

L'islam politique et la démocratie.  
Le cas algérien

Lahouari ADDI

Professeur associé à l'IEP de Lyon-II.

In Revue *Hérodote*, « *Maitriser ou accepter les islamistes* », n°77, 2<sup>ème</sup> trimestre, pp.65-80, 1995

Sommaire

- [Le poids des militaires dans le système politique](#)
- [Le mouvement islamiste : un produit contradictoire de la modernité](#)
  - [La contestation populaire: un comportement politique moderne](#)
  - [Le contenu de la revendication islamiste](#)
- [Les limites idéologiques du mouvement islamiste](#)
  - [La notion de souveraineté](#)
  - [La conception du pouvoir comme lieu vide](#)
- [Démocratisation des institutions et libéralisation de la société](#)

Texte intégral

L'expérience de démocratisation qu'a tentée l'Algérie de 1989 à 1992 est intéressante à double titre dans la mesure où ce pays cherchait à sortir d'un régime autoritaire et dans la mesure où c'est un pays musulman [1]. L'Algérie s'est ouverte au multipartisme après les émeutes sanglantes d'octobre 1988, en adoptant, en février 1989, une Constitution qui institutionnalisait la compétition pour le pouvoir. A la faveur de cette Constitution, une soixantaine de partis politiques se sont créés ; cependant, un seul d'entre eux s'imposa par le nombre de ses militants et par l'écho favorable qu'il reçut dans les couches populaires. Le Front islamique du salut (FIS), en effet, remporta en juin 1990 les élections municipales en contrôlant 80 % des municipalités, et arriva en tête lors du premier tour des élections législatives de décembre 1991. L'armée est alors intervenue pour suspendre le second tour et annuler le processus de démocratisation qui n'aura duré que trois ans. La raison invoquée par l'armée est que les élections ne doivent pas profiter à un parti qui menace la démocratie. Depuis, l'Algérie a sombré dans la violence qui a déjà fait des milliers de victimes, environ 40 000 morts entre janvier 1992 et janvier 1995. Dans cet article, je voudrais tenter de rappeler pourquoi la démocratisation a échoué en Algérie et quelle est la relation entre l'islam politique et la démocratie.

## [Le poids des militaires dans le système politique](#)

L'une des raisons pour lesquelles la démocratisation a échoué est que l'armée ne voulait pas d'un changement brutal de régime politique parce qu'un tel changement aurait exposé le personnel dirigeant — et notamment les officiers supérieurs — à des poursuites judiciaires et à des règlements de comptes. Donc l'un des obstacles a été la crainte des dirigeants d'être poursuivis par des cours de justice pour la gestion passée et pour les affaires de corruption où

ils seraient impliqués. Cette crainte n'était pas infondée parce que le monopole de l'État sur le commerce extérieur favorisait des détournements de fonds importants et la surfacturation lors de contrats avec les entreprises étrangères. L'élite dirigeante cherchait une transition douce, et la victoire d'un seul parti — qu'il soit islamiste ou autre — leur faisait peur. Cette donnée objective est un facteur de blocage de la transition démocratique dans de nombreux pays du tiers monde comme le Nigeria où des élections remportées par un parti non islamiste ont été annulées. En Argentine, les généraux accusés d'avoir ordonné la torture et l'assassinat d'opposants ont pendant longtemps obstrué la démocratisation.

Précisément, depuis l'annulation des élections en janvier 1992 remportées par le FIS, cette donnée s'est compliquée avec la répression. Le nombre de prisonniers, de torturés et de morts rend difficile toute négociation pour le retour à la paix civile parce que la haine a remplacé l'antipathie qu'avaient les uns pour les autres. La situation comporte une dynamique autodestructive puissante : ou bien elle perdure au prix de centaines de morts par semaine, ou bien un camp l'emporte militairement sur l'autre au prix de dizaines de milliers de morts. Ce conflit a pris cette tournure sanginaire parce que son enjeu est la survie physique des protagonistes. L'élite dirigeante s'est sentie menacée physiquement et, après avoir essayé de neutraliser sans succès par tous les moyens les islamistes, elle a décidé de les exterminer.

Cette situation s'explique par le fait que les militaires ont cherché à manipuler la démocratisation. Jusqu'à février 1989, ils mandataient formellement le FLN — parti unique — pour gouverner le pays. Mais le système ayant atteint ses limites, ils ont pensé revigorer le FLN en lui donnant des concurrents. Donc, pour eux, la démocratisation était un réaménagement institutionnel du système politique qui allait permettre de renouveler l'élite du FLN et d'introduire les lois du marché. Cette démocratisation ainsi conçue ne touchait pas à la loi non écrite du système politique algérien : l'armée est la source du pouvoir. Car il faut savoir que c'est l'armée qui jusqu'à présent désigne le président et donne son accord pour les personnes pressenties pour être membres du gouvernement. Par ailleurs, de manière informelle, le ministère de la Défense contrôle les ministères de l'intérieur — dont dépendent la police et l'administration — et de la Justice.

En démocratisant, les militaires ne craignaient pas les élections car ils ont toujours pensé que le FLN finirait par s'entendre avec le FIS pour former une alliance à l'Assemblée nationale et constituer une coalition au gouvernement dans le respect de la prééminence de l'armée dans le système politique. Or, la victoire écrasante des islamistes allait permettre au FIS de contrôler l'Assemblée nationale et de former le gouvernement sans l'accord de l'armée. En affirmant leur autonomie vis-à-vis de l'armée, les islamistes allaient former un gouvernement dans lequel le ministère de la Défense ne contrôlerait plus les ministères de l'Intérieur et de la Justice. Le ministère de l'Intérieur retrouverait sa souveraineté face à celui de la Défense ; le ministère de la Justice résisterait aux pressions des services de sécurité. Les officiers à titre individuel allaient devenir vulnérables face à une administration qu'ils dominaient la veille et qui, désormais, leur échapperait. Or, non seulement le pouvoir comme butin, comme moyen brut de domination s'échappait des mains des militaires, mais cette nouvelle situation allait les exposer à être poursuivis devant les tribunaux pour les nombreuses affaires de malversation et de corruption [2].

Finalement, la démocratie est la modalité par laquelle le pouvoir change de titulaires sans recours à la violence et à la force. La démocratie est le moyen par lequel un système politique fonctionne et évolue de manière pacifique, tout en acceptant un changement de régime politique. La détention ou l'acquisition du pouvoir par la force — ce qui est contraire au

principe même de démocratie — signifie que l'ordre politique n'est pas consensuel, n'est pas le résultat du consentement de la majorité. La contradiction majeure de la démocratisation en Algérie est que les militaires ont cherché à démocratiser les institutions tout en maintenant le système politique et en continuant à être la source du pouvoir. Or dans tout système politique, il n'y a qu'une seule source de pouvoir : le tyran dans le système autoritaire, le corps électoral dans la démocratie.

Cela signifie-t-il pour autant que les islamistes sont attachés à la démocratie et à l'idée que le corps électoral est seule source du pouvoir ? Ce n'est pas sûr, car le mouvement islamiste est traversé par une profonde contradiction idéologico-politique : d'un côté, il est l'expression de la volonté des masses populaires à devenir un acteur dans le champ politique, et, d'un autre côté, il n'a pas les moyens idéologiques pour rendre concrète cette aspiration.

## **Le mouvement islamiste : un produit contradictoire de la modernité**

### **La contestation populaire: un comportement politique moderne**

D'une manière générale, l'existence du mouvement islamiste dans sa dimension contestataire et populaire est en soi une volonté des masses d'investir le champ politique d'où elles sont exclues par les institutions du système autoritaire du parti unique. La vie politique d'un pays comme l'Algérie était dominée jusqu'à octobre 1988 par les manifestations officielles que la presse décrivait dans un discours qui contrastait avec la réalité de la vie quotidienne. Par ailleurs, dans la rue, couraient les rumeurs au sujet des rivalités entre les différents groupes d'intérêts de l'élite dirigeante. L'importance démesurée accordée aux faits et gestes du président, la publicité tapageuse qui entoure les activités ordinaires des ministres contrastaient singulièrement avec la passivité supposée de la population que la télévision ne montrait que pour acclamer les dirigeants. Le système politique s'était autocentré sur l'élite dirigeante, et était bâti sur l'exclusion des masses populaires qui ne donnaient leur avis ni sur le choix des dirigeants nationaux ni sur la politique économique et sociale à suivre par le gouvernement.

La contestation sociale a donc pris la forme religieuse parce qu'il était difficile aux autorités de réprimer des personnes parlant au nom de la religion. Dans cette perspective, le mouvement islamiste est la volonté des masses populaires de manifester leur existence face à un système politique qui s'était sclérosé après sa formation dans la résistance à la colonisation. En devenant islamiste, la rue perturbait la quiétude du système politique. La rue était entrée par effraction en quelque sorte dans le champ politique en devenant un acteur qui indique que l'État n'est pas une affaire privée, mais publique. De ce point de vue, la contestation islamiste est un phénomène moderne dans la mesure où les masses ne deviennent un acteur politique que dans la modernité.

Dans cette perspective, Abbassi Madani et Ali Benhadj, les deux leaders du FIS, en prenant la tête d'une contestation populaire, sont plus proches du modèle européen que du modèle de l'islam traditionnel. Ils sont plus proches de Robespierre et Lénine que de Mawardi ou Al Ash'ari. Il y a eu dans l'histoire des mouvements de contestation politiques, dont certains ont réussi à renverser la dynastie régnante pour la remplacer par une autre. Mais ces mouvements

partaient d'une région et étaient porteurs d'une doctrine religieuse en général rigoriste. Ils obéissaient au schéma khaldounien mû par la solidarité tribale (*'açabya*) à laquelle ne pouvait s'opposer la dynastie en place en raison de l'affaiblissement de la *'açabya* de la tribu d'origine. La contestation islamiste d'aujourd'hui recrute dans tout le territoire national, dénonçant le régionalisme clientéliste du pouvoir en place, et se posant donc comme le porte-parole de tous les croyants habitant à l'intérieur des frontières nationales.

Le régime en place, pour se défendre, accuse la contestation islamiste de *fitna*, c'est-à-dire de diviser les musulmans, ce qui suppose qu'il se conçoit comme le représentant de tous les membres de la communauté musulmane nationale, devant être unie et soudée. Se prévaloir de l'unité de la communauté indique la volonté de nier les conflits, donc de refouler le politique. Le pouvoir et la contestation islamiste partagent cette même attitude idéologique consistant à refouler le politique, à lui refuser l'autonomie. Dans la tradition musulmane, comme dans la tradition médiévale européenne du reste, la rébellion contre les autorités légales est condamnée. L'obéissance à un prince injuste, disent les docteurs de la loi, est préférable à la *fitna* [3].

Les leaders islamistes récusent l'accusation *fitna* et justifient leur combat en affirmant que leurs adversaires sont impies. Certes, l'islam traditionnel justifie la rébellion contre le prince impie, mais les présidents algériens, de Chadli Bendjedid à Liamine Zéroual, se disent tous attachés à l'islam et ne sont donc pas impies selon la loi musulmane. L'article 2 de la Constitution affirme en outre que l'islam est religion d'État. La rébellion ne se justifie pas, du point de vue religieux, en Algérie. Si cette rébellion ne prend pas sa source dans la religion, il faudra alors l'expliquer par les nouvelles aspirations des musulmans sous l'influence de la modernité.

## **Le contenu de la revendication islamiste**

Si nous examinons, par ailleurs, les raisons pour lesquelles le discours islamiste trouve un écho parmi les masses populaires, nous trouverons que cet écho s'explique par la nature sociale des revendications que ce discours véhicule. Ce discours ne promet pas de sauver les âmes des croyants dans l'au-delà, il ne promet pas le paradis pour les masses. Il revendique du travail, des logements, des moyens de transport, de l'eau courante, des soins médicaux, etc. Il condamne en outre la corruption des fonctionnaires, défend la dignité de l'administré face aux rigueurs de la bureaucratie arrogante et méprisante. En un mot, il demande la justice sociale, l'égalité et la fin des privilèges.

Cela ne signifie pas que, dans la représentation du musulman moyen, il y a une différenciation des aspects temporel et religieux de la cité. Dans la psychologie musulmane, si les conditions de la vie quotidienne ne sont pas satisfaisantes, c'est parce que l'on a déplu à Dieu. Très souvent, la religiosité populaire impute un accident ou une calamité naturelle (sécheresse, inondations, tremblement de terre...) aux comportements blâmables des dirigeants et d'autres croyants. Ce qui est, cependant, à retenir, c'est que, d'une part, les aspirations à la justice sociale, à l'égalité, à la fin des privilèges, etc., sont des aspirations d'une société moderne et, d'autre part, le musulman moyen pense les concrétiser par la religion, par une meilleure observance des commandements religieux.

Dans une situation de modernité, les groupes sociaux démunis se révoltent parce qu'ils considèrent qu'en deçà d'un seuil de pauvreté, ils ont le droit de se révolter contre le prince. Ces révoltes et ces émeutes sont le fait d'acteurs qui sont convaincus qu'ils ont des *droits*

*sociaux* à faire prévaloir. La revendication des droits sociaux est un comportement politique récent, appartenant à la modernité, qui a suscité l'idée que l'État a le devoir de venir en aide aux citoyens nécessiteux. C'est sur cette notion de droits sociaux que s'est bâti l'État-providence qui cherchait à intégrer dans le système politique les couches sociales les plus démunies, à travers une politique sociale de distribution de biens et services. L'État cherchait à éviter les émeutes en agissant sur les causes économiques et sociales de celles-ci. Le vote des citoyens ne suffisant pas à garantir la paix civile, l'État intervenait pour minimiser l'exclusion sociale et la marginalisation de couches entières de la population. De ce fait, le rapport entre le prince et le sujet et le rapport entre l'État et le citoyen n'ont ni le même contenu ni la même forme.

Mais en revendiquant le monopole de la violence dans le but d'assurer la sécurité à chacun, le pouvoir central va libérer la dynamique de l'État-providence, dans la mesure où la protection de la vie impliquera aussi de secourir les plus faibles du point de vue du besoin économique. Cette dynamique est contenue dans le contrat hobbesien, et, pour T. Hobbes, « ... de même que c'est un manque de charité, de la part de chacun, de ne pas se soucier des invalides, c'en est aussi, de la part du souverain d'une République, que de les exposer au hasard d'une charité aussi incertaine [4] ». Dans cette même perspective, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen affirmera dans l'article 21 : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler. »

En un mot, la revendication des droits sociaux est une reconnaissance de l'État moderne, dont on voudrait qu'il assume entièrement ses prérogatives de garant de la sécurité et de la solidarité à l'échelle de la communauté nationale. Cela veut dire aussi que, dans l'imaginaire, l'autarcie des groupes sociaux (clans familiaux, groupements tribaux...) s'est effacée au profit d'une représentation du lien social qui transcende la consanguinité et les mécanismes locaux de solidarité. Or la modernité a consisté, précisément, à déstructurer les anciennes formes de sociabilité: villages, familles élargies, tribus...

Il en est de même de la condamnation de la corruption, condamnation qui suppose que la notion de service public existe. La corruption n'apparaît comme un mal que dans une société qui prend conscience que la fonction publique ne doit pas être utilisée à des fins privées. Mais la condamnation de la corruption ne signifie pas pour autant que les individus ont intégré les éléments de la culture politique moderne. La condamnation de la corruption procède d'un schéma assez répandu chez les Algériens qui considèrent qu'il y a un volume donné de richesses à répartir équitablement entre les membres de la communauté nationale. Ce volume de richesses suffirait à garantir une vie décente à chaque famille s'il n'y avait pas la corruption et les détournements des biens publics. Donc la corruption n'est pas perçue comme un abus de pouvoir en soi, elle est vue comme une intervention immorale qui empêche la répartition des richesses d'être équitable. Pour le militant islamiste, la crise économique est le résultat d'une mauvaise répartition des richesses due à la corruption. La relation entre la crise économique et la faiblesse de la productivité du travail n'est pas perçue parce que, précisément, la richesse est considérée comme un don de Dieu ou de la nature et non pas comme le produit du travail. Cette conception précardienne des biens matériels suggère à l'homme de la rue qu'il suffirait de désigner aux responsabilités des individus non corruptibles pour que la répartition redevienne équitable, que chacun ait son dû et que la crise s'estompe. Or quels sont les individus qui présentent cette garantie ? Ce sont ceux qui craignent Dieu, donc les militants du FIS.

Quant à la revendication de la dignité, de la justice sociale et de l'égalité, elle est inconcevable dans la société traditionnelle, structurée en groupes sociaux à rangs différents et à statuts juridiques inégalitaires. Une société composée de nobles et de roturiers, d'aristocrates et de plébéiens, de *khassa* (élite) et de *'amma* (masse), de *chorfa* (noblesse religieuse) et de *jouad* (noblesse guerrière), ne suscite pas une aspiration à l'égalité. Une telle aspiration serait interprétée comme une volonté de transgresser la morale. Aussi le discours islamiste, dans sa revendication de l'égalité, nie-t-il les inégalités sociales structurelles de la société traditionnelle. C'est pourquoi ce discours est nouveau et est le produit contradictoire de la modernité. Mais il est nouveau et moderne sans véhiculer pour autant un projet politique moderne.

## Les limites idéologiques du mouvement islamiste

Les acteurs islamistes sont le produit de la modernité de par leur comportement politique vis-à-vis du pouvoir central et de par le contenu de leurs revendications sociales. Cependant, ils ne peuvent pas être des agents conscients de la modernité s'ils accèdent au pouvoir parce qu'ils n'ont pas de projet politique institutionnel susceptible de porter les revendications qui sont les leurs dans l'opposition. La modernité, c'est le passage du prépolitique au politique, dans le sens que donne Hannah Arendt à ces notions. Pour H. Arendt, la modernité est la compétition pour le pouvoir sans le recours à la violence. Or une fois au pouvoir, les islamistes demeureront dans le prépolitique parce qu'ils n'ont pas de projet de compétition pour le pouvoir sans recours à la violence, et ce pour deux raisons : ils refusent la notion de souveraineté de l'homme; ils ont une conception substantielle du pouvoir qui appartient définitivement à Dieu. Ces deux positions politiques, renvoyant à la négation du politique, expriment une conception de l'homme et des relations sociales déterminées. Le refus de la souveraineté de l'homme est la justification idéologique de la domination absolue des gouvernés par les gouvernants, et donc de l'inégalité politique posée comme constituant une donnée structurelle — donc immuable — de l'ordre naturel voulu par Dieu.

## La notion de souveraineté

La découverte par Jean Bodin, au XVI<sup>e</sup> siècle, que l'homme est souverain est capitale pour la constitution d'un champ politique qui s'autonomise de l'ordre naturel et divin. Sans la notion de souveraineté, il n'y a pas de représentation. A l'origine, J. Bodin parle de souveraineté détenue par le prince, par l'État. Mais cette idée a évolué vers l'affirmation selon laquelle seul le corps électoral est souverain, traduit dans les constitutions par « la souveraineté appartient au peuple ». L'idée de souveraineté a connu une évolution qu'il est peut-être utile de rappeler. A l'origine, la souveraineté appartient à Dieu, et le monarque est tenu de se conformer à la volonté divine de laquelle d'ailleurs il tire sa légitimité. Avec Jean Bodin, le monarque devient souverain et affirme son autonomie vis-à-vis de l'Église. L'État se subordonne à la volonté divine et en fait un instrument de pouvoir au service du monarque. Contestant l'absolutisme royal, les révolutionnaires français de 1789 déclarent que la souveraineté appartient à la nation et non pas à un individu, quel qu'il soit. Cependant, le problème de l'absolutisme ne sera pas pour autant résolu, puisque tout individu s'identifiant à la nation et parlant — par la force des armes — au nom de la nation se proclamera dépositaire de la souveraineté. Les régimes dictatoriaux et totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle ont construit leur idéologie politique sur le postulat que la souveraineté appartient à la nation. Or la nation est une abstraction, une idée.

Faire appartenir la souveraineté à la nation produit les mêmes effets politiques que la faire appartenir à Dieu, aux martyrs, à l'armée, etc. La notion de souveraineté ne s'est débarrassée de son idéalisme—germe de la dictature et de l'absolutisme — que lorsqu'elle a été rattachée directement au corps électoral. Ce n'est qu'à ce moment que le concept a produit ses pleins effets, en autonomisant définitivement le champ politique de la mystique qui a jusque-là marqué l'histoire politique des hommes. Lorsque le corps électoral est souverain, cela signifie que le peuple possède une faculté — la souveraineté — qu'il *transmet*, qu'il *délègue* à des représentants élus à des intervalles réguliers, des représentants à qui il donne sa confiance et à qui il la retire quand c'est nécessaire. C'est le principe de l'élection, principe de base de la démocratie [5].

Au lendemain des indépendances, les élites dirigeantes ont proclamé que la souveraineté appartient à la nation, et leur légitimité provenait de ce qu'elles avaient libéré la nation. En affirmant que la souveraineté appartient à Dieu, les islamistes n'opèrent pas un recul par rapport au régime qu'ils contestent ; ils ne font que remplacer une abstraction par une autre. Plus même, leur formule rencontre un écho favorable chez l'homme de la rue pour qui enlever la souveraineté des mains des dirigeants, c'est les empêcher d'être injustes et c'est limiter la corruption.

Les idéologues des mouvements islamistes s'opposent évidemment à l'idée de souveraineté populaire sans laquelle il ne peut y avoir de démocratie. Cependant, ils sont divisés sur le principe des élections. La majorité d'entre eux ne sont pas contre l'acte mécanique d'élire car la *choura* (la consultation) qui consiste à désigner l'imam ou le calife contient le principe électif, même si c'est de façon embryonnaire. Mais l'électeur est dépourvu de *cette faculté* transmise à celui qu'il élit pour faire édicter des lois en son nom. L'imam ou le calife n'est pas élu, il est désigné, choisi. La désignation ne contient pas le mécanisme du contrat hobbesien dans lequel les contractants renoncent à leurs droits naturels au profit de celui qu'ils désignent pour assurer leur sécurité [6]. A la mosquée, les contractants ne représentent pas l'ensemble de la société. Mais fondamentalement, celui qui est choisi n'aura pas la « prérogative législative ». Et il faut entendre par cette expression non pas la faculté de faire des lois, mais uniquement celle d'interpréter la *chari'a*. Ainsi entendue, la « prérogative législative » appartient aux oulémas, car eux seuls ont le pouvoir de « lier et délier » (*Ahl al hal oual 'aqd*).

L'homme de la rue aspire quant à lui à participer au choix du dirigeant et ne comprendrait pas pourquoi le choix appartiendrait à un collègue restreint. Aussi les mouvements islamistes ne s'opposent-ils pas au suffrage universel ; mais le militant islamiste attend de l'électeur que celui-ci choisisse un candidat qui connaît les lois divines pour mieux les appliquer. Ce candidat ne sera pas élu pour édicter des lois, il sera élu uniquement pour assurer l'application des lois divines. Mais ce serait là une élection sans substance, sans contenu. A partir de là, les élections ne sont même pas nécessaires, et il suffirait qu'une instance quelconque désigne les personnes les plus lettrées, les plus savantes en matière religieuse pour leur confier la fonction de diriger la communauté. Dans l'idéologie politique des islamistes, les élections ne sont pas nécessaires, mais certains d'entre eux y adhèrent parce que la masse des croyants revendique les élections pour pouvoir choisir les dirigeants. La masse des croyants ne veut pas être exclue *du* choix des dirigeants sans pour autant leur transmettre cette faculté dont elle n'a pas conscience : la souveraineté. A la limite, le croyant serait pour un ordre politique religieux fondé sur le principe des élections. Est-ce théoriquement et pratiquement possible? La réponse est non pour la raison suivante.

## [La conception du pouvoir comme lieu vide](#)

La démocratie, sur le plan politique, consiste en un certain nombre de procédures pour désigner les titulaires du pouvoir par le corps électoral à des intervalles réguliers. Cela est la règle d'or de la démocratie, et elle suppose, pour être effective, d'être accompagnée de la liberté d'expression pour permettre à l'opposition de se manifester en tant que *telle*. Mais *cette règle d'or* suppose aussi, de manière implicite, une conception du pouvoir qui est cruciale pour la démocratie. Elle suppose en quelque sorte que *le lieu du pouvoir soit vide*, elle suppose que les représentants mandatés pour exercer le pouvoir au nom d'une majorité électorale occupent temporairement un lieu qui est, par nature, vide [7]. Sans cette conception du pouvoir comme lieu vide, il n'y a pas de démocratie. Or les islamistes ne conçoivent pas le lieu du pouvoir comme vide. Il est occupé définitivement par Dieu ou par l'idée que se font les hommes de Dieu. Les hommes désignés ou élus pour exercer le pouvoir ne font qu'incarner cette idée dans la perspective d'appliquer l'enseignement divin.

Lorsque Aboubakr Essadik a succédé au Prophète, il a affirmé à ceux qui venaient de le désigner comme calife qu'il était le calife du Prophète et non celui de Dieu. Car il faut savoir que calife, étymologiquement, signifie remplaçant. Aboubakr affirmait donc qu'il remplaçait le Prophète et non pas Dieu. Son titre officiel était donc *Khalifatou er-rassoul*. Quelques siècles plus tard, les califes omeyyades, pour renforcer leur légitimité religieuse face à leurs concurrents, ont dû modifier le titre officiel, devenu *Khalifatou Allahi fi Ardihi* (remplaçant de Dieu sur Sa terre). Certains docteurs de la loi ont critiqué cette qualification en affirmant que le calife ne saurait remplacer Dieu ; il remplace le Prophète qui, lui, est envoyé de Dieu sur terre. Dans cette perspective, Dieu occupe éternellement le lieu du pouvoir et, à ce titre, il est seul souverain. Le calife est désigné par des hommes éclairés, ceux qui ont une connaissance approfondie de la loi divine, pour remplacer le Prophète. Autrement dit, le lieu du pouvoir n'est pas vide et les croyants-électeurs n'envoient pas des représentants occuper momentanément un lieu vide. En cas d'élection, les représentants des croyants-électeurs sont tenus de se mettre au service de celui qui occupe éternellement le pouvoir : Dieu. Dans ce cas, l'élection est superflue, car en démocratie, l'élection est le flux ou le vecteur par lequel les électeurs transfèrent la souveraineté vers un lieu vide. S'il n'y a pas de souveraineté et si le lieu du pouvoir n'est pas vide, le transfert n'a pas de sens et n'a pas d'objet.

Le Coran désigne néanmoins l'homme comme le calife de Dieu sur terre. Donc Dieu fait de l'homme son remplaçant sur terre. Mais il y a une différence fondamentale entre affirmer que l'homme — c'est-à-dire tous les hommes — est le remplaçant de Dieu sur terre et proclamer qu'un seul d'entre eux l'est. Tandis que le premier cas donne une responsabilité à tous les hommes vis-à-vis de Dieu, dans la quête de vivre sur terre en conformité avec la loi divine, le second cas donne la responsabilité à un seul homme vis-à-vis de tous les hommes. En se distinguant des autres hommes, le calife se substitue à Dieu. Tandis que le premier cas ne produit aucun effet politique, le second produit un effet politique d'une grande importance, puisqu'il provoque un transfert sur un homme de l'allégeance due à Dieu. En proclamant le calife, le remplaçant de Dieu sur terre, l'ordre politique nie son caractère humain pour se présenter comme un ordre divin dans lequel l'obéissance des sujets est aussi naturelle que l'obéissance à Dieu lui-même.

## Démocratisation des institutions et libéralisation de la société

L'incapacité des islamistes à construire un ordre politique démocratique tient essentiellement à leur refus de la souveraineté populaire et à leur croyance que le lieu du pouvoir est définitivement occupé par l'idée de Dieu. Cependant, ces deux éléments ne sont pas des obstacles absolus à la démocratisation, à la transition démocratique dans la mesure où les islamistes eux-mêmes sont divisés sur l'opportunité des élections. Si le principe des élections est admis, ainsi que celui de l'alternance, la transition démocratique sera amorcée, et le peuple ne renoncera pas facilement par la suite au droit d'élire les dirigeants. A travers les élections, l'idée de la souveraineté populaire et du pouvoir comme lieu vide s'implantera peu à peu dans la culture politique de l'électeur sans qu'il en ait clairement conscience.

On dira alors que ces deux éléments ne suffisent pas à fonder une démocratie qui se définit aussi par les libertés publiques, l'égalité des sexes, la sécularisation de l'espace public, etc. Mais ces derniers éléments ne fondent pas la démocratie, ils en découlent. C'est à la faveur de la démocratie politique — le pouvoir comme enjeu de compétition — que ces éléments ont été propagés dans la société qui se libérait grâce aux combats des élites à travers la littérature, la presse, les sciences humaines, l'école, les associations, etc. La libéralisation de la société n'est pas une condition de la transition démocratique, mais celle-ci peut provoquer le processus de libéralisation de la société.

La démocratie politique, c'est fondamentalement la souveraineté populaire et le pouvoir comme lieu vide. Sans ces deux éléments, le pouvoir ne peut pas être l'objet d'une compétition libre et publique. *A contrario*, il peut l'être dans une société qui ne donne pas le droit de vote à une catégorie de la population; il peut l'être dans un pays où, pour être candidat, il faut être de telle confession, où la morale religieuse est enseignée à l'école, où le président élu prête serment sur la Bible ou le Coran, où le blasphème est réprimé légalement, où un parti se déclare religieux, à la seule condition qu'il reconnaisse la souveraineté populaire et qu'il ne considère pas que le pouvoir doit lui revenir de droit.

La limitation de la démocratie à sa seule définition politique permet d'envisager la démocratisation dans des pays où la société n'est pas libéralisée. La libéralisation de la société est le résultat d'une évolution de l'histoire politique des hommes, et elle s'est raffermie quand l'idée de la souveraineté populaire a gagné le plus grand nombre. C'est pourquoi le refoulement de la religion de l'espace public n'est pas une condition de la démocratie. Dans de nombreux pays démocratiques, la symbolique religieuse est fortement présente dans l'espace public. La religion est compatible avec la démocratie lorsqu'elle renonce à légitimer le pouvoir, parce que la démocratie n'est pas athée et n'exige pas des citoyens qu'ils soient athées. La démocratie est a-religieuse.

La démocratie comporte deux aspects : le premier est politique et est relatif au choix des dirigeants par les électeurs ; le second est relatif à la libéralisation de la société (égalité des sexes, liberté d'expression, autonomie de l'individu, tolérance religieuse...). Tous les islamistes sont contre ce second aspect de la démocratie, mais ils sont divisés au sujet du premier. Les uns considèrent que le choix des dirigeants par les électeurs est compatible avec l'islam ; les autres le récusent en raison de son présupposé : la souveraineté populaire. Le fait que les islamistes sont susceptibles d'accepter les élections ouvre des perspectives de démocratisation dans les pays musulmans. Le refus du second aspect de la démocratie n'est pas un facteur absolu de blocage de la démocratisation. La libéralisation de la société, produit d'une évolution des mentalités et de la culture politique, est appelée à évoluer et à s'enrichir sans cesse.

Dans les pays occidentaux, elle s'est élaborée au fur et à mesure de l'histoire de ces sociétés. Jusqu'à ce jour, aussi bien aux États-Unis qu'en Europe, l'autonomie de l'individu n'est pas admise par un important courant d'opinion si l'on en juge, par exemple, par les réactions hostiles à l'interruption volontaire de grossesse. Lorsque les pays européens ont institué les élections, l'idéologie libérale qui sert de fondement à la démocratie n'était pas aussi élaborée qu'aujourd'hui. La France a voté pendant un siècle — de 1848 à 1945 — sans accorder le droit de vote aux femmes. La libéralisation de la société est un résultat, un effet de la démocratie politique et non pas une condition de départ. Et celle-ci se dessine dans le vécu quotidien à travers les changements imperceptibles dans les représentations symboliques qui structurent le lien social et qui assurent la cohésion des individus à l'intérieur de la communauté nationale. On ne modifie pas par les baïonnettes des représentations symboliques qui plongent leurs racines dans le passé et dans l'inconscient collectif. Une société non libérale ou non libéralisée peut avoir un régime démocratique où le pouvoir est un enjeu d'élections. Tel est le cas de l'Inde, par exemple, qui est une démocratie parlementaire depuis son indépendance malgré les archaïsmes sociologiques qui caractérisent la société indienne.

La démocratie politique, c'est les élections, c'est la légalité de l'opposition, c'est la liberté d'expression dans le respect d'autrui, c'est la liberté syndicale et l'autonomie de la justice. C'est à travers ces principes que les masses participent au champ politique et que se construit la citoyenneté. Par ailleurs, ces principes restructureront, *dans le temps*, l'imaginaire politique du croyant qui ne ressentira pas la nécessité de faire appel à la religion pour faire entendre sa voix. C'est pourquoi la démocratisation dans les pays musulmans ne se fera pas contre les islamistes, à travers leur extermination physique. Elle se fera avec eux ou elle ne se fera pas, et ce pour au moins trois raisons.

La première est que l'islam politique s'est développé à partir de la culture politique locale et s'inscrit dans le prolongement de l'histoire du mouvement de libération nationale. C'est un phénomène idéologique fortement enraciné dans la société, et il serait inutile de lui opposer la violence parce que celle-ci risque de lui donner une martyrologie qui lui conférera une légitimité politique qui le dispensera de rechercher une légitimité électorale. La deuxième raison est qu'il véhicule un mécontentement populaire, alimenté par une forte croissance démographique, un chômage endémique, une crise aiguë de logement et une profonde déstructuration sociale. La troisième raison est qu'il exprime l'inquiétude de la conscience religieuse face aux bouleversements sociaux des dernières décennies. La religion cherche à assurer la pérennité de ses valeurs dans une société en mutation et où les repères identitaires sont brouillés.

Aussi est-il illusoire d'attendre que tous les courants d'opinion et tous les partis politiques soient d'abord acquis à l'idéologie libérale pour démocratiser. La démocratisation exige uniquement que les principes de l'alternance et de la légalité de l'opposition soient admis par tous. Car s'il faut attendre qu'apparaissent des partis politiques défendant les valeurs idéologiques libérales, les pays du tiers monde en général et les pays musulmans en particulier risquent de ne jamais sortir du système autoritaire.

En conclusion, dans la perspective de la démocratisation des institutions, les islamistes n'ont pas d'avenir en tant que régime politique. Ils véhiculent, certes à leur insu, des aspirations à la modernité, voire des aspirations démocratiques, mais ils n'ont pas de modèle institutionnel pour concrétiser ces aspirations. C'est ce qui les condamne à être forts uniquement dans l'opposition à des régimes non démocratiques. S'ils arrivaient au pouvoir par des élections, ils entreraient assez vite en contradiction avec les aspirations des masses qui les auront soutenus.

J'appelle une *régression féconde* le processus par lequel les islamistes perdent leur popularité, ce qui permettrait aux démocrates de gagner à eux de nombreuses couches de la population acquises auparavant aux islamistes. Les démocrates pourront en effet attirer à eux de nombreuses voix électorales autour des notions de *souveraineté* et du *pouvoir comme lieu vide*, ce qui enrichirait la culture politique locale et serait susceptible d'amorcer le processus de *libéralisation de la société*.

## Notes

[1] La majorité des politologues qui se sont intéressés à la démocratisation des pays du tiers monde ont évité d'étudier les pays musulmans en raison de la spécificité de l'islam

[2] Cela ne signifie pas que le pouvoir, en échappant des mains des militaires, allait être exercé par des personnes soucieuses de démocratie. Tout projet politique religieux est antidémocratique parce qu'il attribue la souveraineté à Dieu, c'est-à-dire à ceux qui croient parler au nom de Dieu et qui croient être investis d'une mission divine qui les autorise à tuer ceux qu'ils considèrent être leurs adversaires. Le sentiment religieux comporte des éléments de sacrifice et d'abnégation qui ne tolèrent pas l'opinion contraire. En outre, lorsqu'il se traduit politiquement, il exige que tous les citoyens adhèrent au même projet politique, voire au même parti politique, ce qui est la négation de la vie démocratique. Mais le sentiment religieux n'est pas la religion, qui, elle, est vécue de différentes manières à travers les siècles

[3] L'une des différences entre T. Hobbes et J. Locke est que ce dernier légitime le droit à la résistance face à un pouvoir injuste qui ne respecte pas les droits naturels des citoyens. En affirmant la légitimité de la résistance, Locke se distingue des penseurs du contrat social qui le précèdent et qui n'ont pas osé aller jusque-là

[4] T. Hobbes, *Léviathan*, Sirey, Paris, 1981, p. 369

[5] C'est John Locke qui a formalisé la première relation entre le *trustor* et le *trustée*. Ce n'est pas un hasard si J. Locke, théoricien politique moderne, utilise cette notion de *trust* qu'a le corps électoral confiant sa souveraineté à des représentants qui sont, par ailleurs, susceptibles de trahir la confiance par des actes de tyrannie et de pouvoir absolu en empiétant sur les droits des individus. Le problème de la confiance ne se pose pas chez J.-J. Rousseau car celui-ci considère que la souveraineté, appartenant au peuple, ne se délègue pas. La souveraineté est un attribut de la volonté générale et celle-ci ne se délègue pas à des individus

[6] Le contrat hobbesien est un mythe, mais la désignation *du* calife aussi est un mythe. Dans la réalité, elle traduit un rapport de force dans la communauté

[7] Cf. Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Esprit-Seuil, Paris, 1986