont un codétenu dressa en quelque sorte le procès-verbal - ont l'authenticité d'un compte rendu de première main sur une rencontre médiévale entre musulmans et chrétiens, où abondent les interruptions, les digressions, les brusques changements d'argumentation, l'un et l'autre interlocuteurs s'efforçant de convaincre son vis-à-vis de la supériorité de ses preuves. Le ton de Grégoire n'avait rien du mépris polémique des écrits byzantins antérieurs, mais ce qui demeure, c'est l'inaptitude des uns et des autres à se comprendre et à s'apprécier.

Comme l'empire byzantin poursuivait son déclin vis-à-vis de l'Etat ottoman, alors en pleine ascension, l'Empereur fut tenu de verser un tribu au Sultan, et l'armée byzantine dut accompagner les troupes ottomanes au combat.

En 1392, l'Empereur Manuel II Paléologue conduisait son armée en campagne aux côtés du Sultan Bāyazīt I. Cela lui donna l'occasion de discuter longuement avec un vieil érudit turc, avec l'aide d'interprètes travaillant entre le grec, le turc et l'arabe. Chacun des deux interlocuteurs était convaincu de la justesse de sa religion et cherchait des arguments rationnels que l'autre puisse trouver persuasifs. En fin de compte, ils furent tous deux obligés de convenir que «tout a déjà été dit» et qu'il était inutile de poursuivre. Les «Controverses» de Manuel II s'achèvent sur la prise de conscience du fait que les arguments rationnels parviennent rarement à persuader quelqu'un d'accepter la foi d'autrui et que même une polémique courtoise et sincère ne saurait atteindre son objectif.

Le passage de la polémique à la compréhension, qui caractérisait la tradition byzantine, a culminé dans les oeuvres de Georges de Trébizonde. Né en Crète, Georges enseignait le grec à Rome lorsqu'il entendit parler de la conquête d'Istanbul par le Sultan ottoman Mehmet II, en 1453. Il céda tout d'abord au découragement, mais en y réfléchissant, il parvint à la conclusion que ce que Dieu voulait, c'était une concorde politique et religieuse entre chrétiens et musulmans. Il estima dès lors que dans les principaux domaines de la croyance et de la pratique religieuses, ce qui unissait musulmans et chrétiens était beaucoup plus important que ce qui les divisait.

Les propositions de Georges ont quelque chose de très moderne. Il suggérait que l'on renonçât à la guerre et que l'on oeuvrât ensemble pour surmonter les préjugés, les jugements irréfléchis et la haine. Il présentait comme nécessaire l'organisation de fréquentes rencontres entre lettrés chrétiens et musulmans pour que les uns puissent étudier les doctrines des autres. Il estimait que les érudits de l'une et l'autre fois devaient

s'attacher surtout à l'essentiel de leur foi commune en un Dieu unique et à la volonté d'accomplir Sa volonté dans la vie quotidienne.

La renaissance face à l'islam (15e et 16e siècles)

Jean de Ségovie, qui vivait dans l'Espagne du 15e siècle et qui travaillait à la recherche d'une nouvelle manière d'aborder l'islam, eut la surprise de découvrir qu'il n'existait aucune traduction acceptable du Coran en latin. En collaboration avec un érudit musulman andalou du nom de Isa ibn Jabr, il en réalisa une nouvelle traduction, qui devait malheureusement être perdue ensuite. Jean espérait susciter la conversion des musulmans en démontrant les erreurs et les contradictions du Coran. Il estimait qu'il fallait renoncer aux croisades militaires contre les musulmans dans la mesure où celles-ci étaient contraires à l'esprit du Christ et où le prosélytisme était inopérant. Il rechercha donc un nouveau mode de communication entre musulmans et chrétiens et proposa la tenue d'un congrès académique entre érudits des deux fois pour que ceux-ci puissent étudier ensemble des questions liées aux Saintes Ecritures. Il écrivit même à des personnalités chrétiennes pour essayer de les convaincre de l'intérêt de cette idée.

L'un de ceux qui relevèrent le défi de Jean de Ségovie fut Nicolas de Cusa, cardinal, érudit humaniste et conciliateur actif des diverses factions existant au sein de l'Eglise. Ce dernier réagit à la conquête d'Istanbul par les Ottomans de la même manière que Georges de Trébizonde en son temps. Derrière la multiplicité des rites, des pratiques et des doctrines, Nicolas était convaincu que toutes les religions participaient de la religion unique et authentique voulue par Dieu. Selon lui, chaque religion devait rester distincte des autres, non sans être réinterprétée conformément à la foi unique et authentique qui tolère une grande diversité de pratiques. Dans un genre caractéristique des lettres de la Renaissance, il imagina sous la forme d'un rêve une Conférence mondiale des religions qui se tiendrait à Jérusalem sous la présidence de la Parole divine.

Il écrivit l'une des premières études sérieuses effectuées par des chrétiens sur le Coran, le «Cribatio Alcorani». Cet ouvrage, visiblement écrit à deux époques différentes, dénote de la part de son auteur un étrange cheminement de la pensée. Dans le livre I, Nicolas adopte l'optique fondamentale de Saint-Jean Damascène et qualifie l'islam de forme hérétique du christianisme. Il présente Mahomet comme un penseur qui était au fond chrétien, mais qui a été malheureusement écarté de l'orthodoxie chrétienne par les nestoriens et les juifs. En étudiant le Coran, il met l'accent sur les thèmes présentant le plus grand intérêt pour les chrétiens : la christologie du Coran, les enseignements de celui-ci sur la Trinité, la crucifixion et la mort du Christ, ainsi que l'eschatologie, et en vient à conclure que, pour l'essentiel, le Coran est en accord avec les enseignements du christianisme.

Dans les livres II et III, en revanche, Nicolas change brusquement d'optique et condamne une grande partie des enseignements du Coran. Il essaie de prouver la supériorité du christianisme sur l'islam et l'infériorité de Mahomet par rapport à Jésus, d'indiquer les domaines dans lesquels la croyance islamique est en contradiction avec la foi chrétienne. Il est difficile de comprendre les raisons de cette volte-face. Il semblerait qu'au début, Nicolas ait été vivement impressionné par l'optimisme de Georges de Trébizonde et de Jean de Ségovie, qui jugeaient légères les différences existant entre les deux religions. Cependant, comme il entamait l'étude de textes pertinents, il s'aperçut que

les différences entre l'islam et le christianisme étaient réelles et profondes, et son optimisme par trop généreux se transforma en un pessimisme exagéré.

Un autre chef chrétien releva le défi de Jean de Ségovie: le Pape Pie II, qui était un grand érudit. Comme beaucoup d'autres humanistes de la Renaissance, Pie II considérait Mehmet, conquérant d'Istanbul, comme le modèle du prince éclairé. Il espérait que Mehmet se convertirait au christianisme et pourrait ainsi être reconnu comme l'héritier légitime du Saint-Empire romain (byzantin). Il écrivit à Mehmet une longue lettre l'invitant à se faire chrétien et soulignant les points de convergence entre les deux religions : adoration du Dieu unique, Créateur de l'univers, croyance commune en la nécessité de la foi, croyance au paradis et à l'enfer, immortalité de l'âme, reconnaissance de la Bible. Pie II ne reçut aucune réponse, et son appel ne fût réitéré après lui par aucun chef de la chrétienté. Comme ses contemporains, il avait omis, semble-t-il, de prendre au sérieux les authentiques différences qui existent entre le christianisme et l'islam.

Les polémiques de l'époque baroque (17e et 18e siècles)

L'optimisme de la Renaissance fit place à une nouvelle période de rudes polémiques. Il y avait plusieurs raisons à cela. Les succès de l'Etat ottoman dans la péninsule des Balkans et en Méditerranée suscitèrent en Europe la crainte d'une conquête turque. La Réforme protestante faisait redouter aux milieux catholiques l'éventualité d'une alliance entre protestants et musulmans. Pourtant, les chefs de la Réforme - comme par exemple Martin Luther et Théodore Buchmann (Bibliander) - jugeaient durement l'islam, dans lequel ils voyaient beaucoup des erreurs qu'ils souhaitaient précisément corriger dans la tradition catholique. Ils percevaient l'islam à l'instar du catholicisme, c'est-à-dire comme une religion fondée sur les oeuvres, et non pas sur la justification par la foi. S'ils condamnaient le catholicisme comme étant l'oeuvre de l'antéchrist à l'intérieur de la tradition chrétienne, ils considéraient l'islam comme étant le produit de l'antéchrist à l'extérieur du christianisme.

D'autre part, les penseurs catholiques voyaient dans la religiosité islamique des analogies avec les critiques adressées au catholicisme par les partisans de la Réforme : interdiction des icônes, des statues et de la vénération des saints; absence de clergé ordonné, de hiérarchie et de systèmes sacramentales; insistance sur l'application à la lettre du Coran, qui rappelait la norme protestante de la sola Scriptura.

Très préoccupante pour les catholiques était l'apparition d'une alliance politique entre musulmans et protestants. Soliman le Magnifique, qui éprouvait de la sympathie pour la Réforme, ne tarda pas à établir des liens avec la Hollande et l'Angleterre, à la grande consternation de ses alliés traditionnels d'Europe, les Etats catholiques de France et de Venise. Quelques mouvements réformateurs, comme les Unitariens en Hongrie et Calvinistes en Roumanie, considéraient les Ottomans comme des libérateurs face au joug catholique des Habsbourg; il y eut des manifestations publiques d'indignation à Istanbul après le massacre des Huguenots en France. Dans les milieux catholiques, l'expression «turco-calvinisme» exprimait le sentiment de menace politico-religieuse suscité par cette alliance anti-romaine.

La période coloniale (18e et 19e siècles)

Tout cela devait avoir pour effet de renforcer l'attitude négative des chrétiens d'Europe occidentale vis-à-vis de l'islam. Au 18e siècle, comme les nations d'Europe se renforçaient vis-à-vis des Ottomans, certains penseurs chrétiens prédirent que l'islam vivait ses derniers jours. Les missionnaires chrétiens commencèrent à rencontrer des musulmans dans de nouvelles régions, et les derniers écrits «à l'ancienne» sur l'islam remontent à ces rencontres. A la cour de l'empereur mogol Akbar, le jésuite Jérôme Xavier reconnût que l'islam comportait des éléments positifs, mais soutint que le christianisme lui était supérieur sur le plan spirituel comme sur le plan matériel. En Iran, Ahmed ibn Zaïn al-Abedin écrivit une réponse musulmane au «Miroir de la Vérité» de Xavier, et des érudits catholiques de Rome répondirent à leur tour au lettré iranien. L'une et l'autre communautés considéraient toujours l'islam et le christianisme comme deux systèmes de foi et de société antinomiques.

Tandis que les Etats d'Europe poursuivaient la colonisation des terres musulmanes, soit directement, soit en tant que «sphères d'influence», de nombreux chrétiens considéraient l'islam comme rivé à des modes de pensée et d'action moyenâgeux. Néanmoins, les oeuvres écrites sur l'islam à partir du siècle des Lumières introduisirent un élément nouveau dans le débat entre chrétiens et musulmans. Certaines figures des Lumières, comme par exemple Voltaire, s'opposaient à toute religion établie et renvoyaient le christianisme et l'islam dos à dos comme étant des créations humaines. Des esprits comme Boulainvilliers et Savary - qui cherchaient surtout à critiquer le christianisme - louaient en l'islam une religion naturelle et rationnelle sans mystères, sans prêtres et sans dogmes. Par ailleurs, des érudits utilisant les techniques et principes nouveaux du Criticisme entreprirent l'étude analytique des «sources» du Coran et s'efforcèrent d'expliquer les origines et le développement de l'islam en utilisant les catégories scientifiques des Religions comparées.

Nouveaux efforts de compréhension (20e siècle)

Au début du 20e siècle, certains chrétiens commencèrent à s'acheminer lentement vers une nouvelle compréhension de l'islam. Charles de Foucauld et Louis Massignon ont été deux pionniers de ce mouvement. Tous deux étaient des catholiques français qui avaient tourné le dos à leur éducation religieuse, et chacun d'eux était «retourné» à une vie empreinte de foi chrétienne à l'exemple des musulmans croyants. Jusqu'à sa mort, chacun d'eux demeura reconnaissant aux musulmans de lui avoir permis de redécouvrir sa foi en l'inspirant par leur profonde pratique religieuse.

Leurs vies prirent des directions très différentes. Foucauld devint moine, puis ermite dans le désert de Tamanrasset, au sud de l'Algérie. Il souhaitait passer sa vie comme chrétien parmi des musulmans, dans la prière, l'amitié et les vertus quotidiennes du bon voisinage. Ses voisins musulmans appréciaient cette présence chrétienne, mais «non missionnaire», ce dont atteste le fait que des milliers de Touareg - dont certains avaient voyagé plus d'une semaine - aient assisté à ses obsèques, auxquelles leur cheik fit un discours émouvant. Louis Massignon devint un érudit arabisant, et - notamment dans ses volumineux écrits sur la mystique musulmane - chercha à explorer le patrimoine «abrahamique» commun au christianisme et à l'islam.

Avec Massignon, des musulmans et des chrétiens ayant des idées proches créèrent des groupes en Egypte, en Syrie, au Liban, en France et en Afrique du Nord afin de partager les mêmes expériences religieuses, non pas dans une intention polémique ou prosélyte, ni même dans le but principal d'échanger des informations, mais surtout pour écouter et apprendre les uns des autres et pour s'enrichir mutuellement par le témoignage de leur engagement personnel dans la foi en Dieu. De même, des chrétiens inspirés par l'exemple de Charles de Foucauld constituèrent des communautés religieuses pour porter témoignage, auprès des musulmans, des possibilités que musulmans et chrétiens doivent avoir de s'aimer et de partager les joies et les peines de l'existence.

Ces deux mouvements, qui ont pour but d'approfondir la compréhension des liens spirituels entre chrétiens et musulmans et d'engager un authentique dialogue au niveau de la vie quotidienne, ont vu leur audience et leur influence s'accroître tout au long de ce siècle. Quand on cherche l'origine directe des déclarations que l'Eglise catholique a faites sur l'islam au cours du Concile Vatican II, on ne doit pas négliger l'importance de Foucauld et de Massignon.

Chacun connaît la déclaration qui figure dans le document «Nostra Aetate» du Concile et selon laquelle «les chrétiens doivent avoir beaucoup de considération et d'estime pour les musulmans», assertion suivie d'une liste d'éléments de la foi islamique qui forcent l'estime des chrétiens. Il suffit ici de rappeler que pour la toute première fois de son histoire, l'Eglise catholique a officiellement félicité les musulmans de leur foi en Dieu, de leur engagement à faire Sa volonté, de leur soumission à Son dessein divin dans la tradition d'Abraham, de leur respect pour Jésus et la Vierge Marie, ainsi que du prix qu'ils attachent à une vie droite et religieuse. Le Concile a donné mandat aux chrétiens et aux musulmans d'oublier leur inimitié du passé et de travailler ensemble à promouvoir par le dialogue «la paix, la liberté, la justice sociale et les valeurs morales».

Le Pape Jean-Paul II a repris à son compte cet appel du Concile et, en l'espace de douze ans, il a rencontré des musulmans à plus de vingt-cinq reprises, ce qui représente davantage que tous les papes précédents réunis. Des commissions de dialogue ont été créées dans presque tous les pays européens et arabes, ainsi que dans des pays d'Asie et d'Afrique, afin de promouvoir la compréhension et la coopération entre chrétiens et musulmans. Les papes ont encouragé ce que l'on appelle «le dialogue de vie», qui consiste, pour les chrétiens et les musulmans, à vivre dans la foi les circonstances ordinaires de la vie quotidienne, à porter témoignage des valeurs inhérentes à leurs traditions respectives et à collaborer pour le bien de l'humanité. Dans son encyclique récente «Redemptoris Missio», le Pape souligne que «le dialogue est un devoir pour chaque chrétien et pour chaque communauté chrétienne».

En 1990, le Conseil mondial des Eglises, qui représente les églises orthodoxes et la plupart des églises de la Réforme, a publié ses propres «Considérations oecuméniques sur les relations entre chrétiens et musulmans», dans lesquelles est adoptée la même attitude que celle de «Nostra Aetate» vis-à-vis de l'islam. Les auteurs de ce document reconnaissent que bien des facteurs de division restent à éliminer entre les deux communautés, dont le moindre n'est pas le fait que de nombreux préjugés, malentendus et comportements de rejet se remarquent encore de part et d'autre. Par cette nouvelle attitude, les chrétiens prétendent non pas que les conflits ont été résolus, mais bien plutôt que chrétiens et musulmans doivent s'engager à trouver des moyens de coexister dans la paix et le respect mutuel.

Au cours de cet historique, nous avons examiné un large éventail d'attitudes chrétiennes vis-à-vis de l'islam. Il y a eu des époques d'ouverture et des époques de conflits. Chaque âge comporte, pour les chrétiens et les musulmans, des chances nouvelles et de nouveaux risques de tension. A l'approche du 21e siècle, on peut s'attendre à ce que ces attitudes et ces relations continuent à évoluer, mais nous sommes conscients qu'il est en notre pouvoir de les façonner par l'effort et les rencontres.

LA COMPREHENSION DE L'ISLAM : SON IMPORTANCE POUR LES MUSULMANS ET LES NON-MUSULMANS

Ali Issa Othman
Ecrivain, Amman

Introduction

Je n'ai nullement l'intention de me lancer dans une polémique et de m'élever contre l'attitude du monde occidental à l'égard des peuples arabes malgré ma conviction que cette attitude, profondément ancrée dans les mentalités, est le résultat d'habiles manipulations de la part des gouvernements américain et européens pour justifier des actes hostiles dirigés contre les peuples arabes, et de la propagande sioniste visant à rendre excusables les agressions israéliennes contre les Palestiniens.

Conscient du fait que cette attitude est fondée sur une image de l'Islam inventée de toutes pièces et qu'on n'a cessé d'amplifier au long des siècles, j'ai pensé qu'il serait utile, compte tenu des objectifs du présent séminaire, d'expliquer la vraie nature de l'Islam.

Il me paraît indispensable que non seulement les Européens (et autres Occidentaux) mais aussi les Arabes (et les musulmans) soient correctement informés sur le sujet. Les Européens, de leur côté, doivent réviser l'idée préconçue qu'ils se font des Arabes afin de favoriser l'avènement d'un monde meilleur où la sécurité sera renforcée. Les Arabes, animés du désir de fonder leurs institutions politiques, éducatives et autres, sur les grands principes de base de l'Islam, doivent pour leur part se libérer de leur conception strictement légaliste de celui-ci. C'est pourquoi il m'a semblé absolument nécessaire d'essayer de présenter ici l'Islam sous son vrai jour.

J'espère également démontrer dans ce document relativement bref qu'il ne s'agit pas uniquement d'inciter les Occidentaux et les Arabes à se respecter et se comprendre mutuellement. J'insisterai sur le fait que l'Islam, pour qui l'être humain est universel, ne cessera jamais d'œuvrer pour nous libérer du carcan des traditions et allégeances séculaires dans lequel nous sommes enfermés.

Maintenant que le communisme s'est effondré, nombreux sont ceux dans les deux camps qui souhaitent perpétuer l'esprit de confrontation entre l'Occident, d'une part, les Arabes et musulmans, de l'autre. Il faut s'attendre à ce qu'ils deviennent de plus en plus véhéments. Nous risquons, pour la plupart d'entre nous, de nous laisser influencer et manipuler et de compromettre ainsi nos relations futures. Les Occidentaux risquent fort de succomber aux sirènes sionistes qui voient dans l'Islam une menace pour l'avenir. Quant aux Arabes, ils risquent de devenir des instruments dans les mains des fondamentalistes qui accusent l'Occident «corrompu» de mettre en péril l'avenir des Arabes et des musulmans. Cela pourrait fort bien raviver notre méfiance réciproque et les peurs ancestrales qui sont de véritables dangers pour les deux camps.

A mon avis, il y a davantage d'intellectuels arabes qui apprécient la culture occidentale que d'intellectuels occidentaux qui apprécient la culture arabe. J'espère que mon intervention aura pour effet d'accroître le nombre de ces derniers.

Le présent document comporte deux parties. Dans la première, j'expose les grands principes de base de l'Islam : l'idée que se fait l'Islam de l'être humain ; sa conception du monde et de la connaissance ; sa conception de Dieu. Dans la seconde, j'explique l'irritation que la doctrine judéo-chrétienne du «peuple élu» suscite chez les tenants de l'Islam qui prône l'universalité de Dieu et de l'être humain.

Le Coran sera l'unique source à laquelle je puiserai tout au long de mon intervention. La pensée occidentale repose sur une théorie évolutionniste; la religion pour la présente génération est ce que celle-ci pense qu'elle est. La pensée islamique s'appuie sur le Coran et sur l'interprétation qu'en donne le Prophète (dans ses paroles et dans ses actes). Qu'un Livre unique puisse servir de guide dans la voie d'une vie meilleure pour les hommes de tous temps et de tous lieux peut paraître absurde à notre époque. Réfléchissons et interrogeons-nous un instant. Nous allons voir pourquoi notre interprétation du Coran devrait faire l'objet de révisions constantes à la lumière de l'évolution des connaissances et de l'expérience humaine, mais non pas le Coran lui-même. Je vais maintenant dire ce que je crois être l'Islam selon le Coran.

Qu'est-ce que l'Islam ?

On a toujours associé en Occident l'islam au judaïsme et au christianisme: on y voit simplement une autre religion monothéiste. C'est là une conception fallacieuse; en effet, l'islam s'écarte radicalement du judaïsme et du christianisme. Comme nous le verrons, il a une conception totalement différente de l'homme, du monde et de la divinité qui se modifie en fonction de l'évolution des connaissances. Il s'ensuit que la religion n'est pas pour l'islam ce qu'elle est dans la tradition judéo-chrétienne. C'est donc se fourvoyer que reporter sur l'islam les critiques formulées par la pensée occidentale à l'encontre de la religion.

L'Islam a été révélé:

- pour corriger les déviations introduites dans la religion d'abord par les juifs puis par les chrétiens, et pour le débarrasser de ces scories; et

- pour parfaire la religion et la transformer en une entité intégrant tous les besoins spirituels, intellectuels, esthétiques, physiques, moraux et sociaux de l'homme. A ce titre, il se considère comme la forme achevée de la religion qui impose les conceptions suivantes de l'homme, du monde, de Dieu.

Conception islamique de l'homme

Le Fatir désigne la capacité créatrice de Dieu. Cela signifie que l'univers dans sa totalité et chaque créature vivante sont dotés des attributs qui leur permettent de réaliser les fins pour lesquelles ils ont été créés. Tout ce qui est, ou sera, est déjà présent dans le fitrah (dérivé de fatir) qui lui est propre. Chacun possède en lui-même ce dont il a besoin (taqdir) pour devenir ce qu'il est appelé à être conformément aux lois qui régissent l'existence et la création (Coran, XXV:2). De ce fait, toute créature obéit aux lois de la

création. En ce sens, l'univers tout entier et ce qu'il contient est un musulman pour le Créateur. C'est là le sens assigné initialement dans le Coran au mot «Islam». L'Islam ne se limite pas aux humains; il englobe la totalité de l'univers et tout ce qui le constitue. Très souvent, les termes «glorifier Dieu» (sabbaha) et «incline-toi en adoration devant Lui» (sajada) sont utilisés dans le Coran au lieu du mot Islam pour bien souligner que toute créature vivante est un «adorateur» de Dieu du seul fait qu'elle existe et accomplit sa destinée. Pour Dieu, toute créature vivante est un «musulman» et l'être humain, au même titre que les autres créatures, est soumis au fitrah, à savoir sa nature propre, ainsi qu'aux lois de la création.

L'homme, toutefois, est seul à avoir été créé pour devenir un musulman individuellement, consciemment et délibérément ou pour devenir un kafir, c'est-à-dire un infidèle. L'Islam, qu'il choisit en pleine connaissance de cause, est un acte de gratitude envers le Créateur qui lui permet de réaliser tout ce que son fitrah recèle de potentialités.

Ainsi donc, il importe de savoir «ce que l'homme est réellement» pour pouvoir comprendre ce qu'est l'Islam. L'homme n'est pas considéré comme un «être déchu» qui doit être délivré d'un «péché originel» grâce à l'intervention d'un «sauveur». Il n'est pas non plus un membre d'une race «choisie» par Dieu pour être son peuple «élu», le peuple juif, à l'exclusion de tous les autres êtres humains. Il est appelé à devenir un musulman ou un kafir et c'est ce qui le rattache à tous les autres êtres humains.

L'Islam se distingue du judaïsme et du christianisme à deux moments de la vie humaine: le moment de la naissance et celui du passage de l'enfance à l'âge adulte.

Au moment de la naissance, tous les êtres humains sont semblables. Chacun est doté de la même nature (fitrah) et des mêmes capacités spirituelles, intellectuelles, physiques et morales, et il est donc prêt à devenir un croyant en Dieu. Il descend en droite ligne de «l'âme unique» à partir de laquelle tous les mortels ont été créés: «O hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés tous d'un seul homme; de l'homme il forma sa compagne et fit sortir de ces deux êtres tant d'hommes et de femmes...» (Coran, IV:1).

Le passage à l'âge adulte est le moment où les capacités conférées à l'être humain atteignent leur maturité. Il commence alors à utiliser ses capacités spirituelles, intellectuelles, physiques et morales, pour connaître Dieu et adhérer à Lui par un acte de foi conscient et délibéré. Il n'aspire pas à la prêtrise et n'a pas besoin d'appartenir à la race juive pour connaître Dieu et croire en lui. Il suffit que ses capacités mûrissent sans s'altérer.

A ce stade, l'homme devient responsable devant son Créateur. Les enfants et les personnes atteintes de troubles mentaux sont exemptés de cette responsabilité. La maturité et un bon équilibre mental sont les deux conditions nécessaires pour accéder à la connaissance de Dieu. Ces dons n'ont pas été conférés à l'homme en vain (LXXV:36; XXI: 16), mais pour lui permettre de devenir un «calife» ou représentant de Dieu sur la Terre (voir II:30 et 165). Chaque être humain en est le dépositaire et cela l'investit d'une responsabilité envers son Créateur. L'usage que doit faire l'homme de ce «dépôt» est l'objectif primordial de la religion.

La religion proprement dite doit être pour l'homme le guide (huda) qui lui montre la voie (sirat) à emprunter pour assurer le plein développement de ses capacités innées. Telle est l'essence même de la religion. Dieu n'a nul besoin que les hommes lui rendent

un culte (XXIX:6; LXIV:6). La religion a été donnée à toutes les communautés humaines par l'entremise de très nombreux prophètes, chacun s'adressant à son peuple dans sa langue (XIV:4) comme un acte de compassion et d'amour envers l'humanité et pour l'édification de l'homme. La quête de Dieu, comme nous allons le voir, est la plus noble aventure de l'homme.

On est frappé par l'acuité de la définition de «ce qu'est l'homme» dans les premières sourates de La Mecque. Le Coran invite l'individu à chercher à connaître Dieu, ce qui suppose que l'homme désire répondre à cette invitation et est capable de le faire. La quête de Dieu est pour l'homme le meilleur moyen de développer au maximum ses capacités. L'homme est lui-même la mesure de ce que la religion devrait être. La religion qu'il choisira est celle qui, mieux que les autres, convient à sa nature.

Les attributs distinctifs de l'homme sont décrits dans les premières sourates de la Mecque:

- L'homme est doté d'un corps aux proportions harmonieuses (tasswiyah), qui a été façonné de manière à lui permettre de réaliser les objectifs pour lesquels il a été créé. Ce corps est l'instrument nécessaire à sa quête de Dieu.

- Chacun de nous est issu d'une «âme unique» qui est à l'origine de la création de la race humaine. Chacun de nous, indépendamment du sexe, de la race, de la couleur ou de la langue, de l'époque et du lieu, possède les mêmes qualités et capacités innées.

- Chacun de nous recèle en lui-même le «souffle» de l'Esprit divin. C'est ce «souffle» qui fait naître en nous le désir de connaître Dieu. Ce désir est profondément ancré dans la nature humaine, de sorte que nul ne peut s'y soustraire.

- A chacun de nous sont donnés l'ouïe, la vue et le fu'ad (le siège du cœur et de l'esprit) pour nous permettre de rassasier notre soif de connaître Dieu. C'est grâce à ces instruments que nous pouvons y parvenir.

- A chacun de nous est donnée la volonté de devenir au cours de sa vie soit un croyant ou shakir (l'Islam de l'être humain choisi individuellement, consciemment et volontairement) ou un infidèle (kafir).

Cette description des caractères propres à l'homme est l'un des thèmes centraux du Coran et on le trouve en particulier dans les sourates de la Mecque. Elles sont résumées dans la sourate de Sajdah (La prosternation, chapitre XXXII), versets 7 à 9.

Il convient de noter que ces attributs qui définissent «ce qu'est l'homme» sont totalement indépendants du sexe, de la race, de la couleur ou de la langue de l'individu, de l'époque et du lieu où il vit.

L'Islam pose en principe l'universalité de l'homme: nous sommes tous des créatures conçues sur le même modèle; il s'ensuit que nous faisons tous partie d'une même et seule humanité. Chacun de nous est doté au départ des mêmes attributs et c'est le développement judicieux de ceux-ci qui est l'objectif primordial de la religion. Ce que la religion devrait être découle de ce que l'homme est réellement. L'Islam se définit donc comme «la religion de la nature innée (al-fitrah) de l'homme.»

Par conséquent, comme il est maintes fois répété dans le Coran, l'Islam n'a pas commencé avec le prophète Mahomet mais avec les premiers êtres humains, avec Adam et Eve. L'homme étant ce qu'il est, la quête de Dieu (et du dessein qu'il visait en créant l'homme) lui est tout à fait naturelle. Et pourtant, la Révélation a été nécessaire pour le guider et l'orienter dans une voie propice à son épanouissement. La Révélation était destinée à toutes les générations: «Il vous enjoint la Créance qu'il avait impartie à Nûh (Noë), celle que nous t'avons révélée et que nous avions impartie à Ibrahim (Abraham), Mûssa (Moïse) et 'Issa (Jésus).» (XLII:13 ; XXXV:24,31).

Le Coran nous explique pourquoi la Révélation était nécessaire et pourquoi de nombreuses communautés humaines sont demeurées sourdes à son appel. Plusieurs sourates (voir chapitres VII, XI, XXVI et autres) indiquent assez en détail les principales raisons de cette attitude:

- Le poids de la tradition établie. Les communautés mentionnées dans ces chapitres étaient satisfaites de ce que leur avaient légué les précédentes générations et n'étaient pas disposées à modifier leurs habitudes ou à changer de religion.

- Le poids de l'élite influente (al-mala, à savoir l'ordre établi). C'est cette élite qui s'est toujours le plus fortement opposée au Prophète.

- Le poids de l'orgueil et de l'arrogance (istikbar). Nombre d'individus ont eu du mal à accepter l'idée qu'un être humain puisse être un prophète envoyé par Dieu et qu'il faille le suivre.

- Le poids de l'attachement aux biens matériels. Beaucoup d'individus étaient trop attachés aux biens matériels pour écouter les prophètes. Cet état d'esprit est appelé ghaflah.

La Révélation en tant qu'acte de compassion envers les hommes était nécessaire pour leur faire prendre conscience de ce qu'ils sont et de la manière dont ils doivent se comporter. Aucune communauté humaine n'a été oubliée (XIII:7) et le prophète s'est adressé à chacune d'elles dans sa propre langue (XIV:4). Quelques membres de ces communautés sont devenus des musulmans, c'est-à-dire qu'ils ont adhéré à la croyance en un seul Dieu. Certains d'entre eux étaient des disciples de Noé; d'autres descendaient d'Abraham. Les disciples de Jésus étaient désignés sous le nom de musulmans (V:111).

Un prophète était considéré comme un envoyé de Dieu, même lorsque son audience se limitait à son propre peuple. Le qualifier de prophète «hébreu» ou autre, c'est nier l'origine et la finalité identique de toutes les prophéties. L'Islam ne fait pas de distinction entre un prophète et un autre (II:136; III:84). Ce sont tous des prophètes du Dieu unique. Le Prophète Mahomet lui-même ne fait pas de distinction entre son propre peuple et les autres. Moïse avait au départ pour mission de guider Pharaon et son peuple (VII:103, 104; X:75; XI:97). De ce fait, certains Egyptiens sont devenus des musulmans. C'est après avoir échoué dans cette mission que Moïse reçut l'ordre de libérer de l'esclavage les enfants d'Israël. Certains des compagnons les plus proches de Mahomet appartenaient à des races différentes. Un prophète est au-dessus de toutes les races, son message est universel.

Le Coran insiste sur la nature humaine des prophètes. Aucun d'eux n'est «divin». Le prophète ne diffère d'un autre homme que sur un point: il a une mission à accomplir. Il a été choisi pour délivrer le message de Dieu, pour s'y conformer et l'illustrer

concrètement. A part cela, il est semblable à nous tous. La nature humaine de Mahomet est l'un des thèmes centraux du Coran. Il lui fut même refusé le pouvoir d'accomplir des miracles pour prouver, à l'instar d'autres prophètes avant lui, qu'ils étaient véritablement en contact avec le divin. Son message s'adressait à l'esprit de l'homme qui devait chercher Dieu à l'aide de son intelligence et non pas se laisser convaincre par des miracles. Mahomet, pendant la période de la Mecque (lorsque les bases de l'Islam furent posées), ne recourait ni à la coercition ni à la séduction, mais à la seule persuasion, pour s'attirer des disciples. Le Coran s'ouvre sur un dialogue avec les païens de la Mecque dans lequel sont soulevées des questions philosophiques fondamentales comme: qu'est-ce que l'homme? Pourquoi existe-t-il et à quelles fins? Qu'est-ce que l'univers et tout ce qu'il renferme? Comment faire pour le comprendre? Pourquoi le monothéisme est-il seul capable de l'expliquer? Pourquoi les êtres humains doivent-ils réfléchir sur ce que leur ont légué leurs ancêtres? A quelle sorte de vie l'homme doit-il aspirer? Et, enfin, pourquoi un être humain doit-il devenir un musulman pour Dieu individuellement, consciemment et délibérément ?

Le message du prophète Mahomet n'était pas seulement philosophique, il était aussi d'ordre social, politique et moral. Les êtres humains sont invités à se demander si les divisions traditionnelles entre hommes et femmes, esclaves et maîtres, arabes et non arabes, juifs, chrétiens et païens, etc., n'allaient pas à l'encontre de l'unicité de l'humanité. Les allégeances découlant de ces divisions sont-elles compatibles avec la ressemblance des êtres humains et pourquoi ceux-ci ne les rejetteraient-ils pas et ne se libéreraient-ils pas pour constituer une nouvelle communauté, la communauté du Créateur Unique?

Le message de Mahomet était également d'ordre esthétique. Le pouvoir de faire des miracles ne lui avait pas été donné mais pour lui les prodiges de la nature étaient les véritables miracles. Tout ce qui existe est un miracle, un ayah dans le langage du Coran. Pour le prophète, un miracle n'est pas un événement des lois universelles de la nature (comme ceux accomplis par Moïse, Jésus et d'autres prophètes) mais cette Nature elle-même.

Chaque chose existante recèle en elle-même les nombreux attributs du Créateur. L'homme naît d'un ovule fécondé, il se développe et devient finalement un être adulte (XVI:4, XVIII:37): il est le résultat d'une infinité de miracles. Ces miracles que sont l'homme et la nature sont l'oeuvre du Dieu - Créateur. Voilà de quoi inspirer de l'étonnement, du respect et de la reconnaissance (ayah). La connaissance scientifique ne permet pas de découvrir Dieu.

L'Islam ne fait pas de distinction entre le sacré et le profane. Cette notion lui est étrangère. Tout ce qui existe est une manifestation du divin et la curiosité qu'éprouve l'homme à l'égard de la création est un acte d'adoration. L'adoration ne se limite donc pas à une série d'actes rituels. Elle est faite du désir de connaître, de respect et de gratitude. Un musulman rend un culte à son créateur lorsqu'il cherche à comprendre son Oeuvre.

Le Coran se considère comme l'ultime Révélation, ce qui lui confère le plus haut degré d'authenticité. Chaque être humain est animé du désir de connaître et de comprendre le créateur de l'univers; il est doté de capacités spirituelles et intellectuelles pour y parvenir et il a la volonté de s'engager dans la voie indiquée par Dieu. Cette religion répond à tous les besoins philosophiques, politiques, sociaux, moraux et esthétiques de l'homme. Elle intègre la totalité de l'existence. Il n'y a pas de séparation entre le «séculier» et le «religieux». Il n'y a pas, comme dans d'autres cultures, l'Eglise, d'un côté et, de l'autre, l'Etat. Le Dieu de l'Islam ne se confond avec aucune institution.

Toutes les institutions sont humaines et aucune d'elles ne saurait légitimement prétendre être l'expression de la volonté divine. De ce fait, elles sont toutes susceptibles d'évoluer à mesure que l'homme comprend mieux les objectifs de la Révélation. Cette compréhension elle-même peut toujours faire l'objet d'une révision critique.

L'Islam a toutefois établi un principe de base, à savoir qu'une institution humaine ne peut légitimement revendiquer aucune sorte d'autorité d'ordre spirituel, politique ou autre, qui soit incompatible avec la responsabilité directe, individuelle et personnelle de l'homme envers son Créateur. Les institutions humaines sont là pour aider l'individu à assumer ses responsabilités personnelles. «Obéir à une créature humaine, c'est désobéir à Dieu» est un précepte fondamental de l'Islam. Et obéir à Dieu, c'est participer à la réalisation de son grand Dessein. L'obéissance à la loi divine permet d'organiser les relations sociales et d'aider l'individu à mener une vie droite et honnête. En devenant le «calife» (khalifah) de Dieu sur la terre, l'homme participe intelligemment et activement à la réalisation des objectifs du créateur et se plie à la volonté divine. L'Islam a libéré l'individu des prêtres et de ses allégeances tribales, ethniques, raciales et nationales en établissant un contact direct entre lui et son Créateur, en lui apprenant ce qu'il est réellement et quels sont ses véritables besoins. Les musulmans ont complètement échoué à traduire ce principe de base en un ordre socio-politique. Tout au contraire, ils ont été gouvernés par des tyrans et des despotes et par de soi-disant «hommes de religion». Il s'agit de savoir si l'Islam sera capable d'instaurer un nouvel ordre politique susceptible de l'orienter dans une voie nouvelle et de le protéger contre l'autoritarisme. L'expérience de l'Occident sera très utile à cet égard: on ne copiera pas les institutions occidentales mais on s'appliquera à transformer les valeurs et les principes de l'Islam et sa conception de l'homme en un ordre social harmonieux.

La culture occidentale, de son côté, se fourvoie en croyant nécessaire la prêtrise et en demeurant attachée à la doctrine du «Peuple élu». Elle continue à séparer la science de la morale et de l'esthétique. L'Occident a beaucoup à apprendre de l'Islam et, en particulier, de l'idée qu'il se fait de l'homme et de Dieu. Les deux cultures pourront alors se rejoindre dans la célébration de la véritable indépendance et liberté de l'individu.

Conception islamique du monde et de Dieu

Nous avons déjà indiqué que les choses dans leur réalité et les événements naturels sont considérés dans le Coran comme les véritables miracles de la création. Ces miracles, accessibles à la connaissance, sont la manifestation de l'être divin. A travers eux, l'homme a la révélation de son Créateur. Ces miracles sont évoqués dans presque chaque page du Coran; ils sont de nature très diverse comme tous les événements de l'existence. Rien dans l'univers n'est trop grand, ni trop petit, trop splendide ou trop humble pour ne pas mériter l'attention et l'admiration de l'homme et éveiller sa soif de connaissance. Même un moucheron (II:26) est digne d'une telle curiosité. Et c'est à travers cette connaissance que Dieu souhaite être connu de l'homme. Le Coran ne cesse d'expliquer à l'homme comment élargir le champ de sa connaissance de l'univers et de tout ce qu'il contient: c'est en effet en progressant dans la voie de la connaissance qu'il s'approchera de plus en plus de Dieu. Le Coran évoque l'origine de l'univers et celle des créatures vivantes dans les versets suivants: «Les ciels et la terre étaient soudés et nous les avons séparés; avec de l'eau, nous avons créé tous les vivants...» (XXI:30). Un autre verset suggère qu'il y a peut-être aussi dans les cieux des «créatures rampantes» et qu'elles pourraient se fondre avec celles qui rampent sur la terre: «Parmi ses Signes, voilà

la création des ciels et de la terre, et Lui, quand il le décide, Il peut les rassembler avec tous les animaux qu'Il y répand. Lui qui les rassemblera quand Il voudra» (XLII:29). Rien de tout cela n'est considéré comme hors de portée de l'esprit humain.

Le Coran n'essaie pas de séduire et d'attirer l'individu en flattant son ego (en le qualifiant, par exemple, d'être élu) ni en suscitant sa peur; il est invité à venir à la religion les yeux et l'esprit grands ouverts, à contempler les miracles qui sont la manifestation de Dieu dans toute sa gloire.

Le monde physique est décrit dans le Coran comme «le Monde du Témoignage» (alam al-shahadah). Il atteste l'existence et l'unicité de Dieu. Il a été entièrement créé par Al-Haqq, c'est-à-dire qu'il est l'exact reflet du créateur. Et c'est à travers lui que l'homme accède à la connaissance de Dieu.

Chercher à connaître Dieu, c'est en effet chercher à connaître le monde naturel et tout ce qu'il renferme et, plus important encore, à connaître l'homme lui-même.

Cette connaissance est accessible à tout être humain doué de raison ('aqil, c'est-à-dire en pleine possession de ses capacités spirituelles et intellectuelles). Chacun peut acquérir la connaissance dont il a besoin pour appréhender son Créateur. Bien entendu, tous les êtres humains ne parviennent pas au même degré de compréhension, et ceux dont la perception est la plus affinée sont en principe les croyants les mieux affermis dans leur foi (XXXV:28).

Pour croire, il suffit à l'homme de regarder la nature et ses miracles, quels que soient le temps et le lieu où se déroule son existence. Il ne lui est pas nécessaire non plus de tenir pour authentiquement vrais des événements survenus dans un passé lointain. Il ne s'agit pas de croire en des choses contraires aux lois de la nature ou qui échappent à l'esprit humain. L'irrationnel n'est pas la voie qui conduit à Dieu. Al-Ghazali (1058-1111) se fondant sur ce principe, a élaboré une théorie pour l'approche de la connaissance de Dieu: il intègre en un tout cohérent la connaissance obtenue par les sens, l'intellect et l'esprit et une vie de rectitude morale et spirituelle (voir l'ouvrage de l'auteur sur Al-Ghazali).

Dieu ne ressemble à rien de ce que connaît l'homme (XLII:11). Il est l'Unique (Ahad) (CXIII:I) et «Les regards ne l'atteignent pas mais Il atteint, Lui, les regards, Lui, le Subtil, l'Informé...» (VI:103). Il est ce qui est manifeste et ce qui est caché et se révèle dans tout ce qui existe. L'homme est animé du désir de connaître Dieu et a les capacités nécessaires pour parvenir à cette connaissance. Mais il y parvient indirectement par la connaissance de Sa création.

Il faut pour cela que l'homme développe au maximum ses capacités intellectuelles, spirituelles et morales, et approfondisse sa connaissance de tout ce qui existe. Dieu étant infini, il s'agit là d'un labeur interminable. «Si la mer était de l'encre pour les Paroles de mon Rabb, la mer s'épuiserait avant que ne s'épuisent les Paroles de mon Rabb, cela même si nous avions deux fois plus d'encre.» (XVIII:109).

La connaissance scientifique, qui permet de connaître les choses concrètement, est elle aussi un moyen d'accès à la religion. Mais elle n'est qu'une des dimensions de la connaissance totale qui fait de l'homme le calife (khalifah) de Dieu sur la terre et l'associe à la réalisation de Son Dessein. C'est l'apogée de l'acte d'adoration.

Dieu possède 99 attributs, notamment l'amour, la compassion, la clémence, le savoir, la puissance, la sagesse, la créativité, la générosité, la justice etc. Les musulmans y voient le modèle par excellence dont les hommes doivent s'inspirer dans la conduite de leur vie. Ils doivent s'efforcer de se rapprocher autant qu'il leur est possible de la Perfection divine et régler en conséquence leur attitude envers lui-même, envers autrui, envers les animaux, les plantes et les choses. Ainsi rendent-ils un culte à Dieu.

En conclusion, l'Islam qui s'est donné pour mission de purifier la religion en la débarrassant des erreurs introduites par les juifs et, plus tard, par les chrétiens, repose sur trois grands principes fondamentaux:

Premièrement, tous les êtres humains sont dotés de la même nature et chacun d'eux possède les capacités physiques, intellectuelles, spirituelles et morales qui le rendent apte à croire en Dieu et à l'adorer. Tout être humain, indépendamment de son sexe, de sa race, de sa couleur et de sa langue, de l'époque et du lieu où il vit, peut accéder à cette croyance. la religion a pour objectif de permettre à l'homme de développer au maximum ses capacités pour pouvoir s'approcher au plus près de Dieu.

Deuxièmement, l'individu apprend à connaître et à révérer Dieu à travers l'étude du monde sensible et de la nature humaine et non pas en s'appuyant sur les traditions de sa propre communauté. Et cette connaissance est à la portée de chacun. La connaissance scientifique est nécessaire mais il faut lui ajouter une dimension esthétique et morale.

Troisièmement, Dieu est le créateur de tout ce qui existe dans l'univers et, de ce fait, il est le Dieu de tous les êtres humains, croyants et incroyants. Dans sa Compassion, il a guidé et orienté l'homme dans la voie qui correspond le mieux à sa nature.

L'Islam a solidement établi l'universalité de l'homme, l'universalité de la connaissance et l'universalité de Dieu. C'est cette notion d'universalité qui distingue l'Islam des autres religions. Et c'est cette conception du monde qui sert de tremplin au développement des valeurs morales et des institutions humaines, au progrès de la science et de la technologie.

Ces principes universels sont tous incorporés dans le célèbre énoncé de Shahadah, à savoir «J'atteste qu'il n'y a pas d'autres dieux que le Dieu Unique». Cette déclaration est formulée à la première personne pour indiquer que devenir un croyant (un musulman pour Dieu) est un processus individuel, personnel et conscient. Le terme «attesté» (ash-hadu) en arabe signifie que je suis parvenu à cet état grâce à l'observation du «monde de Shahada» (témoignage).

Mes investigations ont pour objet d'utiliser ce témoignage pour déterminer si les dieux qui font l'objet d'un culte sont réels ou non et pourquoi Dieu est le seul vrai Dieu.

Ce témoignage est associé à un autre témoignage, à savoir «J'atteste que Mahomet est le Messager de Dieu». C'est l'Islam lui-même tel que l'a révélé le Coran et la vie du Prophète lui-même.

Ces principes et, en particulier, celui de la confiance de l'homme dans son aptitude à connaître les choses dans leur véritable essence, et celui de se tourner vers la nature elle-même et non vers la tradition pour découvrir la Vérité, ont libéré l'Europe de l'obscurantisme et lui ont ouvert la voie vers la modernité.

Sur la base de ces principes, l'Islam et le libéralisme occidental peuvent aujourd'hui se rencontrer. L'éducation moderne, telle qu'elle a évolué au XXe siècle, s'est beaucoup rapprochée de l'idée que se fait l'Islam de l'être humain. Il est également admis que tous les hommes sont dotés à la naissance des mêmes capacités intellectuelles, physiques et morales, et qu'il leur incombe de les développer pleinement. L'Occident doute lui aussi du rôle de la tradition dans ce développement; toutefois, il n'ose pas encore faire de la connaissance du Créateur l'ultime aboutissement de toute connaissance. Tôt ou tard, il faudra mettre fin à la trêve historique avec la tradition judéo-chrétienne. L'Islam pourra alors peut-être devenir une fois encore un instrument de libération.

Le racisme dans la tradition judéo-chrétienne

Les juifs et les chrétiens affirment «Nous sommes les fils de Dieu et ses bien-aimés». Répondez-leur : «Pourquoi vous torture-t-il pour vos fautes? Vous, vous êtes de la chair qu'il crée.» (V:18).

La doctrine juive et, plus tard, la doctrine chrétienne du «peuple élu» est de toute évidence en contradiction avec celle de l'universalité de Dieu et de l'être humain. C'est l'une des plus formidables impostures religieuses commises par les juifs et les chrétiens. Le Coran rejette vigoureusement cette division de la race humaine en deux catégories séparées: celle des «Elus» et celle des «Réprouvés» et il affirme l'universalité de l'être humain.

Le racisme fait partie intégrante de la tradition judéo-chrétienne; il est donc beaucoup plus néfaste que le racisme fondé sur la couleur. Nous avons vu récemment qu'il est possible en faisant preuve de vigilance, en prenant des mesures d'ordre éducatif, juridique, politique et autre, de mettre en échec le racisme fondé sur la couleur. Mais lorsque l'intolérance et la discrimination exercées à l'encontre d'autrui est un devoir religieux, comme dans le cas du judaïsme et du christianisme, il est quasiment impossible d'extirper une telle forme de racisme.

Cette intolérance religieuse a été, tout au long de l'histoire des juifs et des chrétiens, une obsession dictée par le souci de préserver la «pureté» de la communauté. Autrui ne doit pas pénétrer dans le cercle fermé et même en être expulsé et, au besoin, exterminé. Les anciens juifs reçurent de leur Dieu l'ordre d'exterminer les habitants de la Palestine et d'expulser leurs épouses non juives pour préserver la «pureté» de leur race «sainte». Les indigènes d'Amérique furent considérés par les envahisseurs européens comme des «sauvages» qu'on pouvait pourchasser comme des animaux. Il ne fallait pas les laisser polluer la communauté chrétienne européenne.

C'est cette doctrine religieuse de la division de la race humaine en «Elus» et «Réprouvés» qui a incité les juifs à isoler les non-juifs dans la Palestine actuelle, ce qui a contribué plus que tout autre facteur au déclenchement du conflit palestinien. L'isolement des juifs dans leurs résidences, leurs écoles, leurs syndicats, leurs partis politiques, leurs systèmes de transport et dans tous les autres secteurs de l'activité humaine a été dicté par leur religion. Cette même religion exige en outre que les non-juifs

soient expulsés de Palestine. Ils doivent être «transférés» (c'est-à-dire expulsés) de leur terre et de leurs foyers afin de préserver la «pureté» des enfants «bien aimés» du Dieu des juifs. Ils sont fort peu nombreux à se rendre compte à quel point cette doctrine est archaïque et primitive. Ils continuent à croire dur comme fer à la «pureté» de la race «élue» et sont de ce fait partisans du Sionisme.

Le racisme dans le monde occidental (en Europe, en Amérique et ailleurs) est également le produit de cette doctrine erronée. L'attitude séculaire est bien ancrée dans la mentalité des Occidentaux à l'égard des Arabes et celle de la race des Elus à l'égard de celle des Réprouvés. Elle explique le soutien aveugle apporté par l'Occident aux juifs de Palestine et leur ferme volonté (celle des Américains tout spécialement) de détruire toute puissance militaire en train de se constituer dans une quelconque partie du monde arabe. Le récent combat mené par les Etats-Unis pour détruire l'Irak et l'empêcher à jamais de se relever s'inspire de cette doctrine pernicieuse à laquelle les Américains adhèrent au même titre que les Juifs.

On peut espérer que le problème du racisme pourra être résolu de manière satisfaisante lorsque l'intolérance et la discrimination sont dirigées contre la couleur ou la race. Mais, lorsque le racisme est érigé en dogme religieux, les mots qu'il engendre persisteront tant que ce dogme demeurera vivace dans l'esprit des adeptes de cette religion. Ce type de racisme est durable parce que, étant une exigence religieuse, il ne s'accompagne pas d'un sentiment de culpabilité comme le racisme fondé sur la couleur. Les Juifs ne pourront s'en débarrasser que s'ils renoncent à ce dogme funeste et les Américains que s'ils cessent de se considérer comme un peuple «élu». Il est peu probable que les Américains, dont la culture a été fondée par des fanatiques et qui, en tant que protestants croient à l'Ancien Testament, se libèrent de cette doctrine avant de nombreuses générations.

Très peu de doctrines dans l'histoire humaine ont été plus nocives, tant pour ses adeptes que pour d'autres individus, que celle du «Peuple élu». Les Arabes continueront à être victimes de cette doctrine judéo-chrétienne aussi longtemps qu'ils seront incapables de réfréner la volonté de domination religieuse des Juifs et des Américains. Maintenant que la situation internationale et les relations diplomatiques sont devenues extrêmement complexes, que les médias sont de plus en plus sophistiquées, que les affrontements se multiplient, les Juifs et les Américains qui ont désormais le champ libre, ne manqueront pas d'exercer pleinement leur emprise sur le monde arabe et feront main basse sur ses richesses. Les familles régnantes des Etats pétroliers, les souverains et les émirs d'autres pays arabes, qui souhaitent conserver leurs pouvoirs et accroître leur richesse personnelle, seront les seuls Arabes à se réjouir de cet état de chose et à en tirer profit.

Le nouvel «ordre mondial» du Président Bush sera un ordre qui garantira le maintien de la domination du «Peuple élu» sur les Arabes. Les Juifs et les Américains ne pourront susciter un autre type d'ordre mondial tant qu'ils ne se considéreront pas comme des êtres humains semblables à tous ceux qui ont été créés par Dieu. Il est peu probable qu'ils y parviennent maintenant qu'ils ont réussi à déposséder les Palestiniens de leur pays et exercent leur contrôle sur le futur développement de la puissance arabe. On verra probablement dans les succès sionistes en Palestine et la domination des Américains sur les Arabes la victoire des Elus sur les Réprouvés et celle du judaïsme et du protestantisme sur l'Islam. L'attitude séculaire des juifs et des chrétiens à l'égard de l'Islam et des musulmans s'en trouvera renforcée, ce qui contrecarrera tout véritable désir de comprendre l'Islam et les Arabes et de les traiter sur un pied d'égalité.

L'Amérique et ses alliés européens, la Grande-Bretagne en particulier, continueront à prodiguer des leçons aux Arabes qui voudraient rendre à leurs peuples leur dignité perdue et mettre fin à la persécution par les Juifs des Arabes de Palestine et à la politique expansionniste d'Israël. La plupart des Américains estimeront sans doute toujours que cette politique est dictée par des impératifs religieux.

La démocratie est la meilleure forme de gouvernement au monde, mais lorsque le peuple qui la pratique se considère comme «élu» et possède en outre les moyens et le pouvoir d'imposer sa volonté aux autres, les résultats sont aussi désastreux que ceux du pire des régimes.

La démocratie israélienne ne se comporte pas de la même manière en Palestine avec les juifs et les non juifs (confiscation de leurs terres, fermeture de leurs écoles et collèges, destruction de leurs habitations, persécution). Voilà à quoi aboutit inévitablement le processus démocratique quand il est régi par la doctrine du «peuple élu». La démocratie est inconciliable avec cette doctrine.

Le soi-disant «monde libre» ne pourra être véritablement libre que lorsque ces peuples auront renoncé à cette doctrine. Nous nous sommes habitués à voir ce monde libre en opposition avec le communisme. Maintenant que celui-ci s'est effondré, il va nous apparaître sous son vrai jour: une société de privilégiés qui croient que le reste du monde est là pour augmenter leurs profits et servir leurs intérêts. Le «monde libre» et, en particulier l'Amérique, est encore loin d'être en mesure d'instaurer un ordre mondial où règnera la justice universelle. Ce monde ne pourra être libre que lorsque la culture occidentale se sera débarrassée des doctrines de la tradition judéo-chrétienne.

Le Coran a défini les conditions de cette liberté. Dans ses longs dialogues avec les juifs et les chrétiens, il invite ceux-ci à se mettre d'accord sur les principes ci-après (voir III:64).

> «Ne servons personne, sauf Allah ...»
> Autrement dit, servez le Créateur Unique qui nous a tous modelés à partir d'un seul être, qui nous a tous doté des mêmes capacités (fitrah), nous a insufflé le désir de le connaître et nous a rendu aptes à cette connaissance. Servez le Dieu Unique qui ne fait pas de distinction entre les être humains en raison des différences de sexe, de race, de couleur ou de langue, et qui n'a pas de rapports privilégiés avec un peuple ou un groupe.
>
> «... Ne Lui associons rien ...»
> Ne Lui associons pas de faux dieux revêtus des oripeaux de la science et du progrès à moins qu'ils ne participent à la réalisation de ses Desseins. Ne Lui associons pas d'autre dieu comme la race ou la nation sauf si cela permet de servir les objectifs qu'il a fixés à sa Création.
>
> «... Ne prenons pas les uns les autres de rabbis mais Allah seul»
> Nul être humain ne doit obéir à l'autorité ou à la volonté d'autres humains (comme les prêtres, les rabbis, etc). La seule autorité humaine légitime est celle qui aide l'individu à accomplir la destinée qui lui a été assignée.

L'invite faite aux juifs et aux chrétiens par le Coran et non par un groupe humain demeurera toujours valable.

Conclusion

L'Islam tel qu'il est révélé dans le Coran est la religion de l'individu proprement dit. Tout individu, qu'il soit un homme ou une femme, un Arabe, un Européen, un Indien, un Chinois, un Africain ou appartienne à tout autre religion, est un musulman aux yeux du Créateur au même titre que n'importe quelle autre créature de l'univers, mais contrairement aux autres créatures, il est doté au départ du fitrah qui lui permet de connaître Dieu et, par conséquent, de devenir un Musulman consciemment et délibérément. Tel est l'objectif visé par la Religion qui a été révélée à toutes les communautés humaines pour orienter les individus dans la bonne voie.

L'Islam est accompli lorsque l'individu est complètement libéré de tous les préjugés de sexe, de race, de couleur, de langue, etc, et peut alors s'intégrer à la communauté des musulmans.

Toutefois, c'est la volonté de Dieu que tous les hommes ne deviennent pas des Musulmans et que perdurent les communautés non musulmanes (V:48, VI:35, X:99). Cette diversité souhaitée par Dieu est un mystère de sa Sagesse. Il semble qu'elle soit indispensable à la finalité pour laquelle l'homme a été créé: devenir de toutes ces manières différentes le «calife» de Dieu sur la terre.

L'idée que se fait l'Islam de l'être humain pose néanmoins de sérieux problèmes aux adeptes des autres religions. Faut-il être hindouiste, bouddhiste, juif, chrétien ou adepte d'une autre religion parce qu'on est né dans la communauté qui pratique telle ou telle de ces religions? Ou bien doit-on, à l'âge adulte, procéder à un examen critique de la tradition de sa propre communauté à la lumière de ce qu'on est réellement et de ce qu'on peut faire consciemment et délibérément pour infléchir sa propre évolution physique, spirituelle, intellectuelle et morale? Cette question se pose à chaque être humain.

L'athéisme et «la mort de Dieu» peuvent se comprendre dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne où l'individu peut se désolidariser des institutions religieuses de sa communauté. Cela n'est guère envisageable dans le contexte de l'Islam.

L'Europe s'est autrefois libérée de l'obscurantisme de sa tradition religieuse; elle peut maintenant se libérer du racisme religieux engendré par la doctrine du «peuple élu» et une conception étroite de la Divinité grâce à une meilleure compréhension de l'Islam.

De leur côté, les Arabes (et les musulmans) doivent se détacher de la conception légaliste de l'Islam en s'inspirant de l'expérience européenne afin de mettre en place, à partir des valeurs et principes de l'Islam, un ordre social et politique judicieusement conçu.

Les deux cultures pourront se rapprocher de plus en plus l'une de l'autre si chacun accepte de reconnaître l'universalité des êtres humains et l'universalité de Dieu leur Créateur à tous, car ils seront alors en mesure de se forger une vision globale de l'existence. Il est fort probable que les sionistes et les Américains, qui se trouvent actuellement dans une position de suprématie, et que les émirs qui ont le monopole de la richesse arabe, au lieu de s'orienter dans cette voie s'opposent par tous les moyens à une telle évolution.

S'il est vrai que le mode de vie le mieux approprié à l'individu est celui qui lui permet de développer au maximum ses capacités physiques, spirituelles, intellectuelles et morales; et que chercher à connaître et donc à révérer le Créateur de l'Univers est le meilleur moyen d'assurer ce développement, il s'ensuit que tous les progrès de l'humanité (dans les domaines de la démocratie, de la justice, des droits de l'homme, des organisations internationales, de l'éducation, des arts, de la science, de la technologie, etc.) doivent favoriser ce développement. C'est ainsi que nous parviendrons tous ensemble à nous mettre, dans nos pays respectifs, au service du Dieu Unique et Universel, Créateur de chacun d'entre nous.

LE DIALOGUE CULTUREL EURO-ARABE

Simon Henderson
Journaliste, Londres

J'ai rédigé la présente contribution vers la fin du mois de septembre, après plusieurs semaines d'observation et de méditation souvent inquiète. Etant l'un des rares journalistes invité à cette réunion, je me suis senti investi d'un rôle particulier du fait de mes opinions et de mon expérience. La difficulté de ma tâche m'a toutefois plongé dans la perplexité car les tendances que j'ai observées m'ont paru bien éloignées de la compréhension et du dialogue.

Certes, on ne saurait nier que le dialogue favorise la compréhension, mais il faut aussi, en l'espèce, se demander si les Européens et les Arabes souhaitent vraiment ce dialogue. Le titre de ce séminaire «Compréhension et échanges culturels euro-arabes» ne me paraît pas pertinent car il suppose que l'on peut étudier ces questions isolément. C'est impossible et la liste des participants le montre bien, je crois, puisqu'y figurent des personnalités politiques, des universitaires et des responsables de la culture.

Les Européens ont ressenti un profond besoin de dialogue dans les années 70 pour une raison majeure: la nécessité d'assurer un bon approvisionnement en pétrole à un prix raisonnable. Les Arabes, collectivement plutôt qu'individuellement, avaient le pétrole; les Européens ont estimé qu'un bon moyen d'assurer l'approvisionnement était de faire appel à l'ensemble du monde arabe. Si le prix n'était pas raisonnable, du moins il était plus ou moins prévisible, ce qui présentait un avantage tant pour le producteur que pour le consommateur. Cette nécessité disparut dans les années 80 lorsque les prix chutèrent et que l'approvisionnement cessa d'être menacé. Un mécanisme utile aux Européens se mit en place, ce qui explique pourquoi les inquiétudes suscitées par l'invasion du Koweit après août 1990 au sujet du pétrole furent éphémères. Aujourd'hui la question pétrolière ne se pose pas, bien qu'on ne puisse jurer de rien pour l'avenir, mais il est probable que les faits générateurs d'inquiétude dans les années 70 ne se reproduiront pas.

Du point de vue arabe, le dialogue s'est trouvé aussi lié au prix du pétrole, aux ressources disponibles et aux moyens de tirer parti de cette préoccupation européenne. Plusieurs questions ont été soulevées par le passé: les Palestiniens, les relations commerciales avec la Communauté européenne et les préoccupations d'ordre culturel - expression générale qui tourne principalement autour de l'idée de changer l'image négative que les Européens gardent des Arabes.

De nos jours, les préoccupations des Européens sont davantage tournées vers l'intérieur. En Europe de l'Ouest, il y a un intérêt mutuel à favoriser l'essor du marché unique de 1992 et l'idée, vague encore, qu'il ne faut pas perdre les bénéfices des changements politiques nés de l'effondrement du communisme à l'Est ces trois dernières années. Cette position fait écho au profond désir de l'Europe centrale et orientale d'émerger des ruines du communisme et de renforcer sa coopération politique et économique avec l'Europe occidentale.

Toutes les régions d'Europe sont en outre fermement résolues à éviter la propagation du type de conflit ethnique qui affecte aujourd'hui la Yougoslavie et qui peut trouver un terrain favorable dans d'autres régions d'Europe orientale. Outre le coût matériel et humain de tels conflits, on estime que cette situation favoriserait l'afflux en Europe occidentale de demandeurs d'asile politique, surpassant peut-être rapidement en nombre les réfugiés économiques. Pour les Arabes, les besoins, du moins tels que je les perçois en tant qu'Européen, n'ont guère changé: ils sont d'ordre politique (Palestine), économique (rapports avec la CEE notamment dans la perspective de l'après-1992), et culturel. Si l'on se projette un peu au-delà de cette année et de la prochaine, la grande question est de savoir comment assurer un rôle décent en Europe notamment aux Etats d'Afrique du Nord qui sont géographiquement très proches et dont la population croissante doit trouver de nouveaux emplois sur le territoire national ou en Europe. En outre, les Etats du bassin méditerranéen ont des intérêts communs en matière notamment de pêche et de lutte contre la pollution.

Or, une menace double jette une ombre sur ces préoccupations que les Arabes voudraient partager; il s'agit premièrement de la tendance toujours plus marquée des Européens à concevoir leurs intérêts à l'échelle du Proche et Moyen-orient plutôt que dans le seul cadre du monde arabe et, deuxièmement, des conséquences de la victoire de la coalition menée par les Etats-unis contre l'Irak en janvier et février 1991.

Si l'on prend tout d'abord la guerre contre l'Irak, bien qu'il s'agisse d'une initiative approuvée par les Nations Unies afin de rendre à un Etat arabe (le Koweit) sa souveraineté et malgré la présence au sein des forces de la coalition de contingents de plusieurs pays arabes, on s'aperçoit que le conflit est symbolisé, du moins à mon sens, par la photographie de presse montrant des soldats irakiens démoralisés qui se rendent aux forces américaines. Cette image est si forte qu'elle ne peut manquer, à mon avis, d'avoir un effet sur la façon dont le conflit sera historiquement perçu à l'Ouest et aussi probablement dans le monde arabe.

La guerre contre l'Irak a en outre permis aux régions non arabes du Proche et du Moyen-Orient de progresser au dépens des Etats arabes. La Turquie a profité de sa position stratégique pour renforcer ses liens avec les Etats-Unis et en faire un atout pour mener les négociations de longue haleine en vue de son adhésion à la Communauté européenne. L'Iran a fait du chemin vers une plus grande respectabilité diplomatique après l'isolement révolutionnaire de l'époque Khomeiny. Israël a cherché à obtenir le plus d'avantages possibles des Européens et des Américains, bien que la volonté ultérieure des Etats-Unis d'amener Israël à participer à une conférence pour la paix au Proche-Orient indique que le calcul des bénéfices nets est plus compliqué qu'il n'y paraît.

Cette façon de concevoir les relations euro-arabes comporte un facteur répétitif, à savoir le rôle que les Etats-unis s'attribuent dans le monde: interventionniste plutôt qu'isolationniste et pro-Nations Unies plutôt que neutre. Dans un monde où le pouvoir économique ne coïncide pas forcément avec le pouvoir politique, les Etats-Unis se trouvent être la seule superpuissance.

Dans les années 70, faire appel à l'Europe était un choix logique pour les Arabes qui ne voulaient être les obligés ni de Washington ni de Moscou. A présent, Moscou n'a que peu de pouvoir, dans le cadre même de l'Union soviétique en désagrégation, sans parler des zones d'influence extérieures, tandis que Washington s'est emparé de son nouveau pouvoir avec empressement. Il le partage occasionnellement avec certaines

régions d'Europe mais rarement, pour ne pas dire jamais, avec l'ensemble du continent. Un visiteur venu d'ailleurs, ignorant du contexte, pourrait bien se demander pourquoi ce n'est pas le dialogue américano-arabe plutôt qu'euro-arabe qu'il convient de privilégier.

Les deux parties en présence doivent relever un défi majeur si elles veulent que ce dialogue se poursuive et progresse. Une partie de ce défi réside dans le fait que les risques qu'entrainerait un échec sont difficiles à évaluer et probablement faibles par rapport à d'autres dangers.

LES INTELLECTUELS EUROPEENS ET ARABES DANS LES UNIVERSITES, LES ARTS, LA SCIENCE ET LA CULTURE

Jacques Waardenburg
Professeur à l'Université de Lausanne

Tout d'abord, je voudrais dire à quel point j'ai apprécié l'initiative du Conseil de l'Europe d'organiser ce séminaire euro-arabe sur la compréhension et les échanges culturels euro-arabes. Cela a été une surprise agréable pour moi d'être invité à ce séminaire et d'y participer activement. Conformément au projet de programme, j'ai choisi comme sujet de cette causerie: «Les intellectuels européens et arabes - notamment dans les universités, les arts, les sciences et la culture», dans l'espoir que cet exposé débouchera sur un échange de vues entre les intellectuels arabes et européens réunis ici. J'ai divisé cet exposé en cinq parties qui correspondent à mes prinicipaux thèmes de réflexion :

- **Rencontres intellectuelles et culturelles en général ;**
- **Recherche et compréhension de part et d'autre ;**
- **Communication et échanges : quelques obstacles ;**
- **Culture musulmane et Islam ;**
- **Actions prioritaires.**

Rencontres intellectuelles et culturelles en général.

Les intellectuels, qui se définissent comme «des hommes de pensée», sont peut-être plus conscients qu'ils s'insèrent dans une société donnée, qu'ils travaillent dans le secteur culturel de cette société. Certes, quelques intellectuels s'adonnent à leurs recherches à titre privé ou écrivent pour leur compte, mais il n'en demeure pas moins que, la plupart du temps, ils gagnent leur vie dans des établissements d'enseignement, des organismes de recherche, des administrations publiques et diverses institutions où les forces qui sont à l'oeuvre dans la société se font sentir. De nos jours, cela vaut aussi bien des intellectuels et de la société dans les pays européens que dans les pays arabes.

Nous devons également être conscients que les rencontres culturelles ne sont que l'un des aspects d'une politique globale de rapprochement, tout comme les transferts ou les échanges de biens culturels s'accompagnent d'échanges économiques et remplissent souvent une fonction diplomatique, pour ne pas dire politique, dans les relations internationales.

Depuis treize siècles, les contacts entre Arabes et Européens n'ont pas naturellement été circonscrits aux rencontres culturelles, mais ils ont néanmoins comporté un important élément culturel. Ainsi, les multiples conflits et conquêtes qui ont eu lieu de part et d'autre ont entraîné le développement de l'art de la guerre. L'utilisation de la poudre à canon en est un exemple. Dans le domaine des affaires, il a fallu trouver toutes sortes de nouvelles techniques commerciales, notamment des nouveaux modes de paiement, pour se livrer aux échanges parfois intensifs qui avaient lieu d'une rive à l'autre

de la Méditerranée ou par voie terrestre. Dans le monde méditerranéen, les échanges de produits vivriers entre Arabes et Européens ont été de pair avec des emprunts de «l'art culinaire» et de recettes raffinées entre les deux civilisations. Toute fête s'accompagnait de poésies, de chants et de musique, où l'on pouvait percevoir une influence mutuelle. Et quel que fût le caractère des rencontres, il fallait connaître la langue parlée par l'autre ou tout au moins, si l'on voulait ne pas être tributaire des courtiers et des intermédiaires locaux, disposer d'interprètes et de traducteurs - d'où un développement des études linguistiques. Tout le monde sait à quel point nous dépendons, pour nos échanges culturels, des politiques gouvernementales, des traités culturels et de leur application, et à quel point nous devons compter sur la bonne volonté d'institutions vouées à un noble idéal, comme le Conseil de l'Europe, pour rendre possibles nos rencontres culturelles - nos rencontres intellectuelles.

Les rencontres culturelles ne sont que l'un des aspects d'une politique plus large de rapprochement et elles reflètent plus particulièrement la volonté de la mettre en oeuvre, dans telle ou telle conjoncture. Cependant, elles ont une importance intrinsèque en elles-mêmes. Auparavant, elles étaient toujours circonscrites à un territoire donné, mais ce n'est plus le cas de nos jours. Tout comme il y a des spécialistes européens qui travaillent dans les pays arabes, il y a maintenant en France une culture arabe introduite par les immigrants et la culture musulmane gagne du terrain dans presque tous les pays européens.

Recherche et compréhension mutuelles

Quant au domaine spécifiquement culturel et à la dimension culturelle des relations euro-arabes, on peut notamment relever les éléments suivants :

- L'étude des oeuvres littéraires de l'autre culture, qui vont de celles écrites pour distraire un vaste public (les Mille et une Nuits) à certains textes essentiels d'une valeur fondamentale pour l'autre culture (les Saintes Ecritures, les textes philosophiques). Dans ce dernier cas, une certaine élite les étudie, non seulement par intérêt intellectuel, mais également pour en tirer des enseignements et pour s'en imprégner au point que leur vie s'en trouvera métamorphosée.

- L'existence d'autres expressions culturelles : artisanat, cinéma, costumes, etc. Ce sont tout autant des témoignages de l'autre culture que l'on peut apprendre à connaître et à aimer.

- Les voyages et les échanges - Outre les formes modernes du tourisme collectif, il existe toute une gamme de possibilités de se rendre dans les pays qui appartiennent à l'autre culture. Depuis des siècles, il y a de véritables voyageurs, tels que Volney, pour lesquels voyager, c'est se familiariser avec une autre culture, c'est découvrir un monde différent mais tout aussi réel. Il y a aussi eu ceux qui ont émigré en quête d'une nouvelle vie (les colons français en Afrique du Nord, les travailleurs nord-africains en France). Il y a encore eu ceux qui voyageaient à titre professionnel, mandatés par leur gouvernement (depuis le personnel diplomatique jusqu'aux administrateurs coloniaux) ou sur ordre (les troupes coloniales), ceux qui étaient détachés par leur entreprise ou envoyés à des fins caritatives (les négociants, les missionnaires). Leur but n'était pas essentiellement culturel, mais,

cependant, ils ont eu leur rôle à jouer dans la manière dont la culture d'un pays était perçue par l'autre et leurs impressions méritent d'être étudiées.

En revanche, les échanges dans le domaine culturel sont le fruit d'une volonté systématique et font l'objet d'activités planifiées : programme de bourses pour les étudiants, moyens de recherche mis à la disposition des spécialistes, détachement d'enseignants (depuis l'Institut Goethe jusqu'aux universités). Dans tous ces cas, l'objectif est de se familiariser avec la culture d'un autre pays ou de faire connaître sa propre culture.

- Les institutions culturelles, les établissements d'enseignement et les organismes de recherche qui sont implantés dans un pays appartenant à l'autre culture, ont pour fonction de véhiculer leur propre culture par le biais de leur personnel, de leurs bibliothèques et de divers organismes qui vont des Instituts de la culture arabe et du British Council jusqu'aux Universités américaines de Beyrouth et du Caire et aux instituts français et allemands de recherche à Damas et au Caire.

- L'organisation de rencontres intellectuelles ou culturelles - On peut évoquer à ce sujet une expérience intéressante : l'Université euro-arabe itinérante, dont le secrétariat est maintenant à Rome. On peut en outre citer un certain nombre de rencontres euro-arabes organisées par des institutions privées comme la Konrad Adenauer Stiftung, mais également par des institutions officielles supranationales telles que la Communauté économique européenne auxquelles il faut maintenant adjoindre le Conseil de l'Europe.

Dans ces recherches et cette quête de la connaissance de l'autre civilisation, les orientalistes européens (notamment les arabisants) ainsi que les étudiants et les chercheurs arabes en Europe ont joué un rôle important. Il me semble que tout comme les puissances coloniales avaient à leur époque leur propre politique en matière culturelle, les Etats, notamment du côté arabe, assument de nos jours une responsabilité majeure dans l'organisation et la canalisation des activités culturelles en général, ainsi que dans les recherches et les échanges internationaux en particulier.

Il convient d'établir une distinction entre les recherches et les échanges qui portent sur des thèmes culturels de caractère général (par exemple, les problèmes écologiques qui ne sont pas liés à telle ou telle culture) et ceux qui portent sur des thèmes culturels spécifiques. A cet égard, on peut, par exemple, penser à des expressions culturelles arabes telles qu'elles se manifestent dans la littérature, la langue arabe en général, la religion et la civilisation islamiques dans leurs variantes arabes, les valeurs et sensibilités propres au monde arabe (par exemple, les concepts d'honneur et de honte) ; grâce à leurs expériences et à leurs études, les anthropologues de la vie culturelle ont beaucoup à nous apprendre à ce sujet. On peut pousser encore plus loin ces recherches en étudiant les spécificités de certains groupes : depuis la vie culturelle et intellectuelle de certaines minorités (les Berbères en Afrique du Nord, les Coptes en Egypte, etc.) jusqu'aux motivations et aux objectifs des intégristes et des activistes islamiques. On peut également se livrer au même travail sur la rive septentrionale de la Méditerranée, et les études comparatives revêtent à cet égard une importance particulière.

Nous n'avons traité jusqu'à présent que des recherches et des efforts déployés pour comprendre la culture arabe, les diverses cultures européennes et les relations historiques

entre les deux types de civilisation. Cependant, il y a peut-être un thème encore plus important pour notre séminaire : la communication.

Comment établir la communication entre les deux mondes - quelques obstacles

Si l'on veut communiquer et ne pas se borner à des recherches sur l'autre culture (ce qui peut également se faire dans toute situation de guerre froide), il faut qu'il y ait un échange sous une forme ou sous une autre entre les deux parties. Un tel échange présuppose l'existence de sujets d'intérêt commun - ce qui peut conduire à un échange et une communication qui s'établiront plus ou moins sur un pied d'égalité. Les différents types d'échange qui accompagnent les mariages en sont un exemple pertinent. Que penser d'un échange où la famille du marié ne verserait pas une dot, mais procurerait une situation avantageuse au frère de la mariée ? Néanmoins, bornons-nous ici à l'échange de biens culturels.

Les communications culturelles normales impliquent un échange de biens culturels - au premier chef, entre contemporains, mais il y aurait peut-être également lieu de considérer comme une sorte d'échanges les emprunts hérités du passé de l'autre culture (par exemple, les traductions latines et hébraïques des ouvrages scientifiques et philosophiques arabes dans l'Espagne et la Sicile des 12e et 13e siècles). En effet, ces emprunts profitent aux deux parties : à celle qui reçoit et, en dernier ressort, à celle qui donne (dans notre exemple : le développement de la science et de la philosophie dans les pays arabes contemporains). On peut, à vrai dire, considérer que de nombreux types de connaissances sont le fruit d'un échange. Ainsi, je tire profit de ce que vous m'apprenez, mais c'est également dans notre intérêt commun, et vous en bénéficierez peut-être tout aussi bien.

Cela dit, soyons plus précis. Certains pays européens ont des contacts culturels plus particuliers que d'autres avec le monde arabe, ce qui tient bien entendu à de nombreuses raisons - historiques, économiques et politiques. Il y a 14 ans environ, un festival grandiose sur le monde de l'Islam a eu lieu à Londres et je ne connais pas un autre pays que l'Angleterre qui soit capable d'organiser une telle manifestation. Déjà, avant la deuxième Guerre mondiale, la France avait ses immigrants d'Afrique du Nord et poursuivait sa «mission civilisatrice» en Afrique du Nord ainsi que dans d'autres régions du monde ; le débat sur l'Islam, sur la modernité et sur les problèmes sociaux qui en découlent (ou qui le suscitent) durera probablement en France jusqu'à la fin des temps. L'Allemagne n'a pas eu de colonies dans le monde arabe. Elle pouvait donc poursuivre ouvertement une politique de rapprochement et apprendre à connaître le monde arabe sans être liée par les engagements qui caractérisent les écrits français sur l'Islam. Pour certains pays, les rencontres historiques avec le monde arabe constituent un point de référence pour les rencontres culturelles contemporaines. On peut, par exemple, penser aux séminaires méditerranéens annuels de Sardaigne et aux colloques de Cordoue. Même la lointaine Hollande se remémore ses liens historiques avec la Sublime Porte et les sultans sadiens à l'occasion de ses relations actuelles avec la Turquie et le Maroc.

Dans ces contacts entre pays européens et pays arabes, certaines personnes ont joué un rôle particulièrement utile dans le domaine culturel : les orientalistes avec leur connaissance de la langue et de l'histoire du monde arabe, les experts qui, depuis Muhammad Ali, ont été envoyés dans des pays arabes pour y participer à des programmes d'assistance technique, les enseignants détachés dans les pays arabes et les étudiants

arabes dans des pays européens, les missionnaires qui, à leur manière, ont appris à connaître les sociétés des pays arabes où ils se rendaient pour évangéliser les populations, pour dispenser un enseignement moderne et les faire bénéficier des progrès de la médecine. Mon hypothèse, c'est qu'à chaque fois que ces personnes ont agi en toute indépendance, sous leur propre responsabilité, et en étant aussi dépolitisées qu'il était possible de l'être dans les circonstances, elles ont été d'une certaine façon à l'origine d'échanges culturels, et une communication a pu en quelque sorte s'établir. Cependant, nous pouvons clairement nous apercevoir aujourd'hui que ce type d'échanges culturels laisse beaucoup à désirer. Pourquoi n'est-il pas encore possible de parler d'une véritable communication et d'un véritable échange, même dans le domaine culturel, entre l'Europe et le monde arabe ?

Il y a à cela certaines raisons évidentes dont il est inutile de débattre ici. Premièrement, le problème linguistique. Tous les intellectuels arabes connaissent l'anglais, le français ou l'allemand - et souvent deux de ces langues - alors que très peu d'Européens savent à peine lire l'arabe. Deuxièmement, les problèmes politiques, même si, pour le plus grave d'entre eux au moins, l'obstacle est levé, j'entends le problème palestino-israélien qui a été une entrave majeure aux dialogues euro-arabes organisés par la Communauté économique européenne et la Ligue des Etats arabes. Avec la fin de la Guerre froide, certains problèmes politiques semblent près d'être résolus, mais d'autres surgissent, tel celui de l'Irak, et ont une incidence négative sur les relations euro-arabes. Troisième raison pour laquelle les échanges entre les pays européens et arabes sont loin d'être idéaux, même dans le domaine culturel : l'écart qui sépare les deux groupes de pays dans le domaine de la démocratie et des droits de l'homme (ce qui est un thème en soi à ce séminaire). Dernière raison - mais non la moindre - l'écart économique entre les pays européens qui sont riches et les pays arabes qui sont pauvres, à part certains Etats pétroliers. Or, ces pays pauvres, peut-être à l'exception du Koweït, ne sauraient se vanter d'un grand souci des échanges culturels et de la communication avec l'Europe.

C'est cette richesse même des pays européens qui, à mon avis, contribue au déséquilibre entre la communication et les échanges culturels euro-arabes. C'est surtout en Europe et aux Etats-Unis, plutôt que dans les Etats arabes eux-mêmes, que l'on trouve des experts du monde arabe qui ne cessent d'ajouter à la somme de connaissances que l'on a sur ce sujet et qui s'efforcent notamment de stocker et d'informatiser les données pertinentes.

Dans les pays du tiers monde en général, et par conséquent dans la plupart des pays arabes en particulier, l'absence de moyens et une démographie galopante sont assurément, dans le domaine culturel, les principales causes de l'échec des plans de développement éducatif de l'UNESCO. Autre constat qui en découle : la baisse du niveau culturel par rapport à une trentaine d'années. De plus, une partie des biens culturels des pays du tiers monde se trouve maintenant en Europe dans des musées en ce qui concerne les produits de l'artisanat et les témoignages de la culture populaire, et dans les bibliothèques en ce qui concerne les manuscrits.

L'exode de personnel qualifié, en d'autres termes «la fuite des cerveaux», est, outre l'immigration des travailleurs manuels, le phénomène le plus grave qui résulte de l'écart technologique et économique entre les pays européens et les pays arabes. Beaucoup de titulaires de diplômes universitaires et de l'enseignement supérieur ont purement et simplement quitté leur pays d'origine pour s'installer définitivement en Occident. Il se peut qu'ils y aient été attirés avant tout par de meilleurs débouchés et par un niveau de

vie plus élevé, mais d'autres facteurs ont peut-être également joué, par exemple, l'aspiration à la liberté d'expression, à la démocratie et à l'exercice des droits qui l'accompagnent. Dans le cas des Arabes chrétiens, ceux qui ont quitté leur pays avaient certainement le sentiment d'y être opprimés, de même que les Juifs arabes à une certaine époque. Et ce sont souvent les meilleurs qui partent...

L'absence d'un équilibre indispensable à l'établissement d'une communication et d'un type d'échanges satisfaisants entre pays européens et pays arabes n'est pas seulement d'ordre matériel, tout au moins dans l'immédiat. Elle a un caractère beaucoup plus intellectuel, voire spirituel, et tient à la manière dont l'Islam est présenté et perçu. En Suisse tout au moins, mais probablement dans d'autres pays européens également, la vague d'islamisme qui submerge le monde musulman, y compris le monde arabe, qui se manifeste par toutes sortes de mouvements intégristes et activistes et se traduit aussi par une application accrue des règles de la Chari'a dans le code civil et également dans le code pénal, de même que l'utilisation de l'Islam pour couvrir les graves violations des droits de l'homme que certains régimes commettent notoirement dans leur pays, sont autant de facteurs qui donnent l'impression que la communication culturelle avec les pays musulmans est extrêmement précaire. Bien entendu, tout changerait si l'Europe se convertissait à l'islam, mais je ne pense pas que cela soit probable, ni même possible. Au contraire, on voit renaître des préjugés anti-islamiques que l'on croyait révolus et, à mon avis, il n'est pas impossible qu'outre la résurgence de l'anti-sémitisme dans certains milieux, on assiste, dans certains pays européens, au développement d'un sentiment anti-arabe virulent, lié aux réactions négatives face à l'immigration.

La culture musulmane et l'Islam

Je tiens à préciser d'emblée que je ne suis pas un spécialiste des questions qui touchent à la discrimination et à ses racines profondes, ni des problèmes posés par l'immigration en Occident - qu'elle provienne des pays arabes, de la Turquie ou de l'Europe de l'Est. Mon domaine de spécialisation, c'est l'Islam et mon approche est essentiellement scientifique. Ma discipline, c'est l'histoire des religions et l'Islam est actuellement dans les faits l'une des grandes religions de l'humanité. Cette étude de l'Islam et de la culture musulmane - abordée sous l'angle de l'histoire des religions - a très peu à voir avec le discours sur l'Islam que l'on entend au sein de la communauté musulmane elle-même, parmi les Européens qui ne sont pas musulmans et qui ne connaissent généralement pas grand-chose sur le sujet, ni avec le dialogue qui a lieu entre les musulmans et les non-musulmans sur les raisons de leur différence. Les recherches érudites, qui ont pour objet une connaissance raisonnée de l'Islam, ainsi que de la société et de la civilisation musulmanes, sont très éloignées de ce type de discours; elles ne peuvent que pâtir des divers engagements vis-à-vis de l'Islam que prennent certains spécialistes. Néanmoins, elles peuvent être menées conjointement et en toute liberté par des érudits musulmans et non-mulsulmans. Il y a des exemples de collaboration fructueuse et de contacts personnels entre des chercheurs issus de la tradition musulmane et des chercheurs issus d'autres traditions. Qu'est-ce que les experts ont donc à dire sur la manière dont l'Islam est présenté et perçu, sur le rôle joué par ces divers modes d'appréhension, sur la manière dont ils font obstacle aux échanges entre le monde arabe et l'Europe?

Tout d'abord, l'Islam en tant que religion fait, surtout depuis les années 60, l'objet d'innombrables recherches. On a étudié tous ses aspects, dans sa diversité historique,

géographique et culturelle. En théorie, les sciences sociales aussi bien que l'étude empirique des religions ont été à l'origine d'une évolution conceptuelle majeure, de sorte que l'on emploie de nos jours le terme même d'«Islam» avec beaucoup plus de discrimination qu'il y a une trentaine d'années. L'histoire de l'Islam soulève de nouvelles questions, depuis ses premiers temps jusqu'aux tendances enregistrées depuis les années 70.

Deuxièmement, surtout, une fois encore, depuis les années 60, on a déployé des efforts considérables pour accroître la compréhension mutuelle et le dialogue entre les religions, en particulier entre chrétiens et musulmans. Il a fallu pour cela réviser un certain nombre de conceptions erronées et de préjugés qui étaient monnaie courante chez les chrétiens, afin de mieux rendre justice à l'Islam en tant que religion et en tant que croyance.

Ce n'est probablement pas par hasard que ce développement soudain des connaissances et que cette plus grande ouverture vis-à-vis de la communication et du dialogue avec les musulmans sont intervenus dans les années 60, mais faute de temps et de place, je ne pourrai pas approfondir ici cette question. Mais ce qu'il faut mentionner, c'est que nous sommes plus conscients qu'auparavant des processus d'idéologisation de l'Islam (tant par ses adeptes que par les autres), de la manière dont l'Islam et certaines de ses caractéristiques peuvent être exploités politiquement (une fois encore, tant par les gouvernements et les groupes musulmans que par des forces politiques non musulmanes), ainsi que des différentes «lectures» de l'Islam et de certaines de ses composantes. Tout ceci revêt une importance particulière lorsque nous tentons d'expliquer et de comprendre les mouvements «islamistes» contemporains et les attitudes actuelles des Européens vis-à-vis de l'Islam et des musulmans en général.

Dans mon propre domaine - l'histoire scientifique des religions - on peut noter deux faits qui peuvent sembler d'une grande banalité. Premièrement, nous sommes conscients que tous les propos tenus sur l'Islam par les musulmans et des non-musulmans ne sont que des interprétations de l'Islam. Nous n'avons nulle part des exemples de l'Islam tel qu'il était, nous n'en avons que des interprétations. Deuxièmement, nous sommes conscients que les chercheurs aussi, tout comme les musulmans eux-mêmes, peuvent lire les textes islamiques à différents niveaux, sans pouvoir être absolument sûrs que cette «lecture scientifique» soit la bonne. Des recherches récentes ont prouvé à quel point le vocabulaire du Coran est imprégné de politique, à quel point les acceptions politiques sont implicites dans des textes qui ont été pour la plupart interprétés dans un sens spirituel. Cette tendance de la recherche érudite souligne à quel point l'Islam a été utilisé à des fins politiques et au service d'intérêts matériels. Cependant, ce que je voudrais prouver, c'est qu'au cours de l'histoire, on a également lu le Coran en l'orientant dans un sens spirituel, qui pouvait même aller à l'encontre des intérêts matériels des puissants du jour, de sorte qu'il a pu devenir bien souvent un outil de contestation «religieuse» contre l'injustice et la tyrannie et qu'on a pu opposer les règles et l'idéal de l'Islam aux pratiques sociales et politiques courantes à telle ou telle époque.

En tout cas, il ressort clairement des études entreprises qu'à l'instar d'autres religions et idéologies, on s'est trop souvent servi de l'Islam pour couvrir d'autres forces et d'autres intérêts, au lieu de le considérer comme un message prophétique invitant les fidèles à assumer leurs responsabilités. C'est souvent le contexte qui a permis de clarifier ce que l'Islam a signifié à des groupes particuliers, outre les cas privilégiés où certaines voix individuelles se sont fait entendre pour préciser ce qu'elles entendaient par l'Islam.

J'ai la ferme conviction que les conclusions de ces travaux érudits contribueront à déchiffrer les usages contemporains de l'Islam et à éclairer quelque peu les multiples discours qui peuvent sembler à première vue totalement confus.

Mesures prioritaires

A la lumière de ces observations et de ces réflexions, il serait opportun, étant donné le déséquilibre des échanges culturels entre les pays arabes et les pays européens, de tenir compte dans l'immédiat des besoins ci-après et de soumettre à l'examen du Conseil de l'Europe les actions prioritaires suivantes :

- Il conviendrait que le Conseil de l'Europe élabore un genre de programme sur le modèle de l'ancien programme Fulbright, afin de favoriser les échanges universitaires: d'une part, des étudiants, des chercheurs et des érudits des pays arabes pourraient se rendre dans des universités européennes pendant un certain temps et, d'autre part, des étudiants diplômés, des chercheurs et des érudits européens pourraient se rendre dans les pays arabes, sous les auspices du Conseil de l'Europe (et peut-être d'une organisation arabe supranationale, telle que l'Alesco). A comparer avec le programme Erasmus prévu pour les étudiants des universités européennes. La raison essentielle de cette proposition, ce serait de permettre aux bénéficiaires, du côté arabe, de tirer profit des moyens et des installations existant en Europe pour étudier certains aspects de leur propre culture et de la culture européenne. On pourrait prévoir des dispositions analogues pour les étudiants, les chercheurs et les spécialistes des pays d'Europe de l'Est qui ne sont pas (encore) membres du Conseil de l'Europe.

- Il conviendrait d'encourager, sous les auspices du Conseil de l'Europe, des recherches plus approfondies sur les relations historiques entre les pays européens et les pays arabes ainsi que sur les diverses interprétations de l'Islam dans le monde arabe et en Europe. Il existe des chercheurs arabes et européens très compétents qui pourraient mener des recherches fort intéressantes, mais qui n'ont pas les moyens financiers de le faire. La structure actuelle de la recherche, tant dans les universités que dans les organismes nationaux de recherche (DFG, NWO, etc.), est telle qu'elle ne se prête pas très bien à des programmes de ce type et il semble difficile de les convaincre de financer ces travaux à l'heure actuelle. Le Conseil de l'Europe pourrait utilement prendre l'initiative de lancer ces recherches et de les aider financièrement. Il pourrait envisager à cette fin un programme spécial de recherche, dans le cadre duquel des projets de recherche lui seraient soumis. On pourrait, par exemple, mettre en oeuvre cinq projets de recherche par an.

- Il conviendrait que le Conseil de l'Europe organise éventuellement d'autres séminaires, ateliers, etc., où seraient admis des participants des Etats membres et des pays arabes ainsi que des participants d'Europe de l'Est. L'Islam sera aux marches de l'Europe pendant longtemps encore. C'est là une donnée de base, et il faut encourager tant les recherches que les échanges à un niveau supranational.

- Il conviendrait que le Conseil de l'Europe appuie, dans les institutions existant dans les pays arabes comme dans les pays européens, des programmes de recherche euro-arabes qui transcendent les intérêts nationaux, qu'il finance

l'acquisition de certains ouvrages fondamentaux sur la culture européenne par les bibliothèques universitaires et autres dans le monde arabe et qu'il encourage les médias à s'intéresser aux relations euro-arabes passées et présentes.

GRECS ET ARABES : CONFLITS ET CONVERGENCES ENTRE DEUX CIVILISATIONS MONDIALES DU MOYEN AGE

C. Edmund Bosworth
Professeur à l'Université de Manchester

L'histoire des contacts arabo-byzantins embrasse quatre siècles pour ne se terminer que vers la fin du XIe, lorsque les Turcs seldjoukides, tout récemment arrivés au Moyen-Orient de leurs steppes d'Asie centrale sous la conduite du sultan Alp Arslan, défirent en 1071 l'empereur grec Romain Diogène à Malazgird et commencèrent à s'infiltrer lentement en Anatolie, là où les attaques directes et frontales des Arabes avaient précédemment échoué. Au cours des quatre siècles précédents, les musulmans avaient cessé de considérer Byzance elle-même, la cité de Constantinople, comme leur suprême objectif, mais leurs expéditions terrestres et maritimes s'étaient soldées par des échecs, et la frontière greco-arabe s'était généralement stabilisée le long des montagnes du Taurus dans le sud-est de l'Anatolie, qui constituent en gros aujourd'hui la frontière ethnique qui sépare les Arabes d'Irak et de Syrie des Turcs, successeurs en Asie Mineure des Grecs et des Arméniens[1].

Le long des marches qui vont de la Cilicie à l'Arménie, région que les Arabes appellent celle des thughur (trouées propices aux incursions) et des awasim (forteresses des frontières), les guerriers arabes, ghazis ou pillards, et murabits ou habitants des ribats, centres de ferveur religieuse et de guerre sainte, faisaient face à leurs équivalents grecs, les akrites[2]. Une espèce de no-man's land s'était créé dans la zone séparant les deux peuples, dont les relations se caractérisaient parfois - comme c'est souvent le cas dans les sociétés frontalières - par des sentiments de respect mutuel pour un ennemi tenace, malgré les profondes divergences religieuses séparant les Grecs chrétiens et les Arabes musulmans, sentiment que l'on discerne, par exemple, dans la littérature épique

---

[1] Pour l'histoire politique, militaire et diplomatique de ces échanges et de ces contacts, consulter les ouvrages classiques tels que celui de A.A. Vasiliev, E. Honigmann, H. Grégoire, M. Canard, «Byzance et les Arabes», 4 parties en trois volumes, Bruxelles, 1935-68; Vasiliev, «History of the Byzantine empire 324-1453», 2 vols., Madison and Milwaukee 1952; «The Cambridge medieval history IV. The Byzantine empire», 2e édition, par J.M. Hussey et autres, 2 vols., Cambridge 1966.

[2] Voir C.E. Bosworth, «The Byzantine defence system in Asia Minor and the first Arab invasions», in Actes de la quatrième Conférence internationale sur l'histoire de Bilad al-Sham, I, documents anglais et français, édition M.A. Bakhit, Amman 1987, 116-24; idem, «Byzantium and the Syrian frontier in the early Abbasid period», in Actes de la cinquième Conférence internationale sur l'histoire de Bilad al-Sham, Amman 1990, à paraître. Pour les études spécialement consacrées à une forteresse frontalière de première importance, alternativement aux mains de l'une ou l'autre des parties, voir Bosworth, «The city of Tarsus and the Arab-Byzantine frontier», à paraître, et «Abu Amr Uthman al-Tarsusi's Siyar al-thugur and the last years of Arab rule in Tarsus (fourth/tenth century)», à paraître dans Graeco-Arabica, V, Athènes 1992.

engendrée par les combats, tels les poèmes arabes de Sidi 'Abdallah al-Battal et de Dhu 'l-Himma ou Delhemma, et le poème grec de Digenis Akritas[1].

Il serait donc faux de croire que les relations arabo-grecques furent à l'époque marquées d'une hostilité implacable et d'une mésentente totale, en méconnaissant en même temps l'existence tout au long de ces siècles de multiples rapports pacifiques et de contacts politiques, diplomatiques et culturels. Alors que les musulmans avaient une attitude méprisante à l'égard des Francs chrétiens d'Europe occidentale, à peine sortis de l'époque dite barbare consécutive à la disparition de l'empire romain d'Occident, ils voyaient en Byzance une puissance mondiale et une culture brillante comparable à la leur. C'est ainsi que le Qadi de Tolède, Said b. Ahmad al-Qurtubi, écrivant en 1068 «Les catégories des nations», divise les peuples du monde entre ceux que la science et le savoir intéressent et ceux qu'ils n'intéressent pas. Il range notamment dans la première catégorie les Indiens, les Perses, les Chaldéens, les Grecs, les Romains (dont font partie les Byzantins en tant que Romains d'Orient), les Egyptiens, les Arabes et les Juifs. Parmi les autres, les Chinois sont loués pour leurs réalisations artisanales et techniques et les Turcs pour leurs aptitudes militaires, mais le reste des peuples de la terre sont dédaigneusement traités de barbares du Nord, ce sont les Francs, et de barbares du Sud, ce sont les noirs[2]. De leur côté, les Byzantins accordaient souvent à leurs adversaires musulmans la préséance sur les chrétiens d'Europe occidentale, que les Grecs considéraient, eux aussi, comme des barbares. Dans un passage fameux de son De Caeremoniis, l'empereur byzantin du Xe siècle, Constantin Porphyrogénète (913-59), donne «aux amis sarrasins» (littéralement agarins, descendants d'Agar, épouse esclave d'Abraham et mère d'Ismaël, qui est dans la tradition arabe l'ancêtre des Arabes septentrionaux) la priorité sur les «amis francs» à la table impériale et, parmi les Sarrasins, ceux d'Orient (anatolikoi prokrinomenoi, pour les distinguer des Arabes occidentaux d'Afrique du Nord et d'al-Andalus, avec lesquels les possessions méditerranéennes des empereurs byzantins les mettaient également en contact) se voient attribuer les meilleures places[3].

Qu'il y eût un abîme religieux entre les deux parties, Byzantins et Arabes, est un fait indéniable. Pour les uns comme pour les autres, l'enjeu de la lutte pour la suprématie au Proche-Orient était la domination d'une bonne partie du monde civilisé, d'autant plus que Byzance n'avait jamais reconnu de jure l'indépendance des anciennes possessions italiennes de terre ferme et insulaire de la Méditerranée occidentale, ni la perte de ses provinces nord-africaines, syriennes et égyptiennes au profit des musulmans. Aussi, pour les Byzantins autant que pour les Arabes, les hostilités qui avaient pour théâtre les marches orientales de l'empire représentaient une guerre sainte ou encore, la reconquête de Jérusalem étant toujours ardemment souhaitée, une croisade. Chez les Arabes, le musulman mort au combat est automatiquement considéré comme un martyr, incontestablement admis au paradis selon des textes coraniques tels que la sourate III, 163/170: «Ne considère pas ceux qui ont été tués sur le chemin de Dieu comme morts,

---

[1] Voir Canard, Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, article «al-Battal, 'Abd Allah et Dhu 'l-Himma».

[2] Kitab Tabaqat al-umam, traduction française R. Blachère, Livre des catégories des nations, Paris 1935, 36-7 ; cf. B. Lewis, The Muslim discovery of Europe, Londres 1982, 59-69.

[3] De Caeremoniis aulae imperialis, texte grec, édition Bonn 1829, 739-40.

mais bien comme vivants, en compagnie de leur Seigneur, et ne manquant de rien»[1]. Les empereurs byzantins ne réussirent pas à obtenir le même statut pour leurs soldats. Lorsque, au Xe siècle, l'empereur Nicéphore Phocas (963-9) demanda au clergé grec d'honorer comme des martyrs les soldats chrétiens tués en combattant les musulmans, le patriarche Polyeucte lui opposa un refus au motif que le treizième canon de la Première épître canonique de Saint Basile refusait l'eucharistie à tout chrétien qui répandait le sang, même dans une guerre juste[2].

Malgré cet abîme, Byzance et l'Islam n'en n'avaient pas moins en commun une même vision du monde, une même conception théologique de l'histoire humaine, du jour de la création à la défaite de l'Antéchrist ou de Satan et au Jugement dernier, après quoi l'histoire s'achèvera et Dieu seul demeurera dans un splendide et triomphant isolement comme avant la création. Les uns et les autres partageaient les mêmes normes morales, étaient conscients de la mutabilité et de la précarité de l'existence humaine et avaient pour idéaux la recherche de la justice dans les affaires terrestres et celle du salut en matière religieuse. Aussi, malgré les périodes d'hostilité, une coopération occasionnelle dans des domaines comme l'art et la culture et dans des initiatives scientifiques et techniques a-t-elle été parfaitement possible.

Lorsque, au début du VIIe siècle, les Arabes envahirent le Proche-Orient, ils y rencontrèrent de multiples témoignages de l'art et du savoir-faire architecturaux des chrétiens, surtout en Syrie, où les forêts de montagne n'avaient pas encore totalement perdu leur bois d'oeuvre et où l'on trouvait en abondance d'excellentes pierres à bâtir. Assez souvent, les nouveaux arrivants utilisèrent des églises ou des parties d'église, voire des portions d'édifices sacrés antérieurs au christianisme. A Hama ou Emesa, ils utilisèrent le quart de l'église Saint-Jean. A Jérusalem, ils se servirent d'abord des restes de la salle basilicale d'Hérode, qui avait été détruite par l'empereur romain Titus dans la seconde moitié du premier siècle de notre ère et qui longeait au sud l'enceinte du temple. Il n'y eut pas à Damas, contrairement à ce qu'une mauvaise lecture des sources arabes avaient à une certaine époque fait croire aux spécialistes, de division de l'église de Saint-Jean-Baptiste, bien que la vaste enceinte sacrée servît à accueillir à la fois l'église et une petite mosquée. Toutefois, peu après son accession au trône, le calife omayyade al-Walid b. 'Abd al-Malik (705-15) confisqua tout le périmètre sacré en dédommageant les chrétiens et entreprit la construction de la splendide mosquée des Omayyades[3]. Au Hedjaz, le gouverneur 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, futur calife 'Umar II, ordonna en 707, sur l'ordre d'al-Walid, la destruction de la modeste mosquée du prophète à Médine, où celui-ci était enterré, et fit édifier un édifice plus prestigieux. Le précédent calife 'Abd al-Malik (685-705) avait en 691, après six années de travaux, achevé la construction du Dôme du rocher à Jérusalem. Il s'agissait peut-être, mais non nécessairement, dans l'esprit d''Abd al-Malik, d'une tentative de faire de Jérusalem un centre de pèlerinage capable de rivaliser avec les Haramayn, c'est-à-dire la Mecque et Médine, qui étaient à l'époque aux mains de son rival le calife 'Abdallah b. al-Zubayr ; il est possible aussi qu'il ait été simplement

---

[1] Voir W. Björkman, Encyclopédie de l'Islam, première édition, article «Shahid».

[2] George Cedrenus, texte grec, éd. I. Bekker, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn 1838-9, II, 369; John Zonaras, texte grec, éd. M. Pinder et M. Buttner-Wobst, ibid., Bonn 1841-97, III, 506.

[3] Voir N. Elisséeff, Encyclopédie de l'Islam, nouvelle éd., article «Dimachk».

animé du désir d'ériger un monument visible ad majorem Dei gloriam. Il se peut toutefois qu'il y ait eu une raison supplémentaire à la construction de ces trois superbes édifices, tout comme pour l'érection de la mosquée Al-Aqsa à Jérusalem, construite elle aussi par al-Walid. Sir Hamilton Gibb suggère qu'il s'agit là d'un désir conscient de rivaliser avec les magnifiques cathédrales construites par les chrétiens[1]. Telle fut la raison donnée près de trois siècles plus tard au voyageur et géographe Maqdisi, natif lui-même - comme son nom l'indique - de Jérusalem, lorsqu'il demanda à son oncle pourquoi al-Walid avait été prodigue au point de consacrer à ces bâtiments l'argent des musulmans, alors qu'il eût été mieux employé à reconstruire des forteresses, à réparer des routes, etc. Son oncle avait répondu: «Ne crois pas cela, mon fils. C'est sous l'effet d'une inspiration divine qu'al-Walid entreprit une oeuvre d'importance capitale. Contemplant la Syrie, pays des chrétiens, il aperçut de splendides églises, magnifiquement décorées et jouissant d'une grande renommée telles que l'église de la Résurrection et celles de Lydda et d'Edesse. C'est pourquoi il édifia pour les musulmans une mosquée qui détournerait leur attention de ces églises et il en fit l'une des merveilles du monde. Te rends-tu compte que lorsque 'Abd al-Malik aperçut le dôme imposant et évocateur de l'église de la Résurrection, il craignit qu'il n'occupât une place tout aussi grande dans le coeur des musulmans ? Aussi construisit-il sur le roc le dôme que tu vois aujourd'hui»[2].

Contrairement à la situation dans l'Europe chrétienne du Moyen Age, dont nous connaissons au moins les noms de quelques maîtres maçons, les architectes de presque tous les premiers édifices de l'Islam nous sont inconnus. L'apparition en arabe d'un mot spécial désignant l'architecte proprement dit, mi'mar, mi'mari, distinct du terme générique banna', «bâtisseur, constructeur, maçon», est un phénomène post-classique. Les architectes des mosquées de Syrie et de Palestine étaient certainement d'origine syrienne ou grecque, car les Arabes de l'époque n'avaient aucune connaissance architecturale et ils ignoraient les techniques du bâtiment, hormis l'emploi de briques d'argile et de troncs de palmiers grossièrement équarris, comme le montrent les plus anciennes mosquées de la péninsule arabique et les villes de garnison d'Irak. Lorsque, vers 608, fut reconstruite la Ka'ba de la Mecque, le bâtisseur en fut manifestement un Ethiopien qui avait fait naufrage sur la côte du Hedjaz et qui avait utilisé le bois récupéré sur son navire[3].

Rien d'étonnant donc à ce qu'al-Walid s'adressât à Byzance pour obtenir des artisans capables de décorer ses mosquées, après avoir probablement employé des architectes syriens locaux pour la construction du gros oeuvre. Ce qui semble confirmer cet appel aux Grecs, c'est la tradition que l'on retrouve constamment chez les historiens musulmans postérieurs, selon laquelle 'al-Walid sollicita et obtint l'aide de l'empereur byzantin - vraisemblablement Justinien II Rhinotmète (685-95, 705-11) - pour la

---

[1] «Arab-Byzantine relations under the Umayyad caliphate», Dumbarton Oaks Papers, n° 12, Cambridge, Mass 1958, 222 sqq, repr. in Studies on the civilization of Islam, ed. S.J. Shaw and W.R. Polk, Boston 1962, 50 sqq; voir aussi S.D. Goitein, Encyclopédie de l'Islam, nouvelle éd. article «al-Kuds. A. History», et O. Grabar, «B. Monuments».

[2] Maqdisi, Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim, ed. M.J. de Goeje, Leyde 1906, 159, partiellement traduit en français par A. Miquel, «La meilleure répartition pour la connaissance des provinces», Damas 1963, 173-4.

[3] W. Bartold, «Der Koran und das Meer», Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Geselfschaft, LXXXIII (1929), 38.

décoration de la mosquée des Omayyades à Damas et de la mosquée du prophète à Médine. C'est encore Maqdisi qui écrit, à propos de la mosquée des Omayyades: «On rapporte qu'al-Walid fit venir, pour les travaux de construction, d'habiles artisans de Perse, de l'Inde, du Maghreb (ce mot désignant probablement les pays chrétiens de la Méditerranée occidentale) et de Byzance, et y consacra le produit de sept années d'impôts fonciers de Syrie, ainsi que dix-huit cargaisons d'or et d'argent en provenance de Chypre, sans compter les outils et les mosaïques envoyés gracieusement par l'empereur byzantin». Il poursuit : «Cette mosaïque (fasafisa', plus communément fusayfisa' < psesos, ce qui montre l'origine essentiellement grecque de l'objet) est une chose constituée de morceaux de verre semblable à un poids de deux dirhams, jaune, blanche, rouge ou de différentes couleurs, ou encore dorée grâce à une couche d'or appliquée à sa surface et recouverte à son tour d'une fine pellicule de verre. On malaxe un ciment fait de gomme arabique et on l'étale sur la surface du mur. On y fixe ensuite cette mosaïque, les parties qui la composent formant des tableaux et des inscriptions. Il arrive que la totalité de ces pièces soit dorée et que le mur tout entier donne l'impression d'une plaque d'or resplendissante de lumière»[1]. On rapporte que pour faire construire à Médine la mosquée du prophète, 'al-Walid aurait sollicité l'aide de l'empereur byzantin et que ce dernier aurait envoyé 100.000 mithqals d'or, 100 artisans et 40 chamelées de mosaïques prélevées sur les ruines d'antiques cités, probablement en Asie Mineure[2].

Deux siècles et demi plus tard, ce furent les califes de la dynastie omayyade, établie dans l'Espagne musulmane depuis 756, qui firent appel à la direction artistique et au savoir-faire technique des Byzantins. Le calife 'Abd al-Rahman III, dont le long et splendide règne (912-61) domine le Xe siècle d'al-Andalus, renoua des relations diplomatiques avec Byzance après un siècle de silence diplomatique entre les deux puissances des extrémités opposées de la Méditerranée. En 839-40, l'empereur Théophile avait envoyé une ambassade à Cordoue auprès d'Abd al-Rahman II, cherchant à obtenir de cet émir qu'il usât de son influence contre la bande d'aventuriers hispano-musulmans commandés par Abu Hafs 'Umar al-Balluti, qui s'étaient installés dans l'île de Crète, autrefois byzantine[3]. Maintenant, un siècle plus tard, 'Abd al-Rahman III voyait manifestement en Byzance l'un des grands centres de la vie culturelle et artistique du monde civilisé, et sans doute, ne lui déplaisait-il pas non plus d'affaiblir la grande influence culturelle des califes de la dynastie abbasside de Bagdad, ennemis et rivaux mortels des Omayyades d'Espagne. En 949, l'ambassadeur d'Abd al-Rahman, le Mozarabe Recemundo ou Rabi 'b. Ziyad, évêque d'Elvira, se trouvait à Constantinople, où Liutprand de Crémone, envoyé de l'empereur ottonien, signale l'avoir vu. Il semble que cette même année, une ambassade envoyée par Constantin Porphyrogénète arrivait à Cordoue, chargée de présents pour le calife, dont un texte grec du traité de botanique de Dioscoride et un manuscrit de l'histoire universelle d'Orose. Le palais qu'Abd al-Rahman se fit construire hors de Cordoue, al-Madina al-Zahra, que nous connaissons peu à peu aujourd'hui grâce aux fouilles archéologiques, témoigne à l'évidence, pour la première fois dans l'Occident musulman, de l'influence artistique byzantine dans sa décoration, par exemple dans ses mosaïques polychromes. Rabi 'b. Ziyad rapporta de Constantinople, pour

---

[1] Maqdisī, op. cit., 158, tr. 170-1.

[2] Gibb, op. cit., 54-6.

[3] E. Lévi-Provençal, «Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle», Byzantion, XII (1937), 1-24; idem, Histoire de l'Espagne musulmane. I. La conquête et l'émirat hispano-omayyade (710-902), Paris-Leyde 1950, 251-4.

le palais du calife, une vasque de marbre dorée, en même temps qu'une autre en onyx vert ornée de bas-reliefs représentant des personnages. Al-Hakam II (961-76), le calife qui lui succéda en Espagne, maintint ses relations avec Byzance et, selon une tradition vraisemblable rapportée plus tard par l'historien marocain Ibn 'Idhari, al-Hakam demanda à Nicéphore Phocas un spécialiste de la mosaïque les matériaux nécessaires pour la décoration de la grande mosquée de Cordoue. Ce spécialiste arriva dans la capitale omayyade avec 320 qintars de carreaux de mosaïque et commença à enseigner à un groupe d'esclaves de Cordoue comment prendre sa relève[1].

Outre ces échanges culturels et artistiques entre les deux grandes civilisations, il existe aussi quelques exemples isolés de coopération à des entreprises scientifiques que l'on pourrait qualifier d'expéditions communes. Les musulmans manifestaient une certaine curiosité scientifique, non pas tellement dans le sens de nouvelles avancées dans les sciences et les techniques (la quantité de 'ilm dans le monde étant en effet limitée et récupérable de toute façon si l'on en prenait la peine) que dans la redécouverte de la sagesse et des connaissances ésotériques des peuples et personnages fameux pour ce genre de savoir, comme les anciens Egyptiens, les Babyloniens et les Grecs. Déjà le prince omayyade Maslama b. 'Abd al-Malik avait cherché à explorer, dans le sud-ouest de l'Arménie, une caverne dont on disait qu'Alexandre le Grand y était entré, mais il avait dû y renoncer lorsque ses torches se furent éteintes. Le calife abbasside al-Ma'mun (813-33) et ses fils, dont les règnes embrassent l'essentiel de la première moitié du IXe siècle, étaient particulièrement intéressés par les sujets scientifiques et philosophiques et c'est sous Al-Ma'mun que la «Maison de la sagesse», Bayt al-Hikma, fut fondée à Bagdad sur le modèle de l'antique académie persane de Jundīchābūr comme un centre d'activités savantes et dans le but d'encourager la traduction en arabe de textes grecs, syriaques et perses[2].

Selon le Fihrist, index des livres arabes composé au Xe siècle par Ibn al-Nadīm, c'est al-Ma'mun qui fut l'inspirateur direct de cette oeuvre de traduction, entreprise à la demande même de l'esprit d'Aristote. Ibn al-Nadīm écrit :

«Raison pour laquelle les livres consacrés à la philosophie et à d'autres sciences des anciens se sont multipliés dans ce pays.

L'une des raisons en est qu'al-Ma'mun eut un rêve. Il vit un homme au teint blanc nuancé de roux, chauve, avec un front haut, des sourcils rapprochés, des yeux gris et des traits agréables, assis sur son trône. Al-Ma'mun raconte: «Je me trouvais debout devant lui, rempli d'une crainte respectueuse. Je lui demandai «Qui es-tu?» Il répondit : «Je suis Aristote.» Ravi d'entendre cela, je lui dis : «Homme sage, puis-je te poser une question?» Il répondit : «Vas-y!» Je demandai «Qu'est-ce que la beauté ?» Il répondit : «Ce qui apparaît beau à l'intelligence». «Et ensuite ?» Il répondit : «Ce qui est beau selon les préceptes de la religion révélée.» Je demandais : «Et ensuite ?» Il répondit : «Ce qui est beau aux yeux des gens en général». Je demandai «Et ensuite ?» Il répondit : «C'est tout...» Ce rêve a été l'une des raisons les plus déterminantes de la production de livres [de philosophie].

---

[1] Idem, Histoire de l'Espagne musulmane. II. Le califat omayyade de Cordoue (912-1031), 146-53.

[2] Voir, dans la vaste littérature consacrée à ce sujet, B. Lewis, The Muslim discovery of Europe, 73-6.

Le calife résolut alors de demander à Byzance des livres que l'empereur, après s'être fait tirer l'oreille, finit par lui envoyer[1]. La mission musulmane à Constantinople comprenait Salm, l'un des administrateurs de la «Maison de la sagesse» de Bagdad. Al-Ma'mun s'efforça en outre, mais en vain, de faire venir de Constantinople le célèbre mathématicien et philosophe Léon, après avoir entendu parler de sa renommée par l'un de ses élèves, capturé par les Arabes et interrogé par lui-même, qui s'était émerveillé de ses connaissances géométriques. Léon refusa de quitter sa patrie, mais la publicité qu'il acquit à cette occasion, après avoir vécu jusqu'alors pauvre et méconnu, suffit à lui valoir de l'empereur la cession de l'archevêché de Thessalonique[2].

Al-Wathiq (842-7), fils d'Al-Ma'mun, envoya un ambassadeur, Sallam l'interprète, en Asie centrale pour s'enquérir du mur de fer et de cuivre érigé par Dhu 'l-Qarnayn,autrement dit Alexandre le Grand, contre Gog et Magog, les géants barbares des steppes extérieures, comme il est dit dans le Coran, XVIII, 82-96[3]. C'est également al-Wathiq qui envoya au pays de Rum, c'est-à-dire à Byzance, l'astronome Muhammad b. Mūsā al Khwārazmī, l'un des plus éminents érudits musulmans de l'époque, pour se renseigner sur les Ashāb al-Kahf, «Les Compagnons de la caverne», également mentionnés dans le Coran, XVIII, 8-25[4]. L'origine de ces récits est l'histoire des Sept dormants d'Ephèse, les sept jeunes chrétiens qui s'étaient réfugiés dans une caverne pour échapper aux persécutions déclenchées sous le règne de l'empereur romain païen Decius au milieu du IIIe siècle et qui ne se réveillèrent qu'à l'époque de Théodose, plus d'un siècle après, une fois l'empire devenu chrétien. La légende se retrouve naturellement dans plusieurs littératures du Proche-Orient, en particulier en grec et en syriaque, et Mahomet doit en avoir eu connaissance en Arabie à partir de sources chrétiennes. La mention dans le Coran constituant un brevet d'authenticité, plusieurs cavernes du monde islamique, de l'Espagne musulmane à la Jordanie et à l'Asie centrale, furent identifiées à celle des dormants, mais on s'accordait généralement à reconnaître qu'elle était en fait située en Asie Mineure, d'où l'expédition d'al-Wathiq. L'empereur Michel III (842-67) vint en aide à Muhammad b. Mūsā à son arrivée à Ephèse, en lui fournissant un guide. Le groupe parvint à un coteau et pénétra dans une caverne, laquelle débouchait en définitive sur une chambre fermée par une porte de pierre. Le gardien de la caverne, assisté de quelques eunuques de belle prestance, voulut empêcher l'expédition d'aller plus loin. Muhammad b. Mūsā raconte : «Pour nous intimider, il nous raconta que quiconque touchait les corps s'exposait à de terribles calamités. Ce mensonge avait pour objet de garantir les bénéfices qu'il tirait de ces cadavres». Grâce à des baumes et des épices aromatiques, les corps

---

[1] Fihrist, ed. Rida Tajaddud, Téhéran 1350/1971, 303-4; cf. Bosworth, «A pioneer Arabic encyclopedia of the sciences: al-Khwārizmī's 'Keys of the Sciences'», Isis, Journal for the History of Science, LIV (1963), 106-7, repr. in Medieval Arabic culture and administration, Variorum collected editions, Londres 1982, n° 1.

[2] Theophanes Continuatus, texte grec ed. Bekker, CSHB, Bonn 1838, 189-91.

[3] C.E. Wilson, «The Wall of Alexander against Gog and Magog, and the expedition sent out to find it by the Khalif Wāthiq in 842 A.D.», in Hirth anniversary volume (= Asia Major, introductory volume), ed. B. Schindler, Londres, 1922, 575-612; A.J. Wensinck, Encyclopédie de l'Islam, 1ère édition, art. «Yādjūdj wa-Mādjūdj».

[4] Voir R. Paret, Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, art. «Ashāb al-Kahf».

étaient bien conservés, mais Muhammad b. Mūsā fut déçu de constater qu'ils n'étaient pas exactement semblables à ceux d'êtres vivants[1].

On pourrait encore approfondir l'histoire des échanges culturels entre Byzance et l'Islam, brièvement décrits ici, par une étude des missions diplomatiques envoyées de Constantinople à Bagdad ou à Cordoue et réciproquement, parce qu'elles s'accompagnaient généralement d'un échange de cadeaux comprenant des manuscrits, des objets d'art, des instruments scientifiques, des dispositifs mécaniques, etc. Nous espérons toutefois en avoir assez dit pour démontrer que, dans ces premiers siècles, des deux grandes religions que sont le christianisme et l'islam, les relations ont été à la fois pacifiques et belliqueuses et que, malgré de profondes divergences religieuses, les deux parties pouvaient se respecter et apprécier mutuellement leurs réalisations intellectuelles et culturelles.

[1] Maqdisi et d'autres autorités musulmanes cités in G. Le Strange, Palestine under the Moslems, a description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500, Londres, 1890, 274-86.

L'EUROPE ET LES ARABES

Bernard Lewis
Professeur à l'Université de Princeton

A première vue, les deux termes de cette proposition «L'Europe et les Arabes» paraissent asymétriques, certains diront même inconciliables. L'Europe est un continent, et les nombreuses nations qui la composent parlent et écrivent des langues différentes, ont chacune leur littérature et leur histoire propre et se sont opposées dans une longue série de conflits. Les Arabes sont une «nation» ou, mieux peut-être, une famille de nations-soeurs. Dans le monde arabe comme en Europe, la langue peut varier d'un pays à l'autre mais, contrairement aux Européens, les Arabes considèrent les idiomes parlés comme des dialectes, et tous sont unis par une seule langue écrite, une même littérature, la mémoire d'un passé commun, des réalisations partagées.

Les deux termes ci-dessus ne sont toutefois pas si dissemblables dans la mesure où ils traduisent la perception que ces peuples ont d'eux mêmes et dont les racines plongent dans la conscience du passé et la réalité d'aujourd'hui. Parmi les trois continents qui constituent l'Ancien Monde, l'Europe se distingue des deux autres par un point capital: elle a inventé le système et la nomenclature géographiques. Les termes «Asie» et «Afrique», bien que d'étymologie inconnue, ont tous deux été conçus ou adoptés par les Européens pour désigner leurs voisins à l'Est et au Sud. Cette désignation était ignorée des Asiatiques et des Africains jusqu'à ce qu'elle leur soit transmise par les Européens - - Grecs et Romains dans l'antiquité, et puissances coloniales à l'époque moderne. Peut-être la victoire la plus durable de l'eurocentrisme dans le monde moderne est-elle l'adoption de ces termes qui, à l'origine, voulaient dire «pas l'Europe: l'Est» et «pas l'Europe: le Sud», et dont l'acceptation constituait même la base de l'identité et de l'allégeance des peuples et des cultures parfaitement hétérogènes qui habitent ces deux vastes continents ou en sont originaires. L'Europe, en revanche, est petite et sa population est, ou était jusqu'à une date récente, homogène du point de vue racial, culturel et religieux. L'Europe a «inventé» et nommé l'Europe, et si la teneur et la portée de ce terme ont considérablement varié depuis la Grèce antique, il a toujours exprimé une entité authentique cohérente, constituant, au sens fort, une unité. Aujourd'hui, pour la première fois, cette unité est en passe de devenir une réalité politique.

Le nom «Arabe», relevé pour la première fois sur une inscription assyrienne datant de 853 av. J.C., est resté en usage sans interruption depuis. Comme le nom «Europe», il était utilisé par ceux qui le portaient pour se décrire, et a également beaucoup fluctué dans sa teneur et sa portée. Les termes «Européen» et «Arabe» sont aussi comparables dans un autre sens. Chacun d'eux désigne une grande entité divisée en Etats souverains distincts et parfois rivaux, et tous deux recèlent des tensions constantes entre le loyalisme local et la loyauté envers l'entité globale. Les structures paneuropéennes et panarabes sont bien différentes, tant dans leurs modalités de fonctionnement que dans leurs réalisations, mais les unes comme les autres reflètent la mémoire d'un passé commun et le sentiment d'une même destinée.

Les deux termes présentent aussi une autre similitude notable : leurs ambitions politiques sont relativement récentes. Alors que le nom et la notion d'Europe ont traversé les époques, de la Grèce antique à nos jours en passant par l'Empire romain et le Moyen Age, l'idée d'une structure politique européenne est relativement neuve. Elle vit d'abord le jour sous la plume de quelques philosophes, puis trouva une expression diplomatique formelle dans le concept de «concert européen», énoncé par le Traité de Paris de 1856. Mais c'est seulement depuis quelques décennies que l'Europe en tant qu'entité politique cohésive est devenue réalité. De même, pendant des millénaires, le nom «arabe» a désigné toute une gamme d'entités géographiques, ethniques, linguistiques, culturelles et même sociales. Ce n'est toutefois qu'à l'époque moderne, largement d'ailleurs sous l'influence d'idéologies importées d'Europe, qu'a germé et a été en partie acceptée l'idée que tous ceux dont la langue et la culture d'origine étaient arabes constituaient une seule et même nation, ou une famille de nations-soeurs, et leur nationalité et unité devaient s'exprimer par des institutions politiques.

Si l'on considère le temps qu'ils ont vécu côte à côte et l'imbrication de leur histoire, l'on est stupéfait de voir à quel point Européens et Arabes se connaissaient mal par le passé. Le vocable même d'«Europe» était à peu près inconnu des Arabes. Certains textes géographiques médiévaux, s'appuyant sur des sources grecques traduites, mentionnent l'Europe, «Urūfa» en arabe, mais ils sont rares et n'ont qu'un impact minime, voire nul, sur les concepts géographiques et historiques des pays arabes de l'époque. Les géographes de ces pays divisaient le monde en zones climatiques; les historiens et tous ceux qui s'occupaient des affaires publiques opéraient une distinction entre la Maison de l'Islam et la Maison de la Guerre, dont l'Europe formait une grande part, voire la plus importante. Dans les écrits arabes de l'époque classique et du début des temps modernes, l'Europe est perçue sous l'angle religieux, en tant que chrétienté. Lorsqu'il fallait établir des distinctions à l'intérieur de l'Europe, on le faisait selon les choix politiques du pouvoir, ou, plus généralement, des critères ethniques. Le terme le plus courant pour désigner les Européens était «Romains», «Rūm» en arabe. Ce fut pendant longtemps le nom arabe des Byzantins et il reste en usage pour désigner communément les Grecs. Ce terme a été étendu parfois à tous les fidèles de l'Eglise orthodoxe grecque, indépendamment de leur nationalité. Les autres termes étaient: «Saqāliba», «Slaves», pour désigner les peuples slaves de l'Europe de l'Est ; «Francs», courant du haut Moyen Age à nos jours pour nommer les peuples latins et germaniques catholiques et protestants de l'Europe occidentale. Enfin, «Majus» ou «Magistes» s'adressait initialement aux Perses zoroastriens, mais les Arabes de l'époque médiévale en vinrent, par un glissement de sens quelque peu arbitraire, à l'appliquer aux «païens», c'est-à-dire aux peuples non chrétiens de l'Europe du Nord.

De ces quatre termes, «Franc» est, de loin, le plus courant et s'applique toujours communément aux Européens non grecs, non orthodoxes et non slaves. Le terme «Europe», «Urubba» à présent, réapparaît dans la langue arabe au 19e siècle à l'époque des premiers affrontements de l'histoire moderne, et fait désormais partie du discours géographique et politique dans le monde arabe comme ailleurs.

En Europe, le terme «Arabe» figure dans des textes grecs et latins et il était connu au Moyen Age, au moins des érudits. La langue arabe était considérée, au même titre que l'anglais aujourd'hui, comme un véhicule essentiel des sciences et des autres connaissances utiles. De nombreux érudits européens, surtout des hommes d'église, l'étudiaient, soit dans leur propre pays, soit dans certaines régions d'Europe sous domination arabe, afin de profiter de ces connaissances. Les premières traductions d'arabe

en latin, langue commune aux érudits de l'Europe médiévale, remontent au Haut Moyen Age. Aux 16e et 17e siècles, on crée des chaires d'arabe dans les grandes universités européennes et, avec le concours de savants arabes christianisés du Levant, on jette les bases de la grande tradition du savoir arabe en Europe : confection de dictionnaires et grammaires, édition, traduction et interprétation de textes, étude approfondie de nombreux aspects du patrimoine culturel arabe, etc.

Mais cette étude savante ne s'accompagna d'aucun intérêt notable pour le monde arabe de l'époque qui, jusqu'au 19e siècle, fut éclipsé pour les Européens par les Turcs, dont la position dominante attirait, dans la pratique, davantage l'attention des Européens. Le mot «arabe» désignait le plus souvent la langue et la culture exprimée dans cette langue. Il n'était en revanche que rarement employé pour évoquer les populations vivant majoritairement dans la péninsule d'Arabie et les Bédouins d'autres régions. Soit dit en passant, son utilisation dans les pays arabes n'était pas très différente. Lorsque les écrivains européens voulaient parler des peuples arabes, ils préféraient généralement des vocables tels que «Maures» et «Sarrasins» ou, simplement, une dénomination religieuse.

Quoique les Occidentaux n'eussent des Arabes qu'une connaissance sommaire, ils en savaient néanmoins beaucoup plus sur eux que les Arabes sur l'Europe franque. Avant que l'Occident ne s'impose à leur attention au 19e siècle, peu d'Arabes, si tant est même qu'il y en eût, apprenaient une langue européenne. Passée la vague de traductions du Haut Moyen Age, qui transposa des textes latins et, surtout, de nombreux textes grecs, aucune traduction d'ouvrages européens ne parut en arabe; il fallut attendre le début du 19e siècle et, pour en voir un certain nombre, quelque temps plus tard.

Jusqu'au 19e siècle, les ouvrages historiques, pourtant riches, variés et subtils, des Arabes ne manifestent pas le moindre intérêt pour l'Europe chrétienne sur laquelle ils n'offrent à leurs lecteurs que très peu d'informations. Même les Croisades en Orient, pourtant relatées avec force détails par les chroniqueurs arabes contemporains, ne dénotent aucune curiosité pour les motivations et l'origine des Croisés, aucun désir d'apprendre d'où ils venaient.

Les raisons de cette disparité d'intérêt et d'information entre les deux mondes sautent aux yeux. Au cours des premiers siècles du choc des deux civilisations, européenne et arabe, les Arabes entraient dans l'ère de leurs grandes réalisations, tandis que les Européens traversaient ce que leurs propres historiens ont coutume d'appeler «l'âge de l'obscurantisme». Pour les porteurs du message de l'Islam, le christianisme était une religion périmée, connue et rejetée comme une version dépassée et imparfaite de ce dont ils possédaient la forme ultime, définitive et achevée. Pour les conquérants de l'Espagne et de la Sicile, les malheureux défenseurs de ce qui restait de la chrétienté occidentale ne présentaient ni menace, ni défi. Pour les bâtisseurs du Caire et de Cordoue, les habitants primitifs et provinciaux de terres lointaines et incultes n'avaient rien à offrir qui stimule leur intérêt, tant au plan spirituel que matériel. Lorsque les réalités changèrent, bouleversant l'équilibre du pouvoir et du succès, les idées et les attitudes, déjà figées, étaient difficiles à changer.

Pour les Occidentaux, en revanche, les progrès de l'armement arabe, et plus tard turc également, ainsi que la propagation rapide de la foi musulmane, même dans l'Europe continentale, constituaient une menace à parer pour le pouvoir temporel et spirituel.

Au cours des premiers siècles de l'affrontement, les Francs avaient plus à craindre et à apprendre des Arabes que l'inverse. D'autres facteurs peuvent aussi expliquer pourquoi le développement de l'«orientalisme» en Europe ne s'est pas accompagné d'un essor de l'«occidentalisme» chez les Arabes et d'autres Musulmans. Les Européens parlaient un grand nombre de langues mais, à une exception près, n'avaient aucune langue qui leur fut commune. Cette exception est le latin mais, à partir du Moyen Age, c'est une langue morte, uniquement connue des savants, ecclésiastiques et hommes de loi. Les textes sacrés étaient rédigés en hébreu et en grec, deux langues exotiques et difficiles, dont le système d'écriture leur était étranger. Les Européens ont donc été obligés, dès le début, de pratiquer plusieurs idiomes et d'apprendre des langues étrangères à des fins diverses, tant matérielles que spirituelles.

Les Arabes, par contre, n'ont pas éprouvé ce besoin : une seule langue, l'arabe, servait de véhicule dans l'ensemble du monde arabe et au-delà dans de nombreux pays musulmans. Comme l'hébreu et le grec, c'était la langue de la révélation. Comme le latin, c'était la langue de la religion, de l'étude et de la loi. Comme le grec encore, c'était celle de la philosophie et des sciences. En outre, à l'instar des langues vernaculaires d'Europe, l'arabe était le véhicule d'une littérature poétique vivante, et aussi la langue administrative, commerciale, celle que l'on parlait tous les jours. Au cours des siècles formateurs de l'expérience arabe, cette langue a répondu à presque tous les besoins et les Arabes n'ont pas eu à apprendre de langues étrangères.

De nombreux siècles plus tard, lorsque les Turcs eurent assujetti une grande partie du monde arabe, certains Arabes jugèrent nécessaire d'apprendre le turc afin de participer «aux affaires» du nouveau régime, mais même alors cette démarche resta exceptionnelle, bien que la domination ottomane ait été multiséculaire. Il fallut attendre le milieu du 19e siècle pour que l'étude des langues étrangères fasse une percée.

Il y avait une autre différence notable entre les deux mondes : le désir et la possibilité de voyager. Les chrétiens de l'Europe médiévale avaient deux raisons impérieuses de se rendre en Orient, l'une religieuse, l'autre matérielle. Après la conquête arabe de la Terre sainte au 7e siècle, les lieux saints étaient passés de l'autorité des Chrétiens à celle des Musulmans, et les pèlerins, fort nombreux, furent obligés de traverser les terres musulmanes pour parvenir à destination. Les Musulmans, eux, n'avaient pas de lieux saints en Europe.

L'autre raison était le commerce ; l'Occident voulait profiter des marchés relativement plus développés du Proche-Orient et tirer partie de ses liens avec l'Asie plus lointaine. Inversement, hormis quelques fourrures et étoffes, quelques produits de la mer et surtout des esclaves, l'Occident médiéval n'avait guère de marchandises capables d'attirer les voyageurs venus d'ailleurs.

Pour certains chrétiens, il y avait aussi un motif intellectuel, le désir d'apprendre les langues et d'étudier les écrits des plus proches voisins de l'Europe. Cette curiosité, déjà notable au Moyen Age, fut aiguisée par la Renaissance et l'essor de l'humanisme.

Outre ces motivations, les Européens avaient davantage de possibilités de voyager que les Arabes. Déjà enclins pour des raisons culturelles et religieuses à aller vers l'Orient, ils pouvaient, de surcroît, trouver asile et assistance auprès des nombreuses populations chrétiennes qui y vivaient et recevoir facilement un sauf-conduit des autorités

musulmanes. Il n'y avait pas de minorités musulmanes dans le monde chrétien occidental et lorsqu'un pays était reconquis, ses habitants musulmans en étaient rapidement chassés par la force ou la persuasion. La plupart des Etats chrétiens étaient peu disposés à recevoir des voyageurs musulmans, et les Musulmans n'étaient guère plus désireux de se rendre dans ces pays. De manière générale, les autorités religieuses musulmanes estimaient qu'il fallait éviter à tout prix ou presque les voyages en terre païenne.

Les nations commerçantes européennes nommèrent des consuls résidents dans les ports maritimes d'Afrique du Nord et du Proche-Orient dès le Moyen Age, mais il fallut attendre la fin du 18e siècle pour voir, parallèlement, s'ouvrir des ambassades ottomanes en Europe. On n'y vit pas non plus d'étudiants ni d'autres «chercheurs de sagesse» jusqu'au début du 19e siècle, époque où le Sultan de Turquie, le Shah de Perse et le Pacha d'Egypte envoyèrent des groupes de jeunes, fort réticents, étudier en Angleterre et en France pour qu'ils s'initient aux techniques militaires qui avaient permis aux armées européennes de remporter tant de victoires. Ils ouvrirent la voie à un flot croissant de voyageurs : étudiants, diplomates et autres émissaires, exilés, journalistes, hommes d'affaires et enfin, à notre époque, deux nouvelles catégories de population : les touristes et les immigrants.

La domination européenne sur les territoires arabes a commencé au 19e siècle; elle a atteint son apogée et pris fin au 20e siècle. Par rapport à la domination arabe antérieure sur certaines parties de l'Europe, elle fut bien plus étendue mais aussi beaucoup plus courte. Il est cependant encore trop tôt pour comparer les effets durables de ces deux conquêtes sur les peuples vaincus.

Aden et l'Algérie sont les territoires qui subirent la plus longue tutelle européenne: plus de 125 ans passés, pour l'un, sous l'autorité britannique, pour l'autre, sous la férule de la France. La Tunisie et l'Egypte furent occupées et indirectement administrées pendant environ 70 ans, le Maroc et la Libye pour des périodes un peu plus courtes. Les pays du Croissant fertile, qui firent partie de l'Empire Ottoman jusqu'à la fin de la première guerre mondiale, restèrent sous administration britannique ou française pendant 30 ans à peine, jusqu'à la fin des années 40. La période d'indépendance qu'ils ont connue depuis et jusqu'à présent est infiniment plus longue que ne le fut jamais le joug européen. La plus grande partie de la péninsule d'Arabie n'a jamais été soumise à une administration étrangère. Même la plus longue de ces périodes de domination en Algérie et à Aden fut beaucoup plus courte que les siècles de colonisation britannique ou néerlandaise en Asie du Sud et du Sud-Est et son impact fut certainement beaucoup plus faible.

Pendant la période de domination européenne et quelque temps après encore, les deux camps furent inévitablement amenés à établir des relations beaucoup plus étroites. Des générations d'élèves et d'étudiants apprenaient désormais des langues européennes, principalement l'anglais et le français mais aussi l'italien en Libye, tandis que des Européens, en nombre plus restreint mais néanmoins appréciable, avaient la possibilité ou l'occasion d'apprendre l'arabe et de vivre dans un pays arabe. Un nombre croissant d'étudiants arabes allèrent étudier dans les universités européennes, uniquement celles du pays colonisateur au début puis, plus tard, dans d'autres pays aussi. Ils continuent d'y aller, toujours plus nombreux. Leurs souvenirs et expériences tels qu'ils nous sont communiqués par les contacts personnels et les lettres, les articles de journaux et les ouvrages littéraires, ont contribué de manière significative à une sensibilisation rapide des Arabes à l'Europe.

C'est là un élément nouveau et notable dans les rapports euro-arabes. Avant le 19e siècle, tout comme il n'y avait pas de pendant «occidentaliste» à l'orientalisme européen, les Arabes n'avaient pour ainsi dire pas conscience de l'Europe occidentale ; c'est à peine s'ils y associaient quelques stéréotypes. Leur information se résumait à quelques allusions aux «Francs» et à leur territoire dans la littérature relative aux voyages et à la géographie, à quelques indications sur les aventuriers et les commerçants francs dans les territoires arabes, aux récits fragmentaires d'un petit nombre de voyageurs arabes qui avaient bravé les dangers de l'Europe inconnue et mystérieuse.

En revanche, du côté européen, outre les études savantes approfondies et diversifiées sur la culture et la langue arabes, il y avait une masse de documents littéraires fondés, en partie, sur les traductions de l'arabe, notamment des «Mille et une nuits», et en partie, sur les ballades, contes et légendes nés de la rencontre entre les Européens et les Arabes en Espagne, dans le Bassin méditerranéen et en Orient. Nombre des clichés qui en découlent sont inévitablement négatifs et présentent l'Arabe comme l'adversaire, l'ennemi barbare de l'Europe, l'ennemi impie de la chrétienté.

Il y a cependant aussi des stéréotypes plus positifs de l'Arabe, et surtout du Musulman, notamment du Turc, dans la littérature européenne. Déjà au Moyen Age, Saladin est le héros d'une série de légendes occidentales, que l'on retrouve ultérieurement chez des écrivains aussi différents que Dante, Lessing et Sir Walter Scott. Le pacha humain et généreux dépeint dans «L'enlèvement au sérail» de Mozart n'est nullement une exception. Même l'image sexuelle négative de l'Arabe, qui remonte à l'antiquité classique, a son pendant positif dans l'image cinématographique du cheikh romantique.

De nos jours, les sujets de controverse entre les Européens et les Arabes, et donc les contacts, ont une ampleur, une portée et une complexité beaucoup plus vastes. Ils couvrent une vaste gamme de questions commerciales et financières, culturelles et éducatives, ainsi que les conséquences des nouvelles formes de conflits non conventionnels, résultats d'initiatives publiques et privées. Les représentations et conceptions s'en trouvent grandement modifiées. La perception que les nations ont d'elles mêmes et des autres n'est pas statique mais change considérablement d'une époque à l'autre. Il n'y a qu'à voir, par exemple, les différences qui existent entre l'Anglais de l'époque élisabéthaine, de la période victorienne et de notre époque.

Des changements tout aussi considérables se produisent dans la perception que les Arabes ont des Européens et vice versa. Il faut étudier de manière plus approfondie et scientifique ces changements à la fois positifs et négatifs. Or, dans les travaux savants actuels, on retrouve un déséquilibre semblable à celui que révélait la littérature des époques antérieures. Il y a déjà un nombre important d'études, dont beaucoup ont été réalisées par des universitaires arabes, sur la description de l'Arabe dans le roman et le théâtre européens et aussi, plus récemment, le cinéma, la télévision et d'autres formes d'expression de la culture populaire. Mais beaucoup moins de recherches ont été faites, en Europe ou dans les pays arabes, sur l'image de l'Européen chez les Arabes. A noter toutefois une remarquable exception, l'admirable ouvrage du Professeur Rotraud Wielandt sur l'image de l'Européen dans le roman et le théâtre arabes contemporains.

Les clichés européens et arabes s'accordent ou plutôt se correspondent néanmoins sur un point : il s'agit des fantasmes sexuels que chaque camp projette sur l'autre. Depuis des siècles maintenant, les voyageurs européens au Proche-Orient et en

Afrique du Nord parlent, souvent avec un sentiment d'envie mal dissimulé, de la sexualité débridée du mâle arabe et des merveilleuses possibilités d'assouvissement qu'offre l'institution du harem. De leur côté, les écrivains arabes parlent, avec un mélange de fascination et de dégoût, de la femme européenne libre, sous-entendu, en général, «libre et facile» ; car elle est, en effet, dépeinte comme étant à la fois lascive, séductrice et dangereuse. On ne peut que faire observer que si la rencontre entre l'Orient et l'Occident avait réellement été une rencontre entre des hommes libidineux et des femmes libertines, les choses se seraient plutôt mieux passées que n'en témoignent les faits.

Il n'en a, évidemment, rien été, et ce ne fut pas davantage un affrontement d'impérialistes et de terroristes, d'exploiteurs et de rois du pétrole ou tout autre stéréotype, comme les deux camps l'ont, tour à tour, prétendu pour se justifier et rendre leurs adversaires responsables de tout ce qui n'allait pas entre eux. De meilleures relations exigent une meilleure compréhension, ce qui demande à son tour une étude plus minutieuse et critique de la perception que chacun des deux camps a de lui-même et de l'autre et des réalités que ces perceptions reflètent ou déforment.

«L'AVENTURE» DE LA DEMOCRATIE AU MOYEN-ORIENT

Şerif Mardin
Professeur, American University, Washington

L'aventure de la démocratie au Moyen-Orient arabe peut être considérée comme duelle, c'est-à-dire qu'elle comporte une composante idéologique et une composante «pragmatique». La composante idéologique fait intervenir à la fois la contribution des Musulmans et non Musulmans qui soutiennent que l'Islam a une orientation fondamentalement démocratique, et celle des nationalistes laïques défenseurs de la pensée démocratique. La composante «pragmatique» est la résultante de l'attitude des dirigeants fondamentalement opposés aux idées démocratiques, mais qui, néanmoins, voient dans les institutions représentatives - un aspect pour le moins limité de la démocratie - des avantages par rapport à leur propre conception. L'élaboration par Gamal abdel Nasser en 1964 d'une «constitution intérimaire» instituant un organe législatif, l'Assemblée nationale, ancêtre de l'Assemblée du peuple de Sadat, constitue un exemple typique de pragmatisme.

Il est difficile d'intégrer dans un cadre analytique les multiples proclamations que les Musulmans pieux ont faites à propos des liens entre le concept de démocratie et l'Islam. La démarche des nationalistes, qui encouragent la démocratie dans les sociétés arabes, est quelque peu plus aisée à suivre. Quant à fournir une explication théoriquement incontestable d'une acceptation, certes à contre coeur, mais de plus en plus large (formellement ou fondamentalement) des institutions représentatives par les régimes les plus autocrates du Moyen-Orient arabe, la tâche est encore plus délicate. Même si elles sont considérées comme un leurre et comme une manoeuvre destinée à recueillir le soutien populaire, les institutions représentatives du Moyen-Orient (ou, comme dans le cas de la Libye, les «Congrès du peuple»), copiées sur les institutions démocratiques occidentales, reflètent une sorte d'adulation qu'il convient d'expliquer. Il ne s'agit en aucun cas d'une forme d'institution traditionnelle de l'Islam[22].

Fondamentalement, mon raisonnement est le suivant: en dépit de l'absence des multiples composantes que l'on retrouve dans l'histoire occidentale de la démocratie, il existe au Moyen-Orient une «dialectique» historique différente, mais comparable à celle qui a donné naissance en occident à la démocratie. Ce qui ressort de la longue histoire du Moyen-Orient, c'est un populisme rudimentaire qui se manifeste dans la société moderne par son interaction avec «la modernisation». Cette évolution a donné naissance à ce processus hésitant, mais à certains égards unique et certainement progressif que l'on

---

[22] Pour plus de précision sur la conception selon laquelle une telle explication est inutile, voir Bassam Tibi, «A Typology of Arab Political System», dans Arab Society: Continuity and Change, sous la direction de Samih K. Farsouu, Londres, Croom Helm, 1975 pp 48 et suiv. A noter également que, si Kaddhafi déclare dans la première partie du Livre vert que la «représentation» est un concept intrinsèquement anti-démocratique, cette opinion procède plus de l'influence que les idéaux démocratiques ont sur lui que de sa puissante aversion à l'égard de la représentation.

serait tenté à première vue de qualifier de pragmatisme opportuniste des «despotes orientaux» de l'époque moderne.

Mon argumentation comporte quatre sous-thèmes. Premièrement, la tentative d'importer telles quelles des idées dérivées du libéralisme occidental du 19e siècle n'a eu de résonance que dans un cercle restreint des élites du Moyen-Orient, à savoir les personnes qui, par leur éducation, se sont trouvées plus ou moins en contact avec la culture occidentale. Deuxièmement, les efforts déployés par de nombreux Musulmans depuis le 19e siècle pour trouver dans l'Islam les fondements explicites de la démocratie nous conduisent totalement sur une fausse piste quant à la dynamique intrinsèque de l'histoire du Moyen-Orient. De même, l'image que nous en donne le nationalisme positiviste laïc d'une histoire fondée sur une dynamique de création de nations ou d'opposition des classes est erronée et conduit à négliger une approche socio-historique qui comporte beaucoup plus d'éléments explicatifs. Troisièmement, la plus forte empreinte laissée sur l'histoire de la culture au Moyen-Orient s'est avérée être celle de la culture islamique. Son dynamisme ne saurait être compris en d'autres termes que ceux que l'on peut décrire comme le projet de l'Islam qui était d'établir une société juste. Il importe donc d'analyser la relation entre un tel projet et celui de mettre en place une société démocratique. Quatrièmement, depuis la naissance de l'Islam, il existe dans le domaine culturel des groupes de Musulmans pieux que l'on pourrait qualifier de «justes», car c'est ainsi qu'ils se perçoivent; leur histoire est celle d'une opposition à ce qu'ils considéraient comme des règles injustes et ce que nous appelons «fondamentalisme» est le domaine dans lequel les «justes» ont réapparu, armés de nouvelles caractéristiques adaptées à un environnement moderne. Enfin, la tension interne entre les «justes» et les «injustes», qui a marqué l'histoire musulmane, peut être comparée - pour ce qui est de l'encouragement du changement social tout au long de l'histoire de l'Islam - à celle entre «l'Etat» et la «société civile» qui a joué un rôle dynamique similaire dans l'histoire de l'occident.

Le Moyen-Orient et «l'époque libérale»

Albert Hourani[23] décrit de façon convaincante l'expérience de trois générations d'Arabes vis à vis de la pensée occidentale.

> «.... de 1830 à 1870 .... un petit groupe de hauts fonctionnaires et d'écrivains ont pris conscience de ce que la nouvelle Europe de l'indutrie, des communications rapides et des institutions politiques ne constituait pas une menace, mais offrait plutôt une voie à suivre.»
>
> «.... la seconde génération, qui couvre approximativement la période de 1870 à 1900, s'est trouvée confrontée à une situation qui avait évolué de façon importante. L'Europe était devenue à la fois l'adversaire et le modèle.»
>
> «Au cours de la troisième période [les courants de pensée de la première et de la seconde générations] se sont éloignés plus encore l'un de l'autre. D'un côté se trouvaient ceux qui défendaient les fondements islamiques de la société et, se

[23] Arabic Thought in the Liberal Age 1739, 2e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. vi.

faisant, se rapprochaient d'une sorte de fondamentalisme musulman; et de l'autre, ceux qui continuaient à accepter l'Islam comme un ensemble de principes.... mais affirmaient que la vie en société devait être réglée par des normes laïques.»

«La quatrième phase entamée à l'issue de la seconde guerre mondiale a vu l'apparition du mouvement pour un renouveau de l'Islam considéré comme «la seule base pour la société»[24] .

En résumé, ce qui ressort à nos yeux de la perspective historique de la «modernisation», c'est l'incapacité de la pensée européenne occidentale en tant que telle à s'implanter au Moyen-Orient. Un certain nombre d'intellectuels, comme Tibi, Laraoui et al'Azm, ont fait part de leur déception par rapport à cette orientation erronée prise par l'histoire du Moyen-Orient[25].

Quoiqu'il en soit, la très grande grande majorité de leurs opposants, les intellectuels qui accordent une place centrale à l'Islam, ne s'est pas illustrée par une conception plus convaincante des relations entre la culture islamique et la religion. Selon les termes de Hamid Enayat:

> «... l'un des exercices favoris des générations successives de défenseurs musulmans de la démocratie depuis le milieu du 19e siècle a consisté à éplucher la littérature religieuse à la recherche de prescriptions quant aux droits des individus et au contrôle du pouvoir de l'Etat. De Yak Kalimah (Un monde, 1870?) de l'Iranien Mirzā Yūsuf Mustashār ud Dawlah, à Ad Dimuqratiyah fi'l Islam (1952) de l'Egyptien Abbās Mahmūd al Aqqād, leurs ouvrages sont incontestablement des exemples impressionnants d'ingéniosité en matière de pamphlets politiques. Certes, le Coran comporte quelques versets spécifiquement politiques et la Tradition, bien que plus riche de ce point de vue, peut être source de violentes controverses. Les précédents historiques sont d'une aide encore moindre, car, encore une fois, à l'exception de la période missionnaire du prophète et des califes bien guidés, ils accordent une large place au cynisme laissant entendre que, pendant la majeure partie de leur histoire, les Musulmans n'ont connu d'autre système politique que le plus arbitraire. En ce qui concerne la Chari'a, elle n'a jamais été appliquée en tant que sytème global, et l'ensemble de ses dispositions sont restées des lois fictives. Néanmoins, il n'est ni exagérément difficile, ni illégitime de tirer de toutes ces sources une liste de droits et de libertés démocratiques, pour peu que l'on possède un talent d'exégète suffisant.

---

[24] Ce survol ne mentionne pas les écrits de divers intellectuels «déconstructionnistes» qui, en majorité, vivent en dehors du Moyen-Orient. L'influence des conceptions d'intellectuels isolés est minime; elle ne saurait être comparée à celle d'un 'Abdu ou d'un Rashid Rida.

[25] Cette déception des positivistes de voir leurs sujets se réfugier dans un royaume «mystique» pourrait éventuellement se trouver atténuée s'ils se souvenaient de l'opinion qu'Auguste Comte lui-même avait de la fonction de la religion.

L'écrivain Egyptien Ahmad Shawki al Fanjari est sans doute l'auteur du catalogue le plus complet. Il se permet une très grande liberté, suivant en cela l'exemple de Tahtāwi, le pionnier renommé de l'occidentalisation culturelle en Egypte, qui soutenait que «ce qui est appelé liberté en Europe correspond exactement à la définition que notre religion donne de la justice ('adl), du droit (haqq), de la consultation (shūra) et de l'égalité (musawāt)... Ceci provient de ce que la règle de la liberté et de la démocratie consiste à accorder au peuple le droit et la justice et à la nation la possibilité de participer au choix de sa destinée.»[26]

Dans son article sur la Shura, qu'il considère comme le fondement essentiel de la théorie islamique, un autre écrivain musulman, le Pakistanais Muhammad Shafiq[27], indiquait que la Shura constituait plus un principe de consultation qui n'ouvrait en rien la voie à la souveraineté populaire, en ce sens que la souveraineté appartient à Dieu; il précisait en outre que la Shura est une consultation en vue de parvenir finalement à une unanimité de la communauté des croyants, qu'elle n'implique en rien la reconnaissance d'une minorité légitime, qu'elle ne repose pas sur l'opinion de la majorité, que l'Islam ne reconnait pas la séparation des pouvoirs et que la Shura est un moyen au service d'une fin qui n'est pas la liberté politique, mais la création d'une société fondée sur l'Islam.

La justice

En dépit de toutes ces restrictions qui font qu'il est difficile de parler de la Shura comme le fondement d'un ordre démocratique, l'Islam a sans aucun doute tendu, à l'époque de sa création, à établir un système de justice en Arabie. Ceci est d'abord vrai dans la mesure où elle transcendait les hiérarchies sociales tribales. Le Coran a également accordé aux femmes des droits, comme celui de jouir de la propriété, qu'elles ne possédaient pas dans l'Arabie pré-islamique. Il a mis en avant la dignité du mariage, réformé le statut des esclaves et imposé l'aumône.

L'une des formules couramment utilisée pour ce projet est que l'Islam a établi un ordre social reposant «sur des fondements moraux et visant à la réalisation de valeurs sociales et économiques»[28].

Il s'agit ici d'une expression maximaliste du «projet» de l'Islam. Fazlur Rahman sait fort bien que ce projet est une promesse qui ne s'est jamais réalisée. La remarque quelque peu moderniste à propos des «valeurs sociales et économiques» est, encore une

---

[26] Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, London, The Macmillan Press, 1982, p. 131, citation de al-Fanjari, Al-hurriyat as-siyasiyah pil Islam (Koweït, 1973, p. 31).

[27] «The Role and Place of Shura in the Islamic Polity»

[28] Fazlur Rahman, Islam, 2e edition Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 258.

fois, une projection et une traduction de cette promesse en langage occidental moderne. Mais je reviendrai plus loin sur le problème épistémologique créé par cette fusion.

Marshall Hodgson nous fournit un inventaire particulièrement élaboré des potentialités égalitaires inhérentes au projet de justice de l'Islam et des forces qui le structurent.

> «Le sentiment [des Musulmans pieux] n'aurait pu se concrétiser s'il n'avait coïncidé avec les tendances plus générales du populisme prôné dans le milieu mercantile: la méfiance vis-à-vis de l'aristocratie, de la luxure, de l'exceptionnel et de toutes les sciences et tous les arts; et la subsitution à ces splendeurs de la prééminence de la communauté sacrée où l'homme le plus ordinaire trouve sa dignité dans une application quotidienne de la morale. Ainsi leurs convictions ne se sont concrétisées que lorsque le populisme venait globalement renforcer le sens de la dignité des plus pieux.»[29]

Dialectique

Dès les premiers temps de l'histoire de l'Islam, est apparu également chez les petites gens un groupe diffus, qualifié par Hodgson de hadith-folk, à la foi dévorante profondément anti-intellectuelle, et qui recherchait un contact direct avec Dieu par ce qu'il considérait comme sa présence immédiate dans le Coran. Il ne s'agit ici que d'un exemple de la formation de nombreux groupes religieux différents ayant une conception populiste du monde et susceptibles, par leur dévouement à la religion, de devenir le ferment de mouvements d'opposition dans la société.

Ce type de formation d'opposition a été étudié par Edmund Burke III, qui s'est lui-même inspiré des travaux de E.P. Thompson et d'autres sur les causes des émeutes des affamés au 18e siècle en Angleterre. Ces travaux mettent en avant l'idée d'un contrat latent fondé sur la promesse du maintien d'un niveau économique minimum perçu par le peuple comme une «économie morale», idée dont Burke a montré qu'elle était applicable au Moyen-Orient. Le projet islamique, qui promettait un système de justice, a institué pour tous les Musulmans l'obligation d'en renforcer les paramètres en les enjoignant à «combattre le mal et instaurer le bien», mais la promesse a souvent été systématiquement trahie. L'Islam a ainsi connu des tensions internes qui, tout naturellement, ont débouché sur des rébellions exprimées en termes religieux, et souvent encouragées, voire favorisées par les religieux de rang modeste.

Peters décrit ainsi ces formations sociales:

> «La tendance que j'ai qualifié de «fondamentaliste».... trouve ses racines au plus profond de l'histoire de l'Islam. Au cours des siècles, les Musulmans lettrés se sont fait l'écho de cette conception. Des mouvements de protestation fondamentalistes sont apparus à diverses reprises, arguant que la religion était devenue corrompue et qu'ils désiraient la purifier en retournant aux sources révélées et en la débarrassant des apports inutiles. Ces mouvements avaient

[29] Marshall Hodgson, The Venture of Islam, Vol. I, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, p. 369.

souvent un caractère militant, car ils souhaitaient changer le monde et le soumettre aux valeurs de l'Islam pur et dur.... Le langage fondamentaliste offrait une justification pour attaquer et châtier les dirigeants politiques et religieux».[30]

Au sens le plus général, il s'est développé dans les régions de culture islamique une idéologie panmusulmane diffuse dans laquelle les pieux des diverses couches sociales et les individus situés au plus bas de la hiérarchie se considèrent eux-mêmes comme un groupe de «justes» et perçoivent ceux qui occupent des postes prestigieux dans la classe au pouvoir comme les «injustes». Ce que l'on remarque, c'est que, pour des raisons encore obscures, les «justes» se sont manifestés et sont devenus plus actifs vers la fin du XVIIIe siècle. C'est exactement à cette période que la confrontation des cultures islamique et occidentale a pris un tour plus rude: le clivage social diffus entre les «justes» et les «injustes» s'est cristallisé. A cette époque, le peuple s'est encore plus clairement éloigné des nouveaux musulmans occidentalisés qui avaient adopté les valeurs et l'éducation de l'Ouest, et, par le contrôle qu'ils exerçaient sur les milieux culturel, administratif et économique, renforcé la domination des classes dirigeantes modernistes sur les masses encore attachées aux valeurs et à l'éducation de l'islam.

Mais les conditions sociales ont également évolué au Moyen-Orient: la «révolution» des communications a entraîné un nombre toujours plus vaste de musulmans tranquilles dans le tourbillon de la communication, voire de la participation. Le ferment que l'on décela pour la première fois au XVIIIe siècle, et qui au XIXe siècle a pris la forme d'un anti-impérialisme, acquiert maintenant de plus en plus les caractéristiques du «fondamentalisme»[31].

Dans la mesure où les nouveaux modernisateurs positivistes ignoraient totalement les dimensions plus subtiles de leur propre histoire, ils ne pouvaient décrire le processus social construit sur l'opposition entre «justes» et «injustes» que comme une étape dans la constitution d'une nation ou une situation d'opposition de classes. Cette conceptualisation de la société moyen-orientale ne semble pas avoir ajouté à leur capacité de prévision.

Parmi les idéaux des «justes» figurait la démocratie directe, c'est-à-dire celle du monarque siégeant sous un arbre et réglant les problèmes qui lui étaient soumis par ses loyaux sujets. La démocratie directe, qui a continué à apparaître comme une composante latente du «fondamentalisme», est un thème qu'il faudra examiner à cette conférence. On peut le percevoir à l'arrière-plan de toutes les conceptions de la démocratie qui voient le jour dans le Moyen-Orient moderne.

Les nationalistes arabes, qui ont encouragé la constitution d'une nation ou adhéré aux principes de la démocratie, savaient fort bien que la vague qui les portait

---

[30] Rudolph Peters, «The battered Devishes of Bab Zuwayla», dans Eighteenth Century and Reform in Islam, sous la direction de Nehemia Levtzion et John D. Voll, Syracuse, Syracuse University Press 1987, p. 109.

[31] Voir Donald Quataert; Social disintegration and Popular resistance in the Ottoman Empire 1881 - 1906 (New York, New York University Press, 1983)

n'était pas celle de la lutte des classes, mais la puissance et les vastes horizons qu'offraient les «justes». Ceci explique pourquoi un certain nombre de politiciens musulmans à l'avant-garde des mouvements constitutionnalistes et parlementaires, tel l'Egyptien Muhammad Husain Haikal, se sont tournés vers l'islam à cette époque[32].

Il est arrivé que la dialectique classique entre les «justes» et les «injustes» ait été utilisée pour, disons, «boucler la boucle», en ce sens qu'elle a donné naissance à des concepts intégrant à la fois la dialectique traditionnelle et des idées glanées à l'Ouest. C'est par ce biais que la contribution des nationalistes au constitutionnalisme a pris forme. Les idées constitutionnalistes des Jeunes Turcs (vers 1865) constituent ici un bon exemple. L'islamisme latent du populisme et du rousseauisme kemaliste de la Turquie moderne en offre un second. On peut également percevoir cette fusion dans les articles 5 et 14 de la Constitution du Baas:

5. «Le parti du Baas arabe est un parti populaire. Il est convaincu que la souveraineté est la propriété du peuple...

14. Le régime de l'Etat arabe sera un régime parlementaire constitutionnel[33].»

Dans le monde contemporain, on retrouve dans une large mesure les tensions entre les «justes» et les «injustes». Je ne donnerai ici que deux exemples actuels, l'un au Maghreb et l'autre en Turquie.

Voici tout d'abord une explication maghrébine du fondamentalisme - formulée à l'occasion d'un entretien avec Rachid Benaissa:

> «La réislamisation de l'université s'est faite par l'accession des humbles a l'université. Ce sont les humbles, les fils de paysans qui, arrivant à l'université par le biais de la démocratisation de l'enseignement, ont conquis cette liberté d'exprimer leur culture vécue en discours, alors que, pendant les dix premières années, l'université ne recevait que les fils à papa de la bourgeoisie intellectuelle et/ou française»[34].

Voyons maintenant l'équivalent turc de cette opinion:

Ismet Özel, l'un des premiers jeunes poètes de Turquie, réfléchit dans sa récente autobiographie sur le processus qui l'a amené à abandonner le marxisme et intégrer son héritage islamique. Il ne découvre dans sa jeunesse ni formation religieuse ni encouragement systématique à la bigoterie qui pourraient être à l'origine de sa conversion. C'est un facteur inattendu - les privilèges qu'il a acquis en tant que fils de fonctionnaire subalterne - qui explique le changement. C'est du moins ainsi qu'il en parle:

---

[32] Voir Baber Johannsen, Mohammad Husain Kaikal, Beyrouth et Wiesbaden, 1967

[33] Arab Nationalism, sous la direction de Sylvia Haim, Berkeley, University of California Press, 1962, pp. 235 et 236

[34] François Bourgat, l'islamisme au Maghreb, Paris, Karthala (1988).

«Ma mère était la fille d'un métayer. On dit que, du côté de mon père, ils étaient voituriers. L'air que j'ai respiré pourrait être décrit comme marqué par les difficultés financières rencontrées par un petit fonctionnaire, père de nombreux enfants. En d'autres termes, je n'ai jamais connu un style de vie qui ait pu me faire penser que j'étais privilégié. Mais il existait en dehors de moi une structure d'Etat qui ajoutait une signification à mon existence. La République de Turquie avait placé la société sous une autorité de type militaire dont elle avait confié l'exercice à sa bureaucratie. Etre le représentant du régime républicain suscitait le sentiment que l'on avait une place particulière dans la société. Si l'on ajoute à cela l'attitude distante de la population locale à l'égard des fonctionnaires, on en arrive à une image d'aristocratie factice. Tout au long de ma jeunesse, j'ai goûté l'amertume de ce mensonge. Les écoles, les bureaux officiels, les bibliothèques, les cinémas, les journaux, les attitudes occidentalisées qui s'étaient infiltrés par le canal d'innombrables générations, étaient mon apanage...

Au fil des années... mon insubordination a commencé à se diriger non contre des individus, mais contre les institutions sociales. Ma noblesse non héréditaire a également évolué - je ne me considérais plus comme faisant partie de la société, je n'étais qu'un candidat à la défense courageuse et sans compromis de la cause des justes.»

Ce que l'on peut remarquer immédiatement à la lecture du titre de l'ouvrage d'Özel, «Waldo, pourquoi n'es-tu pas là», c'est que déjà il réagit en tant que «récepteur», en ce sens qu'il avait commencé à intégrer dans son bagage culturel propre certains aspects de l'histoire intellectuelle américaine. Les conséquences épistémologiques de ce glissement sont difficiles à démêler.

Si l'on dépasse le royaume des idées, il faut également insérer dans le tableau de notre époque le fait que depuis le XIXe siècle les hommes d'Etat du Moyen-Orient ont introduit dans leurs propres sociétés des aspects de la dynamique historique de l'Occident; les formations sociales, telles que les établissements d'enseignement laïque, l'industrie, les associations bénévoles et les innovations juridiques, comme les sociétés anonymes et les codes, ont apporté une série d'institutions allogènes possédant leurs propres éléments moteurs. Pourtant, la puissance gigantesque des utopies idiosyncratiques semble être corroborée par le fait que ce sont les promesses du projet musulman, plutôt que celles du projet occidental, qui ont acquis un hégémonie idéologique au Moyen-Orient.

Conclusion

En Europe occidentale, la démocratie est un phénomène qui est apparu de lui-même. La meilleure façon de mesurer son évolution dans le temps est de la comparer à la croissance parallèle d'un domaine que nous avons qualifié de «société civile». Sa dynamique résulte de caractéristiques de l'histoire occidentale, telles que la croissance des villes et l'arrière-plan citadin des idées libertaires. La démocratie occidentale, qui a émergé de cette histoire, est un ensemble de promesses et d'accomplissements. A l'heure actuelle, les promesses continuent de prendre le pas sur les accomplissements. J'ai tenté de décrire l'équivalent de ces promesses dans l'islam et le caractère dynamique de l'écart qui les séparent des accomplissements. A la liberté dans l'utopie qui pousse les Occidentaux à s'efforcer de se rapprocher de l'idéal, correspond dans l'islam l'égalité et la

justice. Je ne prétends pas que les deux systèmes ont fusionné, mais qu'ils ont interréagi. Il semble qu'il y ait encore des écarts impossibles à combler entre les deux. Néanmoins, tout examen formaliste de la démocratie, qui ne tiendrait pas compte de l'orientation de la dynamique historique de l'islam, serait voué à l'échec. La réévaluation du processus dynamique qui sous-tend le «populisme» et le fondamentalisme musulman est une première étape essentielle dans l'étude de la démocratie au Moyen-Orient et c'est celle sur laquelle nous devons nous pencher ici.

Par ailleurs, la place que le mot «démocratie» a prise dans le discours moyen-oriental montre qu'il existe une tendance naturelle des deux cultures à se rencontrer sur ce terrain. Néanmoins, cette séparation même entre les cultures soulève un problème épistémologique d'ampleur considérable dont il doit également être tenu compte.

Tels sont quelques-uns des éléments qui, selon moi, relèvent de notre propos.

PLURALISME ET TOLERANCE, UN MODÈLE TOLEDAN ?

Mikel de Epalza
Professeur à l'Université d'Alicante

Tolède est un symbole de tolérance médiévale, symbole dont il faut analyser les éléments principaux.

La tolérance religieuse, tout au long des siècles médiévaux dans la péninsule ibérique (Hispania tardo-romaine, al-Andalus des musulmans, Sépharad des juifs, royaumes chrétiens préespagnols), est réglée par des préceptes religieux, ceux de l'islam et ceux du christianisme, seuls pouvoirs politiques dominants. Les minorités étaient tolérées par le pouvoir politique, mais l'objet de nombreuses pressions et de toutes sortes de discriminations, au nom de la religion certes, mais surtout à cause de tous les intérêts convergents et divergents des autorités et des masses populaires, intérêts défendus par la classe des religieux, musulmans ou chrétiens. Il faut tenir compte de ces situations sociologiques pour apprécier le poids d'intolérance qu'elles comportent, à côté d'une situation de réelle tolérance, surtout si on compare avec d'autres temps et d'autres pays.

A côté de la tolérance religieuse, il faut aussi considérer la tolérance linguistique et culturelle, qui permettait aux fidèles des croyances minoritaires de conserver une langue et des moeurs différentes de celles de la majorité. Dans ce sens, musulmans, juifs et chrétiens - sous des noms divers - furent très réellement «tolérés», tout en participant aux courants culturels et linguistiques majoritaires de la société dominante.

Après avoir analysé la réalité et les limites de la tolérance médiévale de Tolède dans son histoire, il faut aussi analyser comment Tolède et le Moyen Age de la péninsule ibérique devinrent un symbole de tolérance, pour les Espagnols d'abord, pour les Européens ensuite, finalement pour les musulmans qui défendent un passé qui donna de bons exemples institutionnels de tolérance légale, et même pour les juifs, persuadés d'avoir plus ou moins participé glorieusement à la culture arabe et hispanique, bien que nullement convaincus de ce que la tolérance des musulmans et des chrétiens envers leur coreligionnaires ait jamais pu être qualifiée de supportable, aux yeux d'hommes et de femmes du XXe siècle.

On ne peut que partager cette dernière opinion. La tolérance religieuse du Moyen Age - des musulmans, des juifs et des chrétiens - est absolument intolérable de nos jours.

*
* *

En octobre 1982, la municipalité de Tolède organisait un congrès international intitulé : «Rencontre des trois cultures». Plusieurs institutions culturelles tolédanes collaboraient à sa préparation, mais aussi, fait significatif, la fondation Ortega y Gasset. Le mythe de la rencontre dans la diversité, qui fait partie de l'héritage historique de la

Tolède médiévale, rejoignait l'idéal politique ou, à tout le moins, culturel, des disciples de José Ortega y Gasset, l'un des penseurs les plus modernes de l'Espagne du XXe siècle, l'un de ceux qui ont le plus fait pour ouvrir leur pays à la modernité.

En cet automne de 1982, après un été qui avait vu, sur l'autre rive de la Méditerranée, l'armée de l'Etat d'Israël envahir et bombarder pendant des semaines la ville de Beyrouth, déchirée entre ethnies et religions, le thème de l'unité dans le respect des particularités n'avait pas seulement valeur historique. Il constituait un défi culturel et politique, face à l'avenir, pour l'Espagne et beaucoup d'autres pays du monde.

Les organisateurs voulaient renouer le dialogue entre les représentants des trois religions qui s'étaient partagé la Tolède médiévale, chrétiens, juifs et musulmans. Ils substituaient au terme de «religion» celui de «culture», plus laïque, mais aussi plus large et plus moderne. Ils auraient pu tout aussi bien parler de «politique», si le langage quotidien n'avait chargé le mot d'une nuance d'agressivité, brutale ou contrôlée, qui lui faisait perdre sa véritable valeur. «Cultures» connotait des valeurs indiscutables, positives, respectables, qui, dans l'exercice de leurs droits, pouvaient certes engendrer tensions et conflits, mais qui pouvaient aussi converger dans un enrichissement mutuel. Tout comme dans la mythique Tolède du Moyen Age.

Le congrès devait se donner pour tâche, selon les organisateurs, «d'approfondir les racines communes aux trois cultures et à Tolède», dans la «ville de la tolérance et du vivre ensemble». L'objectif était clair : «unir dans une même rencontre les trois cultures, en mettant en valeur les points de contact et en évitant toute polémique». Ces mots de la circulaire d'invitation illustrent parfaitement le fonctionnement d'un mythe : Tolède médiévale, havre de tolérance.

Quelle était donc l'utilité de ce congrès pour la Fondation Ortéga y Gasset et pour les Tolédans d'aujourd'hui ? La réponse est évidente. Les habitants de Tolède, ainsi qu'Ortéga y Gasset et les intellectuels espagnols de son temps, avaient pâti de l'intolérance de notre siècle. Ils avaient subi une politique d'uniformisation politique et idéologique forcée au nom du passé historique de la patrie sous la dictature franquiste encore toute récente, et ils aspiraient à ce que soit reconnu le pluralisme dans la vie publique de leur pays. Ils se découvraient solidaires de victimes de tous les systèmes uniformisateurs. Dans la coexistence de cultures différentes au Moyen Age, ils recherchaient un modèle ou, à tout le moins, un mythe justificatif, pour cette vie en commun dans le respect des différences qu'est la démocratie.

Le mythe de Tolède a donc constitué une des formes de la réflexion contemporaine sur l'identité de l'Espagne et ses racines médiévales, cette interminable guerre qu'on appelle la Reconquête, guerre de tous contre tous, mais où leur culture faisait des combattants soit des maures, soit des chrétiens, où les traits de tolérance et d'intolérance reflètent dans le miroir de l'histoire tolérance et intolérance de l'Espagne du XXe siècle. Le congrès voulait ouvrir la méditation espagnole sur la tolérance, celle que mena, avec d'autres, Ortega y Gasset, à d'autres sociétés, à d'autres contrées, particulièrement au Moyen-Orient, théâtre de tragiques affrontements qui, par leurs origines, débordent largement le territoire palestinien. Ils impliquent, en effet, les autres pays musulmans, l'Europe et l'Amérique, et trouvent peut-être aussi leurs racines dans l'Espagne médiévale des trois religions, dans le mythe agressif de la Reconquête (toute guerre est légitimée par un droit préalable sur le bien d'autrui) et dans le mythe pacificateur de Tolède, ville où coexistaient en paix les trois cultures.

Les réflexions qui suivent analysent le mythe lui-même et le confrontent à la réalité historique du «vivre ensemble» à Tolède.

Avant même de symboliser le pluralisme, Tolède est symbole d'unité, d'une certaine unité politique, de l'unité wisigothique, antérieure à la prise du pouvoir par les musulmans, l'antécédent direct de l'Espagne actuelle comme Etat-nation : plus que l'Espagne romaine qui l'a précédée, la monarchie wisigothique était «grande, une, libre» (de Rome, s'entend). Aussi l'évocation de la Tolède des Wisigoths constitua-t-elle, tout au long du Moyen Age et dans toute la péninsule, un appel pressant à l'unité politique de ces terres hispaniques, avant qu'elle ne devienne la Tolède impériale de Charles Quint. Et justement, au XVIe siècle, alors même que ce mythe de l'unité trouvait enfin son achèvement dans l'union politique des royaumes ibériques, Tolède perdit son rang de capitale. L'empire hispanique, pris dans les intérêts européens et américains de la couronne d'Espagne, n'avait plus pour seul horizon son passé wisigothique. Il abandonna donc Tolède, le symbole le plus vivant et le plus effectif de l'unité de l'Espagne.

Pendant des siècles, donc, Tolède symbolisa l'unité, l'unité politique qu'imposaient, bien imparfaitement d'ailleurs, les armées germaniques aux anciennes provinces romaines : la nouvelle Carthagène, mais aussi la nouvelle Tarragone, nouvelle Narbonne, nouvelle Braga, en qui se fondaient les capitales des anciennes provinces entre lesquelles avait été partagée l'Espagne. C'est vers Tolède que marchèrent au plus vite les armées musulmanes afin de se poser en héritières du royaume wisigoth : les trésors qu'elles recherchaient, tout particulièrement la Table de Salomon, ne les intéressaient pas tant pour leur valeur matérielle, comme l'a montré Maria Jesus Rubiera, que pour leur valeur de légitimation politique. Plus tard, la politique orientalisante des musulmans d'al-Andalus, leur lointaine Atlantide, à en croire l'étymologie de Vallvé, les amena à concentrer leur pouvoir à Cordoue ; mais sans oublier Tolède, dont les chroniqueurs arabes reconnaissent la valeur symbolique.

Les chrétiens, du fond de leurs refuges montagnards (Ibn-Hawqal en donne une bonne description politique), n'ignoraient pas non plus le mythe unitaire que la ville portait en elle. Les Asturies, le Leon ensuite, se réclamèrent de l'héritage wisigothique, mais ce n'est qu'après la conquête de la ville par la Castille-Leon, en 1085, que ses souverains pourront utiliser le mythe ancien pour appeler à l'unité péninsulaire, suscitant, bien entendu, la réticence des autres royaumes. Le mythe de l'unité fit sentir ses effets dans les siècles suivants, mais ne se réalisa qu'au XVIe, après l'union de la Castille et de l'Aragon, l'incorporation de Grenade au royaume d'Isabelle Ière, de la Navarre à celui de sa fille Jeanne et du Portugal à la couronne de Philippe II.

Des éléments étrangers à l'ordre politique pur renforcèrent encore cette charge symbolique. Dans les domaines juridique et religieux, un rôle important revient aux prestigieux conciles ecclésiastiques tenus dans la ville. Ils signifiaient l'unité religieuse du peuple hispanique. Ils servirent aussi plus tard de modèle pour l'exclusion et la condamnation. On vit en eux le rejet de l'hétérodoxie, symbolisé par la conversion au catholicisme de Récarède, le dernier des rois wisigoths ariens, en oubliant l'épisode adoptionniste et la condamnation par Rome du rite tolédan. On y vit le rejet du paganisme et aussi, bien sûr, de l'islam. Les conciles, où seuls étaient représentés les prélats sujets des Wisigoths, hissèrent au rang de mythe l'unité des peuples hispaniques sous une même autorité politique, à laquelle était soumise l'idéologie religieuse dominante ou, à tout le moins, ses représentants, les évêques. Le *Fuero Juzgo*, le premier des codes législatifs promulgués par les rois wisigoths, qui s'appliquait à tous les «Espagnols», quelle

que soit leur origine, romaine ou barbare, dont on a voulu faire l'émanation des conciles et la source de l'unité juridique (aujourd'hui plus que douteuse) de la péninsule, a été érigé en signe de ralliement et d'indépendance face au droit romano-byzantin et aux autres peuples d'Europe.

Du point de vue ecclésiastique, le puissant archevêché de Tolède devint primat d'Espagne, héritier du siège métropolitain de Carthagène, face à Tarragone et à Braga, métropoles d'autres royaumes péninsulaires. L'extraordinaire pouvoir juridictionnel que conservaient ses titulaires au XVIe siècle ne peut s'expliquer que par l'intégration des structures religieuses tolédanes à ce mythe de l'unité hispanique que portait la ville. Il faut garder présent à l'esprit ce caractère spécifique de Tolède, ville de l'unité, symbole au nom duquel on justifia de multiples entreprises d'uniformisation au cours de l'histoire, pour bien comprendre ce que signifie Tolède envisagée comme symbole de pluralisme, un autre mythe, complémentaire du premier, utile pour résoudre les tensions de tous ordres que connaît la société ibérique.

Tolède, symbole d'une certaine conception de l'unité hispanique, l'est surtout de pluralisme et de diversité. Approfondissons ce point. Historiquement, il est vrai que Tolède n'a pas été la seule ville où coexistèrent juifs, chrétiens et musulmans. Cordoue, Séville, Palerme, Le Caire, Saragosse, Tudela et bien d'autres en Orient et en Occident partagent avec elle ce privilège. Par ailleurs, ce ne sont pas là les trois seules religions du monde, ni même les trois seules religions monothéistes... Un véritable pluralisme, enfin, surtout s'il veut s'insérer dans la société actuelle, doit reconnaître également la valeur de l'incroyance comme forme de vie. Il n'en reste pas moins que seule Jérusalem symbolise mieux que Tolède la coexistence de ces trois religions, aussi proches par leurs croyances que mutuellement exclusives dans leurs rapports réciproques.

Plusieurs circonstances, en effet, lui donnent une place à part. Tout d'abord, l'alternance au pouvoir des différents groupes : le christianisme des rois wisigoths fut supplanté par l'islam d'al-Andalus (et plus spécialement par celui de souverains de la *taifa* de Tolède), puis par le christianisme médiéval et moderne, dont Tolède fut au moins l'une des capitales politiques. Ce furent là conditions propices, pendant plus d'un millénaire, à une certaine coexistence dans le pluralisme.

Le mythe est encore renforcé par le fait qu'ont subsisté, dans la Tolède actuelle, des monuments des trois religions et de leurs cultures respectives. Le soin qu'ont pris les autorités locales de les conserver et de les restaurer en leur restituant leur valeur d'origine, afin qu'ils brillent par leur originalité et non par leurs réutilisations successives ou comme éléments de l'uniformité architecturale de la ville, a permis à celle-ci d'offrir au visiteur un visage modelé et embelli par la diversité religieuse de son histoire.

Les écoles de traducteurs ont constitué un dernier élément, le plus important, peut-être. Depuis le mythe de Babel et l'établissement des barrières linguistiques, les traductions sont un instrument privilégié de l'intercommunication humaine. Mais elles sont aussi dangereuses : traduction, trahison. Le traducteur, le truchement médiéval, est un auxiliaire du pouvoir politique. Il exerce un métier à haut risque : il connaît les secrets, les transmet et, dans une négociation, il sait ce que le diplomate ignore. Seul un groupe de traducteurs qui se contrôlent mutuellement, unis par la force du savoir et de la vérité, garantit le dépassement des barrières linguistiques que suppose le pluralisme religieux. Tolède symbolise une telle réalisation, qui implique davantage qu'une simple coexistence : le travail en commun pour une oeuvre commune de personnes et de groupes

d'origines diverses. Par son activité de traduction scientifique, Tolède représente l'idéal de la collaboration positive, constructive et ouverte sur d'autres hommes et d'autres peuples, qui liront, au loin, les lourds manuscrits qui recueillent le savoir antique et qu'elle a traduits.

Tels sont les éléments du pluralisme que représente Tolède. Mais à côté des facteurs culturels, sur lesquels on a coutume d'insister, et des oppositions sociales, encore plus dissolvantes, sur lesquelles on fait silence (à preuve l'allergie face à la lutte des classes que manifestent les patriotismes et «syndicats verticaux» de tous bords), reste l'élément religieux des trois religions monothéistes.

Unir dans une même ville, dans une même activité, faire vivre ensemble les trois religions les plus fondamentalement exclusives qu'ait connues l'humanité, tel est le paradoxe radical du mythe de Tolède. Le mot «tolérance» appartient au vocabulaire religieux. Il est lié à «intolérance». Chacune des trois religions prétend jouir d'un monopole, par élection divine toutes trois. C'est un obstacle terrible à la tolérance. Tolérer, c'est supporter, transiger, accepter. On tolère ce qui ne devrait pas exister, mais qui existe. A la tendance unitaire et uniformisatrice des religions du Dieu unique s'opposent la complexité et la résistance du réel dans sa diversité. Il n'y a pluralisme qu'en opposition à l'unité. Il n'y a pas de tolérance sans que préexiste la notion d'intolérance.

Mais tout cela relève d'abord du champ religieux, comme le montrent l'histoire de la péninsule ibérique et celle d'autres régions du monde. Aussi le mythe de Tolède, le mythe de l'unité comme celui de la diversité, nous interroge-t-il sur la coexistence entre des aspirations à une unité voulue par les principes et la réalisation du pluralisme de fait. Il nous faut donc réfléchir aux rapports qu'entretiennent mythe et réalité quant à la coexistence pacifique des trois religions à Tolède.

Vie commune des trois religions à Tolède, organisation de la vie sociale pour que leurs fidèles puissent coexister en conservant les formes de vie que leur imposent leurs religions respectives. «Vivre ensemble» s'oppose à «exclusion», exclusion de la vie sociale pour des raisons religieuses, par l'exil ou la mort. Tolède a permis aux chrétiens, aux musulmans et aux juifs de coexister en conservant leur mode de vie spécifique, chacun à l'intérieur de sa propre communauté, chargée, précisément, de transmettre ce mode de vie. Avec plus ou moins de bonheur s'articule la vie en commun du groupe dominant et de sa culture avec les deux groupes minoritaires et leur culture propre.

Deux cultures seulement se partagent au sens plein l'histoire de Tolède : l'arabo-islamique avant 1085, la chrétienne, néolatine, après. Avant l'islam, le christianisme et la culture wisigothique rejetèrent le judaïsme avec une telle vigueur qu'on ne peut guère leur attribuer de qualités humanitaires, même en les jugeant à l'aune du haut Moyen Age. En revanche, à partir de l'arrivée des musulmans, les deux grandes cultures dominantes acceptèrent en leur sein des sous-cultures, des microcultures d'origine religieuse. Il est donc historiquement exact de parler de «vie ensemble» des trois religions à Tolède, de manière ininterrompue, sans doute, du début du VIIIe au début du XVIe siècle, jusqu'à la conversion forcée des musulmans et des juifs.

Une religion dominante et deux minorités acceptées : ce schéma rend compte, dans ses grandes lignes, de la période musulmane. La religion, la culture arabo-islamiques seules peuvent s'épanouir dans leur plénitude. La culture chrétienne d'origine préislamique n'existe qu'à l'état résiduel : elle ne se manifeste que dans les domaines

religieux et linguistique, par l'usage du latin, en dehors - la chose n'est même pas sûre - de quelques éléments matériels et de coutumes locales, totalement englobés par la culture dominante. Hors la religion et la langue, il faut parler d'une culture arabe des chrétiens, comme l'indique parfaitement le terme «mozarabe», «arabisé». On peut en dire autant des juifs, dans tout al-Andalus. Langue sacrée (l'hébreu) et religion constituent leur seule spécificité culturelle.

Ces deux éléments impliquent une série de pratiques acceptées tant qu'elles ne dérangent pas la vie normale des musulmans ni ne heurtent leurs préceptes religieux. Dans la pratique, il est difficile d'éviter des conflits, dont les minorités ont tous les risques de sortir vaincus, en dépit des garanties juridiques dont elles jouissent : discrimination sociale pour raisons religieuses, abus en matière économique, fiscale ou parafiscale, accusations et exécutions pour crime contre la communauté musulmane (alliance avec les royaumes chrétiens «rebelles», attitudes considérées comme blasphématoires envers l'islam).

La Tolède chrétienne d'après 1085 reproduira ce schéma. Les normes de la vie sociale sont chrétiennes, dans tous leurs aspects. Les cultures musulmane et juive sont tolérées, au rang de sous-cultures ou de microcultures propres à des communautés religieuses réduites et soumises, à nouveau, à des abus de tous ordres.

Du point de vue social, politique et culturel, la pratique médiévale n'admet qu'un régime de «tolérance» pour les minorités religieuses, en établissant une discrimination insurmontable entre la religion et la culture des dominants et la religion ou la microculture des dominés, bien que l'existence des communautés croyantes d'autres religions à l'intérieur de la société dominante soit reconnue, et ceci vaut autant pour l'islam que pour le christianisme. Il faut admettre, il y a unanimité sur ce point, que les limites de la tolérance médiévale sont étroites. Elle accepte l'existence d'autres formes de vie religieuse, et c'est un trait positif. Mais elle ne le fait que sous une forme oppressive, du haut de la bonne conscience que donne un sentiment de superiorité, avalisé par Dieu. L'islam tend au monopole et affiche sans cesse sa supériorité face au judaïsme et au christianisme. Ne serait-ce la clarté des commandements coraniques, seule digue face à de tels débordements, la société musulmane ignorerait la tolérance. Celle-ci fut d'ailleurs toujours très restrictive : juifs et chrétiens disparurent progressivement d'al-Andalus.

Quant au christianisme, son but final était aussi la disparition du judaïsme et de l'islam, de préférence par la conversion, mais également par des méthodes plus contraignantes, comme le montre l'histoire de l'Espagne médiévale et moderne. Le judaïsme n'exerça jamais le pouvoir dans la péninsule. L'histoire des juifs illustre cependant leur respect et la reconnaissance de fond qu'ils accordent aux autres groupes ethniques et à leurs croyances, hors de toute prétention à un universalisme imposé par la force, bien qu'une défense agressive des intérêts supérieurs de la communauté juive, tant aux époques bibliques qu'aujourd'hui, nuise parfois au respect dû à d'autres communautés humaines.

Aussi la leçon de tolérance que nous donne l'Espagne du Moyen Age, et même la mythique Tolède des trois religions, ne trouve-t-elle qu'une application réduite et limitée de nos jours. L'idéal de la vie en commun garde sa valeur. Son application, non, car elle se fondait précisément sur la distinction entre les trois religions. Il est impossible, aujourd'hui, de faire reposer la notion de vie en commun sur la religion. L'histoire des religions dans leurs rapports les unes avec les autres est, malheureusement, l'histoire

d'une suite d'oppressions exercées au nom de Dieu. Et que dire de l'intolérance générale des croyants envers les incroyants... Le vivre ensemble moderne s'appuie sur des bases humanitaires, plus justes et plus efficaces.

La Tolède d'aujourd'hui, dans une Espagne démocratique, est infiniment plus tolérante que celle du Moyen Age, car en elle la coexistence des croyances religieuses et de minorités de toute espèce, des cultures et des sous-cultures diverses, se fonde sur une liberté religieuse et politique moderne, dans le cadre d'une société laïque. Aussi, en dépit des difficultés et des insuffisances de la société actuelle, faut-il tourner ses regards avec confiance vers le futur, plutôt que vers le passé. Juifs, musulmans et chrétiens doivent jouir de droits identiques, être soumis à des lois communes, dans une société juste et pluraliste, égalitaire, et non dans une société fondée sur des discriminations inacceptables, comme c'était le cas au Moyen Age.

Un regard sur le passé permet donc d'évoquer le mythe de la Tolède des trois religions comme une aspiration positive à vivre heureusement ensemble, à l'unité dans la pluralité. Une analyse rationnelle de la manière dont elle a été mise en pratique nous oblige, en revanche, à aller au-delà du mythe, à la recherche d'une nouvelle organisation sociale qui dépasse cet héritage médiéval, médiéval non seulement au sens chronologique, mais aussi avec toutes les connotations péjoratives du mot.

Le mythe de la Tolède du «vivre ensemble» a donc un fondement historique réel. Il est utile, dans la mesure où il favorise une dynamique d'entente et de vie en commun entre groupes humains différents, en marche vers un horizon éthique auquel aspire l'humanité. Une réflexion critique sur la manière dont il s'est incarné dans la réalité historique lui donnera cependant plus de force encore. Sa mise en oeuvre, de fait, fut difficile, limitée, pleine d'erreurs de toutes sortes, qu'il ne faut pas répéter. Cette réalité historique ne diminue en rien la force de l'idéal qu'elle représente. Elle doit inciter à rechercher des manières de le réaliser toujours plus efficacement. Car il ne suffit pas de «dire» le mythe. Il faut aussi trouver les moyens pratiques, politiques, juridiques, idéologiques, de le réaliser, dans une tolérance réciproque sans cesse plus profonde. Sa splendeur ne doit pas aveugler notre raison. Son existence, cependant, dans un Moyen Age de guerres et de tensions qui évoque, par beaucoup d'aspects, d'autres époques et d'autres sociétés, reflète et reflètera l'un des problèmes humains les plus angoissants, celui du vivre ensemble dans la diversité.

Extrait de «Tolède, XIIe, XIIIe,
Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance»
Editions Autrement

UNIVERSALISME DES DROITS DE L'HOMME

M. le Bâtonnier Louis-Edmond Pettiti
Juge à la Cour Européenne des Droits de l'Homme du Conseil de l'Europe

Dans le monde de 1991, les cultures ne peuvent plus se retrancher des autres sphères culturelles régionales.

Les problèmes de survie de l'humanité sont planétaires, en fonction de la démographie, de l'atteinte à l'environnement, du développement du tissu nerveux des télécommunications et technologies qui domine le potentiel de chaque pays. La propre survie de chaque culture est fonction de l'interdépendance.

On ne peut maintenir une opposition entre l'identité culturelle et la pensée universelle. La science a établi une solidarité ; l'enrichissement de la pensée a donné lieu à une communauté de concepts et de «savoir-faire» qui est désormais partagée.

Il y a l'affirmation d'une conscience planétaire. S'il en était autrement, on serait conduit à des solutions de rejet en fonction des cultures entre Nord et Sud, à une accentuation des fossés économiques, alors que seul le partenariat interculturel Nord-Sud peut être ferment de progrès.

Nous sommes entrés dans l'époque où même les problèmes de nature et de protection doivent recevoir des solutions multilatérales, multiculturelles.

Le présent exposé portera sur l'apport de l'anthropologie et des droits de l'homme au rapprochement culturel et à l'universalisme.

I

L'universalisme des droits de l'homme est toujours compromis par l'irréductibilité de traditions et de coutumes relatives à l'état des personnes et qui sont, d'un continent à l'autre, considérées comme contraires aux droits fondamentaux.

- Il peut y avoir, à l'extérieur du pays considéré, une incompréhension résultant de la méconnaissance des sources culturelles et de la nature et du contenu véritables des coutumes.

- Il peut y avoir, au lieu d'origine, une conception figée des traditions ignorant les possibilités d'évolution interne, même dans une culture religieuse, ceci grâce aux recherches anthropologiques.

- Il est nécessaire de dégager une interprétation des droits fondamentaux, à l'aide de la doctrine et des décisions des juridictions internationales, qui ne soit pas

seulement européo-américano-centriste, afin que cette interprétation tienne davantage compte des particularités culturelles et des valeurs essentielles.

- L'étude anthropologique juridique devrait être conduite par rapport aux droits fondamentaux communément reconnus dans les Pactes et les Conventions régionales et aux situations locales dans lesquelles l'état des personnes pouvait comporter des violations potentielles permanentes.

En effet, l'approche culturelle indispensable dans le domaine des droits de l'homme ne peut être utile sans une approche anthropologique.

Ce qui fait, en effet, obstacle à l'universalisme des droits de l'homme, entraînant le rejet partiel de la Déclaration Universelle, parce que considérée comme étant trop marquée d'européo-centrisme et d'esprit judéo-chrétien, est l'incompatibilité de certaines doctrines et pratiques par rapport à une conception trop occidentalisée.

Or, ces contradictions ne sont pas seulement de sources culturelles, scripturaires, philosophiques, religieuses, mais ont aussi des causes plus profondes, qui tiennent à la racine même des aspirations et ancrages humains et qui expliquent des différences, reprises par les cultures.

Ces causes se situent en amont des affrontements culturels.

Il faut donc analyser ces différences de comportements et de pratiques imputées aux conflits de cultures, afin de retrouver au sein de leurs traditions la véritable finalité et le sens des perceptions contradictoires.

A cet effet, il faut avoir recours à l'anthropologie, remonter aux rites de passage qui expliquent les signifiants culturels attachés aux statuts des personnes.

C'est la plongée dans la préhistoire des hommes et des femmes qui peut dissiper les malentendus culturels entre civilisations d'origine différente et entre civilisations communes mais ayant bifurqué l'une de l'autre, pour des raisons religieuses ou politiques.

L'universalisme pour les droits fondamentaux a été proposé par les Etats membres des Nations Unies appartenant aux différentes cultures.

Dans la pratique, les divergences sont restées profondes. Il faut distinguer quatre sphères :

- Les droits et libertés publiques sur lesquels un consensus peut être obtenu : droit pénal, liberté de presse, etc.

- Les droits «laïcs» qui ne sont pas rejetés par les Etats théocratiques, statut des personnes, dot de la femme, etc.

- Les domaines où les traditions culturelles maintiennent des pratiques, rites de passage, qui ne sont pas acceptés d'un continent à l'autre mais qui pourraient être aménagés (réduction à une pratique symbolique) pour ne pas porter atteinte à l'intégrité physique.

- Les domaines qui font l'objet d'interdits absolus au plan religieux et qui ne pourront faire l'objet de consensus.

Dans la critique de l'évaluation anthropologique, M. G. Hottois observe :

«L'anthropologisme fournit le cadre le plus commun d'interprétation et d'évaluation de la technique. Il revient à reconnaître le sens de la technique dans son rapport à l'homme en fonction d'une anthropologie philosophique, c'est-à-dire d'un discours théorique éclairant la nature et les fins de l'homme.»

L'anthropologisme est à la base de toutes les approches qui soulignent l'insertion politique, sociale et historique, voire culturelle, de la technique. Que la technique soit mesurée à un projet politique, à un projet de société ou aux fins de l'histoire, chaque fois elle pivote autour d'une certaine idée de l'homme. Sans doute est-ce le marxisme qui a poussé philosophiquement le plus loin cette évaluation anthropologiste de la technique, d'abord en reconnaissant l'importance cruciale de celle-ci, ensuite en la subordonnant aux fins d'une histoire qui est le parcours de la réalisation de l'essence de l'homme ; son approche a été un total échec.

Au total, et pour fixer concrètement les idées, l'anthropologisme semble être partout : dans les humanismes progressistes et les idéologies du progrès en général, dans les mouvements écologistes, dans les procédures du «Technological Assessment», dans l'appréciation utilitariste (économique et thérapeutique) des technologies de pointe, dans l'interprétation de la technique comme volonté de puissance et de maîtrise, dans toutes les utopies qui voient dans la technique la puissance rédemptrice capable de conduire enfin l'homme à coïncider avec lui-même et dans toutes les anti-utopies qui cherchent dans la technique la cause de l'impossibilité ou de la perte de cette coïncidence.

«La capacité éthique propre à l'homme s'exerce à travers les cultures, les moeurs, les droits et les morales en signifiant les limites légitimes du possible. Formellement, l'éthique dit qu'il ne faut pas faire tout ce qu'il est possible de faire.

L'impératif technicien est l'envers absolu de l'impératif éthique.

En conclusion, le débat éthique-technique ne se situe pas à l'intérieur de l'éthique, comme on le pense ordinairement et notamment chaque fois que l'on cherche, dans un cadre anthropologiste, à distinguer entre le bon et le mauvais usage des techniques. En son fond, ce débat met en jeu l'éthique elle-même.»

L'échange culturel permet de repenser l'humanisme.[1] «Point n'est besoin d'être un spécialiste, et mieux vaut n'être pas un philosophe occidental tenté de projeter sa juste hantise du totalitarisme étatique sur l'idée qu'il se fait des sociétés sans Etat, pour constater que les divisions de sexes, de générations, de filiations, de castes, de statuts parcourent en tout sens d'un trait souvent fort appuyé les sociétés dont l'histoire et l'ethnologie nous proposent l'image. Point de sociétés indivises qui produisent unanimement leur culture comme leur mode naturel d'expression.

---

[1] Marc Augé - *Anthropologie et Droits de l'Homme*

On sait en outre que plus d'une société identifie les frontières de la civilisation et même de l'humanité à ses propres frontières. Rares sont certainement les sociétés qui ont été en état de concevoir les droits de l'homme, mais rares aussi, néanmoins, et sans doute inexistantes, les sociétés où les hommes n'ont pas eu de droits. Ces droits, inégaux et fonction du statut social, l'ethnologie nous en décrit plutôt l'autre face : les obligations, les prescriptions, les interdits ; il résulte de cet ensemble de règles explicites ou implicites que n'importe qui ne peut jamais traiter n'importe quel autre n'importe comment.

Il n'y a pas de raison intellectuelle ou morale qui puisse inviter l'observateur des sociétés disparues ou différentes à s'abstenir de tout jugement de valeur sur celles-ci. Cette tentation existe pourtant et, d'une certaine manière, elle porte à son comble le refus de l'ethnocentrisme et le respect des différences. Mais on voit aussi que, en toute logique, elle devrait contraindre l'observateur si respectueux des autres à la même abstention quand il regarde sa propre société, à moins de la considérer comme un lieu exceptionnel et privilégié de débats et d'enjeux pour tous les hommes, ce qui constitue bien évidemment le plus éclatant des ethnocentrismes et le plus subtil des racismes. Tous les partages du monde, qu'ils soient l'oeuvre de penseurs ou de politiques, suscitent les mêmes péchés contre l'esprit.

Ce que l'anthropologie peut nous enseigner, au contraire, c'est que l'existence d'un pouvoir humain sur les hommes a fait problème à toutes les sociétés. Les rituels d'inversion décrits et analysés par les ethnologues dans le monde entier traitent symboliquement tantôt de la différence des sexes, tantôt de la différence des statuts sociaux ou politiques. L'intéressant est que dans ces rituels très officiels, et dans lesquels, pour cette raison, on a pu voir des soupapes de sécurité pour les pouvoirs en place, la vérité des rapports sociaux se dit et même se dénonce.»

Le même mode de pensée, qui interdit de voir le monde comme la création d'un Dieu qui lui serait extérieur, interdit de concevoir un Droit qui lui serait donné de l'extérieur. On ne se réfère donc pas à des règles préétablies comme en Occident, on se guide pour agir ou pour régler des conflits sur des modèles, celui du bon roi, celui du bon paysan, celui du bon forgeron, celui du bon maître de la terre, etc. Et l'application de ces modèles n'est pas imposée : le droit est en réalité négocié entre les parties et toutes les autorités qui ont à intervenir, les unes et les autres puissantes de ce qu'elles représentent, et par conséquent inégalement puissantes.[1]

Dans un tel système, il n'y a pas de droits déclarés, ni par conséquent de place pour une Déclaration des droits de l'homme.

A l'inverse, pour les enfants d'Abraham, Dieu a créé le monde de l'extérieur et le crée de façon continue. Il le gouverne par les lois et les décrets qu'il impose, lois et décrets universels qui ont pour effet d'inviter les hommes à l'égalité dans la soumission uniforme.

Ce mode de pensée a été jusqu'à nos jours celui des sociétés islamiques. Les occidentaux doivent noter un caractère particulier de ces sociétés : le droit y échappe à l'Etat. Celui-ci est, en effet, comme les individus et leurs groupes, soumis à la loi divine, laquelle, lorsqu'elle demande à être complétée, ne l'est pas par un organe étatique, mais par les plus savants de la communauté des croyants. Aussi n'est-elle pas l'instrument par

---

[1] Colloque International contre la Violence, M. Alliot, M. Dufour, L. Pettiti

lequel l'Etat s'impose aux citoyens, mais au contraire la norme selon laquelle les citoyens jugent l'Etat et au nom de laquelle ils renversent les gouvernants qui ne la respectent pas.

Dans un tel système, une Déclaration des droits de l'homme qui limiterait ceux de l'Etat ne saurait être d'une nature différente de celle de la loi. C'est la loi de Dieu, éventuellement complétée par les hommes qui joue en Islam le rôle dévolu en Occident aux déclarations des droits de l'homme.

C'est que le mode occidental de penser la société est à la fois semblable et contraire à celui de l'Islam. Dans la vision officielle laïque occidentale du monde qui distingue la nature et les sociétés, la première est gouvernée par des lois qu'on ne rattache plus à Dieu et qu'on appelle simplement les lois de la nature, les secondes sont gouvernées par les lois de l'Etat, qui a pris vis-à-vis des sociétés la place de Dieu vis-à-vis de sa création. Avec la subordination des coutumes à la loi, la possibilité pour l'Etat d'intervenir par la loi dans tous les domaines, le droit allait cesser d'être un instrument utilisable contre l'Etat pour devenir l'instrument utilisé par l'Etat pour ordonner la société.

II

Les instruments internationaux assurent le relai entre l'anthropologie, l'échange culturel et l'élaboration juridique universelle. L'analyse peut porter sur :

- La **déclaration sur la liberté de conviction et de religion**, qui a été une étape importante pour le rapprochement des cultures. Vingt ans d'efforts et de négociations ont permis aux Nations Unies de mieux analyser les différences de concepts et de les surmonter.

Les grandes lignes de cette déclaration soulignent que l'intolérance est rejetée par toutes les écoles de pensée et que celles-ci admettent l'enrichissement mutuel.

Il en est résulté des progrès, notamment pour l'enseignement privé par rapport à l'enseignement religieux public et non-exclusif (exemple au Pakistan).

Citons quelques points majeurs :

Les quatre libertés furent mentionnées, en 1948, dans le considérant 2 du Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme («liberté de parole et de croyance, abolition de la terreur et de la misère»). La liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction trouva une belle expression dans son article 18 ; la conscience y est également mentionnée à l'article 1 ; l'exhortation à la compréhension inter-religieuse est faite à l'article 26.2. Le rejet de la discrimination apparaît dans les articles 2 et 16, et indirectement dans d'autres qui affirment l'égalité de tous (art. 1 , 7, 10, etc.).

L'approche prévalente par laquelle le thème religion devait être abordé fut celle de la lutte contre la discrimination. La Charte de l'ONU répète que la jouissance des droits fondamentaux ne doit pas être entravée par l'appartenance à l'une ou l'autre religion ou croyance, et le système des Nations Unies a produit plusieurs instruments normatifs contre la discrimination résultant de la différence des sexes et des races, et qui se manifesterait dans l'emploi, l'enseignement, l'exercice des professions, etc.

On avait toutefois également constaté l'existence de l'intolérance fondée sur les différences de croyance, intolérance en tant qu'attitude mentale ou psychologique et comme fait s'exprimant par des formes variées allant de la discrimination à l'opposition systématique et à la persécution ouverte.

En 1952, la sous-commission de l'ONU «de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités» décida d'entreprendre une enquête sur la discrimination dans le monde. Par la suite, l'ECOSOC chargea, en 1954, M. Philip Halpern (USA) de la préparation d'un rapport sur les droits individuels et les pratiques religieuses. Le document fut examiné par la sous-commission dès janvier 1955, mais plusieurs experts demandèrent une étude plus approfondie. Cette tâche fut confiée à M. Arcot Krishnaswami (Inde).

Le rapport définitif de ce dernier, élaboré après plusieurs débats et consultations, fut publié en 1960. Les experts de la sous-commission se penchaient encore sur la révision des «règles fondamentales» proposées par M. Krischnaswami, lorsqu'en 1962, l'Assemblée générale de l'ONU décida brusquement de charger la Commission des droits de l'homme de la préparation d'une Convention et d'une Déclaration «sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse». La proposition était dirigée en majeure partie contre le bloc des pays communistes qui accusaient l'Occident de pratiquer ou soutenir la discrimination raciale.

- La **Convention des Nations Unies sur les droits des enfants** constitue également un acquis international concernant le rapprochement des cultures et traditions juridiques, quand il s'agit de l'avenir de l'enfant.

Tous les Etats signataires ont accepté que celui-ci puisse disposer d'une liberté intellectuelle dans le choix et l'exercice de ses convictions, tout en respectant la cellule familiale et la religion d'origine.

Citons les articles clés en ce domaine.

Article 5 : Les Etats parties respectent la responsabilité, le droit et le devoir qu'ont les parents ou (je requiers vraiment votre attention), le cas échéant, les membres de la famille élargie ou de la communauté, comme prévu par la coutume locale, les tuteurs ou autre personne responsable légalement de l'enfant, de donner à celui-ci d'une manière qui corresponde au développement de ses capacités «l'orientation et les conseils appropriés à l'exercice des droits que nous reconnaît la présente convention».

Article 14 : «Les Etats parties respectent le droit de l'enfant à la liberté de pensée et de conscience et de religion». «Les Etats parties respectent le droit (dans le même article) et le devoir des parents, ou le cas échéant des représentants légaux de l'enfant (par définition précédente) de guider celui-ci dans l'exercice du droit susmentionné.»

Article 29 qui porte d'ailleurs sur les buts de l'éducation : cet article se termine ainsi : «Aucune disposition ne sera interprétée d'une

manière qui porte atteinte à la liberté des personnes physiques ou morales de créer, de diriger des établissements d'enseignement...»

Une nouvelle approche multiculturelle a été ainsi accomplie par l'adoption de la Convention des Nations Unies sur les droits des enfants (cf. liste Etats signataires).

Malgré les grandes différences de législations concernant les mineurs, l'ensemble des Etats a signé cette Convention.

Celle-ci reconnaît une certaine autonomie et personnalité juridique à l'enfant à partir de l'âge de discernement.

Ceci va assurer dans l'avenir un esprit de responsabilité et d'initiative pour les futures générations.

L'approche multiculturelle est réalisée aussi par les programmes communs adoptés par l'ensemble des Etats lors des **Conférences générales de l'UNESCO**. Au sein de ces programmes, celui consacré à l'éducation aux droits de l'homme a été adopté par les Etats, en considérant que cet apport était la meilleure contribution pour l'oeuvre de Paix dans l'esprit des hommes, qui est la vocation même de l'UNESCO. Les Conférences de Vienne (1978), Malte (1989), ont mis au point des planifications et des réalisations avec des pédagogues de toutes cultures.

La déclaration islamique des droits de l'homme a pris en compte ces programmes.

Un exemple significatif de la richesse des apports réciproques multiculturels est celui de la Charte Africaine des Droits de l'Homme. Cette Charte a tiré les enseignements de l'oeuvre internationale en Droits fondamentaux en incorporant les devoirs et les droits de solidarité. Or ce concept de solidarité est un des grands acquis de la conscience humaine et des cultures.

- **L'apport multiculturel de la Convention contre le racisme**

L'ensemble des Etats membres des Nations Unies a adopté un texte de convention contre le racisme et la discrimination.

L'apport à cette élaboration provient aussi bien des pays arabes que des pays européens.

Il est donc de signification capitale que les cultures et traditions, malgré les défaillances historiques, ont pu contribuer à éradiquer les sentiments de haine raciale qui ont provoqué tant de crimes et de guerres.

C'est une preuve supplémentaire de ce que la philosophie et la logique juridiques, les concepts de dignité, bases des conventions en droits de l'homme, favorisent plus que d'autres disciplines les rapprochements et les enrichissements multiculturels.

La rigueur juridique apporte aussi une contrainte intellectuelle qui évite les dérapages rencontrés dans d'autres domaines intellectuels où la dialectique non contrôlée peut, dans certains cas, radicaliser les revendications culturelles.

III

Culture et droits fondamentaux

La conjonction des trois religions monothéistes ayant en commun la foi et le respect de la personne, créature de Dieu ou Allah, devrait assurer des prises de position similaires, s'agissant des droits de l'homme.

Il en est ainsi pour une grande partie du contenu des Conventions internationales ratifiées par la quasi totalité des pays arabes.

Ce patrimoine juridique commun contribue à une meilleure connaissance des cultures et donc à une compréhension réciproque.

Mais, pour certains domaines, l'approche juridique et judiciaire est très différente en Europe et dans les pays arabes.

Il en est ainsi pour le droit pénal, le quantum et le régime des peines. Ces différences ont tendance à se réduire compte tenu de la participation des juristes des diverses cultures aux comités d'experts en criminologie et en défense sociale.

Pour le droit civil et en particulier le statut des personnes et droit familial, les divergences sont importantes.

Celles-ci engendrent bien des malentendus qui obscurcissent la réception mutuelle des cultures.

C'est ainsi qu'en Europe, le statut des femmes africaines, considéré comme moins égalitaire que le statut européen, provoque un jugement plus sévère sur la culture arabe. Il y a évidemment à prendre en compte la part de méconnaissance du statut réel, de son inspiration religieuse et même de l'opinion des milieux féminins.

Mais au delà de cette méconnaissance et même si les racines des institutions et statuts sont mieux analysées, il subsiste des différences importantes au regard de la compatibilité du statut avec les conventions internationales en droit de l'homme.

Un effort complémentaire sur l'égalité de traitement des hommes et des femmes peut être entrepris en s'inspirant des travaux des Nations Unies, du BIT, de l'UNESCO, du Conseil de l'Europe et de la Communauté Economique Européenne.

L'admission de statuts «laïcs» pour la condition des femmes constitue une étape positive. L'exemple de la Tunisie et de l'Algérie est significatif, précédé de l'évolution initiée en Turquie.

L'évolution de la laïcité a été, en ce XXe siècle, un autre facteur positif. Celle-ci n'est plus une opposition cléricaux-anticléricaux, mais une liberté de recherche.

Les religions judéo-chrétiennes et même islamiques ont trouvé récemment, au moins en France, dans le régime de l'école publique, une protection.

L'attitude des chrétiens s'est modifiée favorablement à l'égard de l'enseignement laïc respectueux des croyances. Les musulmans pourraient, moyennant certaines réformes, y trouver aussi un support.

Sur ce point, les tenants du laïcisme s'expriment ainsi :

Le point de vue laïc s'appuie surtout sur la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, dont l'article 10 stipule : «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leurs manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi». C'est la reconnaissance de la liberté de conscience qui comme toutes les grandes libertés modernes est une liberté individuelle, la personne humaine étant considérée non plus comme élément d'un ordre ou d'un groupe mais individuellement dans la plénitude de ses droits et de ses devoirs, dans la vie privée comme dans la vie publique. Dans cette perspective, la liberté de penser, d'exprimer sa pensée, de vivre en conformité avec ce que l'on pense est pour chaque être humain un droit naturel, sous réserve que cette liberté aura sa limite dans la liberté d'autrui, les deux libertés devant se confronter et se limiter dans le sentiment mutuel de respect réciproque.»

Suivant C. Durand (CNAL), «la conséquence de cette évolution est que la religion devient une affaire de conscience, une affaire individuelle et privée qui relève uniquement de la décision de chacune et de chacun en toute liberté.

La laïcité qui a été si longtemps controversée, qui reste parfois encore une notion ambivalente, c'est essentiellement cela : la séparation de la religion, des activités profanes, l'autonomie de la raison. Ce n'est ni une religion, ni une philosophie, ni un dogme, et il y a dans la laïcité des nuances qui varient avec le milieu, l'éducation et la culture.

Alors, qu'est-ce, très rapidement ?

C'est d'abord le développement historique d'une tendance qui, face aux diverses églises, laisse à chaque individu la liberté d'y adhérer ou de s'en détacher, sans que ceci influe sur sa vie professionnelle et publique.»

«Jaurès : jusque dans les adhésions que nous donnons, notre sens critique doit rester en éveil et une révolte secrète doit se mêler à toutes nos affirmations. C'est dire que l'idéal laïque ne considère pas les vérités du moment comme absolues, immuables et intangibles, mais qu'il estime, tout au contraire, qu'elles sont relatives, fragmentaires, révisables et qu'elles évoluent avec le développement de la pensée. Ainsi l'idéal laïque apparait-il essentiellement comme un comportement individuel fait de tolérance active.

Historiquement, il se confond avec le mouvement de la société civile prenant progressivement en charge les responsabilités qui sont naturellement les siennes notamment dans le domaine du pouvoir politique, de la santé, de la justice, de l'éducation. De ce point de vue, dans la société plurielle qui est la

nôtre aujourd'hui, la laïcité est la garantie juridique de la liberté de conscience de chacun.»

Cette théorie laïque n'est pas admise par les cultures à racines religieuses, mais elle peut être partiellement utile pour le régime d'enseignement.

IV

Les cultures arabes en même temps que les cultures judéo-chrétiennes ont également besoin ensemble de se ressourcer aux traditions animistes dont l'origine est parfois antérieure à l'organisation de leurs communautés.

Sur le sens du lien Terre-Hommes, qui éclaire le problème de propriété, sur le sens des relations Hommes-Femmes, qui éclairent le statut des personnes, ce retour aux sources peut être très enrichissant.

M. Ngema, ancien Président de la Commission africaine de l'OUA, le rappelait ainsi :

«Nous le savons : la terre n'appartient pas à l'homme, c'est l'homme qui appartient à la terre. Nous le savons : toutes choses sont liées comme par le sang qui unit une même famille. Toutes choses sont liées. Tout ce qui arrive à la terre arrive aux fils de la terre. L'homme n'a pas tissé la toile, il n'est qu'un fil de tissu. Tout ce qu'il fait à la toile, il le fait à lui-même...»

Cette vision spirituelle de la terre, qui implique une utilisation douce des ressources naturelles, est diamétralement opposée à la vision matérialiste qui prévaut dans le monde occidental. Du point de vue occidental, les ressources naturelles qui ne sont pas utilisées d'une manière visible par les peuples indigènes sont considérées comme gaspillées ; les activités économiques qui n'extraient pas les plus grands bénéfices commerciaux sont jugées inefficaces et primitives. Ainsi, les Occidentaux interprètent à leur avantage la vision spirituelle de la terre des Amérindiens pour justifier l'invasion de leurs territoires.

Pour les peuples amérindiens aussi, la terre possède une qualité sacrée qui est absente de la pensée occidentale. Elle est vénérée et respectée dans quasi toutes les philosophies amérindiennes. Il s'ensuit une incompatibilité profonde entre le monde occidental et le monde amérindien que relevait déjà en 1855 le chef amérindien Seattle de la tribu des Dwarniches. En effet, dans son discours prophétique prononcé devant l'assemblée des tribus du Nord-Ouest des Etats-Unis en réponse au Président des USA, Franklin Pierce, qui exigeait la vente des territoires Dwarniches, Seattle déclara : «Comment peut-on acheter ou vendre le ciel, la chaleur de la terre ? Cette idée nous est étrangère. Nous ne sommes pas propriétaires de la fraîcheur de l'air, ni du miroitement de l'eau. Comment pouvez-vous nous les acheter ? Chaque partie de cette terre est sacrée pour mon peuple ; chaque aiguille de pin luisante, chaque clairière, le bourdonnement des insectes, tout cela est sacré dans la mémoire et la vie de mon peuple...»

«On ne peut séparer la famille du reste de la société, quoiqu'en ait décidé autrement le clivage occidental du siècle dernier qui a abouti à n'admettre que l'exclusivité de la famille monogame», affirme Bernard Saladia d'Anglure, anthropologue

ayant travaillé auprès des Inuits et enseignant à l'Université Laval. «Chez les Inuits, par exemple, les droits individuels et collectifs sont les mêmes, illustre-t-il : chacun donne 30 % du gibier, 30 % de ses enfants et 30 % de sa sexualité à la communauté, soit à peu près le même pourcentage que nous donnons à l'impôt !»

Les tribunaux québécois et canadiens sont généralement disposés à reconnaître la preuve d'une coutume autochtone et à accepter que les pratiques coutumières donnent naissance à des droits et à des obligations en vertu du droit canadien, constate Me Rita Dagenais, attitude marquée plus particulièrement lorsque la coutume se rapporte à la formation des liens familiaux. La validité des mariages et des adoptions ont conséquemment des effets sur la légitimité des enfants, la dévolution dans les successions, les droits de propriété, sur la séparation des couples et sur la liberté de se remarier après décès du conjoint.

*

Dans la perspective du rapprochement culturel, j'ai proposé à l'UNESCO un Projet de relecture de l'Histoire et d'élaboration d'une nouvelle pédagogie pour contribuer à la Paix entre les peuples.

Les tensions qui se multiplient entre Etats, minorités, ethnies, communautés religieuses, ont notamment pour cause l'incitation et l'apprentissage à la haine qui sont distillés par les manuels d'histoire, qui maintiennent des données qui constituent, avec le recul du temps, une désinformation historique.

Or, l'expérience contemporaine des recherches historiques démontre que la plupart des conflits ont été déterminés par les chefs politiques ou militaires, et non par la volonté des peuples qui en ont été finalement les victimes.

La récente guerre du Golfe, les événements survenus dans les pays de l'Est, concernant le sort réservé aux minorités, ont apporté la preuve que la résurgence des faits passés réanimait les passions conflictuelles. L'ignorance des préceptes religieux dans leur véritable fondement, la méconnaissance scolaire ou universitaire de l'histoire engendrent des comportements collectifs qui conduisent aux conflits ou qui les entretiennent.

Or, l'histoire se répète, les antagonismes du XIXe siècle rejaillissent encore au XXe siècle et peuvent être surmontés par une recherche loyale conduite en coopération étroite.

Les cultures et religions au XXe siècle, grâce à l'esprit de recherche et de compréhension internationale, en particulier à l'UNESCO, ont appris à se mieux connaître, à identifier les erreurs d'analyse qui les conduisaient à prononcer des interdits faute de bien interpréter les préceptes.

L'anthropologie a contribué à cette connaissance mutuelle.

Ensemble les religions ont surmonté les traditions anciennes qui privilégiaient la vengeance individuelle et le droit privé.

Les systèmes vindicatoires ont été communs aux diverses civilisations jusqu'à Aristote. Le principe de rétribution centré sur le point de vue de la victime s'est transformé en principe de peine instauratrice d'un bien pour la Société ou son auteur (Courtois).

Les rites de conciliation font leur chemin dans chaque culture.

Ainsi, on est passé d'une justice privée à une justice civique religieuse ou laïque.

Les écoles de criminologie devraient accentuer au sein de chaque culture la captation de la pénologie par l'appareil social, devenant source de progrès humain.

D'autres mutations culturelles sont possibles.

*

Conclusion

Les réponses de l'histoire et de l'anthropologie, la thématique des droits fondamentaux démontrent la force des échanges culturels et des conventions internationales.

Les différentes cultures sont maintenant intellectuellement prêtes à dissiper les incompréhensions et malentendus résultant des ouvrages historiques, ceux-ci déformant l'histoire pour accentuer l'esprit de haine, résultant des fausses interprétations des rites de passage et de comportements.

Enfin, fait majeur au travers et au delà des cultures, les Etats ont accepté des textes communs en droits de l'homme par des concessions majeures, même s'ils ne sont pas exemplaires dans leurs mises en application.

Ce qui doit les unir le plus, c'est le sens et le devoir de solidarité, inspirés des croyances et du respect de l'homme dans toute sa dignité. Sans cette solidarité, le monde de l'an 2000 serait un monde de massacres et l'homme redeviendrait loup pour l'homme.

POUR UN DIALOGUE CULTUREL EURO-ARABE FECOND

Tahar Guiga
Ecrivain, Tunis

Il suffit que des peuples soient en contact pour que s'instaure immédiatement un dialogue culturel. Les Arabes, ayant brisé l'isolement où ils vivaient dans la presqu'île arabique à l'avènement de l'Islam et créé une aire culturelle arabo-islamique avec les peuples convertis à la nouvelle foi et ayant adopté leur langue, ont recherché le dialogue avec les autres cultures qui les entouraient. La nécessité des échanges de toutes sortes s'impose d'autant plus que le monde arabe qui s'étend de l'Atlantique au Golfe occupe une position stratégique de premier ordre.

La religion musulmane incite les croyants à la découverte et à la recherche de la connaissance partout où elle se trouve, même si on est amené à atteindre les confins du monde connu.

Dès le premier siècle de l'ère musulmane, des échanges culturels doublant les échanges commerciaux se sont établis avec l'Empire romain d'Orient, la Perse, l'Inde et même la lointaine Chine.

Le respect d'autrui dans sa spécificité et la tolérance à l'égard des convictions des autres étaient une marque distinctive de la société musulmane. Les juifs et les chrétiens sont les gens du Livre. Ils appartiennent, selon la loi musulmane, à une même tradition révélée. Leurs Prophètes et leurs Livres sont ceux de l'Islam et ils adorent le même Dieu. Leurs droits sont garantis par Dieu et son Messager. Dans la pratique, leur statut a été étendu dans un esprit de tolérance aux mazdéens et même aux polythéistes adorateurs des astres de Harran en Mésopotamie.

L'attitude des juifs et des chrétiens à l'égard des musulmans était tout autre puisque les uns et les autres considéraient l'Islam comme une fausse religion. Les chroniques et documents d'archives byzantins proches de la période d'expansion de l'Islam sont significatifs à cet égard. A les parcourir, on est effaré par le mur d'incompréhension dressé face aux musulmans.

Pourtant c'est avec le monde chrétien que les rapports ont été les plus intenses et les plus fructueux sur le plan culturel. On peut dater le dialogue culturel euro-arabe de la période du haut moyen âge où les rapports parfois pacifiques parfois conflictuels avec Byzance ont provoqué en direction de Bagdad, capitale des Abbassides, un flux de manuscrits en provenance de l'Empire romain d'Orient entraînant un intense travail de traduction ayant permis l'éclosion d'une pensée arabe originale et la naissance, dans différentes disciplines scientifiques, d'une science arabe qui a eu son heure de gloire.

Je me contenterai dans cette brève communication de parler en les plaçant dans la perspective historique de certaines périodes où le dialogue culturel euro-arabe a été le

plus fructueux et le plus chargé d'espoirs et de certaines autres périodes où il a été interrompu pour céder la place à un discours, à une voix.

J'essaierai de montrer que le dialogue n'est pas oeuvre aisée. L'attrait est accompagné de refus, la fascination de répulsion, l'assimilation d'exclusion. Les périodes fastes sont celles où la curiosité l'emporte sur l'indifférence et l'amour d'autrui sur la négligence ou l'hostilité. Mais les forces hostiles au dialogue sont toujours tapies dans l'ombre et elles surgissent au moment où l'on s'y attend le moins.

Le dialogue culturel entre des peuples également attachés à leur identité propre et également épris de leur culture est fragile et ambigu mais combien exaltant.

L'intérêt des arabes musulmans s'est porté sur la science et la philosophie grecques au moment où ce patrimoine précieux de la culture européenne était condamné et occulté pour cause de paganisme par les empereurs de Byzance. Justicien avait fermé l'Ecole néoplatonicienne d'Athènes et chassé les philosophes en 529. Il est important de constater que le dialogue culturel euro-arabe a été établi avec la culture grecque antique, fondement de la culture européenne, écartée par l'intolérance religieuse. Les temples païens ont été fermés. Au Xe siècle, un voyageur arabe qui avait des relations d'amitié avec l'Empereur byzantin raconte que ce dernier lui a fait visiter un vieux temple païen, à trois jours de marche de Constantinople. Ce temple contenait un nombre considérable de manuscrits anciens «les uns en bon état, d'autres vétustes et d'autres enfin complétement abimés»[1].

Le premier exemple que nous choisissons est celui du règne du calife abbasside El Mamoun (premier tiers du 3e siècle de l'hégire/9e siècle de l'ère chrétienne). Si les relations culturelles avec l'Empire byzantin n'ont pas commencé sous son règne, c'est ce calife lettré et philosophe qui a intensifié les contacts d'ordre culturel avec ses voisins et donné un sens à son action en mettant au point un plan de traduction systématique de tous les ouvrages grecs scientifiques et philosophiques qu'il réussissait à se procurer. C'est El Mamoun qui a fondé en 830 «la Maison de la Sagesse» : «Beït El Hikma». C'était une bibliothèque avec un centre de traduction des ouvrages grecs. Tous les traducteurs étaient des chrétiens nestoriens ou jacobites qui traduisaient du grec au syriaque, ensuite du syriaque à l'arabe ou directement du grec à l'arabe. Ce sont ces traducteurs acquis à l'ordre nouveau qui pendant le règne d'El Mamoun et durant un siècle après El Mamoun ont réalisé un travail considérable de traduction constamment améliorée et ont permis aux philosophes musulmans non seulement de transmettre à l'Europe leurs commentaires sur l'oeuvre des savants et des philosophes grecs mais également leurs propres approches originales.

Je relève le Fihrist dans le passage suivant :

«El Mamoun entretenait une correspondance avec l'Empereur des Romains de Byzance, au moment où il l'emportait sur lui sur les champs de bataille. Il écrivit un jour à l'Empereur de Byzance pour lui demander de permettre le transfert à Bagdad d'un certain nombre de manuscrits scientifiques anciens qu'il ferait choisir par ses émissaires parmi les collections concervées au pays des Roums. L'Empereur refusa tout d'abord puis finit par accéder à la demande du Calife. El Mamoun confia cette mission à une délégation comprenant El Hajjaj Ibn Matar, Ibn Al Batriq, le responsable de la Maison de la Sagesse

[1] El Fihrist d'Annadim (texte arabe) - Tehéran 1971, page 304

et autres savants. Ils se rendirent à Byzance et choisirent les manuscrits dont ils avaient besoin. Ils remirent le lot d'ouvrages au Calife qui leur demanda de les traduire. Ce qui fut fait»[1].

Les missionnaires envoyés à Byzance étaient tous des chrétiens. Ces savants et ceux de même confession qui leur ont succédé pendant plus d'un siècle et ont assuré l'immense oeuvre de traduction des ouvrages scientifiques grecs étaient dévoués à la science et à ceux qui les commanditaient parce qu'ils se sentaient à l'aise dans la société musulmane où ils vivaient et où ils étaient entourés d'égards. Ne raconte-t-on pas qu'El Mamoun donnait au traducteur Houneïn Ibn Ishaq le poids en or de l'ouvrage traduit ? Pourtant le califat abbasside était en état de guerre perpétuelle avec l'Empire byzantin. El Mamoun en particulier avait multiplié les expéditions victorieuses contre les Byzantins. Mais n'a-t-on pas vu au cours des croisades les contacts de tous genres entre musulmans et croisés s'instaurer et permettre à l'Europe chrétienne une meilleure compréhension du monde musulman ?

Cet intérêt passionné pour le patrimoine scientifique et philosophique grec s'étendait aux rares savants qui, dans l'Empire byzantin, étaient restés fidèles à la pensée grecque et en nourissaient leur pensée. Le même El Mamoun a cherché à attirer à Bagdad le savant byzantin Léon le Mathématicien. Mais lorsqu'il a compris que celui-ci ne voulait pas quitter son pays, il lui a envoyé quelques problèmes relatifs à la géométrie, à l'astrologie et autres matières ardues en le priant de lui en donner par écrit la solution correcte. Ce qu'a fait le savant[2] .

Il faut dire que les Byzantins de leur côté n'éprouvaient que peu de curiosité à l'égard des arabes, leur idéologie religieuse de l'époque les poussant au refus et à l'exclusion.

C'est grâce à l'action conjugée de l'Islam poussant au savoir et à la réflexion sur les phénomènes de ce monde et de la pensée grecque prise en charge et développée par les penseurs arabo-musulmans que la culture arabe s'est transformée très vite en culture à dominante scientifique. Les philosophes et savants arabes ne se sont pas confinés à un rôle de simples transmetteurs de la pensée antique, comme l'ont soutenu des gens mal informés ou de parti pris, mais ils l'ont développée grâce aux apports d'autres cultures comme celles de la Perse et de l'Inde et surtout fécondée par leur propre créativité.

Si un dialogue culturel euro-arabe n'a pu s'établir entre arabes et byzantins, il n'en a pas été de même en Andalousie musulmane. En effet ce pays a vu fleurir une culture ouverte faite de multiples apports parfaitement dominés et d'une soif de connaissance et de nouveauté qui poussait tout naturellement au dialogue.

Un siècle après la fondation par El Mamoun de «la Maison de la Sagesse», le souverain omeyyade de l'Andalousie constituait au Xe siècle une bibliothèque de quatre cent mille ouvrages qu'il avait fait venir de plusieurs pays. A l'instar du souverain, les personnes privées envoyaient des missions en Orient pour l'achat de manuscrits. On

---

[1] Idem page 304

[2] Voir le Miroir de l'Islam - Collection Archives chez Julliard, page 257

recherchait en Orient musulman non seulement les ouvrages de science religieuse et profane et les ouvrages de philosophie mais également les dernières créations poétiques et musicales et également «l'art de vivre». Ainsi parmi les hommes de lettres, les artistes et les savants orientaux attirés en Andalousie figure le grand musicien de Bagdad Ziryab. Celui-ci en plus de son talent de musicien a joué à Cordoue le rôle «d'arbitre des élégances».

Le dialogue culturel s'est instauré d'abord au sein de la société andalouse du Xe siècle et des siècles suivants avec les mozarabes, ces andalous qui ont gardé leur foi chrétienne. A ce propos on cite souvent le texte suivant d'Alvare de Cordoue :

«Beaucoup de mes coreligionnaires lisent les poèmes et les récits et étudient les écrits des théologiens et des philosophes mahométans non pas pour les réfuter mais pour apprendre à s'exprimer en langue arabe avec une plus grande correction et élégance. Ah ! tous les jeunes chrétiens qui sont notables par leur talent ne connaissent que la langue et la littérature arabes, lisent et étudient avidement les livres arabes, dépensent de grandes sommes pour former, avec eux, de grandes bibliothèques et disent partout à haute voix que cette littérature est digne d'admiration»[1] .

Le dialogue culturel s'est poursuivi ensuite hors des frontières de l'Etat musulman d'Espagne grâce notamment aux sujets chrétiens ou juifs acquis à la civilisation et qui l'ont servi avec dévouement en servant d'ambassadeurs auprès des cours chrétiennes et de traducteurs d'ouvrages scientifiques et philosophiques de l'arabe vers le latin.

Le digne homme de religion Alvare de Cordoue veut nous faire croire que les Espagnols chrétiens de son époque, et en particulier les jeunes parmi eux, avaient été complètement assimilés et perdu de ce fait leur identité.

Or les mozarabes dont il s'agit ont gardé leur foi chrétienne et l'usage de leur langue. Rien ne prouve qu'ils aient renié leur identité. La langue romane d'ailleurs semble avoir été d'un usage courant dans toutes les couches de la population andalouse musulmane ou chrétienne.

La poésie romane de veine populaire, les chansons locales espagnoles avec leurs mélodies et leurs rythmes ont certainement joué un rôle important dans l'émergence d'une poésie arabe andalouse originale ayant rompu en partie avec les modèles orientaux et inventé de nouveaux thèmes et une nouvelle facture du poème.

Ce dialogue culturel qui s'est déroulé au sein d'une même société dont les membres vivaient en parfaite harmonie a porté ses fruits en suscitant en Europe même un dialogue de portée plus générale avec la culture arabe telle qu'elle a fleuri en Andalousie.

La philosophie d'Ibn Ruchd, par exemple, a créé en Europe un courant de pensée, l'averroïsme, qui a eu des adeptes jusqu'au XVIIe siècle. L'influence de ce philosophe authentique est visible dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin.

---

[1] Cité par Juan Vernet : Les traductions scientifiques du Xe siècle - Les Cahiers de Tunisie tome XVII n° 69-70, page 49.

En littérature, la poésie des troubadours doit aux «Zajals» andalous l'usage de la rime, sa métrique et certains de ses thèmes.

L'Andalousie nous offre l'exemple le plus significatif d'un dialogue euro-arabe équilibré, mené dans un climat de tolérance et d'ouverture dans une société arabo-musulmane qui a su créer une civilisation originale, celle de l'Occident du monde musulman.

La Sicile sous les rois normands a pu représenter au XIIe siècle et à une moindre échelle un havre de paix et une aire de tolérance où des catholiques, des orthodoxes et des musulmans ont vécu en parfaite harmonie.

Malgré le pouvoir spirituel considérable du Pape qui tenait à christianiser entièrement l'île, Roger Ier a empêché les prêtres catholiques de faire du prosélytisme auprès de ses troupes musulmanes. Les rois normands ont tous respecté les convictions religieuses de leurs sujets musulmans et les laissaient exercer librement leur culte.

Les musulmans de Sicile occupaient de hauts postes dans l'Etat aux côtés de leurs collègues chrétiens. La langue arabe était utilisée dans les titres que se donnaient les souverains et figurait sur les monnaies.

Roger II de Sicile admirait la science arabe. Il a attiré auprès de lui le géographe marocain Chérif Idrissi qui a construit, à la demande du souverain, un grand planisphère en argent et écrit un livre de géographie intitulé «le livre de Roger» pour commenter le planisphère. Au cours d'une disette qui a sévi pendant sept ans en Ifrikya, il a accueilli en Sicile, nous dit l'historien Ibn El Athir, des flots d'immigrants de ce pays qui ont trouvé refuge auprès de leurs coreligionnaires siciliens.

Ibn Jubaïr, qui a visité l'île en 580H/1185 c sous le règne de son petit fils Guillaume II, parle avec force détails, dans sa relation de voyage, des moeurs de la Cour et des habitants, de la tolérance du souverain normand et de l'affection qu'il portait à l'ensemble de ses sujets quelle que soit leur confession. Ce souverain parlait couramment l'arabe comme Guillaume Ier son père et menait un train de vie de souverain arabe. Ibn Jubaïr semble le donner en exemple aux souverains de son époque.

En évitant l'intrusion de l'intolérance et de l'extrémisme religieux dans les relations entre les citoyens, les rois normands de Sicile ont favorisé dans une large mesure un dialogue culturel euro-arabe entre communautés se réclamant de l'une et l'autre aire culturelle qui est encore cité comme exemple d'un dialogue culturel réussi.

*

Il existe un cas limite d'exclusion et de refus du dialogue culturel, c'est celui qu'a vécu Malte pendant plusieurs siècles. Cette petite île a été occupée, un temps, au Moyen Age, par les arabes. Les échanges de populations en Méditerranée ont abouti à l'établissement à Malte de personnes en provenance des pays arabes bordant la Méditerranée dont notamment la Tunisie. La langue maltaise est arabe dans une large mesure. Cela frappe tout arabe visitant l'île. On y relève des mots et des expressions archaïques qu'on trouve dans les livres et parfois des mots de parler provincial du Sahel tunisien.

Cette île a été cédée en 1530 par Charles Quint à l'Ordre guerrier de Saint Jean de Jérusalem qui, à partir de son installation dans l'île, a pris le nom d'Ordre des Chevaliers de Malte. Cet ordre monastique international s'est consacré pendant des siècles à la guerre en mer contre les musulmans. La présence de cet ordre religieux militant a développé dans la population de l'île participant à toutes les expéditions guerrières et subissant en représailles l'assaut des musulmans, le refus de toute appartenance au monde arabe. Ainsi, alors que la population a de toute évidence une langue d'origine arabe et des moeurs proches de celles des arabes, on a vu prospérer le mythe de l'origine phénicienne de la langue maltaise. Ce mythe s'est estompé depuis quelques décades.

Carmel Sammut explique cette attitude d'exclusion de la manière suivante :

«Les Maltais ont toujours craint qu'ils ne soient considérés comme des arabes alors qu'ils essayent par tous les moyens de prouver leur européanité. Ils tiennent d'autant plus à prouver leur européanité qu'ils sentent inconsciemment à quel point leur langue, leur culture, leur mode de vie etc... les rattachent à un contexte géographique méditerranéen où l'élément arabe est dominant»[1].

Mais la réalité est têtue et elle finit par prendre le dessus.

Actuellement, bien peu de gens à Malte soutiennent que leur langue est d'origine phénicienne. Son origine arabe est maintenant admise par les savants de l'île et les Maltais ont engagé le dialogue avec les arabes.

Je ne m'attarderai pas sur l'entreprise coloniale qui nous a offert un exemple d'absence de dialogue entre un peuple se croyant investi d'une mission civilisatrice et un autre réduit au silence.

L'Algérie coloniale, entre autres pays colonisés, nous fournit un exemple frappant d'exclusion. Les tentatives de christianisation de la population encouragées par des autorités souvent laïques, la non reconnaissance de la personnalité algérienne et le dénigrement de la culture arabe considérée comme décadente ont donné le ton. La langue arabe a été combattue pour céder la place à la langue française enseignée aux habitants en vue de les assimiler.

Le rêve d'une occupation à la romaine a bercé bien des générations colonialistes. Mais cette nouvelle patrie européenne implantée sur le sol africain ne devait pas faire régner l'égalité entre tous les habitants mais former, à côté de citoyens à part entière de souche occidentale, des citoyens arabes de seconde zône, dociles et tout juste capables d'exécuter les besognes subalternes. On ne pouvait parler d'un dialogue possible entre les deux communautés.

Face à cette situation, les colonisés ont essayé par eux-mêmes de pénétrer les secrets de la puissance qui les dominait, de découvrir les valeurs morales et intellectuelles qui ont fait la grandeur du peuple colonisateur, de saisir surtout comment ces valeurs ont été biaisées pour justifier une entreprise de domination accompagnée d'exclusion.

---

[1] Carmel Sammut dans Actes sur deuxième congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale, page 316.

Il est important, par ailleurs, de souligner qu'il s'est trouvé à toutes les périodes de l'ère coloniale, des instituteurs, des médecins, des ingénieurs, des hommes d'église qui ont montré par leur comportement à l'égard des Algériens le vrai visage du peuple auquel ils appartenaient.

L'accumulation des frustrations a fait crouler le système colonial mais les Algériens, par une sorte de phénomène d'osmose, ont réussi, par delà l'exclusion, à avoir accès aux valeurs du monde moderne et à saisir sa démarche de pensée et ses méthodes d'action.

C'est pour cette raison que le dialogue culturel avec l'ancienne puissance colonisatrice et l'Europe en général s'est établi dans la période post-coloniale tout naturellement et sans heurts.

Le dialogue culturel euro-arabe est appelé, s'il est bien mené, à jouer un rôle de premier plan dans un monde sans frontières qui se recompose et où les peuples essayent de trouver un moyen terme entre l'affirmation de l'identité et l'ouverture aux autres.

Il tire ses lettres de noblesse d'abord de son ancienneté. Les peuples d'Europe et ceux qui composent le monde arabe ont multiplié les échanges culturels depuis la plus haute antiquité. L'Islam depuis plus de quatorze siècles a renforcé le dialogue culturel et l'a enrichi. Cela crée une familiarité et une aisance dans les rapports qui n'existe, je crois, nulle part ailleurs. En outre, l'Europe et le monde arabe occupent par rapport au reste du monde une position médiane qui semble les prédisposer plus que les autres peuples au dialogue.

L'ambiguïté qui semble avoir prévalu jusqu'ici à des degrés divers dans la conduite du dialogue culturel euro-arabe provient d'éléments extérieurs à la culture comme concept et comme vécu. Agir sur ces éléments extérieurs pour en débarrasser le champ du dialogue le rend plus efficient et plus fécond et garantit sa permanence.

L'instinct de domination ne favorise pas le dialogue culturel. Il le corrompt ou l'éteint. L'intrusion de l'extrémisme religieux ou des idéologies intolérantes le transforme en son contraire, en polémique.

Pour dialoguer il faut que nos convictions religieuses ou philosophiques s'ouvrent à celles d'autrui et admettent leur droit à l'expression et à l'épanouissement.

Le dialogue est avant tout écoute d'autrui et disponibilité de l'esprit et du coeur.

«INDIGENISME» ET AFFINITES : LE DIALOGUE EURO-ARABE

Johannes J.G. Jansen
Professeur à l'Université de Leyde

Après la crise de l'automne 1973, Européens et Arabes constatèrent, une fois de plus, qu'ils étaient de très proches voisins[1]. Que pouvaient-ils attendre les uns des autres ? L'Europe pouvait-elle contribuer à régler les problèmes du monde arabe ou, du moins, à en régler partiellement certains ? Pouvait-elle jouer un rôle dans le conflit israélo-arabe ? Pouvait-elle faire contrepoids à l'influence pro-israélienne des Etats-Unis ? Pouvait-elle être assurée d'un approvisionnement continu en pétrole de la part du monde arabe ? Où le pétrole arabe devait-il être exporté, sinon vers l'Europe ?

Au cours des années 70, il est devenu évident que les Américains ne tenaient pas à voir les Européens intervenir dans leur politique proche-orientale[2] ; puis, hommes politiques et diplomates se désintéressèrent du dialogue euro-arabe qui s'était instauré au cours de la décennie considérée. Ce dialogue devait devenir ensuite l'apanage d'«experts» qui ne pouvaient ni représenter, ni influencer leurs gouvernements.

La réunion du Conseil européen qui s'est tenue à Venise en 1980 a abouti à l'adoption d'une Déclaration européenne sur le Proche-Orient. Ce texte a peut-être représenté un pas important vers la coordination des politiques nationales de l'Europe, mais il n'a pas reçu un accueil positif de toutes les parties concernées. Depuis lors, les gouvernements européens se sont aperçus ou ont déclaré avoir toujours su que la clé des conflits du Proche-Orient était aux mains des pays en présence et du gouvernement des Etats-Unis d'Amérique. Peut-être incombe-t-il à l'Europe de soutenir les solutions conçues par d'autres, mais elle n'avait alors (et n'a toujours pas) la possibilité de prendre du recul et d'essayer de résoudre d'autres problèmes que les siens.

En attendant, le monde arabe et l'Europe sont toujours de très proches voisins. Mais leur voisinage est-il bon ? Si tel était le cas, on ne pourrait que s'en réjouir, mais nul ne saurait nier que les relations euro-arabes sont souvent perturbées par une suspicion et une crainte mutuelles. Beaucoup d'Européens craignent les Arabes, et beaucoup d'Arabes craignent l'Europe.

Quand les Européens pensent au monde arabe, ils l'imaginent souvent imprégné de zèle religieux. Or, à leurs yeux, il s'agit là d'un grave défaut : les Européens se méfient de l'enthousiasme religieux et pensent qu'un fanatique religieux est capable de tout, car il n'est retenu par aucun garde-fou humain normal. De même, les musulmans se méfient

---

[1] David Allen, «The Euro-Arab Dialogue», in : Journal of Common Market Studies, xvi, 4 (1978).

[2] David Allen & Michael Smith, «Europe, the United States and the Arab-Israeli Conflict», in: David Allen & Alfred Pijpers, éditeurs, European Foreign Policy Making and the Arab-Israeli Conflict, The Hague/Boston 1984, pp. 187-210.

des athées et pensent qu'un non-croyant est capable de tout, car il n'est retenu par aucun garde-fou religieux.

De nombreux musulmans sont fiers de la crainte qu'inspire leur ferveur religieuse. En particulier, les publications musulmanes fondamentalistes proclament souvent avec fierté que l'Occident a peur du renouveau actuel de l'islam. En revanche, de grands penseurs arabes[1] soutiennent que le monde extérieur n'a rien à craindre du mouvement islamique contemporain : le fondamentalisme islamique, expliquent-ils, ne correspond qu'à une tentative de maintenir la société musulmane arabe dans son état d'arriération pré-industrielle ; en d'autres termes, le renouveau de l'islam empêche le monde arabe de devenir une société industrielle consommatrice de pétrole et garantit par là-même la poursuite de l'approvisionnement en pétrole des voisins européens et industrialisés du monde arabe.

Il ne fait certes aucun doute que le renouveau de l'islam dans le monde arabe - et ailleurs - est beaucoup plus tourné vers les affaires intérieures que vers le monde extérieur. Les fondamentalistes musulmans extrémistes d'Egypte ont assassiné des hommes politiques musulmans égyptiens : le président Sadate, en 1981, et Shaikh Al-Dhahabi, ministre des Affaires religieuses, en 1977. Ils n'ont assassiné, en revanche, aucun homme politique non musulman. Qu'ils soient modérés ou extrémistes, les fondamentalistes musulmans exigent l'application intégrale de la loi islamique dans la vie publique et privée de leurs pays, mais ils n'ont pas pris la peine d'essayer de corriger le mode de vie scandaleux du monde occidental athée. Certains fondamentalistes ont même soutenu explicitement que toute tentative d'agir dans le monde extérieur serait vouée à l'échec tant que les musulmans n'auraient pas fermement établi un ordre islamique chez eux[2].

On est donc fondé à dire que les Européens, en bons voisins du monde arabe, ne doivent pas prêter trop d'attention au fondamentalisme musulman, car il s'agit là d'une affaire intérieure à cette région. L'Europe s'en préoccupe, pourtant, et ne peut s'empêcher d'associer le retour actuel de l'islam à la défaite de l'Occident durant les croisades ou à la menace des Turcs ottomans qui assiégeaient Vienne en 1683. Il s'agit là d'émotions anciennes (donc respectables), mais peu appropriées à la situation actuelle. On sait peu en Europe, par exemple, que plusieurs grands dirigeants fondamentalistes musulmans sont favorables à la démocratie électorale, car ils y voient le meilleur moyen (et, du reste, le seul) d'atteindre leurs objectifs politiques[3].

On ne peut cependant nier l'existence de ces émotions négatives vis-à-vis du fondamentalisme islamique, qu'elles soient fondées ou non. Elles sont d'ailleurs renforcées par la seule présence en Europe de communautés musulmanes composées surtout de Turcs, de Marocains ou d'Algériens. Ces musulmans marocains, turcs et algériens ont

---

[1] Par exemple, le Dr Fouad Zakariyya.

[2] Ainsi, par exemple, Muhammad Abd al-Salam Farag, exécuté en 1982 pour son rôle dans l'assassinat de Sadate. Voir Johannes J.G. Jansen, The Neglected Duty, New York (Macmillan) 1986.

[3] Voir, par exemple, Dr Abdallah Al-Nafisi, éditeur, Al-Harakah al-Islamiyyah, Ru'ya Mustaqbaliyyah: Awraq al-Naqd al-Dhati, Le Caire (Madbuli) 1989, 416 p.; et en particulier l'intervention du Dr Adnan Sa'd al-Din, érudit syrien.

immigré en Europe non pas dans un quelconque dessein religieux, mais pour diverses raisons beaucoup plus terre à terre. Ils y resteront. La plupart sont venus à l'invitation explicite des gouvernements européens qui avaient besoin de main-d'œuvre pour assurer l'expansion de leurs économies au cours des années 60. Il n'est jamais venu à l'idée des dirigeants européens d'alors que les travailleurs étrangers resteraient à titre permanent ou que leur présence serait perçue comme posant problème dans un avenir aussi proche.

Confrontés à ces communautés méditerranéennes musulmanes, les Européens, qui se sentaient menacés par la présence de ceux qu'ils considéraient comme de grandes masses d'étrangers, ont essayé de trouver une justification à leurs craintes. Leur identité culturelle n'était-elle pas menacée par ces musulmans ? En quoi consistait au juste leur identité culturelle ? Quels éléments de la culture européenne pouvaient être mis en avant pour distinguer les Européens de souche des musulmans immigrés ?

L'universitaire américain Ralph Linton[1] décrit avec précision, dès le début des années 40, l'état émotionnel de quelqu'un qui a l'impression que son monde, sa culture et son mode de vie sont menacés par une autre culture. Linton a créé le néologisme «nativism» («indigénisme», c'est-à-dire hostilité aux immigrés) pour décrire l'amalgame de sentiments que l'on trouve généralement dans ce genre de situation. Selon Linton,

> «On choisit, pour mettre l'accent dessus et pour leur donner une valeur symbolique, certains éléments culturels actuels ou dont on a le souvenir. Plus ces éléments sont distinctifs par rapport à d'autres cultures ... plus grande est leur valeur potentielle de symboles du caractère unique de la société à laquelle on appartient.»

Toutefois, dans cette confrontation culturelle avec leurs nouveaux voisins musulmans, les Européens sont gênés par un certain manque d'arguments. Quels caractères distinctifs de leur propre culture pourraient-ils bien mettre en avant ? Certainement pas le christianisme, auquel ils ont dit adieu il y a plus d'une génération. Pour des raisons évidentes, la monogamie ne ferait pas l'affaire non plus.

C'est alors que Khomeiny est venu à la rescousse de l'Occident. Sa condamnation à mort de l'auteur Salman Rushdie, rendue publique en février 1989, a comblé un vide qui demandait à l'être depuis quelque temps. Le citoyen européen menacé tenait enfin là son grand argument, son caractère distinctif : la liberté de la presse et la liberté de religion. Les musulmans avaient-ils vraiment le droit d'interdire la publication d'un roman anglais ou de proscrire l'apostasie de l'islam quand celle-ci a lieu en Europe ? Voilà une cause qui méritait que l'on se battît pour elle.

Certains musulmans eurent d'ailleurs la même idée et, au printemps 1989, ils manifestèrent dans plusieurs villes d'Europe, généralement pour soutenir Khomeiny et la condamnation à mort prononcée contre Salman Rushdie. Cela choqua et rendit furieuse l'opinion publique non musulmane, provoquant du même coup une vive réaction «indigéniste» parmi les Européens non musulmans. On s'intéressait peu ou pas du tout à la véritable position des Arabes sur Rushdie ou à tout ce qui avait trait à celui-ci : de nombreux penseurs arabes condamnèrent non seulement Rushdie, mais aussi Khomeiny, et même le soutien général apporté par l'Europe à Rushdie. Aux yeux des Européens qui

---

[1] Ralph Linton, «Nativistic Movements», in: American Anthropologist, N.S., 45, 1943, p. 230-240.

redoutaient la présence en Europe même de vastes communautés musulmanes, ce genre de détail n'avait guère d'importance. Se comportant dans le droit fil de la théorie «indigéniste» de Linton, ils déclarèrent que la liberté d'expression, la liberté de presse et la liberté de religion étaient les éléments distinguant leur culture de la culture dominante du monde arabe et islamique. En cela, ils avaient peut-être en partie raison, mais le besoin qu'ils éprouvaient d'insister sur ce point relève bel et bien de l'«indigénisme» de Linton.

Dans le conflit culturel actuel, le camp arabo-musulman éprouve, quant à lui, moins de difficultés à définir une argumentation cohérente. Il y a deux ou trois générations de cela, les Européens ont découvert que les hommes et les femmes étaient égaux. Les musulmans d'Europe vivent à présent dans des sociétés qui, en théorie du moins, soutiennent l'égalité entre les sexes. Qu'est-ce que l'islam a à dire à ce sujet ? Plusieurs choses, qui sont toutes compliquées. Une chose, en revanche, est claire et nette : la théorie du droit islamique circonscrit avec exactitude les parties de son corps qu'une femme musulmane doit couvrir en public. Les cheveux en sont une. Il y avait donc là une occasion en or de se distinguer d'un environnement non musulman, et les femmes musulmanes d'Europe commencèrent à porter des coiffures distinctives, même si elles venaient de pays où ce genre de coiffure ne se rencontre guère ordinairement.

Les non-musulmans n'ont pas manqué de voir là un symbole, et des incidents se produisirent à la fois en France et aux Pays-Bas. Aux Pays-Bas, le ministère de l'Education expliqua en 1985 aux directeurs d'établissements scolaires qu'il n'appartenait pas aux autorités néerlandaises de l'enseignement de déterminer si l'islam et le Coran prescrivent ou non telle ou telle coiffure aux jeunes filles des écoles. Il s'agissait là, selon le ministère, d'une affaire intérieure à la communauté musulmane et à ses dirigeants religieux. Du point de vue de l'ordre public, le gouvernement néerlandais ne voyait aucun inconvénient à quelque coiffure que ce soit, et l'incident fut clos[1].

La modeste présence de l'islam en Europe a rendu l'opinion publique européenne beaucoup plus sensible à l'existence du monde arabe qu'elle ne l'avait été depuis longtemps. Quelle conscience l'opinion publique du monde arabe a-t-elle de l'existence de l'Europe ? Peu d'Européens savent que si les musulmans les ont battus au temps des croisades, la presque totalité du monde musulman était occupée d'une façon ou d'une autre par les forces militaires européennes à la fin du dix-neuvième siècle. Il va de soi que cela a eu des répercussions sur la vision que les Arabes ont de l'Europe.

Gamal al-Din al-Afghani, penseur et militant musulman influant (1839-1897)[2], prodigua un enseignement dans lequel ses disciples comprirent que la perte spectaculaire de pouvoir politique dont l'islam souffrait depuis le début de la période coloniale ne pouvait avoir que deux explications : premièrement, l'islam ne possédait pas la supériorité que les musulmans lui avaient toujours prêtée, et il était bel et bien surpassé par l'Occident; deuxièmement, les musulmans n'appliquaient pas l'islam comme ils auraient dû le faire, et ils avaient perdu de ce fait leur pouvoir politique, qu'ils ne retrouveraient qu'à condition d'appliquer l'islam.

---

[1] J.J.G. Jansen, Inleiding tot de Islam, Muiderberg, 1987, p. 164-167.

[2] Voir Nikki R. Keddie, Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani': a Political Biography, University of California Press 1972.

Bien entendu, les musulmans ne pouvaient pas croire que l'islam ne fût pas, par principe, supérieur aux autres religions et systèmes de pensée. Selon les enseignements des héritiers spirituels d'al-Afghani, les musulmans doivent être prêts à maîtriser les techniques grâce auxquelles les envahisseurs européens les ont subjugués. Après tout, se disaient-ils, ces techniques ne sont qu'une application perfectionnée des principes que l'Europe a empruntés au monde musulman lui-même à l'aube de la Renaissance européenne. Il n'y a rien d'anti-islamique à posséder une armée forte, une artillerie efficace ou des parlementaires combatifs.

Dans le même ordre d'idées, d'autres musulmans estimèrent que les prescriptions de la loi islamique ne devaient pas rester l'apanage des lettrés musulmans qui en discutaient dans leurs universités, mais que ces règles devaient être exécutées aussi bien par les particuliers que par l'Etat. Or, comme des prescriptions juridiques ne peuvent être exécutées sans le soutien de l'Etat, certains fondamentalistes en conclurent à la nécessité de remplacer les Etats et gouvernements laïques par des Etats et gouvernements islamiques.

L'Europe joue un rôle essentiel à cet égard. En premier lieu, elle est la source de toute modernité, et la modernité est une bonne chose, puisqu'elle permettra seule au monde musulman de retrouver sa gloire d'antan. En deuxième lieu, l'Europe est aussi la source de tous les maux, puisque les colonialistes qui ont occupé les pays islamiques et qui ont ainsi bouleversé le monde n'étaient autre, après tout, que des Européens. En troisième lieu, les Européens qui ont occupé et dirigé le monde islamique avec tant d'arrogance apparaissent comme traversant eux-mêmes une grave crise morale : en quoi ont-ils foi ? Peuvent-ils encore s'appeler des chrétiens ? Qu'en est-il de leur moralité personnelle ? N'ont-ils pas perdu à leur tour leur supériorité ? Après tout, la totalité des colonies, mandats et protectorats du Proche-Orient (à l'exception d'Israël) sont à présent dégagés de la domination politique directe des puissances européennes.

L'Europe continue cependant à jouer un rôle important. Alors que le grand public européen a de très vagues notions sur le monde arabe et l'islam, les étudiants du monde arabe viennent passer leur maîtrise dans des universités européennes, même quand leurs recherches portent sur un aspect de l'histoire de leur pays d'origine. Plusieurs faiseurs d'opinion arabes importants ont vécu une nouvelle naissance intellectuelle lors d'un séjour en Europe : cela vaut non seulement pour un philosophe rationaliste célèbre comme l'universitaire égyptien Zaki Naguib Mahmoud, mais aussi pour un obscur militant religieux comme Wa'il Uthman, qui était dirigeant d'un mouvement étudiant en Egypte au cours des années 70.

Sans doute ne faut-il pas s'étonner indûment de tout cela. Pour des raisons historiques, il existe de grandes affinités intellectuelles et spirituelles entre l'Europe et le monde arabe. L'une et l'autre sont en effet les héritiers intellectuels et spirituels du Proche-Orient hellénistique, puisque c'est à peu près aux alentours de la même période que l'islam s'est formé, que le judaïsme a codifié ses enseignements dans le Talmud et que les empereurs romains de Byzance ont déifié le fondateur du christianisme, tout comme leurs prédécesseurs païens avaient déifié les fondateurs de l'empire romain.

La culture européenne et la culture arabe sont des prolongements de cette grande synthèse entre le monde gréco-romain et le monde biblique créé par l'empire byzantin. Aux yeux de l'Europe comme à ceux du monde arabe, la science a commencé

avec Aristote (384-322 av. J.-C.), et la religion avec Adam, Abraham et Moïse. L'homme peut-il séparer ce que Dieu a uni ?

A en croire certains, cela ne poserait aucun problème, d'autant plus qu'il existe des motifs matériels pour justifier cette séparation et que les autres parties intéressées abondent. Les liens culturels et historiques entre l'Europe et le monde arabe sont peut-être forts, mais les habitants de ces deux régions très proches en sont rarement conscients ; au contraire, ils éprouvent les uns vis-à-vis des autres de vifs sentiments indigénistes, et ils sont absolument convaincus d'appartenir à des mondes spirituellement séparés, ce qui est faux.

En outre, ces liens ne concernent pas que le monde arabe et l'Europe. Ces mêmes attaches culturelles et historiques qui unissent Européens et Arabes rassemblent également, d'une part les trois grandes religions monothéistes méditerranéennes (le judaïsme, le christianisme et l'islam), d'autre part, l'Europe et les Amériques.

Pour être fécond, le dialogue euro-arabe doit tenir compte de l'existence des Etats-Unis et d'Israël. La culture, la religion et l'histoire sont certes importantes, mais elles ne peuvent exister - et moins encore prospérer - si les gouvernements poursuivent des politiques irrationnelles, si les hommes politiques refusent d'adopter un comportement réaliste et si le grand public est mal informé. En outre, la combinaison de l'«indigénisme» et des affinités n'est pas toujours mauvaise. Elle peut nous offrir une occasion unique de redécouvrir nos identités respectives ainsi que de reconstruire et de revitaliser nos deux mondes, qui sont différents. Il serait tout bonnement stupide de laisser passer une telle occasion.

CREATION ET DICTATURES
LA CREATION EST UN PROCESSUS INDIVIDUEL

Youssef Chahine
Cinéaste, Le Caire

Un individu ressent le besoin d'exprimer une idée, une critique, ou de s'exclamer devant la beauté des êtres ou de la nature, ou d'étaler son courroux face à l'exploitation, à l'injustice, à la misère.

Après les recherches nécessaires pour enrichir son sentiment avec celui des autres, après avoir analysé les causes possibles et décidé de sa position logique et morale envers ces causes, il est maintenant prêt à cristalliser son opinion, employant les techniques de base, s'éclatant à travers une discipline proche de ses dons.

Peintre il peindra, cinéaste il créera un film.

Le grand ennemi qui rode dans les coins, c'est la peur. Car c'est elle qui brouillerait le message du créateur, c'est la peur qui le devierait vers l'auto-censure, ce qui finalement tarirait son oeuvre.

Dans les démocraties libres, la peur ou la honte sont assez facilement surmontées, selon le courage de l'artiste; mais sous les dictatures l'image est autre.

Le danger ne provient plus simplement de la repression physique, la torture, la prison ou la ruine, souvent baignées de scandale. Les rapports de forces, physiques et économiques, sont déplorablement inégaux. D'un côté l'individu, de l'autre un système organisé ayant à sa disposition des médias domestiqués et souvent soutenus par de grand Etats à ambition démocratique mais à pratique affairiste. Prendre un risque suicidaire.

Dès qu'un pouvoir autocratique, généralement corrompu, devient conscient de ce qu'il pourrait croire être un danger mortel pour son hégémonie, inévitablement il sort toutes ses armes, et rares ont été les pouvoirs autocratiques non corrompus.

De là, l'inévitable retraction de la pensée ou tout au moins son inutile "freinage"; de là aussi découle le pseudo-art fasciste, à la manière d'Hitler ou de Staline et, malheureusement, celui de bien d'autres dictateurs contemporains.

La force créatrice de l'individu une fois brimée, la possibilité d'invention se raréfie; un processus d'ossification prend possession de toutes les ressources, de toutes les institutions, et c'est, à la fin, tout l'Etat qui croule, mais malheureusement en causant toujours des ravages qui évoquent des images de génocides et d'holocaustes.

VERS UNE ENTENTE CULTURELLE EURO-ARABE

Ghayth N. Armanazi
Editeur, Journal «Arab Affairs», Londres

Au moment où la crise du Golfe culminait avec le lancement de l'opération «Tempête du Désert», un producteur de télévision britannique m'a demandé de participer à un débat sur les vastes problèmes soulevés par la crise, notamment dans la mesure où ces derniers affectaient l'avenir de la région arabe. «Nous tenons absolument à ce que le point de vue arabe soit entendu», affirma-t-il, pour m'expliquer ensuite que je lui avais été recommandé comme quelqu'un qui serait en mesure d'exprimer efficacement le point de vue «arabe» sur l'invasion du Koweït par l'Irak et sur l'avalanche d'événements dramatiques qui s'en étaient suivis.

Après que j'eus donné mon accord de principe, le producteur se lança dans une discussion assez longue quant à mes inclinations politiques personnelles et à la manière dont je percevais les références nationalistes de Saddam Hussein. «Est-ce un nouveau Nasser ? Quel effet vous a-t-il produit, et quels sentiments a-t-il suscités en vous lorsqu'il a lancé sa campagne d'unification du monde arabe divisé? ...» Il voulait savoir si je me rangeais du côté de Saddam Hussein et si j'étais prêt à l'acclamer tandis qu'il lançait son audacieux défi au statu quo régional et international et proclamait son djihad contre l'Occident colonialiste et impéraliste.

Je m'efforçai, dans mes réponses, d'adopter une position quelque peu détachée et analytique. Mon jugement, déclarai-je, me conduisait inexorablement à la conclusion selon laquelle Saddam s'était lancé dans une action que de nombreux esprits arabes rationnels considéraient à tout le moins avec une forte appréhension. Cette action, j'en étais convaincu, ne pouvait qu'entraîner des répercussions politiques, économiques et, très probablement, militaires d'une énormité telle que l'Irak et le Koweït en sortiraient ruinés et que le monde arabe s'en trouverait affaibli.

Au surplus, j'ai bien précisé que je refusais de me laisser entraîner par l'appel populiste lancé aux «masses» par le dirigeant irakien et de souscrire ingénument à une action inspirée bien davantage par de bas instincts relevant de l'expansionnisme territorial et de l'avidité économique que par les principes élevés d'unité, de salut national et d'égalitarisme professés par ce même dirigeant.

Or, je l'ai vite compris, tel n'était pas le genre de réponse que souhaitait entendre mon interlocuteur de la chaîne de télévision. Il souligna nerveusement, comme pour s'excuser, que j'étais un Arabe «non représentatif» pour l'émission qu'il voulait faire. Ce qu'il cherchait, en réalité, c'était quelqu'un qui souscrirait de façon dogmatique au point de vue nationaliste arabe et qui serait prêt à proclamer sa fervente adhésion à l'appel au rassemblement lancé par Saddam Hussein. Déduisant de cette attitude qu'il ne s'agissait là que d'une nouvelle tentative de représenter les Arabes comme des «fanatiques écumants» dans leur opposition inconditionnelle à l'Occident, je déclinai fermement l'invitation.

Il n'est pas exagéré de conclure, après avoir soigneusement observé - comme je l'ai fait - la façon dont la télévision britannique rendait compte de la crise, puis de la guerre du Golfe, qu'aux yeux de la plupart des responsables des journaux télévisés et des émissions d'information, la meilleure manière d'illustrer le point de vue «arabe», pour faire ce qu'ils considéraient comme étant de la «bonne copie», était de passer de longues séquences montrant «les hordes hurlantes» d'Amman, de Tunis ou du Yemen dont la télévision avait tendance à privilégier les images. Quant à l'attitude de l'opinion publique égyptienne (qui est le plus grand élément national de l'opinion publique arabe) ou des Arabes du Golfe, on y faisait à peine allusion, ou on ne lui accordait que peu de place par rapport au reste des nouvelles, qui était centré sur l'appel de Saddam Hussein aux masses arabes. Dans la plupart des cas, le choix des experts et commentateurs arabes appelés à exprimer un point de vue reflétait la «demande» presque instinctive d'Arabes d'une tonalité et d'une tendance bien précises. Les médias semblaient enclins à représenter l'opinion arabe - aussi bien celle des masses que celle des intellectuels - comme soutenant à fond la Guerre Sainte de Saddam Hussein.

Il ne s'agit pas de nier ici qu'une grande partie de l'opinion arabe eût été plus ou moins séduite par les appels stridents de Bagdad. En effet, l'amertume et le mécontentement qui s'accumulent dans les sociétés arabes en général, et dans la communauté palestinienne en particulier, constituent un terrain fertile pour tout augure de salut, même le moins crédible, surtout quand un tel augure se présente sous les dehors d'un Etat arabe qui semble avoir acquis la force, la capacité et la confiance en soi nécessaires pour égaler enfin (du moins en apparence) la puissance de l'Etat oppresseur détesté, Israël. Le président irakien a su exploiter un statu quo intolérable et a été adulé par de nombreux milieux pour oser «faire face» à Israël et aux Etats occidentaux qui soutenaient ce dernier. Les exactions qu'il avait commises dans le passé et la brutalité avec laquelle il avait envahi le Koweït ont perdu momentanément toute importance au regard du duel historique qu'allaient se livrer à nouveau, d'un côté, des forces arabo-musulmanes résurgentes, de l'autre, les sinistres croisés de l'Occident.

Toutefois, ce soutien n'a pas été aussi massif que celui qu'avait reçu Nasser en 1956. En effet, une proportion non négligeable d'Arabes sont restés sceptiques ou se sont montrés activement hostiles face aux exhortations de Saddam, car ils ont vu dans cette tentative désespérée de s'installer à la tête du monde arabe le signe avant-coureur d'un désastre national. Cette attitude ne cadrait guère avec l'image d'une populace arabe ivre de ferveur religieuse et xénophobe, si proche de la manière dont beaucoup d'Occidentaux travestissent la réalité arabe.

Mais si les médias occidentaux sont souvent coupables d'accentuer le processus d'aliénation culturelle entre les Arabes et l'Europe, il faut reconnaître que du côté arabe, on est non moins porté à présenter la culture et la société occidentales sous des dehors diaboliques. Cela ne rend que plus difficile la tâche consistant à jeter un pont culturel entre ces communautés géographiquement adjacentes.

Un article écrit il y a quelques années dans un journal arabe respecté[1] illustre bien la vision que beaucoup d'Arabes ont de la «fourberie» occidentale en action. Pour l'auteur, la politique arabe des Occidentaux consiste, en résumé, à capter entièrement les esprits arabes (il utilise à ce propos le terme «occupation»). A l'en croire, l'Amérique et

---

[1] Rifa'at Sayyid Ahamad. Al Arabi, Koweit, n° 349 décembre 1987.

l'Europe mettent tout en oeuvre pour infiltrer et déformer la culture, la psychologie et les valeurs de la société arabe afin de maîtriser et d'exploiter la région arabe. Il cite à cet égard les activités de diverses fondations et institutions: Ford, Rockfeller, l'Université de Georgetown, les Universités américaines de Beyrouth et du Caire, les instituts allemands Friedrich Ebert et Friedrich Nawmann, et une foule d'organismes analogues qui, selon lui, poursuivraient ce sinistre objectif, non sans ajouter - pour faire bonne mesure - qu'ils sont tous subventionnés par la CIA. L'objectif de toutes les activités de recherche et d'enseignement entreprises par ces institutions serait «d'apporter des informations politiques, sociales et économiques aux décideurs européens, américains et israéliens, tout en s'efforçant d'implanter en terre arabe et dans les moindres recoins de la mentalité arabe des idées et valeurs nouvelles dans le domaine intellectuel comme dans le domaine social».

Un autre éminent intellectuel arabe a publié récemment dans le quotidien Al Hayat[1] un article dans lequel il accusait l'Occident d'entretenir contre les Arabes une campagne diffamatoire telle qu'on n'en aurait jamais vu dans les annales des conflits humains. Selon lui, «les Britanniques ont certes colonisé l'Inde, mais leurs écrivains n'ont jamais dénigré le peuple indien; quant aux Américains, ils ont fait la guerre à Hitler et aux nazis, mais ils ne s'en sont jamais pris au peuple allemand». Peu importe que l'auteur se soit manifestement trompé dans le choix de ses exemples (les cultures américaine et britannique abondent en attitudes xénophobes et racistes vis-à-vis des Allemands, des Indiens et autres peuples); une telle assertion à ceci d'important que son auteur y croit et qu'il n'est pas le seul dans ce cas.

Etant donné, par conséquent, les images négatives toutes faites que chaque communauté a de l'autre, images qui influencent, voire déterminent les attitudes le long de la ligne de partage entre Arabes et Européens et qui représentent autant d'immenses fossés à combler, comment réussira-t-on à réduire les effets de cette imagerie et à faire progresser du même coup la cause de l'entente culturelle arabo-européenne?

Il importe d'emblée de souligner le fait - trop aisément oublié ou ignoré par les fanatiques de l'un et l'autre bords - que les obstacles au développement de cette entente existent de chaque côté de la barrière culturelle entre les deux mondes, dans les esprits, les modes de pensées, les traditions et les patrimoines historiques des Arabes et des Européens. Malheureusement, rares sont les partisans de l'une ou l'autre de ces cultures mutuellement incomprises ou vilipendées qui essaient de comparer leur thèse à celle «d'en face». Or il importe de trouver un discours qui, tout en permettant d'exprimer des griefs vis-à-vis des préjugés de «l'autre», démentisse avec la même vigueur tous ceux qui présentent la culture de «l'autre» sous des dehors négatifs.

Ainsi constate-t-on, par exemple, que dans le livre intitulé «Orientalism»[2], ouvrage incisif, provocant et fécond dans lequel Edward Said ébranla les fondations de toute l'école de «savoir» que le monde arabo-musulman avait héritée de la pensée occidentale des 18e et 19e siècles, l'auteur ne cherche guère à examiner l'autre face de la réalité, c'est-à-dire la perception arabe de l'Occident et ses racines dans la religion, la mythologie et les traditions populaires.

---

[1] Al-Hayat, 16 octobre 1991, article de Jamil Mattar.

[2] Voir Edward S. Said «Orientalism», Routledge and Kegan Paul, London 1978.

De même, dans son récent ouvrage sur les questions soulevées par l'affaire Salman Rushdie, Rana Kabbani[1] dénonce de façon très persuasive les préjugés de l'Occident, qui prennent leur source dans une hostilité historique profonde à l'égard des Arabes et de l'Islam. Là encore, le lecteur aspire en vain à lire sous la plume de l'auteur que ces attitudes occidentales s'expliquent peut-être en partie par «l'aliment» que leur procure l'hostilité profondément ancrée dans la culture même que Mme Kabbani défend si opiniâtrement.

Dans la même veine, ceux qui, en Occident, se sont érigés en contempteurs de l'esprit arabe (en Angleterre, il convient de citer à cet égard deux noms à la plume particulièrement venimeuse: John Laffin et David Pryce-Jones[2] , qui ne cessent de bombarder les médias d'articles pontifiants dans lesquels ils présentent la culture arabe comme irrémédiablement diabolique et décidée à saisir la moindre occasion d'entrer en conflit avec les valeurs de l'Occident). Ces personnages ne tentent que rarement d'en finir avec l'angle mort culturel qui affecte la manière dont ils jugent les Arabes et les Musulmans.

Le fanatisme des uns trouve beaucoup trop souvent son exact reflet dans celui qu'il a si facilement tendance à voir chez les autres.

C'est pourquoi il incombe à ceux qui s'efforcent d'engager sérieusement un dialogue culturel de commencer par examiner avec honnêteté leur vision subjective de «l'adversaire», qu'ils considèrent comme motivé par des mouvements de malveillance culturelle et psychologique à l'égard de leur communauté.

Mythes arabes et réalités occidentales

En tant qu'Arabe, je vais donc m'attaquer à mon propre côté du fossé culturel. Beaucoup d'Arabes tiennent pour acquise l'existence d'un plan que l'Occident aurait ourdi avec malice et patience et qu'il appliquerait depuis de nombreuses années à seule fin de subvertir, de diviser et d'affaiblir le monde arabe à tous les niveaux: politique, social, économique, voire éthique. Ce piètre axiome, qui va à l'encontre du but recherché, sous-tend une grande partie de la culture politique arabe.

Oui, nous avons eu à souffrir de l'Occident durant une longue période historique qui va jusqu'à nos jours. Oui, la politique colonialiste occidentale nous a légué toute une série de maux nationaux d'ordres politique, économique et social qui continuent à assombrir notre présent et à hypothéquer notre avenir. Mais une condamnation globale de l'Occident ne sert pas à grand chose, et l'évocation simpliste d'un «complot» perpétuel qui ne cesserait d'insinuer son réseau dans chaque secteur du monde arabe, n'est autre qu'un dangereux fantasme, et ce pour deux raisons essentielles.

Il s'agit d'un mode de pensée autodestructeur qui exclut toute responsabilité autochtone pour les échecs et le mécontentement inhérents à la condition arabe contemporaine, dont la culpabilité est rejetée sur les «comploteurs» étrangers et leurs

---

[1] Rana Kabbani «A Letter to Christendom», Virago Press London 1989.

[2] Voir par exemple P. Pryce-Jones «The Closed Circle: an Interpretation of the Arabs», Weidenfeld and Nicolson, London, 1989.

machinations. En fin de compte, le message délivré par ces évocations extravagantes d'une force diabolique toute-puissante n'est fait que de désespoir et de soumission à l'inéluctable.

- Il s'agit d'une erreur. Cet «Occident» n'existe pas de nos jours, si tant est qu'il ait jamais existé. Il n'y a aucun pouvoir monolithique qui gouvernerait depuis Bruxelles, voire Londres, Paris ou Berlin, et qui mènerait une campagne parfaitement orchestrée et maîtrisée à seule fin de saper l'implacable «ennemi» arabe. La nature du système politique occidental, la complexité de ses structures, la dynamique mutagène de ses sociétés sont telles qu'aucune obsession ne serait capable, à elle seule, de régir longtemps sa politique. Le simple fait d'évoquer une culture occidentale comme s'il s'agissait d'une entité constante et «pure» revient à ignorer la réalité des communautés occidentales, qui sont actuellement en proie aux affres de l'hybridation ethnique et culturelle.

Certes, les Etats et les gouvernements sont bien conscients des intérêts qu'ils veulent défendre, mais pourquoi les Arabes partiraient-ils, comme le font beaucoup d'entre eux, de l'hypothèse que le meilleur moyen pour l'Europe ou l'Occident de servir ses intérêts consiste à asservir et à affaiblir le monde arabe?

Il est évident que le chaos, la pénurie et le désespoir qui règnent aux frontières méridionales de l'Europe ne sauraient servir les intérêts à long terme de celle-ci, même dans l'étroite perspective des efforts accomplis afin de contenir l'afflux des malheureux qui cherchent à se rendre au nord pour échapper aux épreuves et aux tribulations d'une région en plein bouleversement.

Il nous faut bien voir, en tant qu'Arabes, que le processus de décision politique qui caractérise l'Occident (contrairement à celui qui est, hélas, de règle dans les sociétés arabes) est le produit d'un équilibre subtil et complexe d'influences et que nous ne devons pas rester à l'écart de celles-ci. Il nous faut au contraire tout mettre en oeuvre pour établir un dialogue, voire une collaboration étroite, avec les forces qui pèsent sur la pensée et le comportement occidentaux. Les milieux des médias, des affaires et de la politique ne sont pas aussi fermés ou rébarbatifs que beaucoup d'Arabes le craignent ou l'imaginent. Il n'est pas impossible d'accéder à l'opinion publique ou de l'influencer, et les voies de la vie publique ne sont pas bloquées par d'insurmontables obstacles.

Plus on s'astreindra à cette participation, plus on se rendra compte peut-être que même si les préjugés, la méfiance, voire les manifestations d'hostilité, sont appelés à persister, on verra s'estompter peu à peu l'image d'un Occident sinistre, impérialiste et monstrueux cherchant à dévorer les Arabes sans défense.

Les intellectuels arabes ont naturellement plus de contacts avec les sociétés occidentales que l'immense majorité de leurs compatriotes, qui n'appréhendent l'Occident que par le biais de perceptions classiques et nécessairement restreintes (imprégnées, au surplus, des images déformées que la télévision projette de nos jours). Ils ont donc le devoir de tout mettre en oeuvre pour en finir avec les idées excessives de leurs compatriotes quant à l'«ignominie» de l'Occident. Or cette tâche n'est ni toujours facile, ni toujours populaire. Il serait beaucoup plus facile d'emprunter la vieille ornière de la démagogie populiste qui prétend apercevoir un infidèle en croisade derrière chaque aspect de la civilisation et de la culture occidentales (les adeptes de ce genre de démagogie ne voient du reste aucun paradoxe à profiter des fruits de la décadence de l'Occident tout en vouant solennellement ce dernier à la damnation éternelle!).

Mythes occidentaux et réalités arabes

La vision unidimensionnelle que les Arabes ont du «monolithe» occidental constitue sans aucun doute un réel handicap pour l'instauration d'un échange culturel positif et enrichissant entre le monde européen et le monde arabe. Non moins oppressant et débilitant est le point de vue opposé, qui pèse sur la manière dont les Européens perçoivent les Arabes. Ce point de vue tire sa coloration de plusieurs facteurs liés les uns aux autres :

L'histoire

Comme l'a souligné Frantz Fanon[1], l'Europe n'a pas colonisé le monde arabe comme elle a colonisé l'Afrique, par exemple. En effet, elle a trouvé chez les Arabes des sociétés possèdant une identité culturelle aux racines particulièrement profondes. Les Européens ont exigé une soumission complète, et il est arrivé - comme par exemple en 0Afrique du Nord - qu'ils tentent d'éradiquer systématiquement la langue même des colonisés. La dichotomie culturelle entre le colonisateur et le colonisé était entretenue et montée en épingle par l'un et l'autre bords, tandis que la lutte se poursuivait entre eux pour culminer par l'accession à l'indépendance des colonisés.

L'héritage de cette lutte amère existe toujours et se trouve renforcé par l'intolérance et les préjugés que les deux antagonistes d'antan manifestent l'un envers l'autre.

Il demeure, cependant, que du point de vue historique, les deux civilisations - l'arabe et l'occidentale - ont en commun des paramètres politiques, démographiques, géographiques et culturels. Depuis les premiers frémissements de l'organisation civique dans le Croissant fertile et en Egypte jusqu'à l'époque moderne, en passant par les grands empires méditerranéens des Grecs, des Romains et des Arabes, puis par l'âge islamique, on a observé à l'évidence une interaction forte et continue entre l'Europe et le monde arabe. Il n'y a ou il ne devrait y avoir aucune confrontation culturelle inévitable entre les deux grands courants qui ont constitué ensemble la civilisation panméditerranéenne. C'est pourquoi ceux qui, en Europe, parlent avec abondance et désinvolture d'un monde arabe «étranger» ne peuvent avoir pris entièrement conscience de ce qui constitue le patrimoine commun des Arabes et des Européens.

La politique

Si l'on excepte les résidus en voie de diminution du temps de la confrontation coloniale qui, comme pendant la guerre du Golfe, se traduisent à l'occasion par des manifestations de suspicion et même par une hostilité déclarée, on constate la disparition progressive des obstacles politiques qui ont toujours empêché jusqu'ici le resserrement des liens culturels entre le monde arabe et l'Europe.

Il se peut, cependant, que l'on assiste actuellement au début de ce qui pourrait être le prochain «cycle» de conflits arabo-européens sur la question de l'immigration en

[1] Frantz Fanon, «The Wretched of the Earth» cité in Ibrahim Abu-Lughod, Arab Affairs, printemps 1987, p. 93.

Europe à partir des «frontières» arabes de ce continent. Cette question complexe et controversée et le racisme concomitant dont la face hideuse se montre de façon plus menaçante que jamais dans beaucoup de pays européens, pourraient, si l'on ne s'y attaquait avec beaucoup de sérieux, d'efficacité et de doigté, semer les graines d'un nouvel antagonisme.

Il va de soi qu'Israël et la question palestinienne s'insinuent inévitablement dans l'élément politique des relations euro-arabes. Il est juste de dire, cependant, que depuis plusieurs années, l'Europe apparaît - aux yeux des Arabes - comme moins attachée qu'auparavant à la cause israélienne. De fait, les Arabes voient aujourd'hui dans l'Europe un contrepoids aux Etats-Unis (perçus comme irrévocablement liés par leur loyauté vis-à-vis d'Israël) dans le contexte du rapport de forces international. Cette attitude a été renforcée encore par le quasi-effondrement de l'Union Soviétique, qui soutenait autrefois les Arabes.

Rien n'aurait pu mieux illustrer la confiance que les Arabes accordent à l'Europe pour ce qui est de la construction de l'avenir de leur région que leur insistance pour que l'Europe (c'est-à-dire la CEE) soit représentée à la Conférence de paix sur le Proche-Orient.

L'économie

Dans le domaine économique comme dans le domaine politique, il est permis de soutenir que le potentiel de complémentarité et de coopération qui existe dans les domaines du commerce, de l'énergie et des investissements offre une meilleure occasion de nouer des relations bénéfiques pour l'une et l'autre parties que partout ailleurs dans le monde où une région développée et une région en voie de développement se trouvent juxtaposées. Sans entrer dans le détail de cette question (qui déborde de toute façon le thème du présent document), il est permis de dire que le développement des relations économiques pourrait offrir un cadre approprié à l'amélioration de la communication culturelle entre les Arabes et les Européens.

Conclusion

Abstraction faite de l'incidence négative persistante des médias et de l'imagerie culturelle née de siècles d'hostilité et de suspicion, il existe des raisons d'espérer que les relations entre le monde européen et le monde arabe vont se caractériser de plus en plus par une entente culturelle que favoriseront le choix d'attitudes appropriées et les efforts d'orientation et d'encouragement qui s'imposent. Le renforcement rapide des liens politiques et économiques entre ces deux mondes ne pourra que faire avancer ce processus.

LES «CLICHES» ET L'IDEE QUE L'ON SE FAIT DE L'INTERÊT NATIONAL

Arnold Hottinger
Journaliste, Chypre

Les clichés relatifs à des personnes ou des régions peu connues peuvent se diviser en deux catégories; l'une est surtout liée au savoir, l'autre davantage au pouvoir et à la domination. La première catégorie, plus innocente, fait partie du processus d'apprentissage de choses nouvelles, auparavant inconnues. Au début, quelques rares observations concrètes conduisent à des généralisations souvent trop imprécises à partir desquelles va s'échaffauder une sorte de théorie générale. Celle-ci se révèlera naturellement inadaptée à mesure de l'approfondissement du sujet et des contacts plus fréquents avec la nouvelle réalité amèneront une modification ou même la révision totale de la première approche et du premier jugement, compte tenu de tous les éléments connus, observés et expérimentés d'une manière plus directe.

L'autre catégorie de clichés est moins innocente. Elle n'apparaît qu'après l'établissement du contact initial et des relations de pouvoir. Tant que ces relations sont équilibrées, lorsque les deux parties sont contraintes de reconnaître les pouvoirs de l'autre, des clichés peuvent se développer, mais ce sont en principe des clichés de respect. Par exemple, si l'une des parties perçoit l'autre de manière très différente, du moins sur certains points comme la religion, tant que l'autre reste puissante elle sera considérée avec un respect salutaire et cela permettra dans bien des cas de reconnaître les tendances et aspects positifs de «l'autre» style de vie. La description des sultans Ayyubides et Mamelouks que l'on trouve dans les biographies du début renaissance de certains dirigeants et monarques en sont une illustration. Ils sont classés dans la même catégorie qu'Alexandre le Grand, Frédéric II ou n'importe quel tyran italien et sont tout aussi admirés pour leur magnificence.

Il en va bien autrement en cas de déséquilibre des pouvoirs. Lorsque l'une des parties affiche une supériorité, généralement militaire, l'autre devient facilement un objet de mépris. L'autre, en effet, apparaît non seulement différent mais encore faible. Ses chances de s'en sortir face à celui qui vit sous d'autres cieux et vient d'une autre civilisation semblent faibles, sauf s'il apprend vite à son contact.

Lorsqu'une relation de supériorité s'est établie et que du point de vue du plus fort il paraît souhaitable de la perpétuer, il y a alors intérêt à maintenir cette inégalité, non seulement par des moyens militaires (trop coûteux en vies humaines et en capital), mais par tous les moyens disponibles. L'un d'eux, qui est important pour le dominateur comme pour celui qui est dominé, consiste à élaborer une série d'idées, d'images, de préjugés et de clichés qui servent à établir et à marquer la différence, notamment de puissance, laquelle devient quelque chose d'inaltérable et en tout cas peu susceptible de changer dans un avenir prévisible. Les différences sont ainsi «écrites», de même que la relation de puissance en faveur du plus fort, si possible de manière à impressionner tant le dominateur que le dominé - suffisamment du moins pour créer chez lui un sentiment d'insécurité et l'amener à douter de lui et de sa capacité à égaler un jour la prétendue

race, religion, civilisation, nation supérieure, oligarchie ou autre force dominante qui s'est établie.

Jusqu'à notre siècle, lorsque les idées (d'abord les idées religieuses, puis les concepts philosophiques plus ou moins vulgarisés comme les idéologies) servaient à exprimer l'opinion mondiale dominante, on utilisait les concepts idéologiques pour exprimer et établir des relations de puissance. L'une des parties par exemple représentait le progrès. Elle avait une mission civilisatrice, tandis que l'autre était «médiévale», «retardée», voire «décadente»; il fallait la civiliser et l'intégrer dans la caravane du progrès, même en queue de convoi. Dans les toutes dernières décennies où les images plutôt que les idées semblent véhiculer les messages des puissances dominantes, ce sont elles qui diffusent ces concepts. «Dallas» montre au tiers-monde ce qu'est la vie dans la moitié enviable du globe; ce que «nous» avons et que «vous» n'obtiendrez pas dans un millier d'années. Néanmoins, «vous» avez une chance de commencer à vouloir obtenir en «nous» suivant aussi gentiment que possible, par exemple en «nous» vendant ce pétrole que «nous» avons trouvé sous une bande de sable qui, de nom, appartient à votre pays. Le fait que ces messages n'aient plus besoin d'être véhiculés par tant de mots -qui les rendent plus difficiles à saisir et à contrer- mais s'infiltrent sous la peau au moyen des images, facilitent grandement leur pénétration.

Ce ne sont pas seulement des images positives du dominateur qui sont émises, mais également des images négatives du dominé. Elles servent le double objectif d'apaiser les éventuels troubles de la conscience que pourrait ressentir le groupe dominateur en montrant que le dominé a besoin d'aide puisqu'il est incapable de s'en sortir seul, et de faire valoir la même chose au dominé pour qu'il accepte tout ce que le dominateur pourra décider «dans leur intérêt mutuel». Il est vrai que dans le monde arabe, il y a des ânes, des chameaux, des palmiers, du sable, des tentes et des bédouins, mais il y a tant d'autres choses aujourd'hui qu'il faut se demander pourquoi cette vision «biblique» s'impose à ce point à l'esprit des américains et des européens lorsqu'ils songent, vaguement, au Moyen-Orient. La raison est peut-être en partie historique et biblique, mais elle est certainement renforcée et actualisée par un bain d'images préalablement et judicieusement choisies par des spécialistes du pittoresque et du sensationnel qui ont eux-mêmes rarement conscience de travailler dans l'intérêt d'une certaine relation de puissance en créant des images propres à confirmer lesdites relations.

Ces liens entre une industrie cliché et les intérêts de la société ou d'une partie de la société tels qu'ils sont perçus et dont elle profite (ou plus exactement est censée profiter) ne sont pas toujours faciles à prouver, mais ils existent indiscutablement. La coïncidence générale entre les intérêts perçus et le contenu des messages transmis est trop frappante pour qu'il y ait le moindre doute à ce sujet. Dans la société où nous vivons et dont nous partageons les intérêts, il est souvent plus difficile de reconnaître ces liens. Cependant, dès que nous avons à faire à une société qui s'oppose à la nôtre, nous les voyons aussitôt. L'image et la mythologie du Grand Satan créées par le régime de Khomeiny nous paraissent plus claires à nous Européens qu'à un Perse aux yeux duquel cette mythologie comporte au moins un fond de vérité. Pour nous qui considérons les choses de l'extérieur, il est clair que cette image, celle du grand Satan surtout, sert des objectifs politiques spécifiques (perçus à l'époque à Téhéran comme des intérêts) par exemple à détacher les Iraniens des liens de dépendance qu'ils pensaient avoir avec les Américains, à susciter la volonté de combattre le mal, surtout celui que le régime considérait comme le principal danger pour la société iranienne et pour lui-même.

L'Iran est aussi une bonne illustration de ce qui se passe en cas de succession et de modification rapides des intérêts perçus, avec leur cortège d'images et de clichés. La Grande Société du Shah s'est accompagnée d'une ouverture de la télévision (et les centres de télévision des provinces abritaient aussi la SAVAK) aux Etats-Unis, à l'Europe et aux autres pays industrialisés. Cela a fait le bonheur des expatriés étrangers et d'autres personnes comme l'assistant de télévision de l'ambassade américaine (qui avait pour mission de placer le maximum de productions américaines sur les écrans iraniens). La prolifération de ces images est apparue toutefois suffisamment provocante à de nombreux iraniens (sauf pour la couche supérieure «occcidentalisée» de la société iranienne) pour que les mollahs qualifient les cinémas et la télévision nationale d'instruments du diable et de corruption, conçus selon eux pour saper la vitalité de l'Islam et les fassent brûler en tant que symboles du mal tout au long de la révolution.

Arrivés au pouvoir, les mollahs ont fabriqué leur contre-mythes, celui du Grand Satan par exemple, ou, plus positif, celui de l'Imam et de sa sagesse (eux-aussi essentiellement propagés par l'image). Aujourd'hui ces mythes ont encore cours et opèrent suffisamment leur effet pour embarrasser le gouvernement actuel qui, en partie, a une nouvelle conception de ses intérêts et des intérêts généraux de l'Iran (qui souhaite collaborer à nouveau avec le reste du monde, même si cela est contraire aux principes de l'islam au sens de la révolution iranienne). Le gouvernement est manifestement gêné dans ses projets car les images et les mythes du passé récent sont encore très présents et constamment invoqués par les mollahs de l'opposition pour promouvoir leurs intérêts propres et la ligne «révolutionnaire» de l'Imam telle qu'ils la conçoivent.

L'exemple iranien devrait nous faire réfléchir à notre cas à nous. Vis-à-vis du tiers-monde, nos intérêts tels que nous les percevons ont changé deux fois radicalement au cours de ce siècle. Ils étaient franchement coloniaux jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale. Nos pays développés devaient «civiliser» le tiers-monde (et en tirer - raisonnablement ? - profit durant le processus). La situation a changé lorsqu'il est devenu clair, dans des pays comme la Grande -Bretagne par exemple, que ce n'était pas vraiment la population qui profitait des colonies mais certaines couches supérieures de la société qui, de toute façon , à ce moment là, pouvaient trouver le moyen de faire de l'argent autrement. Les colonies, on s'en est rendu compte brusquement, risquaient même de coûter d'autant plus cher aux colonisateurs qu'ils se sentaient obligés de contribuer aussi peu que ce soit au bien-être des populations colonisées, et il a semblé qu'il était préférable de consacrer cet argent aux classes laborieuses britanniques. Les britanniques ont donc perçu leurs intérêts autrement et l'Inde s'est vue attribuer l'indépendance pour laquelle sa population luttait avec une âpreté grandissante depuis quelque temps déjà.

Les décennies qui ont suivi la guerre ont été marquées par une vision américaine du monde, empreinte d'optimisme. On a cru que tous les pays sous-développés, puis «en voie de développement», seraient de bons partenaires pour les échanges internationaux et l'industrie, comme l'étaient devenus les Allemands, aidés grâce au plan Marshall. Le «décollage» économique du monde en développement (tel qu'on l'imaginait) allait être encouragé et réussirait en un minimum de temps. Ce fut la période des mythes du grand développement. Ils reposaient sur une sorte de crédit mental: «Nous allons juste vous aider pour commencer et vous deviendrez bientôt des partenaires dans un monde développé où nous serons tous prospères». On y a vraiment cru, c'est certain, mais cet acte de foi a permis aussi d'exporter beaucoup de biens, et pas seulement des capitaux, vers le monde en développement en échange d'emprunts, de matières premières et de main d'oeuvre. Le monde en développement semble être passé du statut de colonies à faible

rendement à celui de «partenaires» à plus haut rendement, destinés de plus en plus à recevoir des biens, des produits alimentaires, du savoir-faire, des images et des idées du monde industriel. Les images confortaient ce point de vue et ont contribué à l'imposer.

Il y eut des déceptions. Les dettes s'accumulaient. Les classes dirigeantes «occidentalisées» du monde sous-développé ne concevaient d'intérêt que le leur. Ils considéraient comme un besoin essentiel la possession par exemple d'un avion privé pour leur usage personnel; rien de surprenant d'ailleurs puisque cela correspondait aux images qui leur avaient été exportées. En outre, et l'effet a été encore plus dévastateur, le développement tel qu'il s'est engagé, ne signifiait pas le règlement des nombreuses rivalités locales et oppositions d'intérêts (perçus). La bi-polarité du monde, à l'époque, a fait que les deux superpuissances ont introduit des armes chez les nations rivales du tiers-monde dans l'espoir de dominer les «zones grises» ou du moins d'y surveiller l'influence de l'autre superpuissance. Il n'est pas étonnant que ces armes aient été utilisées parfois à des fins dévastatrices. De même, l'introduction, louable, de procédures modernes d'hygiène et de soins a abouti à un accroissement considérable et toujours incontrôlé de la population du tiers-monde, qui risque de réduire à néant tout ce qui a été acquis durement par les maigres progrès du développement.

Ces échecs et d'autres encore ont modifié une fois de plus la perception que le monde industriel a de ses intérêts. Aujourd'hui, une nouvelle doctrine s'impose: «les autres sont différents». Laissons-les se débrouiller seuls dans la grande masse. Mieux vaut concentrer nos efforts sur quelques régions et leur population qui possèdent des biens importants, «indispensables» au fonctionnement de nos sociétés. Le plus important, c'est peut-être le pétrole. On peut donc «garantir» ce que l'on appelle la stabilité dans ces pays «sensibles». Par chance, ils sont généralement peu peuplés. Ils tendent à devenir les nouveaux «partenaires» du monde industriel. Plus ils s'en remettent à la protection de celui-ci, plus le ressentiment grandit chez leurs voisins pauvres. Ce n'est d'ailleurs pas un facteur forcément négatif du point de vue du monde industrialisé, car le ressentiment va engendrer la crainte chez les «partenaires» riches et les contraindre à se fier d'autant plus à leurs protecteurs industriels qui, comme chacun sait, possèdent des armes miracles.

Dans un sens, nous en sommes revenus à la stratégie des Portugais qui, ne pouvant s'offrir le luxe d'exercer leur domination sur de vastes territoires, ont préféré occuper et tenir quelques ports sélectionnés, indispensables à leur enrichissement fondé sur le commerce. Cependant, le monde est devenu beaucoup plus petit et, aujourd'hui, ce que redoutent les pays industrialisés (du moins ceux qui ont réussi, car il y en a d'autres dont le processus d'industrialisation semble avoir échoué) c'est que les milliards de plus en plus nombreux de tiers-mondistes qui ont été écartés en tant que partenaires valables ne se liguent contre eux. C'est sur ce front qu'est lancée actuellement une vaste campagne d'«information» selon plusieurs orientations: l'une repose sur la vieille devise «diviser pour régner». «Ils» se battent entre eux pendant que nous avons appris à coordonner nos intérêts économiques et politiques. Nous devons les empêcher de se battre. Un bon moyen d'y parvenir est d'envoyer des troupes internationales dans leur pays. Dans certains endroits, comme le Cashemire, ces troupes stationnent depuis plus de 40 ans et ont réussi davantage à éterniser le conflit qu'à le résoudre; Chypre est dans une situation analogue. Mais ce n'est pas notre faute. C'est la leur, parce qu'ils sont irrationnels et émotifs. Il ne faut pas s'attendre à beaucoup plus de leur part que de les voir s'agiter comme des mouches ivres dans une bouteille, pour reprendre les termes un peu trop crus peut-être d'un général israëlien. Il vaut bien mieux véhiculer ce message ou d'autres de même nature à travers des images que chacun peut voir et que personne ne critique car nous les

avons tous vus de nos propres yeux et avons tous été convaincus grâce à un patient conditionnement à tenir pour vrai tout ce qui passe sur nos écrans.

Le conditionnement a eu lieu des deux côtés de la ligne qui sépare le premier monde et le tiers-monde. En effet, les habitants du premier monde ont appris à intérioriser leur sentiment de supériorité car ils appartiennent aux forces du monde dominant, et ceux de l'autre bord ont pris plus ou moins conscience de leur situation de nette infériorité sur l'échelle de la consommation à laquelle on attache tant d'importance - sauf pour les quelques rares qui sont devenus «nos» amis et protégés parce qu'ils ont du pétrole à vendre... La grande masse des consommateurs inférieurs pourrait juger sa situation intolérable et se rebeller de temps à autre. Ce serait vraiment dommage et pourrait nécessiter, de temps à autre, l'utilisation des armes miracles, si aucun gouvernement ne se montrait capable de faire usage de ses propres services de police et de sécurité pour écraser ces troubles.

Pour ceux qui trouveraient un petit peu immorale cette façon de procéder, nous avons de quoi apaiser leur conscience. La légalité internationale peut être invoquée dans les cas précis qui semblent correspondre à nos intérêts. Fort heureusement, en matière de légalité internationale, il n'existe pas de juges susceptibles d'exiger l'application de la même loi pour tous. Les Etats les plus puissants sont leurs propres juges. Là encore l'image peut être utilisée pour masquer les incohérences qui pourraient apparaître autrement, par exemple en dépeignant «leur» irresponsabilité par rapport à «notre» attitude responsable afin de justifier nos mesures sages qui, par un pur hasard, coïncident avec nos intérêts du moment.

Dans ce jeu, les régimes locaux ont leur poids, et plus ils sont absolutistes, plus leur poids est grand. Les tyrans sont faciles à manipuler car ils ont de bonnes raisons de craindre pour leur peau. Ainsi, il a semblé commode de recycler ce bon vieux Saddam Hussein, même si récemment il a été qualifié de deuxième Hitler. Maintenant qu'on lui a coupé les ailes, il va devenir un partenaire, jusqu'ici quelque peu récalcitrant, dans la surveillance des forces incontrôlables, qualifiées de «chaotiques» par la machine à images, qui pourraient souhaiter établir dans les pays du tiers-monde quelque chose d'aussi incongru qu'une démocratie fonctionnant à peu près. Il reste encore à Saddam Hussein à apprendre ce que son collègue plus intelligent, Hafez al-Asad, sait déjà et met en pratique: «mieux vaut se mettre de leur côté si vous ne voulez pas perdre votre job». Sa survie dépendra de sa capacité à apprendre vite la leçon. La survie de nombreux Irakiens aussi. Mais cette question ne semble pas nous préoccuper outre mesure. Après tout, les pays pétroliers à faible population sont préférables à ceux qui sont très peuplés car ils sont plus faciles à gérer. L'Algérie, l'Iran et l'Irak sont à l'origine de nombreux troubles depuis quelques années en raison de leur potentiel pétrolier combiné à une population relativement importante.

Il est très facile de montrer avec quel cynisme nous présentons les choses aujourd'hui. Cependant, le cynisme a son utilité à cet égard. Nous risquons d'être victimes de notre propre vision réfléchie et défléchie de la réalité. En effet, nos intérêts, tels que nous les percevons aujourd'hui, réfléchis, renforcés et cimentés par notre fabrique d'images, ne sont pas des intérêts à long-terme, bien conçus et bien pensés, mais des intérêts orientés vers des préoccupations conjoncturelles et à court-terme de faire de l'argent, du genre «après moi le déluge». Cela est vrai non seulement de nos ventes d'armes, mais aussi de l'exportation de nombreux objets et «équipements productifs» plus aptes à miner une civilisation étrangère - mais susceptibles de nous rapporter un peu

d'argent au début - qu'à établir des relations durables et productives avec d'autres sociétés. La télévision et les désirs et images qu'elle fait naître sont en cause, mais aussi le quartier à l'américaine que l'on trouve dans tout pays en voie de développement avec compagnies aériennes, hôtel Hilton, agences de voyages, tourisme international, hautes tours en verre, climatisées naturellement, défilés aériens et encombrements croissants de la circulation. D'une façon générale, on peut dire, après plusieurs tentatives vaines de développement, que les efforts d'imitation par rapport aux efforts plus créatifs (du moins dans certains secteurs sinon dans tous), n'ont guère de chance de déboucher sur une véritable productivité parce que, par définition, ils continueront de dépendre de modèles étrangers à imiter et à copier et ne profiteront qu'à certaines catégories de petits spécialistes de transfert qui vivent bien de leurs activités fondées sur l'étranger.

L'imitation, en effet, ne peut que perpétuer et amplifier l'infériorité et avec elle les relations correspondantes d'inégalité fondamentale. Les fabricants d'images suggèrent pourtant le contraire: «il vous faut ceci, cela et bien davantage encore, exactement comme nous, quoiqu'il puisse en coûter à vous-même et à votre société, sinon vous resterez à la traîne». De notre côté, par contre, le message sous-entend: «certains peuples sont prédestinés au chaos. Ils font tout pour cela, car ce sont des fanatiques, des terroristes, des êtres violents qui n'attendent pas autre chose et ne méritent pas mieux».

Ce message va nous amener à construire de hautes murailles tout autour des régions prospères du globe (en associant et en protégeant un petit nombre de régions faiblement peuplées possédant des matières premières qui nous sont fort utiles). Les barrières de sécurité seront défendues aussi longtemps que possible, avec quelques infiltrations contrôlées en période de prospérité quand nous manquerons de main d'oeuvre et d'enfants en raison des faiblesses de notre démographie. Toutefois ces défenses cèderont peut-être sous la pression extérieure ou alors la profonde misère du monde qui nous entoure affectera une écologie qui ne connaît pas de frontière et minera de manière plus insidieuse la forteresse du développement. Tout cela arrivera «après moi» mais peut-être pas «après mes enfants».

Les images fabriquées aujourd'hui auront des conséquences non seulement maintenant et demain, mais bien longtemps après que nous aurons reconnu la vanité et les dangers inhérents à la perception que nous avons en ce moment de ce que l'on appelle -non sans ironie peut-être- le monde en développement. Les intérêts peuvent être rapidement révisés et reformulés, mais les attitudes engendrées par les clichés et les images d'aujourd'hui mettront longtemps à s'effacer. Il ne fait guère de doute, par exemple, qu'une grande partie de notre attitude vis-à-vis des Turcs est conditionnée par la menace turque de 1453 à 1683 telle qu'elle a été perçue à l'époque. Les clichés arabes remontent plutôt à la période coloniale et subissent quelques mises à jour et modifications, compte tenu par exemple de l'étiquette terroriste qui leur est accollée et des intérêts actuels de l'ère post-coloniale avec ses séquelles politiques comme la lutte d'influence qui s'exerce autour de l'Etat colon d'Israël.

PERCEPTIONS CROISEES ET CONTRASTES

Eric Rouleau
Ambassadeur de France en Turquie

Pourquoi ne pas le dire d'emblée, même s'il n'est pas de bon ton de l'admettre volontiers, qu'un fossé sépare l'Europe du monde arabe ? Que ce fossé, loin de se combler, se creuse ?

Certes, les relations économiques et commerciales entre les deux entités sont substantielles: la Communauté européenne est le principal fournisseur du monde arabe et son débouché majeur; et, l'échange de biens matériels, générateur d'intérêts complémentaires, est un facteur non négligeable de coopération et de rapprochement.

Il n'en reste pas moins que l'histoire, qui contribue à façonner la psychologie des peuples, est l'un des obstacles à dépasser. Les guerres de religion, les invasions, les conquêtes et les conflits coloniaux qui ont égrené les annales de nations aujourd'hui réconciliées appartiennent, certes encore, à un passé révolu. Mais peut-on dire, au vu des comportements de nos contemporains, que toutes les blessures sont cicatrisées, que toutes les rancoeurs et les suspicions ont disparu à jamais ?

Les relations entre la France et les pays du Maghreb se sont normalisées, sont empreintes d'une certaine cordialité, que dictent la proximité géographique, la complémentarité économique, les liens culturels que l'Histoire a tissés malgré les confrontations qui avaient dressé ces pays à l'ancienne Métropole. Cependant, comme l'a démontré une récente émission télévisée sur la guerre d'Algérie, le souvenir des sombres années demeure vivace de part et d'autre de la Méditerranée, même s'il est vrai que les passions soient retombées.

D'une manière plus générale, les mouvements de libération nationale qui avaient secoué les pays arabes au lendemain de la deuxième guerre mondiale, sous des formes et avec des intensités variées, ont été accueillis en Europe avec suspicion ou hostilité. Au Machrek, pourtant, les soulèvements militaires qui bénéficiaient d'un soutien populaire indéniable, étaient dirigés contre des régimes archaïques et corrompus. Aux monarchies renversées en Egypte, en Irak, au Yemen, succédèrent des républiques qui tentèrent de se doter de structures modernes débarrassées de l'hypothèque du droit divin. Une forme de laïcité, le plus souvent implicite, s'instaurera dans divers pays du Moyen Orient, dont certains lèveront l'étendard du socialisme pour jeter aussitôt les bases d'une économie fortement étatisée et dirigiste.

Ces bouleversements avaient de quoi perturber une Europe plutôt conservatrice, plus à l'aise avec un statut quo familier que devant des innovations révolutionnaires qui n'annonçaient rien de bon. Les nouveaux dirigeants ne se contentaient pas, en effet, de procéder à des réformes agraires et à nationaliser de grandes entreprises industrielles tout en promettant pour tous l'égalité et la justice sociale; ils dénonçaient surtout la «main-mise» du capital étranger, contre lequel des mesures ont été prises, et

subordonnaient la pleine réalisation de leurs projets, en particulier le développement économique et le progrès social, à «la lutte contre l'impérialisme occidental» et prônaient, à cet effet, «l'unité arabe». Ces slogans inquiétèrent les Occidentaux qui y virent les signes d'un «nationalisme ombrageux», d'une «xénophobie» qui n'osait dire son nom, voire, selon le cas, soit d'un «fascisme» naissant, soit l'esquisse d'une «soviétisation» rampante à l'ombre du «neutralisme positif» en vogue à l'époque dans le Tiers-Monde. Ainsi se confondaient, pour les aggraver, les clivages Nord-Sud et ceux qui opposaient l'Est à l'Ouest.

La débâcle à l'issue de la guerre des six jours, en juin 1967, accéléra le reflux des mouvements nationaux arabes, qui avaient amorcé leur déclin au début de la décennie. Leurs contradictions internes, leurs incohérences, leur incapacité d'établir un nouvel ordre économique et social dans un environnement démocratique, ne les avaient pas préparés, c'est le moins que l'on puisse dire, à affronter avec succès l'épreuve militaire. Les manifestations populaires qui éclatèrent d'un bout à l'autre du monde arabe pour inciter le Chef de l'Etat égyptien, Gamal Abdel Nasser, le grand vaincu, de renoncer à se retirer de la vie publique, témoignaient du refus de la défaite humiliante subie aux mains des «Impérialistes», dont Israël aurait été l'instrument. La mort, trois ans plus tard, du Rais égyptien, qui donna lieu à des scènes de lamentations publiques et massives marqua la fin d'une époque, et le début de l'ère de la résignation, que l'on interpréta à l'étranger comme celui d'une salutaire sagesse.

Le retour en force sur le devant de la scène des régimes traditionnels et conservateurs, riches en pétrole et en spiritualité islamique, ont contribué à rétablir, sur l'essentiel, le statu quo ante. La stabilisation des prix du pétrole, malgré quelques accès de fièvre, le recyclage harmonieux des pétro-dollars, permirent aux puissances industrielles de soutenir le rythme de leur croissance et de leur bien-être. L'apaisement dans le monde arabe, désormais démobilisé, voire démoralisé, autorisa l'Egypte de conclure une paix avec Israël, excluant les autres belligérants, en particulier les Palestiniens, pourtant au coeur du conflit depuis la génèse.

On aurait pu croire, au cours des deux dernières décennies, et beaucoup l'ont cru, que les relations arabo-européennes s'étaient engagées sur la voie de la compréhension réciproque. La révolution khomeiniste en Iran avait été perçue comme un accident de l'Histoire, sans rapport avec la conjoncture dans la région, provoquée par les fautes d'un potentat; l'essor pris par l'islamisme dans l'ensemble du monde arabe, au sein des communautés Sunnites et Chiites confondues, a été mis sur le compte du «fanatisme» supposé de l'Islam, et non pas comme un phénomène politique et de société; la propagation du terrorisme «chiite» et palestinien notamment a été rarement analysée dans son contexte socio-politique, régional et international.

Ce décalage entre les sensibilités arabes et les perceptions occidentales explique la surprise, voire l'indignation, que l'on a pu ressentir en Europe face aux réactions, inattendues, que suscita la récente crise du Golfe tout autant au Maghreb qu'au Machrek. Les adversaires de la guerre contre l'Irak ont été hâtivement jugés comme étant favorables au régime de Bagdad et à l'annexion par celui-ci du Koweit. Or, rien n'est moins vrai. Saddam Hussein, contrairement à ce que certains médias ont prétendu, n'a jamais été considéré par l'opinion arabe comme un nouveau Nasser ou le Saladin des temps modernes. Sa guerre contre l'Iran khomeiniste, qui à l'époque bénéficiait de l'aura de l'«anti-impérialisme», n'a pas été vécue dans la région comme la poursuite du «combat séculaire des Arabes contre les Perses», autre mythe cultivé par Bagdad et entretenu en

Occident. La condamnation de l'annexion brutale du Koweit a été aussi générale dans le monde arabe qu'en Occident. En revanche, une partie non négligeable de l'opinion arabe s'est davantage indignée de la réaction des puissances coalisées que de l'agression qui l'avait suscitée. Ce phénomène, illogique pour des esprits cartésiens et insuffisamment informés, a ravivé d'anciennes et tenaces suspicions réciproques.

«Deux poids, deux mesures»: la formule résume bien le principal reproche fait aux puissances coalisées contre l'Irak. Les partis politiques, les chroniqueurs, les intellectuels arabes qui se sont opposés à l'intervention militaire ont fait remarquer que la communauté internationale, les Etats-Unis en tête, s'était montrée bien indulgente, voire complaisante à l'égard d'autres Etats qui avaient commis des crimes analogues à celui de Bagdad. Au Moyen-Orient, pour ne pas aller plus loin, n'y avait-il pas des occupations étrangères, des annexions territoriales, maintes fois condamnées par les Nations Unies, qui demeuraient impunies ?

«Hypocrisie», autre mot clef dans le vocabulaire des contestataires, se réfère à la présentation de Saddam Hussein et son régime, à leur «diabolisation» pour justifier l'intervention militaire. Certes, rares sont ceux qui contestent que le Chef de l'Etat irakien est un dictateur sanguinaire. Mais n'a-t-il pas été traité comme un partenaire honorable, voire en allié, pendant plus d'une décennie, à l'époque où il était considéré comme un rempart contre «l'intégrisme» islamique ? Les puissances industrielles n'ont-elles pas noué avec l'Irak de fructueuses relations commerciales, ne lui ont-elles pas fourni des matériels militaires de haute technologie, y compris dans le domaine des armements de destruction massive ? Ne font-elles pas de même avec d'autres Etats qui développent, tout autant que l'Irak sinon davantage, leurs programmes nucléaires ?

Certes encore, l'Irak de Saddam Hussein viole abondamment les droits de l'homme. Mais n'est-ce pas le cas aussi dans les deux-tiers des Etats membres des Nations Unies, avec lesquels les démocraties entretiennent des relations normales, voire souvent cordiales ? Cette sensibilité sélective n'a pas échappé à une partie de l'opinion arabe, palestinienne en particulier, laquelle a réagi de la manière la plus vive au comportement des puissances coalisées, laissant ainsi croire qu'elle approuvait et le régime de Bagdad et son agression contre le Koweit. Les peuples meurtris étant tout naturellement plus égocentriques que d'autres, les Palestiniens n'ont retenu des propos de Saddam Hussein que le lien qu'il établissait entre l'occupation du Koweit et celle des territoires arabes par Israël. Ils se posent aujourd'hui la question de savoir pourquoi ils sont contraints de négocier le retrait des forces israéliennes que la communauté internationale unanime appelle de ses voeux depuis un quart de siècle...

La guerre du Golfe a été ainsi diversement appréciée. «Le triomphe du droit», d'un côté, «la destruction d'un Etat arabe frère», de l'autre. Une «guerre propre» pour les puissances coalisées, «le massacre d'innocents» aux yeux de nombre d'Arabes. Pour ces derniers, les Occidentaux, les Etats-Unis en particulier, étaient exclusivement motivés par la défense d'intérêts égoïstes, pétroliers essentiellement, que l'annexion du Koweit mettait en péril.

Ces arguments, cette logique, ne sont pas convaincants pour la majeure partie de l'opinion européenne, même si celle-ci pouvait admettre que les gouvernements occidentaux n'étaient pas tous inspirés par des considérations entièrement désintéressées. Les sondages effectués dans les mois qui ont précédé l'intervention militaire indiquent que celle-ci n'était pas souhaitée. On espérait alors que l'embargo, puis le blocus instaurés

suffiraient à contraindre l'Irak de se retirer du Koweit. Sans illusions sur le gouvernement de Saddam Hussein, les Européens n'avaient pas pour autant l'envie d'en découdre, de jouer les justiciers, encore moins de détruire les infrastructures irakiennes ou de renverser le régime en place. Ce n'est qu'à contrecoeur et en désespoir de cause, face à l'aveuglement et à l'entêtement du dictateur irakien, que les Européens se sont résignés à s'engager dans un conflit qui aurait pu leur coûter cher.

La crise du Golfe a, en fait, servi de révélateur aux suspicions réciproques et persistantes qui caractérisent les rapports entre Européens et Arabes. On pourrait multiplier les exemples pour illustrer le mal. Celui-ci pourrait d'ailleurs s'aggraver si les moyens de communication devaient faire défaut. Il est vrai que le dialogue se poursuit par le truchement de multiples canaux, de caractères différents, officiels, officieux, associatifs et individuels. Mais il ne pourrait se développer et s'approfondir que si les médias, qui s'adressent au plus grand nombre, étaient en mesure de refléter fidèlement les réalités, les sensibilités, voire l'imaginaire collectif de groupes humains qui leur sont étrangers.

Dans un monde sur-médiatisé, le rôle des communicateurs de la presse écrite et dans l'audiovisuel a pris une importance sans précédent. Or, et c'est là que le bât blesse, il n'y a pas de journaliste qui pourrait prétendre à l'objectivité absolue. Celle-ci n'est jamais atteinte car la présentation d'un événement, et encore plus l'analyse et le commentaire qui l'accompagnent, sont forcément peu ou prou colorés par les convictions politiques, idéologiques, philosophiques du journaliste, du degré de ses connaissances, de sa culture, de la mémoire collective, voire des fantasmes, du public auquel il s'adresse et dont il tient compte, consciemment ou non. Le choix des informations qu'il diffuse, la place et les images qu'il leur consacre, peuvent être, en soi, de nature tendancieuse. La pluralité des moyens d'information dans les Etats démocratiques d'Europe corrigent parfois ces distortions involontaires. Mais que dire des médias dans certains pays arabes, où la censure et l'auto-censure sont la règle ? N'empêche que les clichés et les stéréotypes négatifs sont monnaie courante tout autant en Orient qu'en Occident : ici, la caricature du potentat arabe, entouré de ses femmes voilées, qui mène une vie dissolue dans les palaces et les casinos ou bien du travailleur immigré, délinquant ou terroriste, menaçant l'emploi et la sécurité dans les pays hôtes; là-bas, l'Occidental cupide, arrogant et méprisant à l'égard des Arabes, de leur culture, de leur religion.

Il est vrai que les préjugés et les jugements négatifs sur l'Islam ne manquent pas dans les sociétés européennes, où l'on a malheureusement tendance à confondre les Musulmans pratiquants ou traditionnels avec les «intégristes» et ces derniers avec les terroristes. L'Islam en soi est jugé comme un obstacle au progrès économique et social, à la propagation des valeurs occidentales touchant aux droits de l'homme et à la démocratie. La distinction entre les divers courants islamiques, qui correspondent à un large éventail de tendances, l'analyse de leur spécificité et de leurs rapports avec des sociétés en voie de développement, la compréhension du fait islamiste (dit fondamentaliste ou intégriste) en tant que phénomène socio-politique, paraissent être l'apanage d'érudits occidentaux.

En revanche, la perception négative de l'Islam est assez répandue, y compris parmi les «élites» européennes, comme en témoigne la récente publication d'un livre, heureusement controversé, rédigé par un haut fonctionnaire français. L'auteur de l'ouvrage, qui a d'importantes responsabilités dans le domaine de l'immigration, soutient que l'intégration réussie des immigrés passe «par l'abandon de la pratique de l'Islam». Et pour cause : «l'Islam, écrit-il, est une religion née du désert et créatrice de déserts». Le Coran - je cite toujours - est un «livre archaïque» qui «se situe très en-dessous des autres

grands textes religieux de l'humanité». Précisons que l'auteur de ce pamphlet est un responsable intellectuel qui n'est pas suspect de fanatisme religieux ou de racisme.

Que peut-on dire en conclusion sinon que la tolérance n'est pas la vertu la mieux partagée dans ce bas monde, que l'acceptation de l'Autre est un thème de combat permanent pour tous les démocrates, et que la compréhension réciproque des peuples est le meilleur instrument à notre disposition pour favoriser le rapprochement et la coopération.

Or, la compréhension passe, avant les échanges commerciaux, par le canal des échanges culturels dans leur grande diversité : linguistique, universitaire, artistique, touristique, technologique. C'est là que réside le principal défi que devront relever l'Europe et le monde arabe dont l'entente est cruciale pour leur avenir commun.

LA DEMOCRATIE DANS LE MONDE ARABE : APERÇU HISTORIQUE

Elie Kedourie
Professeur à l'Université de Londres

Dans de nombreux pays arabes il semble y avoir aujourd'hui un désir, de la part des classes instruites en tout cas, de voir s'instaurer la démocratie. Ce désir résulte sans nul doute du discrédit dans lequel sont tombés les régimes socialistes, qui sont collectivistes, centralistes et autoritaires. La popularité de la démocratie tient aussi un peu au fait que les formes occidentales de gouvernement se sont avérées plus viables et sont sorties victorieuses de la longue période de controverse et de rivalité avec l'Union soviétique.

Si, par démocratie, nous entendons un gouvernement constitutionnel, représentatif et responsable, il faut dire que la démocratie a joui d'une grande popularité au Moyen-Orient en général, et dans le monde arabe en particuler, au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, dans les trois premières décennies du XXe, et au-delà.

Dans l'empire Ottoman, qui englobait la majeure partie du monde arabe, d'importants penseurs et observateurs politiques étaient parvenus à la conviction que l'affaiblissement et l'état arriéré de l'empire étaient dus à l'absence d'institutions représentatives et de constitution. Des tentatives furent faites à Istanbul, centre de l'empire, l'une en 1876 et l'autre en 1908, pour établir des parlements et réglementer au moyen d'une constitution l'autorité des ministres et du souverain. De même à Tunis, qui, tout en faisant théoriquement partie de l'empire, était en fait autonome, le Bey octroya une constitution en 1861. En Egypte, qui était également en principe une province autonome de l'empire, le souverain Ismail Pacha créa une assemblée représentative en 1868. Bien que cette assemblée ait été dépourvue de pouvoirs réels, sa création montre qu'Ismail estimait qu'une assemblée représentative était un signe de civilisation. Après qu'il eût été déposé en 1879, l'assemblée d'Ismail occupa dans la politique égyptienne une position de premier plan jusqu'à l'occupation britannique, intervenue en 1882.

A Tunis, comme en Egypte, le gouvernement constitutionnel fut une expérience à la fois infructueuse et de courte durée. Il en fut de même dans l'empire Ottoman proprement dit. L'assemblée instituée en 1876 fut dissoute en février 1878 par le Sultan Abdul-Hamid. Réinstaurée en 1808, elle ne s'avéra être en aucune manière le centre du pouvoir politique qu'elle aurait dû être puisqu'elle était censée être issue du suffrage populaire. Ce furent le Comité d'union et de progrès et, pendant une brève période, ses rivaux au sein de l'armée ottomane, qui exercèrent en fait le pouvoir. La première guerre mondiale entraîna la chute de l'empire Ottoman et de ses institutions parlementaires.

La première guerre mondiale entraîna dans son sillage d'importants changements politiques dans le monde arabe. En Egypte, le pouvoir exercé par les Britanniques depuis l'occupation de 1882 fut considérablement ébranlé par le mouvement mené par Saad- Zaghlul. La Grande-Bretagne fut contrainte en 1922 de reconnaître

l'indépendance égyptienne et en 1923 le Roi Fouad, fils d'Ismail, accorda une constitution qui prévoyait un parlement devant lequel les ministres devenaient responsables.

De nouveaux Etats naquirent dans les provinces arabes de l'ancien empire Ottoman: Irak, Syrie et Liban. Ces Etats furent placés sous mandat par la Société des Nations et les puissances mandataires furent chargées de les préparer à l'autonomie et donc de veiller à les doter d'une constitution prévoyant des élections et des parlements. La Grande-Bretagne en Irak et la France en Syrie et au Liban firent donc en sorte que ces conditions soient remplies. Toutefois, elles agirent ainsi non seulement parce que la Société des Nations leur avait imposé ce devoir, mais aussi parce qu'elles croyaient elles-mêmes que le régime constitutionnel représentatif était le meilleur régime possible et que ces nouveaux Etats seraient mieux gouvernés s'ils en bénéficiaient. On peut ajouter que les dirigeants politiques des nouveaux Etats étaient du même avis.

En Egypte, en Irak et en Syrie, le régime constitutionnel et représentatif connut néanmoins des déconvenues. En Egypte, entre 1923, année durant laquelle la constitution fut promulguée et les premières élections organisées, et 1952, année au cours de laquelle dans le sillage de la monarchie la constitution et le parlement furent abolis, après le coup d'Etat militaire de juillet, le régime parlementaire fut soumis à des interruptions par décret royal, à des manipulations de la part des gouvernements au pouvoir, et à des interventions illégales de la Grande-Bretagne - dont l'exemple le plus flagrant fut l'imposition en 1942 de Nahhas Pacha comme premier ministre, après que l'ambassadeur britannique ait fait encercler le palais royal par des chars et des soldats en armes et obligé le Roi Farouk à se soumettre à sa volonté. De surcroît, du premier au dernier, les résultats des élections furent généralement déterminés d'avance par l'action et les décisions de la Cour royale, des hommes politiques et des Britanniques, qui purent influencer le cours de la politique égyptienne parce que, pendant toute cette période, ils conservèrent en Egypte une armée d'occupation.

En Irak, le mandat britannique prit fin en 1932. Entre cette date et le coup d'Etat militaire qui renversa la monarchie et abolit la constitution et le parlement en 1958, le régime parlementaire connut des vicissitudes presque ininterrompues. Les rebellions tribales et les coups d'Etat militaires imposèrent des changements de gouvernement successifs entre 1932 et 1941. Entre cette dernière date et 1945, le pays fut sous occupation militaire britannique et la composition des gouvernements fut dictée par la puissance occupante. De plus, avant comme après 1945, les élections furent entièrement manipulées et le résultat décidé par les gouvernements qui se trouvaient en place à l'époque.

En Syrie, le mandat français dura en théorie jusque après la fin de la seconde guerre mondiale. En pratique, toutefois, il perdit une bonne partie de son autorité après l'invasion du Levant par les forces britanniques assistées par un petit contingent de Forces françaises libres, qui conduisit à l'éviction des fonctionnaires et des militaires français restés loyaux au régime de Vichy. Les Français avaient promulgué une constitution pour la Syrie en 1928. Néanmoins, jusqu'en 1936, année au cours de laquelle le mandat décida de négocier un traité qui conduirait à l'indépendance syrienne, le régime parlementaire s'avéra ingérable, en raison de l'opposition du Bloc national qui dirigeait la lutte visant à mettre un terme au mandat. Entre 1936, date de la négociation d'un traité, et la déclaration de guerre en Europe en 1939, un gouvernement du Bloc national exerça le pouvoir sous le contrôle du mandat. En 1939, l'assemblée élue à la suite de la négociation du traité (que le parlement français refusa en fait d'honorer) fut dissoute par

le mandat et le gouvernement du Bloc national renvoyé. En 1943, sous l'effet de pressions britanniques, des élections eurent lieu, donnant la majorité au Bloc national. Celui-ci se scinda en deux, le Parti national et le Parti du peuple, dont les sièges respectifs se trouvaient à Damas et à Alep. Le Parti national était le plus puissant des deux et les gouvernements formés par ses chefs durèrent jusqu'au coup d'Etat militaire de mars 1949. Durant cette période, les gouvernements manipulèrent les élections et il y eut de nombreuses plaintes et accusations faisant état d'une corruption généralisée parmi les ministres et leur entourage. L'année 1949 fut le théâtre de trois coups d'Etat militaires successifs et par la suite la prépondérance des forces armées dans la politique syrienne fut telle que le régime constitutionnel et parlementaire n'avait plus guère de signification.

Le Liban fut également doté par le mandat d'une constitution, en 1925. Cette constitution suivait, à d'importants égards, les principes du Règlement organique pour la province autonome du mont Liban, que les puissances européennes et le gouvernement Ottoman avaient adopté en 1861, à la suite des graves troubles qui avaient dévasté la région en 1860. La constitution de 1925, comme l'arrangement antérieur, prévoyait une représentation proportionnelle des différentes communautés de la République libanaise, en fonction de leur population. Cependant, la République était beaucoup plus vaste et plus hétérogène que la province du mont Liban. Selon la constitution, la proportionnalité devait également être observée dans l'attribution des postes officiels et dans les activités du gouvernement en général.

Sous l'égide du mandat, le gouvernement libanais fonctionna à peu près correctement, conformément aux principes de la constitution. Comme la Syrie, le Liban fut occupé en 1941 par les Britanniques et leurs alliés des Forces françaises libres. En 1943, les autorités du mandat, qui n'appartenaient pas aux Forces françaises libres, décidèrent, également sous la pression britannique, d'organiser des élections parlementaires. Les élections produisirent un parlement qui vota immédiatement la suppression dans la constitution de toutes les références au mandat. Les Français objectèrent, mais lorsque le Gouvernement libanais passa outre, le délégué général français à Beyrouth procéda à l'arrestation et à l'emprisonnement du président de la République et d'un grand nombre de ses ministres. Les Britanniques insistèrent pour que ces mesures soient levées. Confrontés à un ultimatum britannique, les Français cédèrent et relâchèrent les dirigeants arrêtés. Le mandat français au Liban prit virtuellement fin à ce moment-là.

Le Liban indépendant voulut se gouverner conformément à la constitution mais ses réalisations à cet égard furent marquées de vicissitudes et finalement, en 1975, le régime constitutionnel libanais commença à s'effondrer. Durant les années intermédiaires, il y eut deux crises politiques particulièrement graves, l'une en 1952 et l'autre en 1958. La première fut déclenchée par la tentative faite par le président élu en 1943 de prolonger son mandat, contrairement à la constitution. La deuxième fut provoquée par la crainte que le président élu à la suite des troubles de 1952 nourrisse les mêmes intentions. La cause sous-jacente de la crise résidait toutefois dans le fait que la république libanaise contenait de nombreux éléments qui coexistaient difficilement, et qui croyaient que l'élément maronite bénéficiait injustement de la part du lion dans le partage du pouvoir et des profits. Les Sunnites ne constituaient pas une partie importante de la province autonome du mont Liban, mais la République libanaise, instituée en 1920, incorpora un important élément sunnite dans la province de Tripoli et à Beyrouth même, élément qui ne faisait pas partie auparavant de la province autonome du mont Liban. Ces Sunnites

libanais considéraient qu'ils appartenaient naturellement à la Syrie, en très large majorité sunnite.

La République libanaise contenait également, dans le sud et dans l'est du pays, d'importants éléments chiites qui commencèrent tôt ou tard à exercer leur influence dans l'Etat. Il faut souligner à cet égard que l'effondrement en 1975 du régime parlementaire constitutionnel fut le résultat d'événements étrangers au Liban qui, en raison de sa faiblesse militaire et politique par rapport à ses voisins, ne put les empêcher d'affecter considérablement son équilibre intercommunautaire et de rendre ses institutions politiques ingérables. Ces événements étaient liés aux conflits entre Israël et l'Organisation de libération de la Palestine (OLP). Le Liban avait reçu en 1948-49 de nombreux réfugiés fuyant la Palestine. Après la fondation de l'OLP en 1964, et notamment après la guerre des Six jours de 1967, l'OLP commença à jouer un rôle de plus en plus important dans le conflit arabo-israélien. L'OLP jouissait de l'appui militaire, financier et diplomatique d'Etats arabes capables d'exercer des pressions sur le Liban. Le Gouvernement libanais se vit donc contraint de lui donner une grande liberté de mouvement sur son territoire. L'OLP put ainsi entraîner et organiser des troupes de partisans et faire des incursions en Israël à partir du territoire libanais. Les Israéliens réagirent en envoyant des expéditions armées au Liban pour détruire les bases et les structures de l'OLP. Ces affrontements déstabilisèrent inévitablement le sud Liban et radicalisèrent sa population chiite. De nombreux habitants commencèrent à fuir leurs villages pour gagner Beyrouth où leur présence modifia l'équilibre de la population et accrut la volatilité urbaine. Le gouvernement était impuissant à empêcher les incursions israéliennes. Il s'avéra également impuissant à faire obstacle aux activités de l'OLP en raison des objections des Sunnites qui se sentaient solidaires de leurs coreligionnaires palestiniens. Finalement, l'armée libanaise se démantela, tiraillée entre des allégeances contradictoires. Il s'ensuivit une guerre civile dans laquelle les Maronites, les Sunnites et les Chiites s'engagèrent profondément.

Ce bref aperçu soulève la question de savoir si, à la lumière de l'expérience décrite ici, la démocratie a vraiment des chances de devenir un mode de gouvernement viable dans le monde arabe. Les précédents, il faut le dire, sont peu prometteurs. Il reste à voir si les futurs changements sociaux s'avéreront assez puissants pour surmonter les obstacles auxquels elle s'est heurtée jusqu'ici.

LES MOYENS DE COMMUNICATION DE MASSE ET LA COOPÉRATION MEDITERRANEENNE : LE BESOIN D'ARTISTES

Roberto Aliboni
Professeur, Istituto Affari Internazionali, Rome

Les médias, et notamment la télévision, jouent un rôle très important, aujourd'hui, dans les relations entre pays développés et pays peu développés. Cette observation vaut particulièrement en ce qui concerne les relations méditerranéennes. Même en l'absence d'infrastructures permettant d'augmenter la portée des émissions radio, les images des stations ouest-européennes sont, grâce à l'étroitesse du bassin méditerranéen, facilement captées dans plusieurs pays (par exemple, les émissions sont reçues, à partir de l'Italie et de la Grèce, en Albanie et dans une partie de la Yougoslavie; à partir de l'Italie, de la France et de l'Espagne, dans les pays du Maghreb). Ce fait, par exemple, a joué un rôle important pendant la crise du Golfe; pendant cette période, les images de la «défaite arabe», couplées à la rhétorique de la «victoire occidentale» et à la réalité d'une formidable puissance technologique, sont venues compliquer le processus du changement politique dans les pays du Maghreb.

Nous voudrions examiner ici ce qu'il est possible de faire pour que les moyens de communication de masse exercent une action de coopération dans les relations Nord-Sud transméditerranéennes. Nous évoquerons tout d'abord l'incidence négative que les médias peuvent avoir sur l'évolution économique et politique des pays peu développés, ainsi que les conséquences qui en résultent pour la sécurité internationale. Puis, nous examinerons la manière dont la coopération économique et technique peut contribuer à augmenter, dans ces pays, la capacité de production dans le domaine des médias. Enfin, nous dirons quelques mots des relations culturelles entre des pays qui n'ont pas atteint le même stade de développement en matière de médias; et nous proposerons une approche susceptible de combler ce fossé et de faire des communications un élément de coopération plutôt qu'un élément de conflit.

L'incidence des moyens de communication de masse

Il existe une disparité entre le temps dont ont besoin les politiques de développement économique pour atteindre leurs objectifs et le temps que les communications mettent pour produire de l'information. Les communications sont beaucoup plus rapides ; et actuellement, elles circulent presque exclusivement à partir des pays les plus industrialisés. Ces derniers monopolisent «l'approvisionnement» des autres, lesquels, à quelques exceptions près, se contentent d'exprimer une demande relativement importante[1].

[1] H. Kandil, «The Media and Arab Integration», dans G. Luciani, G. Salamé, The Politics of Arab Integration, London, New York, Sidney, Croom Helm, 1988, pp. 54-72.

En conséquence, les images du bien-être que le développement économique cherche à promouvoir parviennent bien avant les résultats effectifs, ce qui fait naître des attentes. Ces attentes affectent la consommation et entraînent une demande que l'économie n'a pas encore les moyens de satisfaire[1]. Donc, les médias exercent des pressions fortes et dangereuses sur l'économie des pays peu développés. Il n'y a pas de relations intrinsèquement positives entre médias et développement. Les politiques de développement, y compris les politiques de coopération extérieure, sont plus difficiles à mettre en oeuvre du fait de l'existence des médias.

En réalité, le décalage entre les attentes et les résultats effectifs contribue dans une large mesure à faire naître et à entretenir les frustrations dans les régions peu développées; et ces sentiments sont à la base des déséquilibres et des conflits qui affectent les relations économiques et les relations de sécurité entre pays peu développés et pays développés - dans le cas qui nous intéresse, les relations entre les pays de la bordure méridionale de la Méditerranée et les pays de la CEE/de l'Europe de l'Ouest. J'ajoute que ce décalage est lui-même une cause non négligeable des mouvements de population. Dans le cas d'une pression politique et démographique importante, les médias peuvent encourager les migrations en produisant des incitations allant bien au-delà des nécessités économiques. En encourageant les mouvements de population, les médias contribuent à faire jouer une influence négative sur la sécurité internationale.

Cet impact indirect s'ajoute à l'incidence directe sur la sécurité qui vient du contenu culturel des images et de leur influence sur les valeurs. Dans les pays du Maghreb, où, comme on l'a dit plus haut, les programmes de télévision français et italiens sont largement reçus, une situation s'est développée qui est couramment perçue comme une violation politique, religieuse et culturelle. Ce phénomène contribue à accroître les frustrations et les tensions qui affectent la CEE et la sécurité de ses membres.

La coopération technique et économique

Si l'on veut éliminer ces effets délétères dans le domaine du développement et de la sécurité, il faut aider les pays peu développés à produire des communications de masse, afin que les insécurités et les frustrations actuelles disparaissent progressivement, et qu'un échange culturel remplace la réception passive.

Le développement en matière de médias implique non seulement une aide des pays donateurs, mais aussi des réformes de la part des pays bénéficiaires. Cet objectif suppose, d'une part, une action visant spécifiquement le développement du secteur des médias, et d'autre part, un certain nombre d'initiatives générales en faveur du développement économique global.

L'amélioration de la capacité de produire des communications est fonction du renforcement de l'économie ainsi que de la liberté économique et politique dans les pays concernés[2]. La liberté politique est indispensable à l'émergence de systèmes pluralistes

---

[1] Pour «l'effet de démonstration», cf. J.S. Duesenberry, Income, Saving and the Theory of Consumer Behaviour, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1967, p. 27.

[2] Cf. A. Pilati, «The Role of Co-operation in Mass Media Development», The International Spectator, à paraître prochainement.

dans lesquels l'entreprise privée est appelée à jouer un rôle important. En attendant, les initiatives, tant privées que publiques, ne pourront se développer que si l'économie produit des ressources et alimente la consommation (et par conséquent la publicité).

La coopération économique extérieure visant à consolider l'économie générale des pays en question joue un rôle clé à long terme. A court terme et à moyen terme, ce dont on a besoin, c'est d'une coopération spécifique dans le domaine des médias. Alors qu'il convient d'éviter les subventions et l'aide orientées sur la production d'événements du type «festival», la coopération économique à court et moyen terme devrait se traduire par un accroissement de la coopération technique, de la formation et des transferts de technologie. Cette forme de coopération plus simple (liée à la forme de coopération la plus large existant aujourd'hui, à savoir la fourniture de produits finis) devrait bientôt être étendue au renforcement de la coproduction et d'initiatives à capitaux mixtes, dans le but de produire des oeuvres de «fiction», et ainsi d'être présent sur le marché des pays actuellement peu développés.

Internationalisation et produits culturels

Le succès des efforts des pays moins développés et de la coopération économique internationale pour développer des industries de la communication vitales se mesurera à la capacité de ces industries d'exporter leur production. Mais quel sera le contenu culturel de cette production? Si celle-ci n'est que l'expression d'une culture nationale ou ethnique, elle ne s'imposera pas sur le marché international (à l'exception des festivals ou des ciné-clubs). Pour pouvoir être exportés, ces produits doivent avoir un caractère «international», c'est-à-dire être des produits homologues de ceux qui se vendent sur les marchés dominants.

Cela n'est pas sans rappeler la nécessité, pour les produits manufacturés, de s'internationaliser sans cesse davantage, par delà les différences politiques et culturelles. Mais une telle internationalisation et une telle standardisation sont moins acceptables dans le domaine culturel. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'elles entraîneront des frustrations qui se multiplieront - celles-là même qu'une coopération économique intensifiée vise à éliminer dans le souci d'améliorer la stabilité et la sécurité internationales.

Ainsi, si l'on veut que l'évolution dans le domaine des médias débouche sur la coopération plutôt que sur le conflit, il ne faudrait pas qu'elle aille dans le sens de la production de produits culturels «internationaux», «ethniques» ou «nationaux»; il faudrait plutôt qu'elle aboutisse à des produits «universels», c'est-à-dire des produits possédant les caractéristiques nécessaires pour séduire un public qui déborde le cadre des frontières nationales ou ethniques, sans que soit sacrifiée l'autonomie culturelle du producteur. Quelle sorte de produits cela pourrait-il être? Qu'est-ce qui constitue un produit universel dans le domaine culturel?

La dimension universelle de la culture, facteur de coopération

Les oeuvres littéraires, ou, dans le cas qui nous intéresse, les oeuvres de fiction télévisées, envoient toujours deux types de messages: d'une part, elles ont un caractère normatif ou prescriptif et présentent aux lecteurs ou aux spectateurs des idées, des

valeurs ou des modèles nouveaux, qui s'écartent de ceux qui ont généralement cours dans la vie quotidienne; d'autre part, elles apportent une confirmation des valeurs ordinaires en décrivant des événements et des personnages qui se situent dans le champ de l'expérience courante et avec lesquels, par conséquent, les lecteurs ou les téléspectateurs peuvent établir une corrélation. Ainsi, les oeuvres de fiction télévisées sont, dans la société, à la fois un instrument de changement et un facteur de stabilité.

Sous sa forme suprême, l'art est une synthèse de ces deux éléments; le reflet banal et rassurant de la vie quotidienne, l'art le remodèle en types humains universels qui, tout en étant enracinés dans une expérience commune, prennent une valeur normative. Ainsi, cette synthèse transforme les ingrédients sociologiques en culture, laquelle est par définition universelle. Dès lors, l'oeuvre cesse d'être un instrument de politique culturelle, orienté soit vers le changement social, soit vers la préservation du statu quo (ce qui, dans un cas comme dans l'autre, est une manière de forger la conscience collective) pour devenir une forme d'art universelle.

Il faut souligner qu'à partir du moment où une oeuvre est porteuse d'un message universel, elle agit sur la conscience sociale et remplit ainsi la même fonction que la politique culturelle. Mais elle le fait de manière autonome, sans servir les desseins de quiconque; elle devient partie intégrante de l'équation culturelle en tant que variable indépendante qui élude les paramètres que sont la politique officielle, les partis politiques, les sectes religieuses, les Eglises, etc.

Ainsi, deux grandes forces rivalisent pour façonner la conscience humaine: d'une part, il y a les «spécificités» socio-politiques de la politique culturelle fondées sur les dimensions sociologiques des oeuvres littéraires; d'autre part, il y a les «types universels» de la politique culturelle, fondés sur la dimension humaniste de l'art.

Les médias contemporains accordent un soutien extraordinaire aux particularités de la politique culturelle, et un soutien beaucoup plus mitigé à la capacité universelle des arts créatifs. Les médias servent de plus en plus à véhiculer des messages de changement social, ou, au contraire, de statu quo social, en fonction de ce que souhaitent les dirigeants du moment. Le développement des oeuvres de fiction télévisées illustre de manière frappante l'importance prise par tel ou tel schéma culturel. En ce sens, les comédies dramatiques de la télévision égyptienne visent manifestement à renforcer le tissu social. Quant aux feuilletons sentimentaux américains, ils constituent un moyen grossier de créer des valeurs et des schémas de consommation homologues qui tendent à promouvoir la modernisation et ont des effets dévastateurs sur la culture. Et lorsque des protestations sont émises par ceux qui peuvent se défendre - la Communauté européenne par exemple - et qui prennent des mesures pour instituer des politiques protectionnistes en matière économique et culturelle, les producteurs de la télévision réagissent promptement en laissant tomber «Dallas» et «Beautiful» au profit de «Riviera», une nouvelle série qui utilise délibérément des références et des symboles «européanisants», pour tenter de mettre à profit l'effet «rassurant» et conservateur de cette forme d'art[1].

Une telle évolution ne crée pas une culture universelle, mais une nette tendance à l'uniformité et à une homologation culturelle forcée. Comme nous l'avons souligné plus haut, il en résulte un nombre croissant de frustrations et de déséquilibres dans la

[1] M. Fraser, «Battle of TV quotas heats up in Europe», International Herald Tribune, 7 octobre, p. 15.

politique internationale, ce qui contribue à aiguiser le conflit. Si l'on veut briser cet enchaînement conflictuel, il faut ménager une place plus importante à une politique culturelle universelle, c'est-à-dire à la création et à la diffusion de formes d'art universelles.

Cette proposition semblera peut-être quelque peu «ronflante», mais je la formule malgré tout: il faut que les formes de coopération expérimentées à ce jour (coproduction, entreprises en participation, voire fourniture de produits finis) aillent de pair avec le travail d'artistes qui jouiraient d'une liberté totale. A eux de créer des produits universels qui pourraient être exportés, mais qui ne représenteraient pas simplement une internationalisation économique. Cette production serait un facteur d'union entre les individus; elle élargirait leur horizon, tout en les sensibilisant à ce qu'ils ont fondamentalement en commun. Elle contribuerait ainsi à la coopération internationale.

Bien entendu, il existe des oeuvres d'art dans les films et les téléfilms contemporains; mais elles sont souvent subventionnées, ou bien elles ne sont pas soutenues par les sommes considérables investies dans les productions de masse promises à une large diffusion. Par conséquent, ce qu'il faut que nous fassions, c'est orienter ce financement vers des artistes indépendants, et laisser ceux-ci trouver les modèles unificateurs, les types universels nécessaires au bon fonctionnement des communications de masse; il faut que ceux qui détiennent le pouvoir renoncent aux avantages que leur procure l'utilisation d'une politique culturelle «spécifique».

Un exemple emprunté au passé méditerranéen

Je voudrais, pour conclure, puiser dans le passé méditerranéen un exemple du type d'art qui serait susceptible de servir les objectifs de la coopération dans le sens que nous avons indiqué. En 472 avant notre ère, Eschyle, après les victoires athéniennes de Marathon, Salamine et Platées, présente «Les Perses», tragédie décrivant en quelque sorte le revers de la médaille: la douleur de la défaite et ses conséquences. Cette tragédie

> «...nous renvoie d'une manière inattendue l'image de l'Autre: autres motivations, autres inquiétudes, autres craintes. La pièce, sans qu'on s'y attende, nous renvoie, tel un miroir, notre propre image: de même que l'épopée avait décrit l'identité essentielle du vainqueur et du vaincu - le tueur et le tué, Hector et Achille - ... de même, la tragédie jouée dans le théâtre de la «polis» décrit l'identité collective des vainqueurs et des vaincus, des tueurs et des tués, des Grecs et des Perses.[1]»

Ainsi, Eschyle présente à son public un type humain universel, un élément de l'unité fondamentale de l'humanité. Il crée une oeuvre d'art, et en même temps il unit Perses et Grecs.

Aujourd'hui, les moyens de communication de masse touchent un public beaucoup plus vaste sur les deux rives de la Méditerranée; un public divisé, aujourd'hui comme hier, par des victoires et des défaites. Remettre ce public entre les mains d'un Eschyle moderne: voilà, peut-être, ce qu'il nous faudrait faire. Mais qui serait prêt à

---

[1] Extrait de L'Introduction de Monica Centanni à l'édition Feltrinelli, Milan, 1991, p. 6.

parrainer un intellectuel aussi peu orthodoxe? A l'époque où l'on jouait «Les Perses» à Athènes, «l'imprésario» (choregos) était Périclès. Trouverait-on, dans le monde d'aujourd'hui, un dirigeant démocratique aussi hardi?

LES PAYS ARABES ET L'ISLAM DANS LA LITTERATURE TCHÈQUE ANCIENNE

Rudolf Veselý
Prague

Permettez-moi d'ajouter quelques mots sur la manière dont les informations concernant les pays musulmans sont parvenues en Bohême, au coeur de l'Europe, et dont les habitants entrés en contact avec ces pays se sont familiarisés avec le mode vie local et l'islam, en tant que religion affectant ce mode de vie. Je me propose de commenter les données que les chrétiens tchèques ont pu obtenir sur la coexistence entre les musulmans et leurs voisins chrétiens et juifs.

Tous les chrétiens qui se rendaient dans la Méditerranée orientale se fixaient pour premier objectif la visite des lieux saints de Palestine où Jésus-Christ a mené son action et où il est mort. Dès les époques les plus reculées, des Tchèques ont fait, eux aussi, ce pèlerinage. Le premier de ces pèlerins à être historiquement attesté, Osel, chanoine de Prague, a quitté la Bohème pour la Terre Sainte en 1093, avant la première croisade.

Les voyageurs qui se sont rendus en Palestine et dans d'autres pays musulmans peuvent se diviser en trois groupes successifs.

Le premier se composait de pèlerins qui souhaitaient uniquement voir le Saint-Sépulcre et pouvaient le faire grâce aux colonies de croisés et à leurs liens avec l'Europe chrétienne. Des aristocrates ont participé à la deuxième croisade et certains pèlerins se sont battus contre les musulmans. Aucun ne nous a laissé de compte rendu écrit de son périple, pas plus que ceux qui ont visité la Palestine après les croisades, au XIVe siècle.

Les membres du second groupe avaient également pour destination les lieux saints mais, désireux d'en savoir davantage, traversaient à cette occasion d'autres pays musulmans, principalement l'Egypte. Ces pèlerins souvent érudits et imprégnés d'humanisme différent de leurs prédécesseurs en ce sens qu'ils nous ont laissé un récit de voyage. Leur description ne se limite pas à leur expérience propre mais nous apporte également une connaissance des pays visités et de leurs monuments, grâce à des textes souvent rédigés après une étude approfondie des ouvrages spécialisés.

Les comptes rendus de voyages portent non seulement sur les pays musulmans du Proche-Orient mais aussi sur les points de départ européens, habituellement Venise, puis les îles de Chypre et de Crète, ainsi que sur le retour. L'habitude de relater ainsi un voyage apparaît à la fin du XVe siècle et a probablement résulté d'une amélioration de l'éducation, dans l'esprit de la Renaissance, puis de l'humanisme. Le premier récit de voyage a été écrit par Martin Křivoùstý en latin (1477) et traduit en tchèque vers 1550. Lui ont succédé Martin Kabatník (1491), Jan Hasištejnský de Lobkowicz (1493), Oldřich Prefát de Vlakanov (1546) et Kryštof Harrant de Polžice (1598). Ces quatre auteurs ont relaté leur expérience des pays visités et ont résumé leurs connaissances en tchèque, les rendant ainsi accessibles à ceux de leurs compatriotes qui lisaient.

Václav Vratislav, de Mitrovice, membre de la délégation impériale dépêchée à la Sublime Porte en 1591, a également décrit en tchèque ses impressions et la vie de ses compagnons. Un journal a été rédigé en tchèque par Heřman Czernin de Chudenice, chef de la mission envoyée par l'empereur Ferdinand III au sultan Ibrahim II en 1644-45.

Alors que les auteurs de récits de voyages décrivant la Palestine étaient tous protestants, les deux diplomates susmentionnés étaient catholiques. L'aristocrate Václav Budovec de Budov, auteur de la seule oeuvre tchèque polémique et opposée à l'islam, l'«Antialcoran», appartenait également à la mission envoyée au sultan ottoman.

La période postérieure à la guerre de Trente Ans et les siècles suivants n'ont guère offert de possibilités aux voyageurs et aucun récit en tchèque ne s'est donc ajouté à ceux que nous venons de citer. C'est à cette période qu'apparaît le troisième groupe, dont les membres ont visité des pays musulmans, non de leur plein gré mais au service d'objectifs particuliers. On peut citer parmi eux des missionnaires d'origine tchèque, par exemple deux moines franciscains qui se sont rendus dans les pays arabes au XVIIIe siècle. Jakub Římař de Kromeříž a travaillé en Egypte, visité Djeddah et le Yémen en 1715-16. Remedius Prutký a séjourné en Egypte et travaillé longtemps en Ethiopie après 1740. Ils ont relaté leur voyage en latin afin qu'il soit utile à leurs collègues missionnaires, au même titre que d'autres guides linguistiques, médicaux, d'herborisation et autres. L'itinéraire de Prutký en Ethiopie a paru récemment mais le récit de son voyage en Egypte est inédit et n'a pas été étudié par des spécialistes.

Tous les auteurs cités plus haut et ceux qui n'ont pu l'être faute de temps rendaient compte à leurs lecteurs et à leurs auditeurs de la vie dans les pays musulmans en adoptant le point de vue d'une autre religion. Autant que nous puissions en juger par les récits de voyages, aucun d'entre eux n'a directement examiné l'islam, positivement ou négativement, mais l'oeuvre de Budovec revêt un caractère différent. Les autres écrivains acceptent l'islam, la réalité non chrétienne, comme un milieu naturel, dans lequel ils doivent évoluer s'ils souhaitent atteindre les objectifs de leur déplacement. S'ils mentionnent des conflits avec des organes locaux, ils n'y accordent pas plus d'attention qu'aux inconvénients résultant de leur traversée.

Permettez-moi quelques observations sur deux auteurs et leur oeuvre. L'une d'elles est la description en tchèque la plus ancienne et la plus originale d'un voyage en Palestine et en Egypte. Martin Kabátník est l'auteur de ce court livre. Il avait adhéré à l'Eglise réformée des Frères Moraves, fondée sur la doctrine Hussite. Fourreur de métier, il s'approvisionnait en Pologne et avait l'habitude de voyager. Ses coreligionnaires l'avaient envoyé en Terre Sainte pour se familiariser avec la vie des chrétiens de Palestine, que les Frères considéraient comme un modèle d'existence pour leur congrégation. Toutefois, l'émissaire ne s'est pas acquitté de sa tâche et il a passé cette lacune sous silence dans son récit. L'intérêt de son oeuvre n'en souffre pas, car il nous présente un tableau passionnant et réaliste - au niveau actuel des connaissances - des régions qu'il a visitées: l'Anatolie, la Syrie, la Palestine, l'Egypte, notamment le Caire.

La relation du voyage en Palestine contient essentiellement des informations sur les monuments et les possibilités de logement offertes aux pèlerins. On n'y trouve guère de précisions sur la vie des chrétiens établis dans la région, à part un avertissement répété sur la difficulté de trouver du vin. Kabátník n'accorde pas non plus grande attention à la vie des chrétiens d'Egypte dans sa description du Caire. Il mentionne seulement les restrictions bien connues imposées aux non mulsumans. Il donne plus

d'informations sur les juifs, avec qui il a eu davantage de relations, ayant trouvé parmi eux des interprètes qui connaissaient le russe, autre langue slave qu'il pratiquait. Martin Kabátník n'était pas un touriste ayant reçu une éducation humaniste, comme les visiteurs ultérieurs de l'Egypte, et il n'a pas noté des phénomènes qui auraient dû retenir son attention. Il ne mentionne pas les pyramides et n'en connaissait sans doute pas l'existence. On trouve d'autant plus d'intérêt aux impressions qu'il a ressenties au Caire, capitale animée où il est resté vingt jours. Le lecteur peut se faire une idée de la vie dans les rues et sur les places de marché, du prix des marchandises, des mameluks, de leurs rangs, de leurs processions, de la formation militaire, des bains publics, du caravansérail, de l'importance de la garde du sultan, de l'organisation de la vie urbaine. Kabátník a remarqué qu'aucun système de représentation n'existait. Le mameluk qui connaissait le russe lui a raconté sa carrière, depuis le moment où il avait été acheté jusqu'à son entrée dans la halqa du sultan, après avoir obtenu sa liberté personnelle.

Les spécialistes apprécieront un autre fait intéressant : Kabátník, trompé à Jérusalem par un imposteur dont le délit a bientôt été connu et sanctionné, a reçu réparation de cette perte sous la forme d'un sauf-conduit pour l'ensemble du territoire de l'état mameluk, qui lui a été remis par le chancelier du sultan après son arrivée au Caire.

La description de Kabátník produit une impression générale positive et il mentionne, parfois avec admiration, des caractéristiques qui lui ont plu : propreté du logement, hygiène des bains, opulence des marchés, élégance des uniformes des mameluks et goût de l'eau du Nil. En conclusion, Martin Kabátník résume l'expérience de son voyage sous la forme de plusieurs instructions et conseils à ceux qui souhaiteraient visiter les mêmes pays: ils devront s'accommoder d'ennuis et de la faim, avoir assez d'argent s'ils veulent éviter les pressions et l'indigence mais, en leur qualité de non musulmans, ils seraient avisés de ne pas montrer leur aisance, de se comporter modestement et prudemment, de porter des vêtements simples et de s'abstenir de toute curiosité excessive ou comportement autoritaire. Même dans ces conditions, les voyageurs pourraient se trouver embarrassés et menacés. Kabátník avertit ses lecteurs que la vie n'est pas simple pour les chrétiens et les juifs qui sont installés dans ces régions et connaissent les langues locales. Le visiteur qui ignore la langue du pays se heurte à plus de difficultés encore.

Le récit de voyage de Kabátník, par sa tonalité positive, a pu renforcer l'intérêt pour ces pays et inciter les lecteurs courageux à s'y rendre. Aujourd'hui encore, on retrouve des caractéristiques décrites dans ce livre, notamment au Caire, presque inchangé à bien des égards.

Des attitudes et points de vues différents ont été adoptés par les autres écrivains dont les oeuvres peuvent être brièvement mentionnées ici. L'aristocrate tchèque Václav Budovec de Budov était un jeune membre de l'ambassade impériale à la Cour du sultan Murat III, à Istanbul, en 1577. Il se proposait à son départ de se familiariser avec la vie dans le pays oriental qui avait été pendant cinquante ans l'ennemi principal du gouvernement qu'il représentait. Il a consacré les sept ans qu'ils a passés à Istanbul à une étude approfondie de l'islam et de la vie des musulmans. Le résultat en est une oeuvre étendue intitulée «Antialcoran», qui réagit comme beaucoup d'autres publications de l'époque à l'intérêt des chrétiens pour leurs ennemis, à leur besoin d'en comprendre les forces et les faiblesses. Le livre montre également la crainte que suscitait la puissance de plus en plus grande de l'empire ottoman. Les Turcs étaient alors parvenus jusqu'au sud de la présente Slovaquie et avaient été repoussés de Vienne. Le territoire tchèque représentait l'arrière du front et la noblesse de Bohême s'opposait à l'empereur au sujet

d'une nouvelle taxation pour financer la défense contre les musulmans. Dans le cas de ces nobles, la menace turque s'ajoutait au risque de voir l'empereur réduire les droits féodaux de la famille sous le prétexte de la guerre.

Le titre même du livre - «Antialcoran» - donne à penser que l'auteur rejette l'islam et attaque le Coran de manière polémique. En fait, il voit dans l'islam une religion menaçante pour les chrétiens précisément parce qu'elle est proche à certains égards du christianisme, donc acceptable pour des chrétiens qui ne seraient pas suffisamment respectueux des formes, auraient du mal à admettre les règles de leur confession et les normes de la morale chrétienne, ceux qui accorderaient plus de valeur au sens commun qu'à la foi. L'oeuvre est donc une critique de la situation existante en matière de religion et de morale.

La première partie contient un résumé des sourates du Coran (fondé sur la traduction en latin de K. Herman Dalmata, dans l'édition Bibliander) et Budovec commente surtout les passages qui lui font mesurer la force d'attraction des révélations coraniques. C'est dans ces passages que l'islam se rapproche le plus de la doctrine chrétienne: Mahomet s'adresse au même Dieu que les chrétiens ou les juifs, reconnaît à la fois les prophètes de l'ancien testament et Jésus-Christ. Budovec trouve le dogme de la prédestination très proche de la doctrine de Calvin sur ce point. Il voit dans ces similitudes les principales raisons, pour des chrétiens, de se convertir à l'islam. Pourtant, il en trouve d'autres encore: l'islam satisfait les besoins naturels du corps, unifie les croyants grâce à la simplicité de ses dogmes, motive la charité en promettant des récompenses, ne s'oppose pas aux superstitions de l'homme ordinaire, en appelle à son instinct de conservation, tolère les faiblesses humaines, permet ainsi une association agréable de dévotion religieuse et de profit personnel. Une religion réussie peut de cette manière apporter un soutien idéal à un régime de pouvoir absolu: la population est satisfaite, les mécontents effrayés car l'idéologie de l'état exclut le contrôle du pouvoir et les profits religieusement tolérés entraînent un manque de confiance dans la population. Budovec voit un grand danger d'islamisation dans les attitudes individualistes et utilitaires de ceux qui préfèreraient «vivre sous la domination turque plutôt que sous celle d'un mauvais seigneur chrétien».

La deuxième partie de l'«Antialcoran» envisage le danger turc sous un autre angle. Tout homme est menacé de façon immanente par ses inclinations physiques et par le désordre spirituel de son âme. Budovec se rend compte que «nous avons tous été élevés dans la même foi que Mahomet» et que personne n'est obligé de vivre selon la religion véritable. Il a de l'homme la conception d'un penseur protestant sceptique et il a le sentiment que le manque d'enthousiasme religieux et de détermination dans la foi sont responsables de cet état de choses. En même temps, il rejette l'uniformité du catholicisme romain et voit l'aspect positif de la division des chrétiens, car une unité préservée artificiellement et à tout prix signifierait l'indifférence à la vérité et deviendrait un symptôme d'islamisation.

Budovec fonde sa critique de l'islam sur le problème sérieux que pose le rejet par les musulmans de la Sainte Trinité. Comme d'autres détracteurs de l'islam, il en déduit que les révélations coraniques sont d'origine arienne. Mahomet n'est pas responsable des erreurs de l'islam: la déviation rationaliste est due à Arius, théologien qui a vécu à Alexandrie au IVe siècle. Le critère du sens commun, accepté sous l'influence de la renaissance, donne une grande actualité à l'attitude qui consiste à interpréter de manière rationnelle les dogmes chrétiens. Budovec voit dans le rejet du dogme de la Sainte Trinité,

dont il se rend compte qu'il est rationnellement inexplicable, la destruction de la foi, qui peut conduire à l'abandon de la vérité, à l'athéisme, au refus de la métaphysique et à un monde où tout homme s'en tiendrait à son bon sens et ferait sa propre loi, si bien qu'il serait en dernier ressort dangereux pour lui-même.

Budovec essaie dans sa troisième partie d'exprimer sa propre conception de l'histoire, qui lui apparaît essentiellement comme un conflit entre la vérité et le mensonge. Ce conflit est lié au problème de l'apostasie, qu'il résout avec l'aide du libre arbitre. Se fondant sur ses nombreuses discussions avec des renégats, Budovec définit le problème de l'apostasie et en arrive à la conclusion qu'elle est motivée par le profit et constitue une trahison préméditée de la conscience, du sens fondamental de la vérité. Cette trahison est due aux efforts de l'individu pour améliorer son rôle particulier dans «la Divine Comédie». Or, ceux qui refusent les valeurs morales deviennent les esclaves des avantages aléatoires de l'existence. De l'avis de Budovec, ce destin est le pire que l'homme puisse connaître.

Le contraire de l'apostasie consiste à garder l'attitude exigeante du «chevalier chrétien», l'idéal forgé au cours de la lutte médiévale des croisés contre les musulmans. Le chevalier doit mobiliser toutes ses forces dans ce combat. Mais Budovec est imprégné du scepticisme de la réforme et se rend compte que l'homme est faible et exposé aux échecs.

Lui-même n'a d'ailleurs pu éviter l'échec: par nécessité politique, étant l'un des représentants notables de la révolte de la noblesse tchèque contre les Habsbourg, il a accepté, à l'âge de 69 ans, d'exercer la fonction d'interprète auprès de la délégation turque qui promettait, en 1620, l'aide militaire de l'empire ottoman aux rebelles en échange de la vassalité des territoires tchèques. Or, ce renoncement a été vain et Budovec l'a expié car il a été mis à mort en 1621, à Prague, avec d'autres dirigeants de la révolte.

LE DEFI DE LA MODERNITE : LA LAÏCITE

Sylvia G. Haim
Associate Editor, Londres

L'idée de laïcité, notion moderne, est aussi une notion spécifiquement européenne. L'argument classique en faveur d'un Etat qui serait neutre à l'égard de la religion apparaît dans les «Lettres sur la tolérance» de John Locke publiées vers la fin du XVIIe siècle. Mais des auteurs plus anciens avaient déjà comparé l'Etat à un navire. Pour qu'un vaisseau navigue en toute sécurité, faisaient-ils valoir, il faut considérer tout d'abord non pas la religion du capitaine mais ses qualités de marin. De plus, les passagers sont très divers. Le propriétaire du navire ne va pas refuser de prendre à son bord tel ou tel d'entre eux du fait de sa religion et perdre ainsi le prix de son passage. Un navire doit donc, autant de par la diversité de ses passagers que du fait des nécessités de la navigation, ignorer les différences religieuses. Ce parallèle traditionnel entre l'Etat et le navire remonte à la Grèce antique. Locke, en fait, se référait à l'Empire ottoman considéré comme exemple d'un Etat dans lequel les adeptes de religions différentes vivaient en paix côte à côte. Il ne voyait pas pourquoi il ne pourrait en aller de même dans la chrétienté. La seule difficulté qu'il voyait était que les catholiques, non pas à cause de leur croyance, mais du fait de leur allégeance à un pouvoir étranger, pourraient se révéler dangereux pour l'Etat.

La neutralité de l'Etat en matière de religion qu'il préconise et l'idée que l'Etat ne devrait pas imposer de religion à ses sujets étaient quelque chose de très neuf dans l'Europe de son temps.

C'est évidemment un thème que l'islam avait traité de manière approfondie en théorie comme en pratique. Les chrétiens et les juifs devaient être tolérés sous réserve qu'ils respectent certaines conditions et certains modes de comportement, ce qui leur valait un statut bien défini, protégé, encore qu'inférieur. Ils acquéraient ainsi le droit non seulement d'être protégés mais aussi d'être autonomes en matière d'observance religieuse et d'administration locale. En pratique donc, le système du «millet» sous sa forme perfectionnée par les Ottomans peut satisfaire l'exigence de coexistence pacifique de communautés différentes, mais en théorie il n'était pas lié à la neutralité de l'Etat qui est pour Locke l'élément essentiel, la base de ce qui devrait devenir la notion de laïcité. L'idée de l'exercice du pouvoir politique est implicite dans celle de neutralité de l'Etat. Si l'Etat est neutre, dans les conditions qui sont celles de l'Europe moderne, tout citoyen a le droit de vote, est éligible, peut se livrer à des activités politiques et, en dernier ressort, exercer le pouvoir politique. L'exemple ottoman pris par Locke pour démontrer la possibilité de la coexistence de différentes communautés religieuses ne pouvait, de par sa nature même, se conformer à cette autre exigence qui a débouché sur la forme moderne de gouvernement, constitutionnel et représentatif.

Depuis 1839, avec le hatt-i shérif (édit auguste) de Gül-Hané, à 1856, avec le hatt-i hümayun, puis avec les jeunes Ottomans dans les années 60 ainsi qu'avec la Constitution de 1876, les réformateurs du XIXe siècle se sont attachés à affirmer l'égalité

des sujets indépendamment de la religion. Plus tard, les jeunes Turcs pensaient, plus encore que les réformateurs qui les avaient précédés, que l'islam était réactionnaire et rétrograde et faisait obstacle au progrès. Ils étaient fermement convaincus que l'Etat devait être un Etat laïc, conviction qui trouva son apogée chez Mustafa Kemal qui, en 1924, abolit le califat et supprima la chari'a dans la nouvelle République turque.

Les réformateurs, que ce soit en Turquie ou dans le monde arabe, ont souhaité renforcer le lien entre musulmans, chrétiens et juifs et voulaient qu'ils soient tous représentés au Parlement. Ce courant de pensée s'est répandu dans le monde arabe après la première guerre mondiale. Mais bien que ces idées aient déjà été exprimées dans la presse arabe bien avant la guerre, le changement dans le monde arabe n'a pas été aussi radical qu'en Turquie. Des constitutions y ont été adoptées, prévoyant la représentation égale de tous les citoyens, qui avaient le droit de voter, d'être élus et d'occuper des fonctions politiques. Même formellement, toutefois, ces constitutions stipulaient que la religion de l'Etat ou celle de son chef devait être l'Islam. En pratique, la situation des non-musulmans ne s'est pas beaucoup modifiée par rapport à ce qu'elle était sous le système du «millet». A l'exception du Liban, il est impensable qu'un non-musulman puisse devenir Premier ministre, encore moins Président de la République. Il ne fait pas de doute, toutefois, que la politique officielle est de ne pas faire de distinction entre les adeptes des différentes religions et les affaires publiques. Pour citer le roi Faysal Ier d'Irak: «La religion est entre Dieu et l'homme, mais la patrie est le patrimoine de tous ses citoyens» (al-din lillah wa'l-watan lil-jami).

Le tournant le plus significatif et le plus radical a été pris avec la fondation du parti Baas dans les années 40 de ce siècle. Les statuts de 1951 du parti socialiste arabe baas - tel est son titre complet - prônaient la laïcité dont ils faisaient l'un de leurs grands principes. L'article 15 est rédigé comme suit: «le lien national est le seul lien qui puisse exister dans l'Etat arabe. Il assure l'harmonie parmi l'ensemble des citoyens en les fondant au creuset d'une nation unique et neutralise toutes les factions religieuses, communautaires, tribales, raciales et régionales». Pour mettre en lumière les tensions non résolues entre le séculier et le religieux, le mieux est probablement de résumer ce que Aflak, l'un des principaux fondateurs du Baas et plus tard inspirateur du parti baas irakien, avait à dire du prophète Mohammed. Né lui-même chrétien, Aflak déclarait que tout Arabe, quelque soit sa religion, devait vénérer le prophète Mohammed, fondateur de la nation arabe. L'accent est fortement mis sur l'islam conçu comme culture autant que comme religion. Le professeur Qusti Zuraik, chrétien lui aussi, faisait valoir de manière très convaincante dans une allocution publique prononcée à l'occasion de la naissance du prophète que l'Islam fait partie de la culture nationale arabe et qu'il est du devoir de tout arabe, qu'il soit musulman ou chrétien, de vénérer la mémoire du prophète. On dit que vers la fin de sa vie, Aflak s'est converti à l'Islam et a été enterré selon le rite de cette religion. Cette démarche peut apparaître comme une conclusion logique de son argument, résolvant la tension entre l'arabisme qu'il prêchait et l'Islam auquel l'écrasante majorité des Arabes font allégeance.

Comme autre grande figure politique ayant tenté de se colleter avec l'idée de l'Islam et du nationalisme arabe, on peut citer Abd al-Rahman al-Bazzaz ; nommé premier ministre en Irak dans les années 1960, il finit par être jeté en prison d'où il sortit brisé pour mourir peu après, en 1972. Alors qu'il était professeur à la faculté de droit dont il devait devenir plus tard le doyen, il donna à Bagdad, en 1952, une conférence dans laquelle il expliquait qu'il n'y a pas de contradictions entre nationalisme arabe et Islam et que c'est en fait l'Islam qui a créé le nationalisme arabe.

Les régimes baasistes, qui sont ostensiblement laïcs, ne peuvent en réalité ignorer les exigences de l'islam et sa résistance à un ordre politique qui ne reconnaît pas sa suprématie. On a constaté une vive résistance en Syrie - Damas, Homs, Alep et notamment la très sanglante répression de cette résistance à Hama en 1982. Récemment, au cours de la guerre du Golfe, Saddam Hussein, chef du baas irakien, en a appelé ouvertement à la solidarité islamique dans sa lutte contre les Etats-Unis. Cet appel était formulé en termes islamiques: les Américains étaient des infidèles profanant les Lieux Saints et la cause irakienne était celle de la libération de Jérusalem des mains de l'usurpateur non musulman.

Cette tension entre la pensée politique islamique traditionnelle et le caractère séculier de la pensée politique européenne moderne reste non résolue. Le sentiment islamique demeure très fort dans l'ensemble de la population et tant qu'il en sera ainsi, il sera difficile de voir comment on pourrait rendre généralement acceptable un système qui tente de faire violence à ce sentiment.

LA NOTION DE DEMOCRATIE ET LE CLIVAGE TRANSMEDITERRANEEN

Mohamed Sid-Ahmed
Ecrivain, Le Caire

La démocratie est devenue une valeur universellement reconnue. Cette évolution témoigne de la propagation d'un minimum d'informations à travers le monde, de la politisation croissante de l'homme de la rue grâce notamment aux progrès foudroyants des techniques de communication. Il n'est plus possible d'établir des cloisons étanches entre un pays et des événements qui se déroulent dans d'autres régions du monde. Toutefois, la démocratie n'a pas le même sens partout. Des procédures qualifiées de «démocratiques» peuvent être très différentes d'une société à l'autre. Ce n'est pas parce que la démocratie est devenue une référence universelle que ce terme est maintenant partout compris de la même façon, malgré tous les discours optimistes sur l'émergence d'un monde «interdépendant» et sur le «village planétaire».

L'accentuation du clivage transméditerranéen

En dépit des progrès de la technique, la communication entre les hommes de part et d'autre de la Méditerranée paraît devenir plus difficile et non pas plus facile. On pouvait parler dans le passé d'un changement progressif de décor au fur et à mesure que l'on passait «verticalement» de l'Afrique du Nord aux régions septentrionales de l'Europe, en passant par les différents pays de l'Europe continentale. Des pays comme l'Espagne, le Portugal, l'Italie et la Grèce avaient plus en commun avec les pays de la rive méridionale de la Méditerranée qu'avec les pays scandinaves par exemple. Mais maintenant, avec l'intégration européenne, les pays de la CEE se replient sur eux-mêmes. Ils tiennent plus à renforcer la cohésion de l'Europe et à mettre en place un marché unique qu'à rester «ouverts» sur l'extérieur. Une césure «horizontale» à travers la Méditerranée marquera inévitablement une «cassure», une «fracture». La «progressivité» que l'on constatait précédemment en passant «verticalement» du sud au nord cèdera devant l'émergence d'une Europe unifiée, soucieuse de rendre bien visible la ligne de démarcation qui la sépare de son environnement.

Il n'est pas surprenant dès lors que les cinq pays du Maghreb, malgré toutes les divergences et tensions qui existent entre eux, aient créé une Union du Maghreb arabe, comme il n'est pas surprenant non plus que les mouvements fondamentalistes aient pris une telle vigueur dans ces pays. Ces deux évolutions sont, dans une certaine mesure, la conséquence de cette «cassure». Au niveau des Etats, l'Europe unie oblige les Etats du Maghreb à envisager de coordonner leurs politiques, à défaut de les unifier, afin d'être en meilleure posture pour négocier avec leurs partenaires européens traditionnels. Le fondamentalisme islamique exalte les valeurs et l'identité culturelles propres aux «communautés arabo-islamiques», par opposition à celles de «l'Europe chrétienne». La montée du fondamentalisme est comme un signal qui montre aux Européens qu'on ne peut

pas tout avoir en même temps: l'Europe ne peut pas à la fois rejeter les Arabes d'Afrique du Nord et déplorer que ces derniers cherchent à affirmer leur identité propre.

Il est évidemment très important pour les Nord-Africains de pouvoir émigrer en Europe et y trouver du travail. Même s'il s'agit d'un travail manuel, ils le préfèrent au chômage qui sévit chez eux. L'Europe, et notamment la France, était plus ou moins ouverte aux travailleurs immigrés d'Afrique du Nord. Mais le gouvernement socialiste de Mme Cresson met maintenant en oeuvre une législation que M. Chirac avait proposée en son temps et à laquelle M. Le Pen applaudit, prévoyant l'expulsion des immigrants entrés illégalement en France. Ce fait est symptomatique de l'aggravation de la «cassure». Il amène aussi à se demander comment l'Europe peut espérer tenir ses portes hermétiquement closes dans un monde marqué par une «interdépendance» de plus en plus grande. Il conduit à se poser une question encore plus cruciale: peut-on créer des îlots de prospérité dans un océan de misère et de détresse? Le monde est devenu trop interdépendant pour que de telles disparités puissent durer. A longue échéance, aucune restriction administrative ne pourra limiter la libre circulation des personnes et des biens. Voilà pourquoi les disparités criantes sont de véritables bombes à retardement. Voilà pourquoi l'Europe ne peut se permettre de considérer qu'il est plus urgent de s'occuper des changements à l'Est que de ses relations avec ses voisins du Sud, qui se trouvent de l'autre côté de la Méditerranée.

L'accentuation du clivage «horizontal» entre les deux rives de la Méditerranée s'explique par d'autres raisons encore. Il y a d'abord et avant tout l'intérêt privilégié que la CEE porte à l'Europe de l'Est. Depuis la chute du mur de Berlin, un Etat qui adhérait au Pacte de Varsovie est déjà englobé dans le processus d'intégration européenne, à savoir l'ex-RDA, grâce à sa fusion avec l'ancienne RFA. Ce cas restera-t-il exceptionnel? Peut-on faire abstraction de ce qui s'est passé pour la RDA lorsqu'on envisage la situation des pays voisins comme la Pologne ou la Tchécoslovaquie, dont les racines culturelles se confondent avec celles de l'Europe? Aucun Etat d'Europe de l'Est ne fait plus partie d'un bloc, militaire ou idéologique, centré autour de l'Union soviétique. L'Europe bipolaire est morte. Depuis l'échec du coup d'Etat en été dernier, l'URSS elle-même ne constitue plus un défi idéologique pour l'Occident. S'il reste un défi à relever, c'est celui qui consiste pour la Communauté européenne à empêcher que l'Union soviétique ne se désintègre si vite qu'elle constituerait une menace pour la sécurité non seulement européenne, mais aussi mondiale. La détérioration rapide de la situation en Yougoslavie est un signe alarmant qui montre que des conflits interethniques peuvent embraser un Etat fédéral autrefois dominé par l'idéologie communiste. Une décomposition analogue de l'Union soviétique serait encore plus dangereuse, ne fût-ce qu'en raison du fait que son arsenal nucléaire est réparti entre plusieurs républiques tentées par le séparatisme. L'Europe communautaire se préoccupe certainement plus, en ce moment, du type de relations qu'il convient d'établir avec les pays d'Europe de l'Est que du statut de ses relations avec le monde arabe. Pour consciente que soit l'Europe occidentale de la nécessité de ne pas négliger ses relations avec les pays situés de l'autre côté de la Méditerranée, l'ampleur et le rythme du changement en Europe de l'Est monopolisent toute son attention.

Il y a ensuite le problème israélien. Le conflit israélo-arabe et le dialogue euro-arabe de part et d'autre de la Méditerranée ont traditionnellement été considérés comme deux questions distinctes. Mais Israël est un Etat méditerranéen, comme beaucoup d'Etats arabes. On voit mal comment la séparation de ces deux questions pourrait se justifier alors que tous les protagonistes du conflit israélo-arabe ont participé à la conférence de paix sur le Proche-Orient qui s'est tenue il y a quelques jours à Madrid. On peut supposer,

sans grand risque de se tromper, que les relations entre les pays des deux rives de la Méditerranée seront affectées par les vicissitudes du processus de paix israélo-arabe. Certes, les Etats-Unis, et non l'Europe, sont le principal acteur extérieur dans ce processus. L'Europe et même les Nations Unies ne sont présentes qu'à titre d'observateurs. Il n'empêche que l'impact de l'Europe sur le processus de paix ne peut être négligé. On a entendu dire que la CEE admettra peut-être Israël comme membre à part entière si ce pays accepte de rendre les territoires arabes qu'il occupe. Une telle initiative serait dangereuse car une paix véritable n'est envisageable que si Israël devient partie intégrante du Proche-Orient, et ne se transforme pas en un prolongement de l'Europe communautaire vers le Proche-Orient, avec toutes les connotations colonialistes et néocolonialistes qu'aurait une évolution en ce sens. En outre, elle renforcerait encore la crainte que le fossé croissant entre les deux rives de la Méditerranée ne prépare le terrain à ce qui, aux yeux de beaucoup de pays arabes, pourrait finir par apparaître comme une version modernisée, adaptée au 21e siècle, des croisades médiévales, où l'Etat hébreux servirait de bouclier à la chrétienté dans un nouvel assaut contre l'Islam.

Cette accentuation du clivage de part et d'autre de la Méditerranée ne peut que renforcer les divergences de conceptions sur la question de la démocratie. Tout dialogue euro-arabe restera vain tant que les systèmes de référence sur lesquels repose ce dialogue auront des significations différentes pour les uns et les autres.

Considérations de base sur la notion de démocratie

- La démocratie est perçue dans un cadre idéologique très différent suivant qu'il s'agit de l'Europe ou du monde arabe. Le schéma qui a cours en Europe consiste en une certaine forme de libéralisme qui présuppose le multipartisme, le parlementarisme et l'alternance, c'est-à-dire la possibilité pour les partis d'opposition d'accéder au pouvoir en remportant les élections. La plupart des pays arabes du pourtour méditerranéen ont des parlements. La plupart en sont venus à accepter le principe du pluralisme. Mais aucun ne jouit d'une démocratie suffisamment avancée pour que l'alternance soit une hypothèse réaliste. La raison en est que les notions de «société civile», de «citoyenneté» et de «droits de l'homme» ne se sont pas encore imposées dans la société arabe contemporaine. Il faut voir là la survivance d'une certaine forme de «totalitarisme» rendant impossible tout changement fondamental par la voie constitutionnelle, sans crise ni violence. Le contenu idéologique de ce «totalitarisme» hérité mérite une analyse plus approfondie.

Chaque fois que la démocratie a été instaurée dans le monde arabe, elle l'a été «d'en haut». Elle n'a pas vu le jour à la suite de pressions systématiques exercées par des mouvements et des organisations démocratiques à la base. La notion de «société civile» n'a pas joué de rôle moteur dans l'apparition des formes qu'elle revêt. Les dirigeants de tel ou tel pays arabe l'ont souvent instaurée pour montrer à l'Occident que leur régime n'est plus «totalitaire», anti-démocratique, «de type socialiste» ou le simple produit d'un coup d'Etat militaire, qu'ils rejettent le système du parti unique, bref, qu'ils se réclament du système de valeurs de l'Occident et se dressent contre les forces qui s'opposent à l'Occident dans leurs sociétés.

D'après des rapports d'Amnesty International et d'autres organismes internationaux impartiaux de contrôle, la torture continue d'être pratiquée dans tous les pays arabes. La torture est plus ou moins répandue et poussée selon ces pays. Mais la torture comme moyen d'extorquer des aveux, sur le plan de la politique ou de la sécurité,

n'a été éliminée nulle part dans le monde arabe. Le rejet de la torture devrait être l'aune à laquelle se mesure la démocratie. Il ne saurait y avoir de démocratie authentique tant que l'individu est traité de manière odieuse, comme une «chose», considéré comme inférieur à un animal et privé de tout moyen légal de se protéger contre les violences physiques. Voilà qui montre clairement les limites et les failles intrinsèques d'une démocratie décrétée d'en haut. Les droits de l'homme, les droits inviolables de l'individu, du «citoyen», sont à la base même, sont le fondement même de tout l'édifice démocratique. Rien, pas même le terrorisme, ne justifie le recours à la torture ou à toute autre forme de violence ou d'arbitraire de l'Etat, car sinon, on se trouve pris dans un cercle vicieux.

- La «démocratie instaurée d'en haut» n'émane pas de la société; elle est «transposée» à partir d'une société différente, probablement plus «avancée», plus «développée». Cela amène à poser des questions. Combien de têtes sont tombées dans la Tour de Londres avant que la démocratie ne prenne racine en Angleterre? Comment faire pour que tous ceux qui, dans le monde arabe mais aussi en Afrique, en Amérique latine, restent tentés de s'emparer du pouvoir dans le sillage des chars, se rendent compte que la tâche, plus ardue, d'obtenir un changement par la voie démocratique donne de meilleurs résultats à long terme? Le processus de démocratisation (avec tout ce qu'il implique: protection des droits de l'homme, effort pour donner aux habitants le sentiment qu'ils sont des «citoyens», apparition de la notion de «société civile», etc.) doit mûrir à l'intérieur même de la société, et c'est le rendre inopérant que «l'importer» d'autres sociétés en l'absence des mécanismes lui permettant de fonctionner au profit des citoyens.

Il existe une différence fondamentale entre le développement «original» réalisé par les pays qualifiés maintenant de «développés» et le processus de «rattrapage» de ces pays, dans le cadre duquel on s'efforce d'extrapoler leurs acquis à un contexte différent. Dans le cas des pays développés - ceux qui ont été les premiers à se développer - la nature, le rythme et l'orientation du développement, les choix qu'il impliquait et les occasions qu'il offrait, étaient le prolongement naturel d'une évolution intérieure de la société elle-même, alors que pour les pays en développement, tels ceux de la rive méridionale de la Méditerranée, qui s'efforcent de «rattraper» les pays européens déjà développés, la nature, le rythme et l'orientation du développement résultent de facteurs extérieurs imposés du dehors à la société. Voilà pourquoi des notions telles que la démocratie, la citoyenneté, les droits de l'homme, la société civile, etc. ne «mûrissent» pas à la suite de processus normaux; elles sont «introduites» et «institutionnalisées» pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la nécessité objective de les promouvoir. Elles risquent par conséquent d'être dévoyées et perverties dès leur apparition. La mise en place du multipartisme en Egypte sous Sadate en est une bonne illustration. Sadate ne s'était pas soudainement mué en démocrate, mais en remplaçant le système du parti unique établi par Nasser par le multipartisme, il voulait montrer au monde occidental que l'Egypte adoptait dorénavant ses valeurs démocratiques; en réalité, s'il faisait la cour à l'Occident, c'est parce qu'il avait besoin de promouvoir sa politique de paix avec Israël à une époque où cette politique suscitait une opposition farouche dans tout le monde arabe. De surcroît, le multipartisme servait mieux l'objectif de Sadate, qui était de faire sortir l'Egypte du «socialisme» et de mener une politique économique pro-occidentale de «portes ouvertes». Les partis d'opposition étaient appelés à jouer un «rôle fonctionnel» dans cette réorientation: l'existence d'un parti à la droite du parti gouvernemental permettait de voir jusqu'où Sadate pourrait aller sans provoquer des remous dans la société, et l'existence d'un parti à sa gauche était tolérée parce qu'il était prévu de lui faire endosser la

responsabilité des troubles sociaux que le virage à droite du gouvernement pouvait provoquer!

- Par une ironie du sort, les Etats arabes, qui tous déclarent appartenir à une seule nation arabe, n'ont pu jusqu'ici parvenir à aucune forme d'unité arabe, alors que les Etats européens, dont chacun constitue une nation distincte (l'Etat européen passe pour l'archétype de l'Etat-nation) ont réussi à avancer beaucoup sur le chemin de l'unité.

L'unité paneuropéenne est en bonne voie, alors que les guerres en Europe (notamment celles de 14-18 et de 39-45) ont été les plus sanglantes de l'Histoire, et dans le même temps, la discorde entre les Arabes - illustrée par la crise du Golfe - a atteint un point tel que la réalisation de quelque forme d'unité panarabe que ce soit paraît être un objectif moins crédible que jamais! Ce paradoxe appelle un examen approfondi. Dans quelle mesure a-t-il un lien avec la question de la démocratie? La pratique de la démocratie n'a-t-elle pas été le principal facteur qui a rendu l'unité possible dans le cas de l'Europe et impossible dans celui du monde arabe, et cela malgré le fait que l'Europe se compose de différentes nations et le monde arabe théoriquement d'une seule?

- Ce n'est pas le fait du hasard si la crise du panarabisme coïncide avec l'effondrement du communisme. Si ces deux idéologies diffèrent évidemment par leur contenu, elles ont néanmoins des caractéristiques communes. Toutes deux ont des aspects «totalitaires». Toutes deux posent en postulat qu'un parti donné détient la «vérité historique» et ne saurait donc se tromper. Une telle conception n'est guère conciliable avec la notion de pluralisme, condition de base de la démocratie.

L'idéologie est une notion difficile à définir. Toutefois, il y a une conclusion que l'on peut valablement tirer des événements historiques actuels: les idéologies qui se présentent comme l'incarnation d'une «vérité historique» se sont révélées être le reflet de l'état d'esprit «subjectif» de certains agents sociaux plutôt que d'une réalité historique «objective». Il s'ensuit que l'idée selon laquelle une force politique donnée peut échapper aux bévues «historiques» est fausse et que l'on ne peut se passer d'un mécanisme de correction des bévues, c'est-à-dire de la démocratie.

Cela nous amène à soulever une question très importante: quels types de situations conduisent une force sociale donnée à croire que son «état d'esprit subjectif» est la «réalité objective»? Qu'est-ce qui lui fait croire que son interprétation «subjective» de la réalité historique peut être «transcendée» pour devenir la seule «interprétation objective de l'Histoire»? Une réponse possible à cette question est que cette «promotion» d'une idéologie qui, d'une simple «théorie» parmi les autres, se mue en «réalité objective», caractérise les situations où les parties en présence dans un conflit se jugent engagées corps et âme dans un affrontement poussé jusqu'à l'extrême, dans une logique du tout ou rien, où la satisfaction des revendications de l'un des protagonistes suppose la suppression totale de celles de l'autre. Les protagonistes se trouvent ainsi amenés à exalter leur idéologie, leurs perspectives et leur motivation propres, qui, de relatives, subjectives et spécifiques deviennent absolues, objectives et historiques, afin de justifier la négation totale des aspirations, objectifs et idéaux de l'adversaire, leur condamnation sans appel comme totalement immoraux, rétrogrades et contraires au sens de l'Histoire. De fait, l'idéologie communiste postulait l'impossibilité de concilier ses idéaux avec la survie du capitalisme tandis que le panarabisme postulait l'impossibilité de concilier sa concrétisation avec l'existence, en terre arabe, d'un Etat incarnant l'idéologie du sionisme.

Cette «exaltation» de l'idéologie, consistant à la transcender pour y voir non plus un point de vue subjectif mais l'expression du mouvement «objectif» de l'Histoire, a été grandement encouragée par l'antagonisme dont la planète entière, partagée en deux camps irréductibles défendant deux idéologies incompatibles, était le théâtre. Cette logique du tout ou rien au niveau mondial en suscitait d'autres, à des niveaux inférieurs. La bipolarité au sommet de la communauté internationale se retrouvait dans des conflits régionaux particulièrement acharnés, tel le conflit israélo-arabe. Tant que les parties en présence dans un conflit régional se sentaient soutenues par l'une ou l'autre des deux superpuissances, elles pouvaient se permettent de refuser tout règlement impliquant à leurs yeux des concessions intolérables. Mais nous n'en sommes plus là, le monde n'est plus bipolaire. Cela marquera-t-il la fin de toutes les logiques du tout ou rien, qui conduisent les adversaires à faire preuve de l'intransigeance la plus absolue?

Le problème, c'est que la disparition des blocs antagonistes ne s'est pas accompagnée de l'élimination de toutes les barrières entre les pays, bien au contraire. Pour rester au sujet qui nous occupe, je citerai simplement le clivage entre les deux rives de la Méditerranée qui, loin de s'atténuer, s'est accentué. Si les barrières militaires entre pays antagonistes de par le monde sont tombées, d'autres types de barrières - idéologiques, psychologiques, identitaires - imputables aux disparités qui existent entre les pays du point de vue du niveau de vie, des possibilités de satisfaire les besoins de consommation, du développement, etc., subsistent, ce qui entrave l'avancée de la démocratie.

Comme la crise du Golfe l'a montré, il y a consensus universel pour condamner une agression caractérisée, mais ce consensus n'existe plus quand il s'agit de définir un «acte d'agression». La plupart des conflits qui ont éclaté dans un passé récent peuvent être attribués au fait que chacun des adversaires se jugeait victime d'une agression.

Le conflit au Sri Lanka en est une bonne illustration. Dans ce pays, les Tamouls se voient comme une minorité persécutée, les victimes d'une agression de la majorité cinghalaise, tandis que les Cinghalais, eux, se plaçant dans le contexte plus large de la partie sud-est du sous-continent indien, estiment être une minorité entourée d'une majorité de Tamouls hostiles. Le Sri Lanka offre un exemple parlant de l'importance du «facteur subjectif» lorsqu'il s'agit de définir les éléments d'une agression: chaque partie inscrit son identité dans un espace dont l'intégrité lui paraît indispensable à sa sécurité, sans se demander si l'autre partie voit les choses comme elle. Autrement dit, chacune choisit le point de vue qui sert le mieux sa cause. L'espace tel qu'il est envisagé ici est une combinaison de nombreux éléments complexes - historiques, géographiques/territoriaux, culturels, psychologiques (image que l'on a de soi), etc. - qui sont difficiles à démêler. Des conflits surgissent lorsque ces espaces se chevauchent.

Dans le même ordre d'idées, on peut citer les tensions ethniques qui se sont fait jour en Yougoslavie et les mouvements séparatistes qui gagnent du terrain dans beaucoup de républiques soviétiques. Avec l'écroulement du communisme, cadre idéologique qui maintenait ensemble des républiques disparates, l'espace collectif dans lequel ces dernières se reconnaissaient toutes a disparu et, avec lui, tout sentiment d'identité commune. Aujourd'hui, chaque république estime qu'il y a empiétement sur son espace, c'est-à-dire, en fait, se juge victime d'une agression.

Le même raisonnement vaut pour le conflit israélo-arabe, où chaque protagoniste se juge victime d'une certaine forme d'agression. Tant que la recherche d'une solution suivait la logique de la confrontation militaire et de l'équilibre des forces, point n'était besoin de s'attaquer à l'épineuse question de savoir comment arriver à concilier d'une façon ou d'une autre des points de vue diamétralement opposés. Mais les choses se présentent sous un jour très différent si l'on part du principe que la coexistence est inévitable et qu'aucune partie ne peut éliminer l'autre dans un avenir prévisible, surtout si l'on considère que la Conférence de Madrid a déclenché une dynamique de paix. Il faut alors trouver une solution reposant sur le compromis, et non sur la confrontation, ce qui implique de percevoir l'identité de son adversaire comme si l'on était à sa place et de chercher à dissiper chez lui le sentiment qu'il est victime d'une agression.

Le processus d'intégration européenne, qui a été rendu possible parce que les deux ennemis héréditaires qu'étaient la France et l'Allemagne ont enterré des antagonismes séculaires, prouve que des solutions peuvent être trouvées à des conflits anciens et que des valeurs et principes comme la condamnation d'une agression peuvent revêtir un caractère universel. Toutefois, si le processus d'intégration est bien avancé en Europe occidentale, il n'en va pas de même dans la partie orientale de ce continent et, plus généralement, dans beaucoup de régions du monde. Le problème est que si nous allons effectivement vers un monde intégré et interdépendant, les éléments qui composeront cet ensemble intégré sont loin d'avoir atteint le même niveau, qu'il s'agisse du développement ou des valeurs culturelles. Chacun de ces éléments, notamment dans le tiers monde, qui regroupe les 4/5e de l'humanité, a ses propres raisons de se sentir frustré dans ses aspirations légitimes. Il en résulte des conflits d'identité et le sentiment chez beaucoup qu'ils sont, sous une forme ou une autre, victimes d'une agression. Cette question n'est pas liée seulement à la problématique de la culture, mais aussi à celle de la démocratie.

- A cet égard, la «diabolisation de l'ennemi» est un phénomène qui semble s'étendre plutôt que reculer dans un monde qui assiste, dit-on, à la fin des idéologies, sinon à celle de l'Histoire elle-même, comme l'a soutenu Fukuyama dans un article très remarqué. Loin d'entrer dans une nouvelle ère de paix et de compréhension, nous constatons un réveil des conflits sectaires, nationaux et religieux que l'on croyait révolus. C'est comme si les fantômes du passé étaient revenus avec leurs images de désolation. Il suffit de regarder ce qui se passe en Yougoslavie, ce qui se passera peut-être demain en Tchécoslovaquie et, de façon plus générale, dans toute l'Europe de l'Est, pour mesurer toute l'étendue de ce processus de diabolisation d'ennemis supposés. Dans le monde arabe, le terme de «libanisation», qui a été forgé pour décrire les féroces combats qui ont déchiré le Liban durant la guerre civile, semble avoir annoncé ce processus.

Le phénomène dont je viens de parler n'est donc pas circonscrit à une partie précise du monde; il constitue un aspect général de la réalité contemporaine, même s'il se manifeste de façon particulièrement marquée dans le bassin méditerranéen. Pourquoi cette réapparition des vieux démons à une époque où la renonciation à la compétition idéologique qui risquait de plonger le monde dans un cataclysme nucléaire manifeste, dit-on, le triomphe de la sagesse et de la raison sur les faiblesses et la folie humaines? Force est d'admettre, semble-t-il, qu'en renonçant à la bipolarité et en cherchant à créer un ordre mondial englobant toute l'humanité, on a méconnu les problèmes d'identité de nombreux protagonistes au niveau régional, ce qui a provoqué un vif sentiment de frustration. L'effondrement des idéologies a créé un vide que n'ont manifestement pas

comblé les valeurs prônées par le président Bush dans son projet de «nouvel ordre mondial». De fait, nombreux sont ceux qui voient dans ce projet une tentative du sommet pour imposer ses vues à l'ensemble de la communauté mondiale. En l'occurrence, de la disparition du système de sauvegarde et de dissuasion, fruit de l'existence d'un monde bipolaire, n'est pas né un nouveau système capable d'assurer la stabilité d'un monde censé être entré dans une ère d'interdépendance, de solidarité et de fraternité, où tous les conflits devraient pouvoir trouver une solution pacifique.

En l'absence de ces sauvegardes et de cette dissuasion, les parties se sentent autorisées à donner libre cours à leurs frustrations refoulées, et les problèmes aigus qui étaient autrefois contenus sont revenus en force. Les mesures prises par une partie pour défendre des aspirations qui lui paraissent légitimes peuvent être considérées par une partie voisine comme une atteinte à son identité et, partant, comme un acte d'agression. L'absence de systèmes communs de référence encourage chacune des parties à diaboliser l'autre plutôt qu'à reconnaître que son comportement traduit peut-être une logique ayant sa propre «légitimité».

La diabolisation manifeste ainsi l'existence de problèmes affectant l'être, qui surgissent lorsqu'une partie considère qu'une autre empiète sur ses prérogatives et viole ses «droits» dans un environnement où les «droits» risquent de se chevaucher et où la question de leur délimitation reste en litige. Cette manière d'envisager les choses conduit à voir dans l'autre un ennemi, un ennemi qui commet un acte d'agression, et à considérer que cet acte d'agression résulte d'une attitude instinctive plutôt que rationnelle. Cette perception de l'autre le fait apparaître comme fondamentalement mauvais et, partant, comme plus proche du monde des démons que de celui des êtres humains. En se diabolisant mutuellement, les parties créent une situation qui n'est pas propice à la solution de leurs différends par des moyens pacifiques.

Elles créent aussi une situation dans laquelle l'affirmation de soi devient un moyen capital pour elles d'établir le bien-fondé de leurs droits. Cela amène souvent à ressusciter le passé, mais de manière artificielle et déformée et en confondant les faits et les mythes; peu importe si les valeurs ressuscitées sont compatibles ou non avec les valeurs contemporaines. La diabolisation, qui est nécessairement tournée vers le passé, constitue un obstacle majeur à l'ouverture de perspectives d'avenir. Elle est aussi à l'origine de formes de fanatisme, non seulement religieux mais aussi nationaliste, chauvin, sectaire, etc., symptomatiques d'une blessure de l'être. Elle est un terreau pour les idéologies fascistes et néofascistes, eu égard notamment au fait que le libéralisme occidental n'a pas tenu sa promesse suivant laquelle la chute du communisme conduirait au renforcement de la paix et de la prospérité. Même dans les anciennes sociétés communistes, à en croire le maire libéral de St. Pétersbourg (autrefois Leningrad), Anatoly Sobtchak, le fascisme constitue une menace très réelle.

Ce n'est pas le fait du hasard si la notion de diabolisation est absente du vocabulaire politique arabe. Le conflit israélo-arabe était toujours considéré comme prioritaire par rapport à tous les autres, y compris les conflits interarabes, si aigus fussent-ils. La diabolisation de l'«ennemi sioniste» a privé les Arabes de la possibilité de dédiaboliser les conflits en général. Certes, les juifs ont un complexe de persécution qui les pousse à voir partout des démons et que les dirigeants d'Israël ont toujours su exploiter pour en tirer un profit politique. Mais il est vrai aussi que le processus de diabolisation n'est pas l'apanage d'Israël au Proche-Orient. Ce processus est indivisible

et il ne peut y avoir de véritable solidarité arabe tant que les Arabes resteront eux aussi enfermés dans le cercle vicieux de la diabolisation.

- Chaque fois que les aspects procéduraux de la démocratie sont respectés dans les pays arabes - par exemple, lorsqu'un effort est fait pour veiller à ce que les élections ne soient pas truquées - les forces politiques qui sont propulsées sur le devant de la scène entendent souvent mettre en oeuvre leur politique par des moyens qu'on peut difficilement qualifier de démocratiques. Lors des élections libres qui ont eu lieu en Algérie et en Jordanie, la majorité de la population a voté pour les représentants de l'islam radical. L'Occident semble s'être résigné à l'idée que la démocratie est plus facile à «exporter» vers le monde arabe sur le plan procédural que sur le fond et qu'il est préférable de traiter avec les milieux politiques arabes qui ont peu de chances d'être élus selon des procédures authentiquement démocratiques. L'Europe ne semble pas vraiment sincère lorsqu'elle prône le respect absolu de la démocratie sur la rive méridionale de la Méditerranée.

J'ai déjà dit que les institutions doivent «mûrir» dans les sociétés moins développées; et, de fait, même en Union soviétique (et, a fortiori, en Chine), l'argument est maintenant parfois avancé suivant lequel une «nouvelle dictature éclairée» est peut-être moins à redouter qu'une démocratie sans frein, qui conduit au chaos. Il est évident qu'en dehors du monde développé, les constitutions sont souvent reconnues uniquement sur le papier. C'est seulement lorsqu'il s'agit de relations internationales (par opposition à la situation sur le plan intérieur) que les pays du tiers monde deviennent des éléments du «monde institutionnalisé». Ce décalage a souvent rendu stérile le dialogue euro-arabe.

La frustration, en tant qu'elle exprime l'incapacité à maîtriser son destin, continue de dominer une grande partie du comportement arabe. Les Arabes demeurent persuadés qu'ils sont victimes d'une agression, même si elle est indirecte. Ce sentiment explique qu'ils diabolisent toutes sortes d'«ennemis» au moment même où d'autres peuples prônent une interdépendance et une interpénétration à tous les niveaux de la communauté mondiale. C'est là que réside l'explication profonde des failles dans les relations euro-arabes. La Conférence de Madrid a amorcé un processus qui, outre qu'il vise à instaurer la paix entre les Arabes et les Israéliens, pourrait, s'il aboutit, atténuer les frustrations et contribuer ainsi à établir un nouveau type de relations entre les Arabes et les Européens et, plus généralement, entre tous les peuples du pourtour méditerranéen. Bien que la CEE n'ait été présente à Madrid qu'à titre d'observateur, le processus de paix au Proche-Orient pourrait bien devenir le banc d'essai d'un nouveau type de relations entre les peuples du bassin méditerranéen; dans cette perspective, l'Europe a un rôle important à jouer dans la définition et la promotion de ce nouveau type de relations.

MAGHREB-EUROPE : POUR UNE HISTOIRE SOLIDAIRE

Mohammed Arkoun
Professeur à la Sorbonne, Paris

Je souhaite apporter une contribution à la réflexion en cours sur les nouvelles stratégies géopolitiques qui se mettent en place après la disparition du pôle communiste et l'ébranlement récent des rapports entre Islam - Monde arabe - Europe - Occident. J'interviens dans cette réflexion en tant qu'historien de la pensée islamique, ce qui est inhabituel. Jamais, en effet, du moins à ma connaissance, des spécialistes de cette discipline - plutôt spéculative et littéraire - ne sont consultés en tant que tels par les diplomates, les décideurs, les négociateurs au nom des Etats. Les économistes, les juristes, les politologues ont des places et des rôles bien définis dans les grandes rencontres internationales ; mais les historiens de la pensée - à moins d'être explicitement engagés dans la sphère politique - sont relégués ou s'enferment eux-mêmes dans leur érudition. Par les réflexions que je vais proposer, je souhaite montrer la pertinence du point de vue de l'historien de la pensée islamique, notamment dans une stratégie géopolitique résolument tournée vers l'avenir.

Je préciserai d'abord les grands enjeux géopolitiques des espaces historiques que recouvrent les quatre dénominations Islam - Monde arabe - Europe - Occident ; je montrerai ensuite comment la relation Maghreb-Europe s'insère, avec des données et des exigences particulières, dans le grand ensemble défini par les quatre grands espaces ; on pourra ainsi ouvrir les voies à une histoire solidaire très différente de tout ce qui a été conçu et fait sous les noms de décolonisation, coopération, dialogue euro-arabe, dialogue islamo-chrétien, immigration, intégration, transfert de technologie et des connaissances juridiques, dette internationale, etc. La guerre du Golfe a relancé les rencontres euro-arabes, réactivé la question méditerranéenne, suscité des espoirs de dépassement des vocabulaires, des thématiques, des ressentiments, des polémiques, des exclusions réciproques, des affirmations agressives d'«identités», des rapports de domination, des échanges inégaux, etc., qui ont dominé les politiques des Etats depuis les années 1960. On sait déjà que les sauts décisifs que les mentalités semblaient disposées à faire sous la pression de la guerre, sont de nouveau remis à plus tard par les pesanteurs politiques, économiques, mais surtout culturelles, de toutes les sociétés en présence.

Islam - Monde arabe - Europe - Occident

On emploie couramment les expressions Islam - Occident et Europe - Monde arabe, ou euro-arabe. Il y a déjà là une indication géopolitique qui demande une clarification.

Le mot «Islam» se réfère d'abord à une religion et son vis-à-vis dans la réflexion et l'action éventuelle devrait être uniquement christianisme, judaïsme, bouddhisme, etc. La pratique courante même chez les islamologues a malheureusement imposé le terme «islam» pour désigner à la fois l'histoire des peuples et des sociétés marqués par cette

religion, la culture et la civilisation forgées durant les Califats omeyyade et abbasside (760-1258), l'espace géopolitique qui s'étend de l'Indonésie au Maroc incluant une partie importante du continent africain. Cette «commodité» de langage a prévalu davantage encore sous la pression du discours islamiste contemporain répercuté, amplifié en Occident par la littérature politologique («political sciences» dans le monde anglophone). Le prix payé pour cette confusion totale des plans d'existence et des domaines de la signification sous un même mot Islam, devenu un monstre idéologique, c'est notamment l'imagerie irrecevable scientifiquement d'une opposition de l'«Islam» à la laïcité, à la modernité, par son refus de distinguer le politique du religieux. J'insiste sur le fait que les soi-disant spécialistes renforcent la position idéologique et totalement confusionniste des musulmans eux-mêmes.[1]

Face à ce conglomérat idéologique, on parle de l'Occident, un concept géopolitiquement très opératoire, mais qui télescope lui aussi des contenus, des espaces historiques, des enjeux de signification très différents. Les historiens arabes et les orientalistes ont imposé depuis le Moyen Age l'expression «Occident extrême» (Far-West), pour désigner le Maroc et l'Andalousie vus de Damas et Bagdad, centres «orientaux» de l'empire «musulman». Avant l'émergence du continent américain dans la vision géographique du monde civilisé (chrétienté et islam jusqu'en 1492), il y avait un espace culturel et intellectuel commun à la chrétienté, l'islam et le judaïsme, les religions constituant alors les cadres de perception, d'articulation des valeurs, de légitimation des pouvoirs, de contrôle des hiérarchies, des conduites, des stratégies de domination. Cette donnée historique capitale qui ramène à la mémoire et à l'attention de l'analyste l'existence d'un socle idéologique, d'une force d'idéation, d'un référentiel cognitif communs à l'Europe chrétienne, au monde musulman et aux communautés juives surtout dans l'espace méditerranéen, se trouve arbitrairement évacuée lorsqu'on parle aujourd'hui d'Occident. Géopolitiquement, économiquement, monétairement, technologiquement, l'Occident - surtout depuis l'émergence du Groupe des 7 (G7) - englobe l'Amérique, le Japon (et même, en un sens, la Corée) ; l'Europe n'est qu'un partenaire fortement concurrencé dans cet ensemble ; mais l'Europe participe pleinement à la stratégie géopolitique de l'Occident vis-à-vis du bloc soviétique jusqu'à son éclatement et, aujourd'hui plus que jamais, du tiers-monde dont les sociétés dites musulmanes constituent une part importante. L'Europe ne reparle d'elle-même, de son identité historique et culturelle que lorsqu'elle s'interroge sur les problèmes que lui posent les Etats-Unis et le Japon ; l'«Islam» n'est jamais un vis-à-vis sérieux de cette interrogation ; il a cessé d'être un adversaire politique après l'effacement de l'Empire ottoman (XIXe siècle) pour resurgir comme nouvelle «menace» politique et démographique depuis les années 1970.

Le face à face Islam - Occident présente un autre inconvénient d'essence idéologique : dans l'usage courant, l'Occident se confond avec la modernité matérielle et intellectuelle, la sécularisation/laïcité, la démocratie, les droits de l'homme, l'Etat-providence (welfare state), l'Etat de droit... : toutes notions qui, combinées dans un même espace historique et institutionnel, fonctionnent comme le modèle de l'Occident pour toutes les sociétés traditionnelles. La tradition perçue à partir de ce modèle représente alors les opposés conceptuels et fonctionnels de toutes les composantes de la civilisation et de la culture en Occident. Une fois de plus, «l'islam» est du côté de la tradition désuète, du conservatisme et même du fondamentalisme-intégrisme ; plus l'«islam» refuse le modèle de l'Occident ainsi défini, plus il s'enferme dans une idéologie antimoderniste.

---

[1] cf. mes réfutations dans *L'Islam, morale et politique*, UNESCO - 1986.

Dans la mesure où l'Europe accepte de répudier, de marginaliser, voire d'oublier son passé - et son présent - chrétiens, elle s'identifie totalement à l'Occident hégémonique et dérobe à l'islam contemporain le terrain culturel et historique sur lequel peut se construire un dialogue en profondeur (fondements religieux et grecs de toute la pensée médiévale refoulée dans les conditions bien connues en Europe dès le XVIe siècle et davantage encore après le XVIIIe siècle).

Je ne fais qu'évoquer, comme on le voit, de grands enjeux de la pensée théologique et philosophique dans ce qu'on nomme Islam, Europe, Occident, en gommant à la fois les références historiques communes à ces trois espaces et les grandes ruptures intellectuelles à l'intérieur de chacun d'eux : rupture de l'islam scolastique avec son âge classique (VII-XIIIe siècles), puis de l'islam contemporain avec les sociétés traditionnelles au sens ethnologique ; rupture de l'Europe de la Renaissance et de la Réforme avec son Moyen Age, puis de l'Europe des Lumières avec l'Europe chrétienne (avec des variantes significatives selon les pays européens) ; rupture de l'Europe-Occident avec l'Europe tout court ; rupture de l'Occident avec ses origines méditerranéennes par les biais du christianisme, du judaïsme et de la civilisation gréco-latine ; ruptures enfin entre le Nord et le Sud-Ouest de la Méditerranée.

Toutes ces ruptures exigent d'être pensées pour la première fois dans le cas de l'islam, repensées dans le cas de l'Europe par delà les cadres de la raison coloniale, positiviste, hégémonique, conquérante, que continue d'incarner à bien des égards l'Occident au sens géopolitique actuel. On verra comment une telle tâche, si elle est accomplie correctement de part et d'autre, pourra fournir l'occasion d'une traversée solidaire - au plan de la pensée - de l'histoire qui s'ouvre devant nous.

Il reste à examiner la question du Monde arabe. L'appellation charrie aussi des contenus idéologiques et mythologiques puissants depuis que l'islam, comme force religieuse de soulèvement des consciences, a émergé en langue arabe et dans un groupe ethno-culturel arabe à la Mekke et à Médine. Jusqu'au XIe siècle, l'empire qui s'est constitué sous l'égide de l'Etat omeyyade, puis abbasside, a reçu conjointement les qualificatifs arabe et islamique ; cependant, dès les VIIIe-IXe siècles, le rôle prépondérant des intellectuels et de la culture iraniens a suscité la résistance de ce qu'on a appelé la shu ūbiyya, l'affirmation de deux fortes identités en compétition : l'iranienne et l'arabe (les Turcs entrent en scène aux XIe et XVe siècles). Avec le pouvoir ottoman, la référence arabe est secondarisée, tandis que l'islam devient la source de légitimation du pouvoir et le principe d'unification d'un grand nombre de groupes ethno-linguistiques et culturels. Les dominations coloniales dans l'aire méditerranéenne réactivent les identités arabes et islamiques à la fois comme thèmes centraux de l'idéologie nationaliste de combat. Celle-ci connaît son expansion et son efficacité maximales durant la période nassérienne (1952-1970). On parle alors de la Nation arabe avec un N majuscule ; Nassérisme et Ba'thisme récupèrent et soutiennent les différents nationalismes - surtout la guerre d'Algérie - pour exalter l'Unité arabe au point de secondariser, cette fois, la référence islamique. Celle-ci reprend à nouveau la primauté après la mort de Nasser, ou mieux la grave défaite de 1967.

On sait comment l'expression «Monde arabe» occulte le fait arabe chrétien, radicalise l'appartenance arabe sous la pression de l'expansion territoriale et idéologique d'Israël ; mais aussi avec les évolutions politiques intérieures à des pays comme l'Algérie, le Maroc, l'Egypte, la Syrie, l'Irak, qui ont des minorités linguistiques (Berbères, Kurdes) ou religieuses.

L'aspiration à l'Unité du Monde arabe a beaucoup faibli avec les espérances ouvertes, puis déçues par la Révolution islamique, avec la catastrophe récente de la guerre du Golfe. Pour la première fois depuis les années 1950, le Maghreb, sans jamais minimiser ses solidarités arabes, consent à se définir comme un espace géopolitique et économique à vocation propre. C'est ce qui autorise à réfléchir aujourd'hui plus concrètement sur la relation Maghreb-Europe, sans se perdre immédiatement dans une diversité arabe que la guerre du Golfe a clairement établie en explicitant des clivages idéologiques, monétaires, économiques, donc géopolitiques irréductibles.

Si le Maghreb accepte de redéfinir son espace historique, culturel et économique en intégrant une dimension méditerranéenne obstinément occultée par le combat nationaliste, l'Europe, qui est en train de redéfinir son propre espace, ne manquera pas de réviser ses stratégies géopolitiques dans le sens d'une réactivation sérieuse et méthodique d'un monde méditerranéen remembré. Dans cette perspective, tous les clivages idéologiques, toutes les ruptures signalées entre Islam - Monde arabe - Europe - Occident apparaîtront enfin dans leur signification historique réelle de positions imposées par les luttes d'hégémonie entre les empires, les nations, les communautés, les groupes. Et l'on voit, à la lumière de ces brèves mises au point sur la terminologie héritée du passé, combien la question des immigrés musulmans, telle qu'elle est traitée actuellement en Europe, fournit l'occasion de résurgences de schémas idéologiques anciens, mais aussi le point d'appui solide à une pensée et à une action totalement vouée à vivre une histoire solidaire.

La notion d'histoire solidaire

On parle de solidarité nationale et on la pratique dans les limites strictes des nations soigneusement protégées par des frontières. On est en train, lentement, péniblement, de construire une solidarité européenne concrète ; la nouveauté et les espérances liées à cette grande volonté historique forcent l'admiration et l'envie de ce monde arabe qui s'est essayé à institutionaliser son unité (République Arabe Unie, sous Nasser) sans succès jusqu'ici. Le Maghreb, si attentif à tout ce qui se passe en Europe, a entamé sa marche vers l'Unité du Maghreb Arabe (UMA). L'avancée vers la solidarité historique entre les peuples se heurte partout à la résistance des Etats et aux égoïsmes nationalistes rendus sacrés par les puissants efforts, les énormes sacrifices consentis pour la construction des nations. On voit bien comment les différents Etats européens se trouvent de plus en plus acculés à des abandons de souveraineté pour laisser place à une culture politique et à des formes d'exercice du pouvoir acceptables par les membres de la Communauté. Le retour de l'Europe de l'Est au «monde libre» complique les cheminements vers la solidarité européenne ; l'Allemagne réunifiée donne l'exemple, mais risque, par une réussite très prévisible, de faire prévaloir une solidarité du Nord sur une solidarité du Sud de l'Europe, ce qui compromettrait à nouveau la réactivation des solidarités méditerranéennes, entraînant l'Italie, la Grèce, l'Espagne, le Portugal, eux-mêmes vers une Europe à dominante germanique et anglo-saxonne, ouverte à une participation active des Etats-Unis, rejetant plus que jamais dans la périphérie, dans l'extérieur, le lointain inassimilable, le Maghreb et «l'Orient» arabe. La paix israélo-palestinienne modifiera sûrement le jeu de ces forces ; la présence enfin pacifique des Juifs en Méditerranée orientale modifiera durablement et radicalement les données géopolitiques actuelles dans le sens d'une plus grande solidarité incluant le Sud-Est de la Méditerranée.

Ces évolutions sont possibles, parce qu'elles sont postulées par l'histoire, la géographie, les systèmes culturels, les humanismes dont se réclament encore les religions monothéistes et les éthiques laïques, liées aux Dix Commandements explicités, amplifiés, transférés à la sphère politique par les Déclarations successives des Droits de l'homme (de la femme et de l'enfant ; bientôt sans doute, de la nature et des animaux). Pour passer de la puissance à l'acte, comme disait Aristote, des conditions précises doivent être remplies tant du côté européen que du côté maghrébin. [2]

Crise de la raison politique et dépassements nécessaires en Europe

Parler d'une crise de la raison politique en Europe s'impose peut-être plus dans le contexte intellectuel et politique français que dans ceux des autres pays européens. Regis Debray a écrit une *Critique de la raison politique*, comme J.P. Sartre avait écrit une *Critique de la raison dialectique*. On parle aussi de critique de la raison juridique, théologique, etc., dans la ligne française bien connue d'une contestation au nom de la théorie. Il est certain que les Allemands et les Anglo-Saxons préfèrent les solutions pragmatiques et la réflexion empirique à des spéculations qu'ils considèrent superflues et abstraites.

Cependant, si je parle ici de crise de la raison politique en Europe, c'est surtout pour prendre en considération des données politiques et culturelles irrécusables.

Ce n'est pas seulement l'effondrement de la pensée marxiste et des univers politiques qu'elle a générés qui entame l'assurance dogmatique et la marche conquérante de la raison politique dans ses versions socialistes et libérales ; c'est aussi l'échec plus spectaculaire peut-être, plus révélateur des contradictions, des démissions de cette raison dans la gestion des rapports de l'Europe avec ce qu'elle a nommé le tiers monde au début des années 1950.

Les historiens commencent seulement à écrire l'histoire de la décolonisation [3]. Un tel retard atteste déjà l'arrogance, ou l'indifférence, d'une raison politique sûre des solutions qu'elle a imposées aux sociétés libérées de la tutelle coloniale sous les noms de développement/sous-développement, coopération et aide au développement. En fait, nous savons maintenant que les Etats occidentaux ont soutenu les Etats de leur choix, défavorisé les «rebelles» ou ceux qui n'ont pas beaucoup de ressources matérielles à offrir en échange d'une aide bénéficiant aux élites politiques, trop rarement ou trop peu aux peuples. Ceux-ci n'ont jamais compté dans la diplomatie des grands défenseurs des droits de l'homme, des libertés fondamentales, de la démocratie, régulièrement bafoués, ignorés par les Etats-nations-Partis issus des indépendances.

---

[2] A ce point de mon analyse, je suspendrai la référence à l'Orient arabe pour trois raisons : a) la paix, tant attendue, entre Israël et les Palestiniens modifiera profondément les données géopolitiques, économiques, culturelles ; b) les Etats pétroliers posent trop de problèmes stratégiques pour que soit correctement envisagé le destin des peuples dans la région ; c) la place de l'Iran et son rôle dans le Moyen-Orient échappent à toute prospective plausible.

[3] cf. Guy Pervillé : *De l'empire français à la décolonisation*, Hachette 1991 ; Ch.R. Ageron : *La décolonisation française*, A. Colin 1991.
Je ne connais pas la production anglaise, hollandaise, belge, italienne sur le sujet.

Tout cela est trop connu pour qu'il soit nécessaire de donner des exemples. On n'ose d'ailleurs s'aventurer à nommer tel régime de crainte de politiser plus qu'il ne convient une analyse qui cherche à montrer les forces en présence, les stratégies de légitimation et d'exploitation, les enjeux économiques toujours prioritaires sur les enjeux de sens, d'éthique, d'émancipation des peuples. Les Etats ont constitué des clubs fermés, indifférents à leurs opinions publiques sinon pour leur faire croire, d'un côté, qu'on pratique une coopération généreuse à l'égard des «peuples» sous-développés, de l'autre, que les «nations impérialistes» ne renoncent jamais à leur volonté d'exploitation et de domination. On s'abrite aussi derrière le sacro-saint principe de non ingérence. Il faut attendre les violentes répressions en Chine pour que le président François Mitterrand énonce un principe trop beau pour être jamais appliqué : «Le devoir de non ingérence s'arrête là où commence le danger de non assistance».

Tout ce qui précède montre que la raison politique a suivi la pente facile des grands principes pour couvrir une compétition acharnée des nations industrialisées en vue d'accaparer les marchés les plus rentables. De temps en temps, on prend une initiative culturelle : après la crise pétrolière de 1973, la Belgique reconnaît l'islam comme religion officielle et autorise l'Arabie séoudite à construire une grande mosquée à Bruxelles ; rien pourtant n'a préparé la société belge a intégrer une culture, des conduites, des pratiques, des croyances qui continuent de susciter de larges refus. A la même époque, le président Giscard d'Estaing lance l'idée d'un Institut du Monde arabe à Paris ; la Hollande et l'Angleterre accordent le droit de vote aux immigrés... Mais les Etats demeurent les interlocuteurs exclusifs, au point qu'ils peuvent contrôler leurs citoyens sur des terres de souveraineté européenne.

La guerre du Golfe a mis à nu toutes ces insuffisances, ces travestissements, ces renoncements de la raison politique qui continue de prêcher la démocratie tout en professant secrètement que les peuples ont les gouvernements qu'ils méritent. On a esquissé un timide mouvement vers les «actions humanitaires», l'assistance aux peuples en danger ; mais on a vite oublié la promesse majeure annoncée au monde pendant la guerre : faire travailler l'imagination pour concevoir, définir, instaurer un ordre international fondé sur une éthique des échanges et des relations librement acceptée par tous les peuples et pas seulement les Etats. Cela suppose une révision radicale des modes de formation, de légitimation et de fonctionnement des Etats ; une charte internationale pour protéger les peuples contre les Etats rentiers, les Etats-partis, les Etats prédateurs, les Etats parasites, les Etats oppresseurs ; une refonte des statuts et une redéfinition des obligations et des objectifs des grandes organisations internationales trop ouvertement contrôlées par les Etats membres.

Ce travail nouveau de la raison politique doit intégrer une dimension essentielle, ignorée jusqu'ici : l'immense décalage historique entre les Etats et les sociétés civiles en Occident et ceux du tiers monde. Celui-ci ne connaît pas encore de sociétés civiles ; les Etats militaires, dynastiques ou patrimoniaux, qui y ont surgi pour gérer des indépendances souvent durement conquises, ont aggravé les conditions d'existence de leurs sociétés ; ils ont, en particulier, précipité la destruction des réseaux traditionnels de production et d'échange, les solidarités naturelles qui maintenaient la cohésion des peuples, pour engendrer, à grande échelle, le phénomène du populisme répandu jusque dans les villes où s'étaient élaborées et enracinées les cultures savantes et les formes rationalisées de la religion. Faute d'avoir pensé ces décalages et ces transformations brutales, faute d'avoir mesuré les responsabilités historiques des Etats coloniaux dans les réactions nationalistes et les discours démagogiques des Etats-Nations-Partis, la raison

politique, dite moderne, a contribué largement à la genèse des impasses actuelles et des violences qui les traduisent. Je dis bien «contribué» ; car il reste à évaluer avec la même intransigeance critique, les responsabilités des «élites» nationales et les facteurs internes qui ont favorisé les effets multiplicateurs de la connivence idéologique des Etats dominants et des Etats satellites.

Etats satellites et sociétés archaïques

La notion de décalage historique ne peut être pensée correctement avec les outils de l'histoire linéaire, narrative, événementielle qui domine encore l'écriture des historiens de «l'islam». On parle, en effet, de l'Age d'or, de période classique (850-1258) précédée d'une période de formation (623-850) et suivie d'une scolastique décadente (1258-1800) malgré la puissance initiale des Ottomans, d'une Renaissance, ou Nahiha, pour les «Arabes» (1800-1950) ; des mouvements de libération et révolutionnaires après 1950.

Ce n'est pas ici le lieu de présenter une critiqiue de cette terminologie et de cette périodisation. Je soulignerai seulement que le terme «décalage» oblige à lire l'histoire de l'«islam» en la mettant en corrélation avec celle de l'Europe depuis le XIe siècle. Le premier ouvrage à avoir tenté cette approche comparée est celui d'H. Pirenne sur Mahomet et Charlemagne ; la grande thèse de F. Brandel sur la Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, demeure un exemple difficile à égaler ; plus récemment, Janet. Abu Loghod a systématisé la démarche dans *Before European Hegemony. The world system A.D. 1250-1350*, Oxford University Press 1989. On trouvera dans cet ouvrage l'exposé des principales forces historiques qui, dès les XIIIe-XIVe siècles, commencent à inverser les évolutions respectives du monde européen et du monde arabo-musulman. Ce processus d'inversion ne s'arrêtera jamais jusqu'à nos jours et touche, en premier lieu, le Maghreb, l'Egypte, géographiquement proches de l'Espagne, du Portugal, de la France, de l'Italie.

Le processus d'enfermement, de traditionalisation, d'archaïsation des sociétés maghrébines - et plus généralement arabo-islamiques - à partir du XIVe siècle, a abouti à une double rupture qui n'a pas encore fait l'objet d'une enquête historique critique par la pensée maghrébine contemporaine : la rupture avec la culture arabe et la pensée islamique savantes de «l'Age d'or», alors même que le discours nationaliste de combat exalte cette culture et cette pensée comme la composante fondatrice irremplaçable de la «personnalité» maghrébine ; la rupture avec l'environnement méditerranéen et, plus gravement, la modernité produite en Europe depuis le XVIe siècle, rupture paradoxalement aggravée par le discours nationaliste aussi bien officiel (Etats) que populiste (mouvements islamistes actuels) après les indépendances. Je ne crains pas ici de souligner la carence intellectuelle et le conformisme d'un grand nombre de ministres, de hauts fonctionnaires, voire d'«intellectuels» [1] qui ont préféré «servir» le volontarisme politique de divers «leaders» plutôt que défendre les libertés fondamentales, comme celles de penser, d'écrire, de publier.

J'irai plus loin encore dans cette évaluation critique du rôle des «intellectuels» en visant, cette fois, les chercheurs scientifiques, les enseignants de tous les niveaux, les

[1] Le statut de l'intellectuel est, pour ces raisons, très difficile à définir dans le contexte sociologique, culturel et idéologique créé par les stratégies de pouvoir depuis les indépendances.

écrivains, les artistes. Leur nombre a beaucoup augmenté avec la scolarisation massive depuis une trentaine d'années ; mais leur action, leur style de présence dans la société et surtout lors de grands débats comme l'affaire du Sahara occidental, l'enseignement de la religion, le fonctionnement des institutions, la justice, le Code de la famille, le statut de la femme, le travail des enfants, la révolution islamiste, la guerre du Golfe, etc., dans tous ces moments effervescents, à propos de tous ces problèmes qui remuent la conscience de tous les citoyens, les «intellectuels» se répartissent en quatre catégories : ceux qui restent des consommateurs silencieux de tout ce qui se dit, ce qui advient ou n'advient pas, sont les plus nombreux ; ceux qui soutiennent et «expliquent» les versions officielles bénéficient du concours des médias et des faveurs du pouvoir pour devenir des personnalités «représentatives» souvent invitées aux conférences et séminaires internationaux (on retrouve la responsabilité des Etats et des intelligentsias européens qui s'adressent volontiers à cette catégorie) ; ceux, plus rares, qui choisissent de pratiquer une opposition tactique en appelant l'opinion des classes moyennes à des attitudes réformistes notamment sur le plan de la culture et de la religion, mais sans jamais toucher aux sujets tabous, soit du point de vue des Etats, soit pour les dogmes religieux partagés par la conscience collective ; ceux, enfin, particulièrement isolés et encore plus rares, qui s'attaquent précisément à tous les conformismes, à toutes les carences, à toutes les formes de travestissement idéologique, de refoulement, de marginalisation des thèmes brûlants de la pensée politique, religieuse, historienne, sociologique, anthropologique, etc. Cette dernière catégorie manque de cadres sociaux porteurs, même dans les classes aisées et «cultivées» ; mais elle s'inscrit davantage dans la dynamique de l'histoire en cours.

On peut affiner cette typologie rapide en ajoutant que les écrivains et les artistes jouissent d'une liberté relativement plus grande que celle que doivent arracher les intellectuels qui travaillent directement sur des sujets ou dans les champs où abondent les thèmes de la légitimité politique et ceux de la légitimité des principes organisateurs de la «personnalité arabo-islamique». L'affaire Rushdie a montré comment l'écrivain-artiste perd son immunité de créateur dès qu'il s'empare des textes fondateurs de toute signification dans les sociétés musulmanes contemporaines. On a pu remarquer alors - tout comme pendant la guerre du Golfe - que le clivage, pourtant significatif, entre les arabisants et les francisants (ou les anglicisants ailleurs) monolingues, cesse d'être un critère pertinent dès qu'il s'agit de rapport avec les textes fondateurs. Ceux-ci ne sont pas seulement le Coran, les Traditions prophétiques (Hadith) et les normes «divines» de la Chari'a ou droit dit musulman ; il s'y ajoute, depuis les indépendances, tous les thèmes organisateurs de la Vulgate nationaliste qui impose des conduites communes sur tout ce qui touche à la construction nationale et aux forces qui s'y opposeraient tant à l'intérieur (question des minorités linguistiques ou confessionnelles) qu'à l'extérieur (néocolonialisme, impérialisme, capitalisme, etc.).

J'ai parlé de crise de la raison politique à propos de l'Europe depuis qu'elle est privée notamment de son partenaire dialectique : le monde et l'idéologie communistes. A propos du Maghreb et du monde arabe, il y a plutôt absence d'une raison politique qui non seulement proposerait un projet mobilisateur, crédible, porteur d'avenir à des sociétés très dynamiques parce que démographiquement très jeunes (60 à 70 % de moins de 30 ans), mais qui en encouragerait et nourrirait des débats neufs sur les questions suivantes :

- Emergences, formation, fonctions de l'Etat depuis les indépendances ;
- structures sociales, populisme et pouvoirs ;
- la question de la société civile ;
- personne, individu, citoyen en contexte arabe et islamique ;

- droits de l'homme, cultures, Etats en contexte arabe et islamique ;
- discours nationalistes, modernité et histoire ;
- l'élimination de la dimension méditerranéenne de la pensée arabe et islamique ;
- critique de la raison théologique en islam ;
- critique de la raison juridique en islam et dans les pratiques étatiques contemporaines ;
- l'islam et la liberté religieuse ; l'islam et les religions «révélées» ; l'islam et le fait religieux dans le monde ; l'islam et la modernité intellectuelle ;
- religion, société, Etat (Dīn, Dunyā, Dawla).

La seule énumération de ces questions-programmes permet de mesurer l'étendue de l'impensable et de l'impensé actuel de toute raison politique en acte dans tous les régimes mis en place en terre d'islam depuis les années 1950. Il faut tout de suite ajouter que, par rapport à ces mêmes questions, la raison politique en Occident dispose sûrement d'outils, de bibliographies, de chercheurs bien plus riches et efficaces que ceux qu'on peut trouver aujourd'hui dans les langues islamiques comme l'arabe, le turc, le persan, l'ourdou, etc. On retrouve la question du décalage historique. Cependant, on ne peut dire que la raison politique en Occident exploite ses avantages culturels et intellectuels pour tout ce qui concerne ses rapports, ses stratégies, ses décisions à l'égard du tiers monde en général.

Je laisse au lecteur le soin de tirer des conclusions pratiques pour sa propre pensée d'abord face à toutes les questions soulevées dans cet essai, plus essentiellement encore pour son action, ses contributions en tant que citoyen, soit du côté arabe et musulman, soit du côté européen et occidental. J'espère avoir réuni les principaux points d'un vieux contentieux entre Islam - Monde arabe - Europe - Occident, tout en suggérant, chemin faisant, des voies et moyens de dépassement pour que tous, enfin, nous produisions ensemble une Histoire solidaire.

SITUATIONS EURO-ARABES

Fethi Benslama
Psychanaliste, Paris

Je souhaite intervenir sur deux aspects des rapports euro-arabes.

- La co-appartenance, ses chances, ses risques

Euro-arabe, ce nom composé s'est incarné aujourd'hui dans une réalité humaine dont l'existence en Europe n'est plus un phénomène passager. Plusieurs générations y ont vu le jour, créant, dans un rapprochement vivant, les conditions d'une co-appartenance qui est tout à la fois prometteuse et problématique.

Or, il existe un décalage entre les faits et les outils d'analyse, qui relève le plus souvent du domaine classique de la sociologie de l'immigration, alors qu'il s'agit de l'invention d'un nouvel arrangement dans la civilisation, qui nécessite une intelligibilité en tant que tel. Le retard pour penser la co-appartenance, dans sa condition actuelle et par rapport à son devenir, peut avoir des conséquences redoutables, tout autant pour les sociétés européennes que pour le monde arabe.

A partir de mon expérience de praticien (dans une consultation pour enfants et parents dans l'une des cités de la banlieue parisienne), je souhaite aborder quelques problèmes cruciaux relatifs à la situation de cet *arrangement euro-arabe* et envisager des réponses possibles, afin d'être à la hauteur du pari humain qu'il implique.

- La dégradation des messages

Jusqu'à une époque récente (les années soixante), le Maghreb recevait de l'Europe des messages dans lesquels les oeuvres de l'esprit tenaient une place considérable. Plusieurs générations les découvraient, les aimaient, se reconnaissaient en elles. Or, aujourd'hui, nous assistons à une dégradation dramatique de la qualité de ces messages. Les télévisions d'Europe émettent des images où dominent la vulgarité, le sexe, la violence et la cruauté dans des feuilletons bon marché, entrecoupés par les jeux du hasard et de l'argent facile. Les oeuvres élevées de la culture parviennent plus difficilement, soit à cause de leur coût, soit par l'amenuisement du désir d'en être les interprètes chez les européens eux-mêmes. Le rejet de la culture européenne est patent; il coexiste avec une fascination pour ses performances économiques.

De l'autre côté, nous assistons aussi à une dégradation de la qualité du message et des images. La reconnaissance de certaines valeurs éthiques et esthétiques de la civilisation arabe, la curiosité pour sa culture ancienne, qui existaient encore, malgré les guerres coloniales, ont cédé la place aujourd'hui à des tentatives de destitution des références symboliques de cette civilisation et à un mépris mêlé de peur.

Comment penser cette situation ? Comment restaurer la place des oeuvres de l'esprit dans les échanges euro-arabes ? Aucune politique digne de ce nom n'est possible sans la prise en compte de ces questions.

LES TRANSITIONS POLITIQUES ARABES. COMMENT ELLES ONT ETE MISES EN OEUVRE ET COMMENT ELLES SONT PERÇUES EN OCCIDENT, À TRAVERS L'EXEMPLE ESPAGNOL

Gema Martin Muñoz
Professeur à l'Université autonome de Madrid

Comment les transitions politiques arabes ont été mises en oeuvre

Depuis la fin des années 80 nous assistons, un peu partout dans le monde, à de profondes mutations dont la dynamique tourne autour du binôme démocratisation/libéralisme économique.

Le monde arabe n'a pas échappé à cette évolution, exprimée à travers la crise de l'Etat protecteur et de ses régimes autoritaires; il s'est, lui aussi, orienté vers la mise en place d'éventuels processus de démocratisation.

L'Egypte connaît, depuis les élections législatives de 1984, un retour au pluripartisme, qu'elle n'avait pas expérimenté depuis 1952. En Tunisie, le «coup constitutionnel» de Ben 'Ali se voulait une tentative de créer «une vie politique développée et institutionnalisée, véritablement fondée sur le multipartisme des organisations de masse» (Déclaration du 7 novembre 1987). L'Algérie s'est dotée, en 1989, d'une nouvelle Constitution abolissant le régime de parti unique, instituant la séparation des pouvoirs et garantissant les libertés publiques et privées. En Jordanie, la tenue d'élections législatives pluralistes, en novembre 1989, a relancé la vie parlementaire. La Mauritanie se dirige actuellement vers cette même dynamique de changement, et au Koweit, seul pays du Golfe qui ait connu une expérience parlementaire, interrompue toutefois, les revendications de démocratisation ne cessent de se faire entendre. Au Maroc, le couple démocratie-Sahara, s'il a été en 1975 à l'origine de la transition démocratique, est aujourd'hui la cause de son «immobilisme»[1].

De la libéralisation à la démocratisation

Les processus de transformation politique dans le monde arabo-islamique sont allés de pair avec la crise provoquée par l'effondrement de l'utopie de l'Etat-providence et par les conséquences de la mise en oeuvre de sévères mesures de libéralisation économique. La crise idéologique et culturelle due à l'échec des régimes «de libération» post-coloniaux, d'une part, et, de l'autre, les coûts sociaux de l'ajustement économique appliqué à des populations caractérisées par de grandes disparités sociales, et dont la

[1] La situation politique au Maroc a été définie comme étant une «transition immobile» par Bernabé López García, «Transiciones políticas en el Magreb». (*Razón y Fe*, novembre 1990, pp. 289-304).

majorité dépend encore de l'assistance de l'Etat pour survivre[1], étaient tels que le pouvoir - le Parti-Etat ou le souverain de droit divin - discrédité de toutes parts, ne pouvait prétendre les assumer à lui seul.

Le blocus politique et social du système a obligé les gouvernants à chercher de nouvelles formes de légitimation capables de rendre tolérables les difficiles conditions de vie qui pèsent sur la majeure partie de la population, dans l'attente d'un avenir meilleur. Ce qui s'est traduit par une ouverture du régime dont les principaux indicateurs - au-delà de la rhétorique du discours démocratique - ont été la réforme du cadre juridique (élargissement de l'espace politique et libertés publiques) et la relance de la vie parlementaire (apparition d'une opposition légale, élections à un niveau plus ou moins grand de pluralisme). Mais tout ceci a été mis en oeuvre afin de sauvegarder les régimes en place et leur classe dirigeante. Le pouvoir en place essaiera donc de maintenir un équilibre politique fondé sur l'existence d'un parti hégémonique, traditionnellement au gouvernement, et un certain nombre de partis politiques, dont le rôle n'est pas d'assurer l'alternance, mais de garantir par leur existence et leur participation, la légitimité du processus en cours[2].

De telle sorte que, même si ces indicateurs de la transition apportent la preuve d'un affaiblissement des pratiques autoritaires (protection du citoyen face à l'arbitraire, plus grande participation de ce dernier à travers le monde associatif et l'exercice du vote), il faudrait encore un pacte institutionnel impliquant l'acceptation par tous les acteurs politiques des règles et procédures qui excluent une victoire préétablie de la part de l'un d'eux; c'est-à-dire franchir le seuil de la libéralisation à la démocratisation.

Les erreurs d'une transition octroyée

L'Espagne est un pays qui, après la mort du Général Franco, a choisi, entre rupture et réforme, une transition qui visait à transformer l'ancien régime de l'intérieur. C'est pour cette raison qu'il n'est pas inutile de comparer ce processus politique et les modèles de transition arabo-islamique en cours aujourd'hui, de manière à tirer profit des leçons découlant des changements conduits avec succès en Espagne.

La transition espagnole a été une réussite, car elle se fondait sur un pacte, accepté par les forces politiques qui ont toutes participé à la rédaction de la Nouvelle Constitution. Il ne faut pas non plus oublier que les forces politiques d'opposition en Espagne étaient puissantes, représentatives, et ont dû obligatoirement être reconnues comme telles par les classes politiques de l'ancien régime.

---

[1] N'oublions pas que les réformes économiques de l'infitah égyptienne et tunisienne pendant les années 70, ainsi que la réforme algérienne des années 80, suite à la baisse des cours du pétrole, finirent par provoquer des manifestations de masse qui secouèrent l'Egypte en 1977, la Tunisie en 1984, le Maroc et l'Algérie en 1988. Il s'agit là d'explosions sociales permettant à des populations privées de toute représentation politique (ni partis, ni syndicats) de manifester leur mécontentement.

[2] A propos des différents éléments et facteurs de ces transitions et de leur évolution dans chaque pays, voir mon étude «Transformaciones políticas en el norte de Africa: ¿Un modelo árabo-islàmico de transición?» *Boletín ICE Económico*, n° 2283, junio 1991, pp. 1090-1916.

Au contraire, les transitions dans les pays arabes se caractérisent par le fait qu'elles sont à la fois octroyées et sélectives. Octroyées, parce que concédées et orchestrées d'en haut. C'est-à-dire qu'elles ne sont pas le fruit de la pression exercée par une opposition structurée et représentative, et que celle-ci n'a pas non plus été reconnue et qu'elle ne peut cautionner le changement, ce qui a soustrait à la transition sa force constituante.

Sélectives, parce que le cadre juridique du pluripartisme impose des restrictions et ne permet pas d'insérer dans le système des forces politiques d'opposition jouissant d'une base sociale considérable, c'est-à-dire principalement, les islamistes[1].

Le caractère «octroyé» de la Constitution algérienne de 1989 et l'absence d'une loi électorale sans consensus préalable ont facilité le sabotage de la transition par l'appareil du régime et le «décrochage» du FIS du processus politique en juin 1991. Les efforts du gouvernement Gozali pour faire adopter les nouvelles lois par consensus de toute les forces politiques du pays montrent qu'il y a un début de prise de conscience quant à la nécessité de ce pacte, si l'on veut que se réalise le processus de démocratisation. De même, on trouve à l'origine de la crise constitutionnelle égyptienne, qui dure depuis 1986, la réticence du pouvoir en place à se mettre d'accord sur une Constitution et un code électoral avec les forces politiques du pays. En Tunisie aussi, la volonté politique d'approfondir le «Pacte National» a manqué, ce qui non seulement a tronqué d'emblée le caractère de pacte qu'aurait pu avoir la transition, mais encore a conduit l'opposition légale à s'auto-exclure du processus électoral.

En réalité, l'opposition dans le monde arabe n'a pas encore reçu ses lettres de créance et n'est pas non plus reconnue en tant qu'alternative. Et si, dans le cas de l'Algérie, une force de l'opposition a réussi pour la première fois à remporter des élections - le Front Islamique de Salut lors des municipales de juin 1990 - cette victoire s'explique par les erreurs commises par le pouvoir en voulant mettre en place un code électoral qui lui soit favorable et parce qu'il n'a pas pris la mesure du rejet de la population algérienne face à sa conduite des affaires.

Ne faut-il donc pas reconnaître que les partis islamistes sont un des éléments de la transition vers la démocratie dans les pays arabes, et que c'est en assumant leur intégration dans le système que l'on pourra au mieux éviter la création de démocraties baillonnées et sélectives, tout en soumettant les islamistes à l'usure de l'action politique, ce qui mettrait un terme aux ressources symboliques qu'ils tirent de leur «martyre».

C'est pour ces raisons que l'exécution de trois islamistes à Tunis, le 9 octobre 1991, est avant tout une erreur politique, en contradiction avec l'esprit de l'intervention de Ben 'Ali le 7 novembre 1987, qui voulait éviter, à l'époque, que Bourguiba ne fasse ce que lui-même a fini par faire, donnant ainsi la preuve, à l'intérieur et à l'extérieur du pays, de l'implacabilité du régime face à l'islamisme.

---

[1] La loi égyptienne de formation des partis politiques (promulguée le 20 juin 1977), tout comme la loi tunisienne (du 3 mai 1988) et la loi algérienne (du 7 août 1989), comprennent des clauses restrictives, qui ont laissé en marge de la légalité, pour l'Egypte, les Frères Musulmans, les communistes et les nassériens, et, dans le cas de la Tunisie, le groupe islamiste de Al-Nahda. Et si le FIS a été légalisé en Algérie, ce n'est pas parce que la loi en tant que telle l'autorisait, mais à cause de l'interprétation fort large de la loi faite par le Ministère de l'Intérieur au moment de l'appliquer.

Ce n'est pas en entravant le jeu du pluralisme, ni en marginalisant des forces politiques qui ont une large assise sociale, que l'on réussira à neutraliser l'islamisme. Par contre, on réussit ainsi à retarder le processus de maturation et de stabilisation des partis minoritaires qui s'épuisent à élaborer des stratégies leur permettant de sortir de leur isolement et d'en finir avec la bi-polarisation entre parti au pouvoir et islamistes. C'est ce que démontrent, d'une part, les nombres de voix considérables enregistrés par les islamistes[1], et, d'autre part, les surenchères entre les partis pour contrecarrer ou, au contraire, attirer cette force mobilisatrice[2].

Les dilemmes de la transition

L'un des dilemmes qui caractérisent le passage à la démocratie dans le monde arabe est que, si celle-ci ne peut se construire sans l'islamisme, personne n'est en mesure de dire si elle sera viable avec les islamistes. Il en résulte donc un doute quant à savoir s'il est juste de permettre à des forces d'une conviction démocratique douteuse de se servir de la démocratisation pour accéder au pouvoir.

En réalité, la question qui pèse pour l'avenir de la transition est de savoir si tant les islamistes que le pouvoir en place seront capables d'assumer les impératifs de la vie politique démocratique. C'est pour cette raison qu'il est indispensable que les acteurs de la transition souscrivent à un engagement librement consenti et acceptent les règles du jeu qu'ils auront établies d'un commun accord.

Pour le reste, l'enracinement des valeurs de liberté politique et d'autonomie personnelle demeure la meilleure façon de détourner les électeurs des idéologies d'hégémonie et d'exclusion.

Une autre grande difficulté à laquelle est confrontée la transition démocratique dans les pays arabes consiste à trouver un équilibre raisonnable entre les contradictions

---

[1] En Egypte, les Frères Musulmans, même s'ils ne sont pas légalisés, ont réussi, en coalition avec d'autres partis autorisés, à devenir en 1987 la première force d'opposition au sein du Parlement avec 38 députés. De même en Tunisie, ils ont participé aux élections, tout en étant interdits, par le biais des listes indépendantes, et obtenu 13 % des voix (allant jusqu'à 30 % dans la capitale). En Algérie, le FIS a obtenu 55,42 % des sièges municipaux en 1990, et en Jordanie les Frères Musulmans ont obtenu 20 sièges aux élections de 1989, auxquels il faut ajouter 14 pour d'autres courants islamistes, sur les 71 sièges réservés aux musulmans à l'Assemblée.

[2] Alors qu'en Tunisie la tactique suivie a consisté à créer une coalition des partis de «sensibilité laïque», le 18 avril 1990, entre le Mouvement des Démocrates Socialistes, le Parti Communiste Tunisien et le Mouvement de l'Unité Populaire, ou bien une «union des partis progressistes» à la mi-décembre 1990 (Parti de l'Unité Populaire, Rassemblement Socialiste Populaire et Union Démocratique Unitaire), les partis politiques autorisés en Egypte ont rivalisé pour pouvoir s'allier aux Frères Musulmans qui ont besoin d'un «parapluie» légal, s'ils veulent participer aux élections. Cela n'a pas été sans graves dommages idéologiques et politiques pour les partis en question, le Neo-Wafd en 1984 et le Parti Socialiste du Travail depuis 1987.

inhérentes aux deux aspects de la démocratie: les exigences du passage à une économie libérale, fondée sur le marché et la concurrence, qui engendrent une inégalité du partage des richesses, et les exigences de la démocratie politique, fondée sur les droits de l'homme, le pluralisme et l'alternance, qui impliquent l'égalité de tous les citoyens.

Dans les démocraties consolidées, cette contradiction a fait l'objet d'un processus graduel jusqu'à devenir un des éléments du système, puisque les conflits d'intérêts se résolvent par le biais de la lutte politique. Dans les sociétés arabes, où règnent de fortes inégalités sociales, un énorme taux de croissance démographique et de chômage, où l'on voit un clivage de plus en plus grand entre ceux qui sont intégrés dans le système sur le plan socio-économique et ceux qui en sont exclus, il serait risqué d'aggraver, par un enthousiasme néolibéral débordant et une réforme structurelle dogmatique, ces contradictions au point de provoquer un blocage du système, d'empêcher le développement de la société civile et d'augmenter la frustration de populations dont les aspirations démocratiques se traduisent surtout par un besoin impérieux d'égalité et de justice sociale[1].

Le compromis social est une des conditions de la démocratisation, et le politologue Michel Camau attire à juste titre l'attention sur le fait qu'«un compromis qui ne lierait que les membres les plus modérés des différentes composantes de la classe politique ou du «pays légal» et qui ne porterait que sur un arrangement institutionnel risquerait de se trouver en porte-à-faux avec un «pays réel» subissant les effets pervers de la nouvelle orthodoxie du développement[2]».

Pour assurer la démocratisation du monde arabe, il est également indispensable de promouvoir et d'élargir la notion de citoyenneté, ce qui passe obligatoirement par la création d'une société civile fondée sur le droit et l'émancipation.

Au cours de ces processus de transition dans les pays arabes, et surtout au Maghreb, les droits de l'homme ont été l'un des moyens symboliques par lesquels les détenteurs du pouvoir cherchent à légitimer la transition.

Amnisties, grâce présidentielle, ratification de traités internationaux des droits de l'homme et suppression des législations d'exception ont caractérisé les premiers mois

---

[1] L'exemple de l'Algérie est patent. Ce pays s'est lancé depuis 1990 dans une série de réformes drastiques à un rythme très rapide. Cela a eu pour conséquence une augmentation de l'indice des prix de 50 à 200 % (allant jusqu'à 400 % dans certains secteurs), ainsi que le licenciement de 125.000 travailleurs du secteur public, alors que le taux de chômage atteint 20 % de la population active et le taux de croissance démographique dépasse 3 % annuellement. La frustration des classes moyennes, brusquement appauvries, le recours à l'économie parallèle pour les plus défavorisés (qui représentent entre 40 et 60 % du PNB officiel au Maghreb) et l'irrésistible montée du mécontentement font l'objet de tentatives de canalisation par les syndicats qui, sous la direction de l'UGTA, ont organisé, les 12 et 13 mars 1991, une grève générale suivie à plus de 90 %.

[2] «Trois questions à propos de la «démocratisation» dans le Monde Arabe», *Egypte/Monde Arabe*, n° 4, 1990, page 39.

de la transition égyptienne[1], tunisienne et algérienne. Dans le même temps, on a élargi le champ d'action des ligues et associations de défense des droits de l'homme, dont la plupart étaient, il y a peu de temps encore, illégales[2].

Il va de soi que l'orientation du régime tunisien vers une stratégie répressive par rapport aux islamistes, surtout après la victoire du FIS aux élections municipales algériennes de 1990, a contribué à détériorer la situation des droits de l'homme dans ce pays. Le pouvoir a tenté de pallier cet effet négatif en créant, de manière officielle, un «Comité Supérieur des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales» en avril 1990, composé de 18 représentants de différentes sensibilités politiques.

Cette même politique a amené l'Algérie à nommer un Ministre des Droits de l'Homme en juillet 1991, afin de démontrer la volonté de démocratisation du gouvernement, malgré l'état de siège imposé par l'armée, un mois plus tôt[3].

Renforcer le respect des droits de l'homme est un des facteurs clés permettant d'accorder une crédibilité au régime et de rapprocher la population de ses institutions. C'est une responsabilité qui doit être assumée à la fois par tous les acteurs politiques du monde arabe et par toutes les chancelleries occidentales qui aspirent à garantir la sécurité et la stabilité de la région[4].

L'un des enjeux majeurs de la démocratisation dans le monde arabe passe par la nécessité de mettre en place un projet de société capable d'assurer l'émancipation de ses citoyens. Il s'agit de dépasser le modèle patriarcal, patrilinéaire et hiérarchisé de la famille musulmane, qui est la cellule de base de la société. Ceci s'impose du point de vue

---

[1] En Egypte, où l'état d'urgence n'a pas encore été levé, la «gesticulation» libéralisatrice du gouvernement s'est traduite par une campagne contre la corruption, et par quelques avancées dans le domaine de l'indépendance judiciaire.

[2] Il existe en Tunisie la Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme et des Libertés publiques et la section tunisienne d'Amnisty International; en Algérie, la Ligue de Défense des Droits de l'Homme; en Egypte, l'Organisation arabe des Droits de l'Homme et l'Union des Avocats Arabes.

[3] Il faut voir ces événements également en relation avec le «nouvel ordre international» de l'après guerre du Golfe, le dernier acte de ce conflit ayant consacré le droit d'ingérence en faveur des droits de l'homme avec l'action de la coalition visant apparemment à protéger la communauté kurde. La nécessité d'éviter de faire «deux poids, deux mesures», voire de «blanchir» cette guerre, ayant fait l'objet de tant de controverses, a conduit la communauté internationale à accorder davantage d'attention à la situation des droits de l'homme dans le monde. D'où la résolution adoptée par le Forum des Droits de l'homme de la CSCE, le 4 octobre 1991, qui donne le droit à la Conférence d'enquêter sur des pays sans leur consentement préalable.

[4] D'après nous, le meilleur instrument de dissuasion par rapport à ce que le Commandant Suprême des Forces Alliées en Europe considère comme les principales menaces de déstabilisation en Méditerranée, à savoir «l'intégrisme islamique, le terrorisme, l'émigration» (John Galvin - Baléares, 3/5/1991), demeure le développement politique, économique et social de tous ses Etats riverains, ce qui signifie associer la démocratie et les droits de l'homme à la stabilité et à la sécurité méditerranéennes.

socio-économique (si l'on veut contrôler l'explosion démographique et éviter les risques d'une «société à deux vitesses»), ainsi que du point de vue culturel (confusion entre Islam-traditionalisme/modernisation-acculturation) et juridique (l'égalité entre l'homme et la femme).

Le modèle de société retardataire défendu par les islamistes, exposé sans détours et partagé par tous les groupes appartenant à cette sensibilité politique, représente, en ce sens, un grand défi, d'autant plus que les gouvernements en place ont choisi d'instaurer un «fondamentalisme d'Etat», social et culturel, commettant ainsi l'erreur de croire qu'ils pouvaient de cette façon soustraire aux islamistes une bonne partie de leur succès.

Non seulement cette tactique s'est révélée inefficace, mais elle a, de plus, renforcé un retour à la tradition des sociétés arabes et a démontré clairement que le pouvoir ne disposait pas d'un projet démocratique qui aille au-delà du seul système et embrasse l'ensemble de la société.

Comment les transitions politiques arabes sont perçues en Occident, à travers l'exemple espagnol

Tout ce qui arrive dans le bassin méditerranéen a obligatoirement une répercussion sur les quatre points cardinaux de sa géographie. En conséquence, les processus de démocratisation de sa rive sud ne concernent pas uniquement les Arabes, l'Europe ayant aussi la responsabilité de favoriser son expansion et son enracinement.

La brièveté de cette étude ne nous permet pas de faire une analyse approfondie de la perception par l'ensemble de l'Occident des transitions politiques arabo-islamiques. Nous en resterons à la perception espagnole qui nous paraît suffisamment éclairante. Les transformations politiques de chacun des pays dépassent aussi l'espace de cette communication, raison pour laquelle nous nous en tiendrons à l'Algérie, pays maghrébin qui présente un certain poids dans l'ensemble de la méditerranée, dont la transition a eu une plus longue portée et où le lien entre la «demande» islamiste et les rapports avec l'Occident s'est nettement manifesté.

Il nous a donc fallu sélectionner deux quotidiens nationaux à grand tirage pour suivre le traitement médiatique des deux moments clés de la transition algérienne, les élections locales du 12 juin 1990 et les émeutes de juin 1991, à la suite desquelles l'armée intervint et l'état de siège fut établi. Nous avons choisi *El País*, indépendant à tendance sociale-démocrate, *ABC*, droite chrétienne, et le quotidien conservateur *La Vanguardia*, édité en Catalogne en langue espagnole, un des plus représentatifs de par son prestige.

Le premier fait à souligner est que, durant la période de la campagne pour les élections locales algériennes, l'intérêt pour l'islamisme l'a emporté sur celui pour la démocratie dans les moyens de communication, puisque le Sheikh Abbasi Madani est devenu le centre de tous les interviews et du processus lui-même, tandis qu'on laissait de côté la valeur primordiale de celui-ci: il s'agissait tout de même des premières élections concurrentielles susceptibles de modifier l'orientation et la composition d'un gouvernement dans le monde arabe.

Ce fait, non seulement répondait à une conception journalistique du sensationnel et à une certaine recherche de l'exotisme, mais traduisait un problème important, qui a pris de l'ampleur lors des résultats en faveurs du FIS: l'incrédulité occidentale sur la viabilité du mariage entre la démocratie et le monde musulman. Nous signalons quelques exemples pris au passage:

> «Des régimes totalitaires de l'Est surgissent la démocratie et la liberté. Mais chez les Arabes une alternative à connotations différentes s'esquisse» (La Vanguardia, 14/6/1990).

> «Deux grandes aspirations parcourent aujourd'hui le monde arabe: d'un côté, la soif de démocratie et de justice, de l'autre, la réaffirmation de son identité culturelle. Du point de vue de l'Occident, les deux courants sont contradictoires» (El País, 14/6/1990).

Quand l'ingérence de la religion dans la politique ne suscite pas de soupçons, comme cela a été le cas pour la transition en Pologne, elle devient cependant un obstacle infranchissable quand il s'agit de considérer la possibilité de la démocratie dans le monde islamique. Nous utilisons donc bel et bien deux poids et deux mesures, ce qui traduit une interprétation fausse - mais bien établie - du «fait islamique», considéré comme étant irrémédiablement en dehors et même confronté au «fait occidental judéo-chrétien». Ne pas reconnaître l'apport de l'Islam au patrimoine culturel occidental, au même titre que l'apport hellénique[5], revient à lui nier sa place dans le progrès de l'histoire et à contribuer à son repliement dans un nationalisme culturel «ringard» qui l'isole de la réalité. Il s'agit d'un lamentable reflet ethnocentrique digne du XIXe siècle, qui facilite en outre le succès des islamistes dans leur tâche de diabolisation de la démocratie, considérée comme un produit de l'Occident et non comme un principe universel.

Par ailleurs, la peur irrationnelle que soulève le phénomène islamiste du côté européen a éclipsé les appréciations du «fait démocratique» qui venait d'avoir lieu en Algérie le 12 juin: l'élection libre et pacifique des citoyens. Des déclarations telles que le «messianisme qui s'érige aux portes de l'Europe», «une guerre sainte que personne ne sait comment contrôler» (El País, 14/5/1990), transmettent avant tout à l'opinion publique une image de danger et contribuent à justifier la construction de «forteresses européennes», ce qui aliène le monde islamique - et non islamiste - contre l'Occident et fait que les relations se posent en termes de croisades.

Il est connu de tous que l'islamisme est une utopie qui se construit à partir de la négation de l'Occident et qui apparaît comme une contre-société fondée sur l'idéal islamique. De même, une bonne partie de la méfiance des populations arabes envers des notions telles que démocratie ou droit naturel provient du fait que dans un passé très proche celles-ci ont servi de couverture à l'acculturation et l'exclusion ; à présent, elles sont le porte-drapeau d'un Nord qui, dans l'univers mental arabe, est identifié aux problèmes de la dette, de la dépendance économique et de l'injustice envers les Palestiniens, facteurs que les islamistes se sont empressés de traduire en termes de confrontation idéologique et de nationalisme religieux.

---

[5] L'ouvrage du professeur Juan Vernet *La cultura Hispano-Arabe en Oriente y Occidente*, Barcelone 1978, fournit les preuves de la portée de la contribution arabo-islamique à la culture occidentale.

C'est pour cette raison qu'il revient à l'Europe, si son souhait est de ménager la poussée islamiste, d'éliminer des préjugés tels que l'identification de l'Islam avec le fanatisme[6], d'éviter de le ridiculiser[7], d'établir un climat de confiance mutuelle et de contribuer au développement socio-économique de la région et de ses habitants.

On y parviendra plus facilement si l'on évite de créer des «fantômes» et des «dangers» en provenance du Sud, qui accroissent des réponses militaristes[8], et si l'on encourage la tenue d'une Conférence sur la Sécurité et la Coopération dans la Méditerranée ou l'approfondissement des relations dans l'esprit de la récente déclaration ministérielle d'Alger entre les Ministres des Affaires Etrangères de la Méditerranée européenne et arabe[9].

---

[6] Des gros titres comme «Le FLN succombe devant l'Islam» (El País, 15/6/1990) ou encore «Les hommes de Dieu» (ABC, 12/6/1990) associent l'islamisme avec l'Islam et celui-ci avec le radicalisme qui caractérise le premier.

[7] «La rebellion des 'barbus' met à genoux Chadli Benjedid» (ABC, 9/6/1991), «Les blindés se retirent des rues d'Alger après un 'nettoyage' d'islamistes» (ABC, 9/7/1991), «Défier le couvre-feu, 'sport national' en Algérie» (ABC, 30/6/1991). Ces abus de langage contribuent uniquement à développer la crédibilité nationaliste du FIS parmi les Algériens. Dans le cas de l'Algérie, les médias espagnols passent probablement inaperçus dans l'opinion publique algérienne, mais il n'en est pas de même pour les moyens de communication français où, comme le signalait François Burgat, «l'ostentatoire soutien télévisé aux 'forces laïques', l'agressivité sélective des présentateurs de télévision à l'égard de 'l'homme qui fait peur à la France' (...) ont vraisemblablement contribué à augmenter la crédibilité de la thématique du FIS». «La mobilisation islamiste et les élections algériennes du 12 juin 1990», Maghreb-Machrek, 129, 1990, page 11.

[8] La réaction du Ministre espagnol de la Défense, Narcis Serra, lors des succès électoraux du FIS en Algérie, fut quelque peu précipitée: «L'Espagne a toujours défendu que l'OTAN devait se diriger vers le Sud pour préserver la sécurité et la stabilité dans la Méditerranée» (El País, 15/6/1990). Réponse du reste semblable aux considérations du Gouvernement français à l'occasion.

[9] Algérie, Espagne, France, Italie, Libye, Malte, Maroc, Mauritanie, Portugal et Tunisie (26-27 octobre 1991).

ETRE ARABE EN OCCIDENT

Ali Merad
Professeur à l'Université de Lyon

Introduction

Une remarque préliminaire, quant au titre ci-dessus, que nous croyons tout à fait correspondre à l'objet du présent séminaire, eu égard au second thème : «Perceptions euro-arabes contemporaines et communication». A ceci près qu'au lieu de considérer les choses à partir d'un point de vue spécifiquement arabe, nous pensons être en droit de contribuer au débat qui nous rassemble ici, en apportant un témoignage d'hommes participant de l'identité arabe, intéressés au destin du monde arabe, mais vivant leur propre destin dans le champ historique et culturel de l'«Occident».

Destin singulier, que le nôtre, et situation-limite, qui fait souvent l'objet de subtiles variations sociologiques ou littéraires sur la *Difficulté d'être*[10] Arabe en Europe. Ce ne sera pas notre propos. Nous refusons de nous complaire dans la morosité des nostalgies, ou de céder à l'autoculpabilisation, parce que sollicités par deux types de cultures, et partagés entre deux mondes apparemment inconciliables. Tout au contraire, les raisons du coeur et de l'esprit nous conduisent à prendre en compte les valeurs positives qui s'attachent à cette condition particulière: nous y voyons une chance. Celle d'être en mesure d'accéder spontanément aux richesses culturelles de l'Orient comme à l'Occident, et de pouvoir, en retour, et tout aussi légitimement, apporter quelque chose d'utile à l'Orient comme à l'Occident. C'est du moins ce qu'il nous est permis de croire, en «positivant» la parabole coranique de cet «*arbre béni, un olivier, qui n'est ni oriental, ni occidental...*» (chapitre 24, verset 35). Etant à la fois d'Orient [ici, le Monde Arabe], et d'Occident [ici, l'Europe], nous sommes enclins à porter, sur l'un et l'autre de nos rivages, un regard fraternel. Et, dans cette perspective, nous nous sentons habilités à tenir, dans ce genre de rencontres euro-arabes, une parole authentiquement médiatrice.

Les discours arabes contemporains

En effet, quand on s'exprime en *Arabe* face à l'Europe, il ne semble possible de le faire qu'à travers le verbe apologétique ou tragique. Soit la grandiloquence - qui tire sa légitimité, sinon ses lettres de noblesse, de la haute tradition de la *jactance* arabe, celle qui remonte à l'anté-Islam («Nous sommes...! - Ce sont Nous qui...!»). Soit la charge vengeresse, qui stigmatise la «faillite morale» de l'Occident, et impute à ses grandes puissances tous les malheurs du monde arabe. Dans cette dialectique à deux temps, le discours arabe contemporain s'enferme volontiers dans une double grille historique: celle de l'époque médiévale (la grandeur de l'Islam classique, les riches heures de la civilisation arabe d'Espagne, les contributions du monde arabe à la culture européenne, etc.); celle de

[10] Cf. Jean Cocteau, *La Difficulté d'être*, Paris, Coll. 10/18, 1972.

l'ère coloniale (les méfaits du colonialisme, les séquelles des dominations coloniales). Cette thématique tourne inlassablement autour de deux idées-forces: d'une part, l'ingratitude de l'Europe vis-à-vis du Monde Arabe; d'autre part, l'injustice des puissances occidentales dans leurs rapports actuels avec les Arabes.

Or, au-delà des prises de positions défensives et des réquisitoires, il y a place, nous semble-t-il, pour un discours de vérité et de raison, qui prenne en compte la juste mesure des choses. Un discours qui privilégie les voies de la connaissance et de la reconnaissance mutuelles, afin que ne puisse triompher, de part et d'autre, la seule logique de l'affrontement. Non pas qu'il faille voiler pudiquement les lourdes responsabilités de l'Europe et les méfaits de son impérialisme, dont nous voyons l'aboutissement dans l'actuelle situation géopolitique actuelle du Monde Arabe; ni les illusions entretenues par la plupart des politiques et des stratèges arabes tout au long de l'histoire contemporaine. Chères illusions, payées du sang et des larmes de tant de peuples qui se voient laissés pour compte. Et condamnés, de génération en génération, à lutter contre une adversité aux multiples visages: frustrations économiques et politiques, déficit culturel, accumulation des échecs historiques. Autant de facteurs qui semblent figer le Monde Arabe dans l'incapacité de construire une société de progrès et de liberté.

Ce ne sont là que les termes d'un constat tout à fait banal. Mais l'énoncé de telles évidences est généralement reçu dans le Monde Arabe comme une offense, quand il s'agit d'un regard de l'Occident, et comme une trahison, quand il s'agit de libres témoignages d'Arabes mêmes. Comme s'il était attentatoire à l'honneur des Arabes d'exprimer leurs réalités autrement qu'en images - fantasmatiques - de puissance et de gloire! Il est vrai que l'Islam aidant, le Monde Arabe s'est toujours défini en termes de grandeur. Plus précisément, depuis son émergence sur la scène internationale, et grâce notamment à l'idéologie du *Ba'th*[11], la Nation Arabe n'a cessé de proclamer sa «mission éternelle» et l'exemplarité de ses valeurs (d'hospitalité, de tolérance et d'humanisme). Pourtant, quelle cruelle distorsion entre cet idéal et le vécu arabe au quotidien! Que d'amertume et de ressentiments à travers les discours arabes contemporains! Il en faudrait *des mots pour le dire!*[12], s'agissant de la désespérance et de la *tristesse*[13] qui submergent les peuples arabes, autant que le reste du monde musulman.

Dans ces conditions, *quid* du message des intellectuels du Monde Arabe et de ses idéologues, laïques ou religieux? Lorsque triomphent les appareils de conformisme et

---

[11] *Ba'th* («Résurrection»): idéologie panarabe apparue dans les années trente, et constituée en parti politique en 1943. Ses pères fondateurs: Michel Aflak, Salah Bitar et Zaki al-Arsouzi. Sa doctrine: a. en termes politiques: la renaissance et l'unité de la nation arabe, laïque et socialiste; b. en termes culturels: exaltation de la nation arabe quant à son passé, ses valeurs et sa «mission éternelle». Les partis actuellement au pouvoir en Syrie et en Irak se réclament de l'idéologie ba'thiste.

[12] Cf. le titre de Marie Cardinal : *Les Mots pour le Dire*, Paris, Le Livre de Poche, 1975.

[13] Sur le thème de la tristesse qui envahit l'univers islamique, cf. Husayn Ahmad Amin: *Dalîl al-Muslim al-Hazîn*, Le Caire, Maktabat Madbûlî, 3e éd., 1987. Réédité à Alger (ENAG, 1991), ce livre est présenté comme un «véritable guide du musulman triste» (nous préférons: *Toute la Tristesse du Monde musulman*).

les forces d'obscurantisme, où sont les *Porteurs de Feu*[14] capables d'enflammer l'énergie arabe jusqu'à l'incandescence créatrice? *Quid* des dirigeants du Monde Arabe - et de ses doctrinaires - qui invoquent le régime «islamique» comme la panacée universelle, parce qu'il permettrait enfin d'instaurer, pour les peuples musulmans, un règne de grandeur (*siyâda*), d'épanouissement moral et matériel (*sa'âda*), comme le prophétisait, au début du siècle, l'un des maîtres du mouvement réformiste orthodoxe des *Salafiyya*[15], le Syro-Egyptien Muhammad Rashîd Ridā (1865-1935)? *Quid* enfin de ses slogans illusoires et de sa «lecture» unilatérale des réalités historiques contemporaines? Ce sont là de simples interrogations, sans nulle intention polémique. Mais à seule fin d'introduire dans ce débat la possiblité d'un autre regard, et pour justifier la nécessité d'inscrire, dans le champ des relations euro-arabes, des jalons pour un nouveau départ.

Un nouveau regard sur l'Autre

Ce plaidoyer pour un nouveau regard vers et sur l'Autre concerne à la fois les Arabes et l'Europe. Des deux côtés, on observe la persistance de malentendus, de préjugés, et d'une sorte de refus de considérer l'Autre dans sa vérité et dans sa légitime différence. Il est des mots qui hérissent les sensibilités, de part et d'autre, et suscitent automatiquement des réactions de défense. Le malentendu fondamental s'établit sur la perception respective des concepts «Orient» et «Occident»: des termes qui divisent et qui déchirent, tant ils charrient de griefs accumulés sur une durée, et à travers un espace d'histoire considérables. Le langage médiatique de l'Occident confère à d'autres concepts, à d'autres images, un effet dévastateur, en raison même de leur pouvoir révélateur de mépris ou de racisme anti-arabe. Palestine - Jérusalem - Golfe - Pétrole (Rois du -) - Immigration - Fanatisme - Terrorisme: autant de mots-braises, ou de mots-flèches empoisonnées, qui infligent à l'être arabe d'intolérables blessures. A l'inverse, le Monde Arabe a ses mots-tabous, mots-reliques, mots frappés d'interdit, sous le signe de la sacralisation ou de la diabolisation. Des mots qui n'interviennent dans le lexique sociopolitique et religieux qu'assortis d'anathèmes ou hérissés de défenses. Ainsi en est-il de ces mots redoutables, qui tourmentent la conscience arabe contemporaine: Israël - Juifs - Loi religieuse (*Sharî'a*) - Tradition (du Prophète) - Démocratie - Laïcité - Femme!

Opposition, incompréhension, méfiance réciproques: les conditions sont là réunies pour perpétuer l'impossible - ou du moins la difficile - rencontre. Des deux côtés de notre commune Mer Méditerranée, tout semble concourir à «légitimer» l'opposition Orient-Occident, dans une schématisation manichéenne fondée sur un postulat d'exclusion réciproque. Littérature «populaire», presse, cinéma, télévision, publicité: tout participe - ici et là - d'une identique logique de «refoulement» et de mise à distance. Et pourtant, du côté de l'Europe, la *Tentation de l'Orient*[16] est toujours présente. Et le Monde Arabe ne cesse

---

[14] cf. Salah Stétié, *Les Porteurs de Feu et Autres Essais*, Paris, Nrf/Gallimard, 1972.

[15] *Salafiyya* : mouvement de réforme islamique prêchant le «retour aux sources» (Coran et Tradition du prophète), et la fidélité à l'exemple des «Pieux Devanciers» (les *Salaf*), à savoir les plus éminentes autorités morales et spirituelles des débuts de l'Islam (1-622 de l'Hégire/622-855).

[16] cf. René Tavernier, *Tentation de l'Orient*, Paris, Albin Michel, Coll. *Présence du Monde Arabe*, 1977.

de tourner ses regards vers cet Occident qui à la fois le fascine et le désespère. Mais, de part et d'autre, on semble veiller jalousement à maintenir ses certitudes familières. Une incroyable résistance des traditions culturelles se révèle jusqu'au niveau des conventions sémantiques.

Sur le fait islamique et à propos des Arabes, le discours occidental est globalement en retard d'une génération. En revanche, sur les sociétés et les cultures autrefois les plus inaccessibles à l'intelligence européenne - comme ce fut le cas de la Chine et de l'Afrique durant des siècles -, l'Europe s'est largement démarquée de ses anciennes structures mentales. Plus personne (ou presque) n'ose aujourd'hui reprendre à son compte les sinistres clichés liés à l'image du *nègre* dans la conscience collective de l'Occident. Bien mieux, le concept de *négritude* a fini par acquérir des titres de noblesse dans la littérature et les arts, mais également dans le discours universitaire.

Néanmoins, la vision coloniale de l'«Orient» continue à conditionner l'imaginaire collectif en Europe. Cette vision est presque exclusivement chargée de négativité: infériorité culturelle et technologique, retard social, déclin moral. En outre, le discours culturel et politique observable au niveau des médias persiste à crédibiliser l'image d'une incompatibilité radicale entre les valeurs culturelles du Nord et celles du Sud. A l'opposé, dans le prolongement des luttes contre les résurgences néocolonialistes (sous forme de visées hégémoniques et de stratégies d'invasion culturelle[17]), divers courants politico-religieux se vouent au réarmement idéologique du monde musulman contre le monde occidental et ne se privent pas de prophétiser la «faillite morale de l'Occident».

Vers une «séparation de corps» ?

De tels réflexes d'autodéfense et d'exclusion sont d'un autre âge. L'ère des cloisonnements jaloux entre les continents et les aires culturelles est bien révolue. Les crises successives enregistrées depuis les années 70 ont amplement démontré l'interdépendance économique de l'Occident et du Tiers Monde, à commencer par celle de l'Europe occidentale et des Pays Arabes. L'accroissement des flux migratoires vers les pays du Nord est d'abord, au regard de l'historien, un corollaire des anciennes dépendances de type colonial. C'en est un autre que l'omniprésence de l'Occident dans le Monde Arabe. De l'Atlantique au Golfe, l'Europe est présente par ses coopérants, ses technologies civiles et militaires, ses organismes économiques, ses missions culturelles ou religieuses, mais aussi par ses productions médiatiques et cinématographiques, sans parler de son omniprésence linguistique.

Devant cette double logique de clôture de soi devant l'Autre et de reniement réciproque, on peut imaginer l'inconfort moral de l'Arabe qui veut être, en Occident, un témoin de réconciliation. Mais, pour des considérations d'ordre économique et stratégique, l'Occident s'emploie à renforcer les moyens de sa rupture idéologique avec le Monde Arabe. Par enchaînements, cette «logique de rupture» pourrait s'étendre aux domaines économique et culturel. Ce serait alors la voie ouverte à la rupture humaine, à une *«une*

---

[17] *Le XIXe Séminaire de la Pensée Islamique* (Alger, 8-15 juillet 1985) a porté sur le thème : «L'invasion culturelle et la Société musulmane contemporaine»).

séparation de corps»[18] entre deux communautés de peuples si longtemps attirés les uns vers les autres par de mystérieuses affinités du coeur et de l'esprit. Devant ce risque majeur - à l'échelle mondiale -, compte tenu du poids respectif des Nations européennes et de la Nation arabe sur la scène de l'histoire, les tâches de dialogue et de communication devraient s'inscrire en termes d'urgence et d'ardente obligation pour toutes les Institutions qui ont en charge le devenir des relations entre l'Europe et le Monde arabe.

[18] «Dans cette «séparation de corps» qui dure encore entre ces deux mondes de l'esprit, sa tâche est la conciliation» Salah Stétié, *Op. cit.*, p. 13 [citation de Saint-John Perse]).