



**La question de la tolérance en Occident et en islam à
travers le livre de Yves-Charles Zarka et Cynthia
Fleury : "Difficile tolérance"**

Makram Abbès

► To cite this version:

Makram Abbès. La question de la tolérance en Occident et en islam à travers le livre de Yves-Charles Zarka et Cynthia Fleury : "Difficile tolérance". Astérion, 2005, N° 4, pp.325-375. 10.4000/asterion.438 . halshs-00119896

HAL Id: halshs-00119896

<https://shs.hal.science/halshs-00119896>

Submitted on 12 Dec 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA QUESTION DE LA TOLÉRANCE EN OCCIDENT ET EN ISLAM
À TRAVERS LE LIVRE DE YVES-CHARLES ZARKA
ET CYNTHIA FLEURY : *DIFFICILE TOLERANCE*

Makram ABBES[°]

Difficile tolérance est écrit par Yves-Charles Zarka avec la collaboration de Cynthia Fleury en vue d'étudier la question de la tolérance dans les sociétés occidentales et la place qu'occupent les communautés arabo-musulmanes au sein de ces sociétés. Les deux auteurs mettent l'accent sur l'incompatibilité entre les valeurs de l'Occident et celles de l'islam ; ils défendent l'idée de l'impossibilité de l'émergence de la tolérance dans la culture de l'islam et soulignent la nécessité de réagir face aux revendications communautaires, de plus en plus menaçantes pour la République. Cet article commente et discute les principaux postulats, présupposés et exemples historiques mobilisés par les deux auteurs. Il attire l'attention sur les erreurs de lecture, les contresens et les déformations au prix desquels les auteurs soutiennent leur thèse sur l'absence de la tolérance en islam.

Mots-clés : tolérance, dhimma, jihad, altérité, minorités.

1. Introduction

Qu'elle soit ramenée à la morale ou fondée juridiquement, la tolérance apparaît comme une donnée fondamentale pour réfléchir aussi bien sur les questions de l'identité et de l'altérité que sur celles des droits de l'homme et de la démocratie. À l'articulation de la morale, de la politique et du droit, cette notion s'est imposée dans le débat philosophique contemporain qui oppose depuis un quart de siècle les

[°] Maître de conférences, École normale supérieure Lettres et Sciences humaines, Lyon.

libéraux et les communautariens ou les partisans de la société juste et les défenseurs de la vie bonne. Toutefois, malgré l'intérêt que suscite de plus en plus la notion de tolérance dans le domaine de la philosophie politique, et bien qu'elle soit convoquée en tant que donnée fondamentale pour réfléchir sur le pluralisme religieux, l'universalisation des normes et des valeurs ou le respect des différences culturelles, cette notion est souvent critiquée en raison de son ambiguïté ou de son inconsistance. La question des limites de la tolérance souligne cette fragilité : s'il est admis que l'intolérance est la négation de la tolérance, l'excès de celle-ci pourrait être jugé également comme intolérable. La tolérance se présente ainsi comme un espace de sens éclaté parce qu'elle s'énonce dans différents registres et se décline selon des exigences multiples (le privé et le public ; le moral et le juridique). Les débats philosophiques contemporains tentent de résoudre ces difficultés en explorant les interrogations suivantes : une société démocratique peut-elle ou doit-elle tolérer certaines manifestations communautariennes ? quelles sont les limites de l'acceptation des particularismes culturels ? doivent-ils être cantonnés dans l'ordre du privé ou sont-ils susceptibles d'être reconnus juridiquement ?

Difficile tolérance d'Yves-Charles Zarka et de Cynthia Fleury prend part à ces débats engagés pour la plupart par les penseurs nord-américains, en les articulant au contexte européen et, précisément, français. D'un côté, ce livre a pour objectif l'étude de la tolérance dans les sociétés démocratiques occidentales et des problèmes que pose la présence des minorités ethniques ou religieuses dans ces sociétés. D'un autre côté, il vise à étudier les rapports entre l'islam et l'Occident en tant que lieu de cristallisation et de manifestation de la crise contemporaine de la tolérance.

2. La « structure-tolérance » : postulats et questions

La partie rédigée par Yves-Charles Zarka (Avant-propos, Introduction et Traité sur la structure-tolérance) part d'un constat négatif, celui des menaces que représentent certaines minorités religieuses pour la société occidentale, pour aboutir à l'élaboration d'un modèle de tolérance nommé « structure-tolérance », grâce auquel la question des

relations intercommunautaires pourrait être pensée. Pour ce faire, l'auteur tente de reconstruire l'histoire de la tradition occidentale de la tolérance, discute les principales idées qui ont travaillé la tradition de la philosophie politique moderne tout en élaborant, parallèlement, les fondements de la structure-tolérance. L'intention de Yves-Charles Zarka est clairement exprimée dès les premières pages de son livre : il s'agit d'élaborer une structure juridique de la tolérance, et non point d'illustrer l'aspect moral de cette notion. Ce choix méthodologique vise à asseoir sur des bases inébranlables le principe de la tolérance afin que toutes les minorités soient gouvernées par cette structure, fussent-elles réfractaires, par leurs religions ou leurs traditions, à la culture occidentale de la tolérance et aux valeurs des sociétés démocratiques. Dans la Préface, cette entreprise est présentée comme une « redéfinition du concept de tolérance » qui est « nécessaire pour surmonter le "choc des civilisations" » et c'est avec « le concept politique de "structure-tolérance" »¹ que la tolérance est redéfinie et qu'elle sera débarrassée des connotations morales qu'elle recèle (p. 16). La structure-tolérance repose sur deux strates et sur trois dispositifs. Pour Yves-Charles Zarka, deux strates, un monde déchiré et une reconnaissance sans réconciliation, sont le substrat sur lequel repose la structure-tolérance. L'expression de « monde déchiré » que l'auteur élève au rang de « concept » (p. 32, par exemple) renvoie aux déchirures de notre temps, aux conflits identitaires, culturels et religieux exacerbés par la conjoncture actuelle, celle de la fin du communisme et de la résistance des cultures à l'occidentalisation du monde. La fiction d'un monde « lisse » et homogène a cédé la place, selon l'auteur, « à l'émergence d'une multitude de peuples dotés d'histoires particulières, c'est-à-dire d'une pluralité de sujets historiques en conflits, sans destination et sans horizon communs » (p. 37).

La première strate du « Traité » sur la tolérance est donc un constat négatif fait à partir de l'examen des réalités internationales telles qu'elles sont abordées dans les théories de sociologie politique, en vogue à l'heure actuelle. Même si l'auteur reconnaît que ces réalités ne sont pas spécifiques à notre temps, il estime qu'elles se sont trouvées particulièrement exacerbées par l'écroulement des mythes

1. Y.-C. Zarka, avec la collaboration de C. Fleury, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004, p. V-VI.

unificateurs de l'humanité qui ont porté les espoirs des hommes du xx^e siècle (p. 33-38). C'est à partir de ce constat négatif qu'est fondée la deuxième strate, celle de la « reconnaissance sans réconciliation ». L'auteur assigne à cette notion la tâche de penser la question de la coexistence entre certaines ethnies et cultures attachées au maintien de leurs différences. Il estime que la reconnaissance de l'altérité culturelle est fondamentale pour la structure-tolérance et c'est pour cette raison qu'il n'est pas demandé aux acteurs politiques ou sociaux de se réconcilier avec la culture de l'autre. La réconciliation est considérée comme un effacement de l'identité, une suppression de la culture. Même si l'auteur reconnaît la possibilité de surmonter les différences pour que de nombreuses cultures forment une synthèse, il est, par son attachement au postulat de départ (le monde déchiré), hostile à de telles formations marquées par la symbiose entre éléments hétérogènes qui créent une nouvelle culture à partir du métissage et du « dépassement des conflits entre cultures différentes vers une culture qui réordonne autrement les éléments hérités » (p. 40). La réconciliation entre les cultures est synonyme, pour l'auteur, d'effacement des différences. Or, celles-ci doivent être maintenues. Les cultures minoritaires pourraient ainsi assurer leur continuité à condition de ne pas remettre en cause les libertés et les droits individuels ou, autrement dit, les acquis des sociétés démocratiques. C'est à partir de ce point que l'auteur discute les différentes opinions formulées par les libéraux et les communautariens, comme l'attribution ou non d'un droit spécifique aux minorités – ce qui pourrait les soustraire de l'emprise d'une forme de droit universel – ou bien la place que pourrait accorder la culture majoritaire aux minorités par la pratique de la discrimination positive. Yves-Charles Zarka rejette les deux voies au nom de l'attachement aux principes fondamentaux du droit (égale dignité, liberté, autonomie des individus). Pour lui, c'est à partir de la reconnaissance de ces principes, même s'ils ne sont pas découverts par les minorités ou admis dans leurs cultures, qu'il est possible de penser la coexistence qui reste fondée sur l'insurmontable altérité et l'attachement de chaque communauté à son irréductible identité. À ces deux strates se greffent trois dispositifs qui doivent donner la garantie juridique de la réalisation du principe de la reconnaissance sans réconciliation. Ces

dispositifs sont la neutralité de l'État, la dignité humaine et l'éducation à la mémoire et à la liberté.

La première question est développée dans de nombreux chapitres et représente, de ce fait, le principal dispositif juridique de la tolérance. Pour que cette dernière advienne à l'existence, il faut que l'État se définisse « indépendamment de toute religion ou de toute idéologie mais encore de toute détermination morale des finalités de la vie » (p. 53). Dans les chapitres consacrés à l'étude de la laïcité, l'auteur retrace sa genèse depuis les écrits de Bodin jusqu'à Rawls, en passant par Hobbes, Locke, Kant et d'autres. En discutant les notions de neutralité de l'État, de libéralisme et de justice, il met l'accent sur l'importance de la séparation entre la religion et la politique et établit le refoulement de la question de la croyance vers la sphère du privé comme condition de l'émergence de la tolérance religieuse et des tolérances entre les cultures au sein du même État. La deuxième idée – qui se dégage sur fond de la critique de la notion de pluralisme raisonnable élaborée par Rawls dans son livre *Libéralisme politique* – stipule que l'État doit combattre certaines idées déraisonnables contraires par exemple aux droits de l'homme et aux principes fondamentaux de la liberté. Lorsque ces valeurs sont menacées par des minorités porteuses d'idées subversives ou déraisonnables, l'État doit intervenir grâce à ses lois et à son monopole de la violence légitime, afin de sauvegarder les valeurs fondamentales. Il doit donc rester neutre vis-à-vis des questions religieuses, mais pas indifférent lorsque les valeurs de la société démocratique et libérale se trouvent menacées (p. 113).

Le deuxième dispositif de la structure-tolérance appelé « la dignité humaine » est élaboré à partir des idées de Bayle et de Kant sur l'autonomie de l'individu, sa liberté de conscience, le respect des croyances d'autres groupes ou individus et la revendication du droit à la différence culturelle. Contrairement au premier dispositif, celui-ci est rapidement esquissé et articulé au troisième point, celui de la place des droits culturels ou communautaires au sein de la société démocratique. Contre Kymlicka et les théoriciens du multiculturalisme, Yves-Charles Zarka estime qu'il ne faut pas accorder aux minorités des droits culturels spécifiques, ni non plus favoriser leur ascension sociale autrement que grâce à la notion de mérite garantie par les valeurs de la République, et non pas par

certaines exceptions juridiques comme la discrimination positive. L'idée défendue ici par l'auteur consiste à dire que les individus, quelles que soient leurs cultures d'origine et les affiliations ou contraintes juridiques qu'elles peuvent subir au sein de leurs communautés ne doivent reconnaître qu'un seul droit, celui que représente l'État démocratique et libéral. Cette procédure vise à écarter le danger permanent de voir certaines coutumes communautaires contraires aux valeurs des droits de l'homme se substituer, sur le plan juridique, aux droits défendus par l'État. Ainsi, contre les droits communautaires défendus par les multiculturalistes, Yves-Charles Zarka prône-t-il le maintien du droit subjectif qui permet aux individus de rester soustraits à toute contrainte communautaire. En échange, les valeurs communautaires pourraient être développées au sein des institutions étatiques (École, Université) sous forme d'éducation à la mémoire et à la liberté. La partie consacrée au traité de la structure-tolérance s'achève par une critique de la communauté qui est inapte, selon l'auteur, à assurer la coexistence entre les différentes cultures et religions et appelle, par là, à un dépassement de ses cadres exigus au profit d'une appartenance nationale et citoyenne plus large et plus forte.

Tel est, rapidement, le résumé des idées développées dans cette partie du livre. Malgré leur intérêt, les réflexions qui y sont consignées soulèvent quelques problèmes et appellent certaines remarques que nous allons synthétiser en trois points.

2.1 L'histoire de la tolérance en Occident

Pour Yves-Charles Zarka, la découverte de la tolérance « s'est faite en Occident à travers deux événements intellectuels, moraux et politiques : 1/ la séparation du politique et du religieux ; 2/ la découverte de l'altérité interne et externe. Or, l'Islam n'a jamais connu ni même reconnu ces deux événements, qui ne peuvent advenir qu'à une conscience hautement critique » (p. 2). Cette hypothèse constitue la matrice à travers laquelle se développe la théorie de l'auteur sur la structure-tolérance. Elle cherche à démontrer que seul l'Occident a pratiqué la tolérance parce qu'il l'a théorisée grâce à la séparation entre la politique et la religion d'un côté, et à la découverte de

l'altérité interne et externe de l'autre. Nous laissons, pour le moment, la question de la tolérance en islam. S'agissant de l'élaboration de cette notion en Occident, l'auteur situe sa découverte à l'aube de la modernité, juste après la fin des guerres de Religion. Pour lui, l'Occident, à cette période, apprend à reconnaître l'autre, qu'il soit interne (les protestants, les hérétiques) ou externe (les Indiens d'Amérique). L'Occident élabore d'abord un cadre juridique de la reconnaissance du droit à l'existence de l'autre religieux, fonde la réciprocité entre groupes religieux différents, crée un espace du pluralisme, élabore l'idée de l'égale dignité des religions et des croyances, de même que celle de la dignité humaine dans toute son universalité². Pour l'auteur, ce ne sont pas là des élaborations théoriques émanant de quelques penseurs isolés, mais bel et bien des idées qui se sont imposées d'abord en droit, ensuite qui sont entrées dans les mœurs (p. 16).

Cette lecture lisse de la notion de tolérance n'est ni juste ni innocente. Elle n'est pas juste parce qu'elle fait de nombreuses entorses à l'histoire de la genèse de la notion. La découverte de l'altérité interne et externe n'a pas eu lieu au XVI^e siècle ; on pourrait la faire remonter à l'époque des croisades et la situer donc cinq siècles plus tôt. C'est à ce moment-là que les chrétiens d'Occident ont découvert les autres communautés chrétiennes (celles de Byzance et celles vivant dans l'Orient arabe), de même qu'ils ont appris à connaître « l'autre » musulman. Or, le concept de tolérance n'a pas émergé à ce stade, pour la simple raison que les conditions culturelles et intellectuelles ne prédisposaient pas à sa naissance. Le rappel de ce point est important pour montrer, d'un côté, qu'il ne suffit pas de découvrir l'autre pour élaborer le concept de tolérance. Par ailleurs, l'auteur affirme que la notion de tolérance, au moment de son élaboration est une « notion positive » (p. 26), ce qui est totalement faux. Il ne s'agissait pas, au XVI^e et XVII^e siècle d'accepter l'autre, et d'admettre ses différences, mais de le *supporter* malgré toutes les tares et tous les inconvénients que représentent ses croyances. C'est ce contenu négatif qui a accompagné l'élaboration juridique du concept à travers la mise en place des « édits de tolérance », censés réglementer la question de la présence protestante dans les régions dominées par

2. Cette idée est réitérée à plusieurs reprises. Voir p. 15, 25, 26 et 28.

le catholicisme. À l'issue des guerres de Religion, la tolérance était une procédure juridique qui permettait d'intégrer les protestants dans la société, plutôt que de les en exclure. Il s'agit donc « d'une *tolérance civile* dont le but est d'assurer la paix publique. C'est celle qui préside à la promulgation des édits de pacification. Il ne s'agit nullement d'admettre la validité des opinions des calvinistes »³. L'étymologie du français montre que la notion a d'abord développé des sèmes négatifs puisqu'elle est élaborée à partir d'un vocabulaire qui insiste sur la souffrance et la peine endurées lorsqu'on supporte avec indulgence ce que l'on désapprouve. Le latin *tolerare* renvoie au fait de porter ou de supporter un fardeau physique ou moral⁴. Le sens positif d'ouverture religieuse et d'acceptation d'une autre croyance (en l'occurrence, la possibilité pour les protestants d'exercer leur culte) est ainsi tributaire du sens négatif (les supporter malgré le désaccord religieux avec leurs doctrines). Cette acception négative est clairement exprimée au XVII^e siècle par Furetière qui définit la tolérance comme « la patience avec laquelle on souffre quelque chose »⁵ ; tolérer l'autre dans ce contexte est synonyme de tolérer un péché, un mal ou une douleur.

La question de la reconnaissance des autres croyances religieuses n'est encore pas acquise au XVIII^e siècle comme l'illustre le *Traité de la tolérance* où Voltaire analyse longuement le cas Calas qui met en évidence la persistance de l'intolérance sur le plan institutionnel et judiciaire. Le sens négatif est également présent chez Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* comme le note Yves-Charles Zarka lui-même⁶. Au XVI^e et XVII^e siècle et même à l'époque des Lumières, la

3. A. Jouanna, « Tolérance », *Histoire et dictionnaire des guerres des religions*, Paris, R. Laffont, 1998, p. 1332.

4. *Le Robert*, article « Tolérance ».

5. Cité dans B. de Negroni, « Tolérance », *Dictionnaire européen des Lumières*, M. Delon (dir), Paris, PUF, 1997, p. 1050. Ce sens persiste, comme le souligne *Le Robert*, dans le registre médical (le corps qui ne tolère pas un médicament, un organe étranger) ou bien dans l'adjectif *tolérable* ou *intolérable* qui veut dire « supportable » ou « insupportable ». Par ailleurs, les réflexions solidement documentées démontrent que, pour la période qui va du XVI^e jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, il convient de parler d'intolérance plutôt que de tolérance. Voir B. de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996.

6. L'auteur souligne la présence de ce sens négatif (p. 69), sans toutefois changer de perspective au niveau du traitement de l'histoire de la notion. Il se contente de dire que ce sens négatif ne correspond pas à celui qu'il utilise dans son livre. L'idée que le sens positif se développe à partir du XVII^e siècle est réitérée p. 114.

tolérance, contrairement à la thèse soutenue par l'auteur, ne signifiait donc nullement la réciprocité et l'acceptation du pluralisme religieux. Cependant, les penseurs des Lumières vont œuvrer à fonder la tolérance en tant que valeur positive. Celle-ci ne triomphe, à notre avis, qu'avec l'universalisation de la culture des droits de l'homme et du citoyen, qui est soumise à un processus laborieux, initié par la Révolution française et renforcé par la structure du droit international élaboré au milieu du XX^e siècle. Ce qui est omis dans l'approche de Yves-Charles Zarka, c'est, du point de vue de l'histoire des idées et de l'évolution de la notion, l'étude de cette transformation opérée par les penseurs des Lumières, et le passage du sens négatif au sens positif. Or, c'est l'islam, en tant que référence culturelle, qui a largement contribué à ce passage. Ainsi, malgré la persistance au cœur du XVIII^e siècle de nombreux préjugés sur cette religion et la présence de représentations négatives chères au Moyen Âge occidental, il est attesté qu'elle a largement contribué à ce basculement. En effet, l'islam a été une arme importante pour lutter contre l'intolérance de l'Église. Il a servi comme instrument pour la critique du fanatisme et a été érigé comme un modèle de tolérance et d'humanité que l'Église devrait suivre. Cette idée est véhiculée dans les ouvrages de Voltaire, *Essai sur les mœurs*, de John Toland, dans sa *Lettre d'un médecin arabe*, du marquis d'Argens dans les *Lettres juives*, ou bien chez Boulainvilliers dans la *Vie de Mahomed*. Pour certains déistes de l'époque, l'islam n'est pas seulement un exemple de tolérance, mais aussi « une religion naturelle proche du déisme, libérée des abus et des corruptions qui se sont glissés dans le christianisme comme dans le judaïsme, et qui souligne l'unité de dieu et prêche une morale pure »⁷. Du point de vue de l'histoire des idées, nous ne pouvons donc faire l'économie de ce rôle positif joué par l'islam dans l'élaboration du concept de tolérance et dans la critique du fanatisme et de la répression religieuse menée par l'Église. Or, malgré cette évidence, voici comment Yves-Charles Zarka nous résume l'histoire du concept de tolérance et les étapes de son élaboration :

– D'abord, « une communauté qui avait les mêmes souches généalogiques [*sic*], une même histoire et des valeurs identiques s'était divisée. Il fallait donc bien reconnaître que là où l'on voyait le même,

7. A. Thomson, « Islam », *Dictionnaire européen des Lumières*, p. 602.

c'est le visage de l'altérité qui apparaissait désormais. Cette découverte de l'altérité interne, résultant de la division religieuse, était redoublée par la découverte à la même époque, de l'autre extérieur, avec la découverte des Amériques » (p. 5).

– Ensuite, cette découverte de l'altérité interne et externe a conduit à la reconnaissance de l'altérité comme valeur fondatrice et à la séparation entre politique et religion.

– Cela a permis enfin la naissance d'un espace de coexistence d'une pluralité de religions dans le même État (p. 25).

C'est à partir de ces glissements successifs et des torsions faites à l'histoire du concept de tolérance que l'auteur impose à son lecteur le sens positif (qui consiste dans la réciprocité et dans la capacité à se mettre à la place de l'autre) en essayant de le convaincre que ce sens a été inventé à l'aube de la modernité. Or, si cette acception existe actuellement, nous ne pouvons en aucun cas la faire remonter au début des Temps modernes. Certes, il est toujours légitime de réinterpréter une tradition philosophique et de tenter de bousculer les lectures linéaires et statiques des concepts, mais ce qui est récusable dans la présentation que Yves-Charles Zarka fait de l'histoire de la tolérance religieuse en Occident, c'est qu'il nous impose une vision lisse et épurée afin qu'elle serve, grâce à des omissions volontaires, un objectif que l'auteur a avancé au début de son livre : démontrer que seul l'Occident, à l'exclusion des autres cultures et surtout de l'islam, a pu formuler un discours positif et constructif sur la tolérance. Or, nous avons vu comment cette lecture ethnocentrique a conduit à deux écueils ; le premier consiste à réinterpréter le concept négatif de tolérance a posteriori et à n'en retenir que les acceptions positives forgées plusieurs siècles plus tard, au détriment des significations qui lui étaient rattachées lors de son élaboration. Le deuxième écueil est celui des erreurs introduites dans la lecture de l'histoire du pluralisme religieux en Occident. Outre que l'altérité que l'auteur qualifie d'interne (la tolérance du protestantisme) n'a pu avoir droit de cité que grâce à un long processus qui, même au-delà des Lumières, était loin d'être achevé, nous voyons dans la thèse de l'acceptation, par l'Occident, de l'idée de l'altérité externe au XVI^e et XVII^e siècle une erreur historique de taille. Comment l'auteur peut-il concilier, d'un côté, l'idée de la réciprocité entre chrétiens d'Occident et Indiens d'Amérique, celle de leur acceptation, de leur respect avec, d'un autre

côté, les vérités historiques relatant leur élimination systématique au nom de leurs différences ethniques et religieuses ? Qu'en est-il de l'« autre » altérité externe, que l'auteur passe totalement sous silence, alors qu'elle représente un point nodal dans l'histoire du pluralisme religieux et de la tolérance : il s'agit bien sûr de l'altérité représentée par les juifs et les musulmans victimes de mesures inquisitoires, de conversions forcées, et d'expulsions qui ont coïncidé avec l'élaboration du concept de tolérance au XVII^e siècle. Il serait erroné de suivre l'auteur dans l'affirmation selon laquelle l'Occident découvre, à cette période de son histoire, l'égale dignité des religions et qu'il élabore le principe de la réciprocité fondé sur leur reconnaissance, alors que l'islam, par exemple, n'est reconnu officiellement par l'Église catholique comme religion à part entière, pouvant constituer un chemin qui mène vers l'épanouissement spirituel de l'individu, qu'en 1964 !

2.2 La cohérence méthodologique du « Traité de la structure-tolérance »

Le Traité a la particularité de revendiquer une démarche heuristique qui écarte toute approche morale de la tolérance au profit d'une approche juridique. Cette démarche permet d'éviter, selon l'auteur, de traiter la question de la tolérance comme un problème moral ou en référence à un discours sur la vertu humaine. La structure-tolérance pourrait ainsi s'imposer même à un peuple de démons selon l'expression kantienne, citée à maintes reprises par l'auteur⁸. Outre les deux premiers principes (monde déchiré, reconnaissance sans réconciliation) qui constituent non pas des dispositifs juridiques, mais des postulats de départ, nous remarquons que les trois mesures dont la mise en place est préconisée par l'auteur ne répondent pas à l'exigence méthodologique formulée préalablement par lui. Seul le

8. Voir p. 16 : « La tolérance est-elle possible même pour un peuple de démons ? Cette formulation a pour fonction d'attester la séparation entre l'aspect juridico-politique et l'aspect moral de la tolérance », et p. 30 : « Les hommes ne sont pas des anges. Supposez qu'ils le sont, c'est construire des édifices imaginaires qui donnent lieu à de doux rêves, mais laissent échapper ce que Machiavel appelait "la vérité effective de la chose". »

dispositif « neutralité de l'État » s'intègre dans cette démarche puisqu'il propose quatre principes (p. 74-75) :

- principe de la distinction des sphères entre l'autonomie politique et l'autonomie religieuse ;
- principe de laïcité de l'espace public ;
- principe de l'égale dignité des religions ;
- principe de protection des libertés individuelles.

À ces quatre principes s'ajoutent deux points : le principe d'impartialité, censé compléter le principe de laïcité, et le principe de légitimité des différences culturelles, qui est l'extension du principe de l'égale dignité des religions (p. 111). Au-delà de ce premier dispositif, nous constatons que les deux derniers fondements juridico-politiques, à savoir la dignité humaine et l'éducation à la mémoire et à la liberté, sont souvent présentés sous la dénomination vague de « valeurs et droits fondamentaux ». L'analyse oscille ainsi entre l'écueil qu'elle cherchait à éviter (la normativité et le traitement moral de la question de la tolérance) et le rappel des valeurs fondamentales qui ont présidé à la naissance des Constitutions des sociétés démocratiques, en remontant à leur genèse philosophique et juridique⁹. Ainsi, afin de nous convaincre que la question de la dignité humaine est un principe juridique, Yves-Charles Zarka se contente-t-il de nous rappeler que le concept « est passé de la morale aux institutions juridico-philosophiques [et qu'il est] au cœur des valeurs fondamentales sur lesquelles reposent les démocraties constitutionnelles » (p. 121-122). Nous voyons ainsi que l'approche qui ambitionne de s'écarter de la normativité finit par y succomber. Le chapitre 18, intitulé « Les droits fondamentaux » illustre parfaitement ces contradictions, puisque l'auteur y résume l'esprit de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, en l'articulant au dispositif de la structure-tolérance. Le reproche adressé à Rawls, qui, selon l'auteur, trouve à des questions normatives (à propos du pluralisme raisonnable, l'acceptation ou non par l'État que des minorités développent des idées déraisonnables)

9. Voir p. 115 : « Les valeurs et les droits fondamentaux constituent le second dispositif de la structure-tolérance parce que, formulés en tête des Constitutions, ils protègent les libertés individuelles et, par conséquent, la tolérance », et p. 118 : « C'est [...] la dignité humaine qui est, éthiquement, au fondement de la tolérance. »

des solutions elles aussi normatives¹⁰, pourrait donc se retourner contre l'auteur, d'autant plus que le lecteur qui s'attend à la formulation de mesures juridiques concrètes capables de matérialiser le concept de structure-tolérance et qui répondraient au choix méthodologique de l'auteur, se heurte à la fin du Traité à la formulation de nombreux vœux, comme c'est le cas dans le chapitre sur le troisième dispositif, « Éducation à la mémoire et à la liberté ». Ici, le ton normatif et programmatique l'emporte largement sur le choix méthodologique initial :

- « L'État démocratique *doit*¹¹ donner, autant que faire se peut, à ceux qui le souhaitent – et non de manière obligatoire pour tous – une formation aux langues, histoires et formes culturelles des minorités qui composent la nation » ;
- « L'éducation ne *doit* pas concerner uniquement la mémoire [...]. L'éducation *doit* donc être en même temps une éducation à la liberté et aux autres valeurs démocratiques » ;
- « L'éducation dans un État démocratique *doit* toujours être une éducation à la liberté » ;
- « L'éducation à la liberté *doit* introduire l'esprit critique dans les traditions culturelles. Elle *doit* faire du droit à la différence un droit à la différence éclairée » ;
- « L'éducation à la liberté *doit* précipiter ce mouvement [...] » (p. 152-154).

Ainsi, malgré les critiques adressée aux libéraux, aux communautariens et aux multiculturalistes, critiques qui traduisent l'effort de construire la tolérance sur des fondements réinterprétés et des traditions réinventées, nous estimons que l'auteur ne sort pas du cadre classique du traitement de la question¹².

En dehors de ce premier point, la question de la cohérence méthodologique du Traité se pose à un deuxième niveau, celui du lien entre la neutralité de l'État et la dignité humaine. Nous avons rappelé plus haut que la question de la neutralité de l'État est centrale pour

10. Voir p. 90, 92 et 96.

11. Nous soulignons.

12. Pour une vue d'ensemble sur ces débats et une approche fructueuse de ces points, nous renvoyons le lecteur à l'essai de S. Mesure et A. Renaut, *Alter ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 1999 ; J. Saada-Gendron, *La tolérance*, Paris, GF-Flammarion, 1999 ; P. Dumouchel et B. Melkevik (dir.), *Tolérance, pluralisme et histoire*, Paris, L'Harmattan, 1998.

l'auteur ; elle représente le fil conducteur autour duquel s'articulent tous les autres dispositifs. La position de ce principe signifie pour l'auteur que l'État ne peut pas se définir en référence à une religion, ou à une idéologie. Ce principe exclut que la Constitution politique susceptible d'assurer l'égalité des religions et de garantir les valeurs fondamentales soit une Constitution religieuse. Or, en présentant le deuxième principe du dispositif, « La dignité humaine », Yves-Charles Zarka s'appuie sur Izhak Englard qui cite l'exemple de la Constitution de l'Allemagne fédérale et de celle de l'État d'Israël qui se définit par rapport à la religion juive, tout en soulignant que ces États garantissent la présence de la dignité humaine qui « fonde l'exigence d'un respect de la personne humaine comme respect de la liberté et du choix de l'autre homme » (p. 123). « Dans ces deux exemples, rajoute Yves-Charles Zarka, comme dans la plupart des États démocratiques, l'idée de dignité humaine est au cœur des valeurs fondamentales sur lesquelles reposent les démocraties constitutionnelles » (p. 122-123). Si l'exemple de l'Allemagne fédérale ne pose aucun problème, celui d'Israël laisse le lecteur perplexe quant à l'ensemble de l'argumentation adoptée par l'auteur puisqu'elle n'exclut pas, finalement, la possibilité qu'un État religieux développe juridiquement ou moralement la tolérance, le respect de l'autre et le pluralisme. Cette hypothèse de lecture semble être confirmée par la conclusion de ce chapitre ; illustrée en partie par l'exemple que nous venons de citer, « la dignité de l'homme, dit-il, est constitutive de la structure-tolérance : elle fournit la raison ultime d'une société tolérante ainsi que les limites qui lui sont constitutives » (p. 123). Si l'auteur adhère à cette hypothèse, toute la structure du Traité se désagrégerait d'elle-même puisqu'il serait impossible de concilier ce point avec la revendication, de la part de l'auteur, de la neutralité de l'État vis-à-vis de toute religion comme condition *sine qua non* de la tolérance. Ce principe a déjà été nettement formulé, et voici quelques citations permettant d'en rappeler la teneur sur le plan argumentatif :
– « Non seulement, affirme Yves-Charles Zarka, l'unicité de l'État n'est pas liée à l'unicité d'une religion, mais [...], en outre, la condition de la paix civile se trouve dans l'acceptation des différences religieuses et aucunement dans son refus » (p. 60).

– Plus loin, l’auteur précise : « La distinction entre politique et morale est redoublée par une distinction entre politique et religion qui est au principe de la tolérance des religions » (p. 67).

– Et aussi : « La neutralité de l’État et la laïcité de l’espace public, ont en effet pour corrélat la reconnaissance de l’égale dignité des confessions susceptibles de coexister comme des modalités de l’existence privée des individus » (p. 75).

Si l’auteur admet la possibilité, actuellement, de cultiver la tolérance religieuse au sein d’un État qui se définit en référence à une seule religion, nous devons noter que ce chapitre sur la dignité humaine introduit une aporie insurmontable au cœur de cette théorie¹³. La question est d’autant plus délicate que c’est à partir du concept de dignité humaine, selon l’auteur, que les autres droits fondamentaux sont déduits, ce qui implique que ces derniers pourraient avoir non seulement un fondement juridique, mais aussi une référence explicite à une religion ou idéologie particulière, ce que Yves-Charles Zarka lui-même rejette.

2.3 La dérive sécuritaire du Traité

Nous avons tenté plus haut d’étudier la manière dont le concept de tolérance est cerné et démontré que Yves-Charles Zarka revendique une acception positive qu’il fait remonter au début de l’époque moderne. Rappelons ici que la définition de la tolérance recouvre deux degrés : fort et faible, et qu’elle est susceptible de renfermer un contenu exhaustif et riche ou bien pauvre et minimal. Présentée selon un contenu sémantique riche, la tolérance est réciprocité, « [...] esprit d’ouverture, [...] accueil de la différence, [...] reconnaissance du droit d’autrui, [...] exigence adressée à autrui d’assumer pour lui-même les

13. Ce point souligne d’autant plus la faiblesse du Traité qu’il est controversé par les spécialistes de l’État d’Israël. Voir sur ce sujet I. Pappé qui fait partie des nouveaux historiens israéliens et qui, dans un livre récent, montre que l’acte de la fondation juridique et politique de cet État s’est accompagné d’une purification ethnique de la Palestine. Voir *Une terre pour deux peuples. Histoire de la Palestine moderne*, Paris, Fayard, 2004, notamment p. 137-154. Quelles seraient, à la lumière de ces lectures historiques, les conditions de l’articulation de cet exemple choisi par Y.-C. Zarka à la conception *minimale* de la tolérance qu’il défend ici et qui consiste, au moins, à admettre, à autrui, le droit d’exister ?

mêmes dispositions de reconnaissance et d'accueil que celles que l'on assume pour soi-même » (p. 23). Ainsi, d'après ce sens fort, la tolérance serait synonyme de réciprocité et de l'acceptation de la dimension d'altérité. Mais ce sens pourrait s'étioiler pour se confondre avec le simple droit d'exister, et la garantie, accordée aux minorités, d'être à l'abri des mesures d'expulsion ou d'anéantissement. Ce contenu minimal est défini en ces termes : « La coexistence ne suppose pas le partage d'un destin commun, pas même une réconciliation, tout juste la reconnaissance minimale de l'existence. Mais la simple juxtaposition du coexister est un progrès considérable par rapport à la volonté de vaincre, de nier ou de détruire » (p. 23). Pour Yves-Charles Zarka, la situation dramatique des relations internationales, marquée par un monde déchiré entre plusieurs cultures et par l'obsession du choc des civilisations (p. V), exige au moins le maintien de cette garantie minimale d'exister et c'est à cet effet que répond la structure politico-juridique du Traité. Ce degré faible rejoint le sens négatif de la tolérance que nous avons examiné plus haut et infléchit le sens moderne et positif de la tolérance vers un sens strictement juridique et faible, semblable à celui que nous trouvons dans l'expression « édits de tolérance ». Cet infléchissement se confirme par la description des cultures minoritaires, difficiles à supporter en raison de leur éloignement des valeurs de la civilisation occidentale. Mais de quelle minorité s'agit-il dans le Traité ? Si l'auteur inclut dans la question des minorités l'origine ethnique, l'appartenance sexuelle, la religion, et, d'une manière générale, la tradition culturelle, le livre ne présente aucun cas concret, à l'exception de quelques exemples comme celui des communautés amérindiennes, discuté à travers le modèle multiculturaliste de Kymlicka. La seule communauté dont parle le Traité et sur laquelle il s'appuie pour étayer ses analyses est la communauté musulmane immigrée de France ou d'Europe. Notons que cette référence se noie souvent dans un tout indifférencié qui est l'islam en tant que religion ou culture. L'islam se trouve ainsi au cœur du Traité en tant que *la* religion ou *la* culture directement concernée par les mesures juridiques annoncées dans ce livre et par le discours portant sur la tolérance. Voici le relevé de quelques points qui montrent la manière dont ce sujet est abordé :

- Cette culture est d’abord stigmatisée comme contraire à la tolérance. La thèse est annoncée au début du Traité : « L’Islam, contrairement à ce que l’on dit souvent, n’a jamais connu la tolérance » (p. 2).
- Les pays musulmans ont développé à l’égard des non-musulmans un régime d’infériorité et de discrimination qui était la *dhimmitude*, « avant qu’elle soit en principe abolie » (p. 12).
- La culture de l’islam récuse les principes de libération de l’individu (p. 46).
- Cette culture accrédite « les coutumes et les traditions les plus archaïques, les plus contraires à la dignité et à la liberté avec leur cortège d’atteinte à l’intégrité personnelle, d’aliénation et d’exclusion (excision, mariage forcé, soumission des femmes, contraintes communautaires de toutes sortes, etc.) » (p. 47). C’est « une communauté qui pratique le mariage forcé, l’inégalité des droits, le port obligatoire du voile pour les femmes, la répudiation, j’en passe et des meilleures, soumet ses membres à une oppression » (p. 105).
- Les lois islamiques (la *charia*) sont opposés à la loi de l’État démocratique (p. 136).
- La condition de la femme dans les communautés musulmanes issues de l’immigration : mariage forcé, violence conjugale, répudiation, lapidation, etc. (p. 140).

Nous laissons de côté, pour l’instant, la question de la tolérance en islam sur laquelle nous reviendrons plus loin. Les propos de Yves-Charles Zarka qui s’appuient tantôt sur des faits divers (cas de mariages forcés ; excisions), tantôt sur des clichés (la *charia* vs la démocratie ; la *dhimmitude*), ou portent enfin sur des problèmes spécifiques liés à une conjoncture bien particulière en France (l’affaire du voile), sont utilisés comme des arguments au sein de la théorie de la structure-tolérance. Au-delà de l’esprit de la démarche qui s’apparente à un martelage publicitaire contre l’islam et sur lequel nous n’avons pas l’intention de nous prononcer, nous relevons tout de même un point central dans l’approche de l’auteur, à savoir le fait qu’il considère ces points comme des pratiques juridiques émanant de ce qu’il appelle la « *charia* ». Pour Yves-Charles Zarka, l’État doit d’abord libérer les victimes de ces systèmes oppressifs en les obligeant à se soustraire, en tant qu’individus, à l’emprise du droit communautaire (par exemple, suivant la logique de l’auteur, le *droit* à l’excision, le *droit* à l’aliénation individuelle, le *droit* de subir un

mariage forcé, bref le *droit* à la perte de la dignité humaine) ; l'État doit ensuite sévir contre ceux qui cherchent à le remplacer ou à le concurrencer dans ses fonctions régaliennes et dans le monopole de la violence politique légitime¹⁴. La structure-tolérance pourrait ainsi se résumer en un discours sur la nécessité de réduire la marge de tolérance à l'égard des minorités oppressives. C'est là le sens de la question par laquelle le livre est introduit : *Jusqu'où faut-il être tolérant ?* La réponse est : « La structure-tolérance ne saurait tolérer l'intolérable » (p. 161). Comme le note Paul Ricœur, ce cri d'indignation contre l'intolérable souligne toute l'ambiguïté du discours sur la tolérance : « Qui crie à l'intolérable ? Est-ce l'intolérant, projetant sur autrui son injuste *réjection*, ou le tolérant, découvrant les limites de sa tolérance, de toute tolérance, dans l'*abjection* ? »¹⁵

Indépendamment de tout jugement sur la validité des moyens préconisés par l'auteur afin de combattre les idées ou les groupes obscurantistes, nous pouvons affirmer que sa théorie juridico-politique sur la tolérance – à laquelle il assigne parfois la lourde tâche de sauver l'humanité (p. 38) – se réduit donc à un simple discours sécuritaire teinté de tous les ressorts qui animent la pensée réactionnaire. Ainsi, sans qu'ils soient nommément désignés par l'auteur, certains groupes (ou individus ?) de la communauté musulmane sont considérés comme des acteurs qui « s'avancent masqués », leurs oppositions à la tolérance « ne se font pas à visage découvert. Avec les arguments de la tolérance, ils combattent la tolérance. Avec les arguments de la liberté, ils combattent la liberté. Avec les arguments de la démocratie, ils combattent la démocratie » (p. 6-7). Il est tout à fait significatif de voir que Yves-Charles Zarka ne désigne pas ses adversaires et qu'il ne délimite pas la question de la minorité oppressive à certains individus ou groupes nommément désignés. Cette stratégie de l'amalgame est consubstantielle à sa démarche d'ensemble qui est d'ordre ethnocentrique et culturaliste. Elle cherche, non pas à criminaliser des groupes ou des individus,

14. Nous pouvons lire par exemple : « Tout ce qui enfreint ces principes (de la démocratie constitutionnelle) ne relève plus de la tolérance mais de la loi et de la force publique » (p. 107), et la mise en œuvre des dispositifs de la structure-tolérance est « assurée par les moyens dont dispose l'État, dont le principal est la contrainte. La structure-tolérance, qui est une structure de liberté, a parfois besoin de la contrainte publique pour devenir effective » (p. 52).

15. P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 295.

mais toute une culture qui est loin d'être ou d'avoir été une et indifférenciée. Nous déplorons, par ailleurs, qu'elle soit identifiée, dans l'imaginaire de l'auteur, à certaines pratiques répréhensibles, même du point de vue du droit musulman élaboré au Moyen Âge (répudiation, excision, mariage forcé). Cela trahit une méconnaissance profonde des tenants et aboutissants de cette culture. Cette stratégie de la diabolisation de l'islam use des lieux communs (les individus stigmatisés représenteraient toute la culture, devenue anhistorique) afin d'instaurer un discours réactionnaire appelant, pour combattre des groupes extrémistes et intolérants à l'égard des valeurs occidentales, à l'usage des mêmes procédés répressifs. Le seul contenu positif du Traité, celui de l'obligation dans laquelle se trouve l'État de prendre en charge l'éducation à la mémoire et la diffusion des connaissances sur les cultures minoritaires ou d'origine, reste noyé dans des considérations d'ordre général et n'est même pas respecté par l'auteur lui-même. Ainsi, en parlant de la civilisation occidentale, il essaie d'en exclure les influences islamiques et les sources autres que grecques et judéo-chrétiennes (p. 14 et 47). Ce préjugé, même s'il structure encore quelques travaux scolaires et universitaires, a été dénoncé par les spécialistes de l'histoire de la pensée et par des philosophes comme Alain de Libera, auquel nous laissons le soin de répondre à ces préjugés ethnocentriques :

Que les « Arabes » aient joué un rôle déterminant dans la formation de l'identité culturelle de l'Europe [est une chose] qu'il n'est pas possible de « discuter », à moins de nier l'évidence. La simple probité intellectuelle veut que la relation de l'Occident à la nation arabe passe aussi aujourd'hui par la reconnaissance d'un *héritage oublié*.¹⁶

Mimant le geste de ceux qui rejettent la culture occidentale et se montrent intolérants à l'égard de ses valeurs (c'est le groupe appelé « minorité tyrannique » par Yves-Charles Zarka), la structure-tolérance se transforme elle-même en discours portant, non seulement sur l'intolérance à l'égard de groupes extrémistes et radicaux rejetant les valeurs de l'Occident, mais aussi en un discours sur le rejet de la culture de l'islam en général. Yves-Charles Zarka affirme, non sans

16. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 104.

raison, que « la tolérance doublement est difficile en théorie et en pratique » (p. 25). En gauchissant la tradition occidentale de la tolérance par des omissions historiques de taille, en vitupérant l'ennemi musulman, dont il brosse délibérément une image intemporelle et soustraite à toute contextualisation, son *Traité* démontre effectivement que la tolérance est encore difficile *en théorie*.

3. Contexte ?

La deuxième partie rédigée par Cynthia Fleury prolonge le traitement de la question puisqu'elle rappelle, dès l'ouverture de l'étude, la thèse de son coauteur, à savoir que la tolérance est « redevenue difficile aujourd'hui » (p. 171) et que la crise qui la traverse est due aux rapports entre l'islam et l'Occident. La thèse de l'absence de la tolérance en islam et de l'impossibilité de son émergence en son sein est longuement développée dans cette partie. Elle s'appuie aussi bien sur l'étude d'exemples historiques (l'Andalousie), que sur celle du droit (statut des protégés en islam) ou encore du système de valeurs engendré par la culture musulmane. Toute la démonstration de l'auteur est travaillée, en amont, par la thèse du choc des cultures.

3.1 *La question de la tolérance en islam*

Tout en rappelant la réalité positive du concept de tolérance, Cynthia Fleury le définit en ces termes : « La tolérance n'est pas une affaire de laxisme ou de permissivité : il ne s'agit pas de "tolérer" l'autre à *défaut de mieux* ; il s'agit d'établir par la loi, et surtout dans les esprits, la réciprocité et l'égalité entre les peuples ou communautés en matière de libertés, de droits et de devoirs » (p. 179). Afin de continuer à explorer les points abordés plus haut et afin de poser le problème dans toute son ampleur, nous rappelons que la théorisation moderne de la tolérance doit être replacée dans son contexte actuel, celui de la lutte, à une échelle internationale, depuis plus d'un siècle, pour faire asseoir sur des bases solides la culture des droits de l'homme et du citoyen. Il est impossible de penser qu'un tel contenu positif réclamant

l'égalité entre toutes les ethnies et toutes les communautés ait pu exister, de fait, au Moyen Âge ou à l'époque moderne, que ce soit en Orient ou en Occident. L'effort de théorisation ne signifie pas non plus que les choses se déroulent comme le stipulent les normes ou l'idéal auquel aspire le droit. Ce constat nous permet de déduire une certaine autonomie de la théorie vis-à-vis de la pratique, marquée, elle, par des luttes continues jusqu'à nos jours afin de faire triompher les valeurs favorables à l'éclosion de la tolérance¹⁷. C'est cette distinction qui nous autorise à soutenir avec Élisabeth Labrousse que « la pratique tacite de la tolérance est plus ancienne que sa théorisation : celle-ci ne surgit qu'après qu'une société s'est mise à criminaliser des attitudes nouvelles, qu'elle juge incompatibles avec ses traditions »¹⁸.

Cette séparation entre les normes et les faits, entre, d'un côté, la théorisation d'un concept, son insertion au sein de l'histoire des idées et sa problématisation philosophique et, de l'autre, son enracinement sur le plan des pratiques, est un point de méthode capital. Par conséquent, nous ne pouvons pas nier l'existence de la tolérance à l'époque classique de l'islam sous prétexte qu'elle n'a pas été élevée au rang d'un concept philosophique ou juridique. Sans la séparation des deux niveaux, séparation qui ne nie pas les interactions et les dialectiques qu'ils mettent en œuvre, nous serons conduits à écarter les pratiques de la tolérance qui ont existé et continuent d'exister dans de nombreuses cultures qui n'ont pas connu l'itinéraire théorique élaboré par l'Occident. Or, indépendamment de l'insertion de la notion dans le champ théorique occidental, « la pratique de la tolérance, comme le note Élisabeth Labrousse, est habituelle dans les polythéismes et, d'autre part, elle a existé assez largement dans la civilisation musulmane »¹⁹.

17. Il suffit de souligner, à ce propos, que la Déclaration universelle des droits de l'homme (10 décembre 1948) a été accompagnée par une série de conventions internationales contre les discriminations raciales (1965), l'apartheid (1973), la discrimination religieuse (1981) et en faveur des droits de la femme qui a souvent été la première victime de la discrimination (1979) ou en faveur de ceux des réfugiés (1993). Nous voyons ainsi que si ce processus juridique est soutenu depuis de nombreuses décennies, c'est parce que les valeurs en question sont encore en voie de construction et que cette lutte contre les intolérances, les fanatismes et les discriminations est loin d'être achevée.

18. É. Labrousse, article « Tolérance », *Dictionnaire de philosophie politique*, P. Raynaud et de S. Rials (dir.), Paris, PUF, 1996, p. 814.

19. *Ibid.*, p. 814.

Sans tenir compte de cette distinction cruciale, Cynthia Fleury s'interroge malgré tout sur les raisons pour lesquelles le concept occidental de tolérance « n'a pas eu son équivalent dans l'Orient arabo-musulman » :

Pourtant, au moment de sa formation au cours des guerres de Religion des XVI^e et XVII^e siècles, le concept moderne et occidental de tolérance se trouvait confronté à un problème de coexistence religieuse théoriquement similaire à celui rencontré, dès l'Hégire, dans les pays arabo-musulmans. Pour quelles raisons alors, devant une même situation plurireligieuse, où l'on trouvait des musulmans, des juifs, des chrétiens ou encore des sabéens ou des zoroastriens, l'idée de tolérance n'a pu être pensée ? (p. 174)

Abusant excessivement d'une comparaison anachronique (écart de près de dix siècles !), cette question n'a pas lieu d'être, puisque les contextes historiques, contrairement à ce que soutient Cynthia Fleury, sont loin d'être comparables. Il ne s'agit pas, dans le contexte arabo-musulman, d'une guerre des religions : le contexte religieux présent en Arabie au VII^e siècle est celui de la naissance d'une nouvelle religion qui, du point de vue des croyances, s'assigne une double tâche : le combat contre l'adoration des idoles et la réforme des anciens monothéismes. Ainsi, la critique formulée par Cynthia Fleury à propos de l'absence de la notion de tolérance dans l'islam des origines est-elle fondée sur un anachronisme. En la suivant dans son raisonnement, l'on pourrait également reprocher à la culture occidentale elle-même le fait de n'avoir pas produit ce concept au XI^e, XII^e et XIII^e siècle, contextes pendant lesquels l'Occident chrétien a eu la possibilité de connaître de près la culture de l'Orient grâce au mouvement des croisades. L'auteur enfreint par cette erreur, confondant le factuel et le rationnel, l'une des règles élémentaires du raisonnement.

Cynthia Fleury pose ensuite la question de savoir « s'il existe une notion comparable à celle de "tolérance" en Islam » (p. 172). Mais cette interrogation ne trouve pas sa résolution dans un travail sur les usages linguistiques arabes ou autres. Or, c'est à travers la langue et l'analyse des concepts que nous pouvons accéder à un premier stade des représentations mentales et des références culturelles qui

travaillent la culture arabo-musulmane, et juger, ensuite, si la notion de tolérance a son équivalent ou non dans cette culture. En effet, si cette notion, avec toute la charge sémantique positive qu'on lui attribue actuellement, n'existait pas à l'âge classique de l'islam, il n'en va pas de même pour l'époque contemporaine. Elle est probablement née vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, comme de nombreuses notions ou concepts élaborés grâce au contact avec l'Occident. Pour ce qui est du domaine arabe, les linguistes ont choisi la racine *SMḤ* et le substantif *tasāmuḥ* afin de rendre le mot « tolérance ». Si la racine renvoie globalement à la douceur et à la facilité du caractère, l'adjectif *samiḥ* s'applique à quelqu'un de généreux et de traitable, qui a l'esprit doux et facile et qui rend les relations aisées avec autrui. Le substantif *tasāmuḥ* désignant actuellement la tolérance renvoyait à l'époque médiévale à la conciliation et au fait de se traiter mutuellement avec douceur, de se faire des concessions réciproques. Néanmoins, ce substantif n'était pas en usage dans les traités juridiques, philosophiques ou politiques. C'est seulement à l'époque contemporaine qu'il est utilisé pour rendre le même contenu notionnel présent dans le concept tel qu'il est défini positivement, et selon les critères sémantiques renvoyant aux soubassements philosophiques actuels. Cette élaboration est concomitante de la naissance de tout l'appareil conceptuel, philosophique, politique et juridique qui caractérise notre modernité et que le monde arabo-musulman n'a découvert qu'au XIX^e siècle. Le décalage historique entre Occident et Orient va pousser ce dernier à intégrer cet appareil conceptuel dont nous parlions : ainsi, les notions modernes d'État, de société, de liberté, de souveraineté, de tolérance, etc., étaient forcément absentes dans des sociétés qui venaient de découvrir leur retard historique et qui baignaient encore dans un univers mental hérité de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane. Le lecteur cherchera en vain, chez Cynthia Fleury, des mises au point sur l'histoire du concept et des développements sur sa « formation intellectuelle [...] et sa contextualisation historiographique » (p. 177-178), annoncés au début de son texte, alors que ce travail est préalable à toute assertion, aussi peu tranchée qu'elle soit.

Outre qu'elle a décrété dès l'ouverture de son texte que le concept de tolérance n'existe pas dans la culture arabo-musulmane, et ce sans faire l'effort d'interroger les usages linguistiques, Cynthia

Fleury affirme ensuite que « l'idée de tolérance n'a pu jusqu'à maintenant²⁰ être pensée » (p. 177) au sein de cette culture, ce qui est faux. Cette assertion ne peut être interprétée que de deux manières, qui ne seraient pas forcément exclusives : ou bien il s'agit d'une ignorance des usages linguistiques arabes ou bien d'un simple déni des réalités intellectuelles et culturelles. Il serait fastidieux de dresser une liste des travaux contemporains consacrés à la question de la tolérance dans le monde arabe par exemple. Il suffit de préciser que ce thème attire l'attention de nombreux universitaires et intellectuels, quelles que soient leurs allégeances doctrinales et leurs orientations idéologiques. Les questions de la coexistence, du pluralisme, de la tolérance et de la sauvegarde des droits et des libertés mobilisent les réflexions de nombreux penseurs arabes qui sont insérés dans les problématiques et les constructions théoriques contemporaines²¹. Par ailleurs, nous avons noté, dans la première partie de ce travail, que certaines valeurs modernes, élaborées depuis les Lumières, sont le produit d'une réflexion sur la culture de la tolérance en islam. Par conséquent, et suivant la logique d'emprunt et d'échange qui conditionne les rapports entre les cultures, la réflexion contemporaine que les intellectuels arabo-musulmans doivent mener sur cette notion s'inspirera inmanquablement des avancées théoriques réalisées par les philosophes et les penseurs en Occident, tout en s'appuyant sur une lecture critique et distanciée de l'histoire des pratiques de la tolérance en islam.

Malgré ces failles méthodologiques, le déni soutenu par Cynthia Fleury veut se présenter sous un dehors objectif en s'appuyant sur l'histoire et les pratiques afin que le lecteur admette l'inexistence de la tolérance dans les sociétés en question. Selon Cynthia Fleury, outre le fait que la tolérance n'a jamais existé dans l'histoire de l'islam, le « "passé de tolérance arabe" dénommé *al Andalus* » est une fiction. Si

20. Nous soulignons.

21. Le lecteur pourrait consulter le site de l'Institut arabe des droits de l'homme (<http://www.aihr.org.tn/>) afin de mesurer à quel point ces thèmes préoccupent les intellectuels arabes contemporains, qui s'inspirent aussi bien de Voltaire que de Rawls et des textes du droit international pour réfléchir sur ces questions. Voir particulièrement la *Revue arabe des droits de l'homme*, n° 2, 1995, consacré au thème de la tolérance. Voir également A. Amor, N. Baccouche et M. Talbi, *Études sur la tolérance*, Tunis, Académie tunisienne Beït Al-Hikma - Institut arabe des droits de l'homme, 1995.

ce modèle peut être considéré comme une « utopie créatrice, [...] sa réalité historique est plus ambivalente » (p. 173). Sans être soumis à un développement exhaustif de la part de l'auteur, cet argument historique devient quelques pages plus loin l'un des exemples permettant de « "matérialiser" l'intolérance islamique » (p. 195) et d'incarner les discriminations que cette culture inflige aux minorités religieuses. Étrangement, ce jugement est avancé sans la convocation des travaux que les historiens ont consacrés à cet exemple. Une seule citation, consignée en note de bas de page, développe rapidement l'exemple de l'Andalousie²². L'argument sur lequel s'appuie Cynthia Fleury afin de réfuter la thèse de l'existence d'une culture andalouse tolérante consiste à dire que cette société était, pendant huit siècles, traversée par de nombreux conflits et de multiples tensions entre communautés ethniques et religieuses (p. 195). Ainsi, le déni de l'existence de la tolérance convoque-t-il, comme argument majeur, la présence des conflits et des dissensions au sein de la société. Cette démarche est un sophisme, vu que la tolérance ne peut être opposée aux conflits et aux dissensions. L'on pourrait, en vain, interroger l'histoire universelle, afin de trouver une seule société débarrassée des révolutions, des guerres et des conflits sociaux. L'image idyllique de la société tolérante sur laquelle Cynthia Fleury s'appuie afin de critiquer le modèle andalou ne peut exister dans des sociétés par essence politiques. Rappelons simplement que certaines discriminations, encore plus scandaleuses que celles fondées sur la religion (la race par exemple), travaillent, au quotidien et en profondeur, de nombreuses sociétés qui se présentent comme les plus représentatives de la démocratie moderne. Les jugements formulés par Cynthia Fleury sont donc faits à partir d'une référence utopique, celle d'une société harmonieuse débarrassée des conflits, des tensions et des discriminations. Il est étonnant qu'un travail qui s'inscrit dans le champ de la philosophie politique procède d'une telle vision.

Ainsi, tout l'effort de Cynthia Fleury pour convaincre le lecteur de l'inexistence des pratiques de la tolérance dans la culture classique de l'islam ou de l'impossibilité de penser cette notion à l'heure actuelle ne repose que sur des pétitions de principe. Si nous nous référons aux principaux travaux qui ont porté sur la question de la

22. Paradoxalement, cette citation est tirée de l'ouvrage de M. R. Menocal portant le titre *L'Andalousie arabe. Une culture de tolérance, VIII^e-XV^e siècle*.

tolérance en islam et qui se situent au-delà des approches superficielles motivées par le souci de l'apologie de la religion musulmane ou par la défense et illustration de son système de valeurs, nous allons voir que la plupart des spécialistes s'accordent à dire que les liens entre musulmans et non-musulmans en terre d'islam étaient largement satisfaisants, sinon meilleurs que ce qui se pratiquait en même temps dans d'autres régions du monde. Claude Cahen, un des spécialistes de l'histoire de l'islam médiéval et auteur d'un article sur la *dhimma* (statut juridique des minorités protégées), paru dans *l'Encyclopédie de l'islam*, affirme ceci : « Dans l'ensemble, la condition des *dhimmis*²³, jusque vers le VI/XII^e s. en Occident²⁴, le VII/XIII^e s. en Orient, a été, bien qu'instable dans ses modalités secondaires, dans l'essentiel satisfaisante, si on la compare, par exemple, à celle de la minorité juive, plus exiguë il est vrai, dans l'empire byzantin voisin. »²⁵ Commentant ce point de vue, Bernard Heyberger estime que la tolérance musulmane « ne fait pas de doute si on la mesure au sort que l'Occident réservait à ses juifs ou à ses musulmans »²⁶. Georges Corm a démontré que la plupart des orientalistes – mis à part ceux qui se caractérisent par « une obsession anti-islamique évidente – reconnaissent que le traitement des *dhimmis* a été en règle générale tolérant »²⁷. Thomas Arnold, auteur d'une étude capitale sur les relations interconfessionnelles en terre d'islam, écrit :

Bien que les pages de l'histoire musulmane soient couvertes de sang de plusieurs cruelles persécutions, il n'en reste pas moins que dans l'ensemble, les infidèles ont joui sous la domination musulmane d'un degré de tolérance dont on ne trouve pas l'équivalent en Europe avant les temps modernes.²⁸

23. Ce sont les minorités religieuses protégées par le pouvoir musulman.

24. Il s'agit de l'Occident musulman, l'Ifriqiyya, le Magrib et l'Andalus.

25. C. Cahen, dans *Encyclopédie de l'islam*, Leyde-Paris, Brill - Maisonneuve et Larose, 1975, p. 234-235.

26. B. Heyberger, *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Autrement, p. 15-16.

27. G. Corm, *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, Paris, Geuthner, 1998, p. 178.

28. T. Arnold, *The Preaching of Islam*, cité par G. Corm, *ibid.*, p. 178-179.

Enfin, tout en citant abondamment Bernard Lewis pour les points qui vont dans le sens de sa thèse (discriminations, humiliations, absence de tolérance, etc.), Cynthia Fleury omet l'affirmation centrale de cet auteur dont les analyses sont nettement plus nuancées et contextualisées que les siennes :

Les premiers siècles du califat virent s'accroître la tolérance. Depuis l'époque du Prophète jusqu'aux immenses empires des Umayyades et des Abbassides, en passant par les premiers califes, on peut dire que l'esprit de tolérance envers les non-musulmans suit indubitablement une courbe ascendante. À partir des XII^e et XIII^e siècles en revanche, la tendance s'inverse.²⁹

Nous voyons ainsi que la plupart des références classiques sur la question des rapports entre musulmans et non-musulmans n'hésitent pas à employer le mot « tolérance » pour qualifier les attitudes que les différents pouvoirs politiques, notamment au Moyen Âge, ont adoptées avec leurs minorités. Cette affirmation n'implique cependant pas que ces pratiques se soient adossées aux valeurs, aux normes et à la culture philosophique qui déterminent actuellement nos représentations de la tolérance, et c'est pour cela qu'il faudrait les replacer dans leur cadre de référence, à la fois juridique et mental.

3.2 La question de la *dhimma*

Ce point représente la charpente sur laquelle est bâtie la « démonstration » de la thèse de Cynthia Fleury. Pour elle, s'il n'y a pas de tolérance en islam, c'est parce que la *dhimma* n'est pas la tolérance (p. 174). La démarche consiste à affirmer l'absence d'une notion éthico-politique (tolérance) par l'analyse d'un autre terme, dérivé du droit (statut des minorités religieuses ou *dhimma*). Or, il va de soi que la *dhimma* n'est pas la tolérance, qu'elle n'est pas l'amitié, la convivance, la paix, le respect, etc. Ainsi tout l'effort de Cynthia Fleury consiste-t-il à démontrer une évidence. Certes, il existe des implications entre les deux notions, mais non pas des rapports

29. B. Lewis, *Juifs en terre d'islam*, Paris, Flammarion, 1986, p. 74.

d'équivalence ou d'identité, comme le stipule Cynthia Fleury. Ce paralogisme trahit d'autant plus les défauts de cette démarche que l'équivalence entre les deux notions est attribuée à des auteurs qui ne sont pas cités :

Il est un fait que le concept de tolérance, formulé tel qu'il est en Occident, n'a pas eu son équivalent dans l'Orient arabo-musulman. [...] Certains ont évoqué le statut de la « dhimmitude » comme étant un substitut au concept de tolérance, mais l'on verra qu'il n'en est rien. (p. 174)

Nous sommes étonné de voir que Cynthia Fleury ne cite pas les autorités (« certains ») sur lesquelles elle centre toute son analyse et dont elle fait la critique dans son texte. Malgré ces défauts patents au niveau de la méthodologie, nous allons suivre l'auteur dans ses analyses sur le statut de la *dhimma*.

Cynthia Fleury présente la *dhimma* comme un statut fondé sur « la subordination, l'humiliation et la capitation », et c'est à ce titre qu'elle le condamne et qu'elle juge qu'il n'a pas développé des formes de coexistence pacifique, de réconciliation entre les peuples et de reconnaissance de l'altérité. Rappelons d'abord que l'analyse de ce statut ne peut être cernée que de manière sommaire étant donné que les pratiques juridiques étaient très différentes en fonction des régions et des époques, ce que Cynthia Fleury ne cherche pas à mettre en valeur³⁰. La *dhimma*, telle qu'elle a été conçue à l'époque médiévale et jusqu'à sa disparition au milieu du XIX^e siècle, est un statut juridique de protection conclu entre le détenteur du pouvoir musulman ou son représentant (prince, sultan, calife, gouverneur) et les communautés religieuses appartenant, théoriquement, à la catégorie des gens du Livre (juifs et chrétiens). Ce statut ne stipule aucune égalité politique ou juridique entre les détenteurs du pouvoir et ceux qui sont placés sous sa domination. Il est fidèle aux mentalités propres à l'Antiquité et au Moyen Âge, dans lesquelles les appartenances religieuses contribuent largement à la construction des traits identitaires des groupes et des individus. Pour ce qui est de l'esprit général qui

30. Afin d'avoir une idée plus précise sur ce statut, nous pouvons citer les synthèses de A. Udovitch et de B. Heyberger dans *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X^e-XV^e siècle*, J.-C. Garcin (dir.), t. III, Paris, PUF, 2000, p. 125-163.

a conduit à la mise en place de ce statut, William M. Watt insiste à juste titre sur l'enracinement de la mentalité protectrice dans les pratiques tribales anté-islamiques : « Le système de la *dhimma* est un développement de la pratique arabe consistant pour une tribu à protéger des tribus ou des groupes plus faibles. C'était pour la tribu puissante une question d'honneur que de prouver à tout le monde l'efficacité de sa protection. »³¹ En cas de défaillance ou d'incapacité du pouvoir central à protéger les minorités, l'effet du contrat de protection est annulé et le groupe protégé renonce au paiement du tribut au pouvoir protecteur³². S'agissant de l'organisation financière et administrative de ce statut, il ne fait aucun doute que les pouvoirs musulmans se sont surtout inspirés des traditions impériales déjà en place sous les Sassanides et les Byzantins. Ainsi, beaucoup plus que dans le texte coranique, c'est dans les pratiques inventées au gré des circonstances, notamment par le Prophète et les différents pouvoirs qui s'en sont réclamés, mais qui ont eu, au fur et à mesure, la force d'une loi, et la caution de la Tradition, que nous trouvons les codes juridico-politiques de la *dhimma*³³.

Au-delà de trois invariants décrits par William M. Watt, « la protection contre l'ennemi extérieur, l'autonomie interne et le paiement d'une certaine somme au Trésor »³⁴, la pratique de la *dhimma* a connu de nombreuses variations en fonction des situations économiques, politiques et culturelles vécues par les différentes provinces du monde musulman du VII^e siècle jusqu'au XIX^e. Ainsi, au premier siècle de l'islam, ce statut était largement influencé par les mentalités tribales et les anciens modes d'organisation sociale. On rapporte, par exemple, que sous les Umayyades, les Égyptiens étaient soumis à ce statut et traités comme des *dhimmis*, bien qu'ils aient

31. W. Watt, *La pensée politique de l'islam*, Paris, PUF, 1995, p. 57.

32. Voir l'exemple du deuxième calife 'Umar, cité par W. Watt, *ibid.*, p. 57.

33. Le terme *dhimma*, cité deux fois dans le Coran (IX, 8 et 10), ne s'applique pas, dans ces passages, au groupe des gens du Livre mais aux Arabes polythéistes. Un seul verset (IX, 29), qui ne convoque pas ce terme, fait allusion à la *djizya* (terme souvent traduit par capitation) et traite vraisemblablement des rapports entre musulmans et gens du Livre, non pas en général, mais plus précisément à l'issue d'un conflit armé. C'est à partir de l'interprétation de ce verset, en accord avec les pratiques historiques et les mentalités de l'époque que se sont formés les codes juridiques déterminant le comportement que les musulmans doivent adopter vis-à-vis du groupe qui sera désigné plus tard par *dhimmis*.

34. *La pensée politique...*, p. 58.

embrassé l'islam ; outre les besoins financiers du nouvel Empire, ce comportement est dû à la vivacité de l'esprit tribal qui tend encore à faire des distinctions entre Arabes et non-Arabes, et non pas en fonction de l'appartenance ou pas à l'islam. Un deuxième exemple, celui des Arabes de Nadjran, qui ont refusé, en raison de leur « arabité », d'avoir le même statut que les autres chrétiens nouvellement rangés sous la coupe du pouvoir musulman, témoigne également du fait qu'il s'agit d'abord d'un contrat politique, beaucoup plus que religieux, entre le pouvoir et une catégorie particulière de gens qui lui est soumise³⁵. Après la « révolution » abbasside (milieu du VIII^e siècle) qui a apporté des changements considérables du point de vue de l'intégration des non-Arabes dans la nouvelle société, le statut des *dhimmis* a eu des interprétations très larges, ce qui a permis à des catégories qui en sont théoriquement exclues de s'y intégrer. Ce ne sont pas seulement les gens du Livre (juifs et chrétiens) qui devaient bénéficier de ce statut, mais également les zoroastriens et plus tard les hindous et les bouddhistes, catégories appartenant théoriquement aux polythéistes exclus de la possibilité de faire partie des *dhimmis*. Cette ouverture nettement libérale au niveau de l'interprétation juridique de ce statut témoigne de sa flexibilité et explique la survivance de nombreuses croyances antiques et minoritaires en Orient. À l'aube de l'époque moderne, et dans un contexte de militarisation accrue des sociétés orientales et occidentales, le statut des *dhimmis* devient avec les Ottomans un système des « religions » (*millets*), et ce sont les besoins d'organisation administrative de ce vaste Empire, corroborés par le début du déclin culturel du monde musulman, qui vont conduire au figement et à la sclérose des structures communautaires. Cela n'a pas empêché, néanmoins, d'accueillir les juifs (et les autres musulmans) expulsés d'Europe (d'Espagne, d'Italie, de Provence et de Bavière au XV^e et XVI^e siècle), d'Ukraine et de Pologne (au XVII^e siècle) à cause de l'application des mesures inquisitoriales et du début des pogroms³⁶.

35. Voir A. Charfi, *Al-Fikr al-islāmī fi-l-radd 'alā-l-naṣārā ilā nihāyat al-qarn al-rābi' al-'āṣir* (La pensée islamique et la polémique avec les chrétiens jusqu'au IV^e/X^e siècle), Tunis, 1986, p. 171-188.

36. Voir sur ce point R. Mantran, *Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*, Paris, Hachette, 1994, p. 68.

Cet aperçu rapide sur le statut de *dhimma* en islam montre ainsi que son analyse requiert une indispensable contextualisation historique, seule susceptible de souligner les évolutions au niveau de l'élaboration de ce statut, alors que Cynthia Fleury tente de tracer un tableau intemporel et homogène de la situation des non-musulmans. Outre cette mise au point historique, ce statut pourrait être soumis à une analyse adossée à d'autres repères, comme les divergences au sein des écoles juridiques de l'islam. Gudrun Krämer note :

Vues de plus près, les divergences entre les écoles de droit quant aux droits et obligations des non-musulmans protégés (*dhimmis*) étaient considérables. Parmi celles-ci, l'école hanafite, dominante dans l'Empire ottoman, [...] se montrait plus libérale, et dans les domaines du droit pénal et de la propriété prévoyait même une égalité complète entre musulmans et non-musulmans.³⁷

Un autre paramètre de différenciation au sein de ce statut pourrait être établi à partir d'un angle sociologique : on distingue dans la société arabo-musulmane de l'époque médiévale deux catégories, l'élite, *ḥaṣṣa* (la sphère du pouvoir, la cour, les notables, les lettrés, les savants, etc.), et la masse, *ʿamma*. L'historien Abdelmajid Charfi a démontré que les chrétiens d'Orient au X^e siècle étaient loin de constituer un groupe homogène et qu'ils avaient subi la même différenciation sociologique présente dans la société de l'époque. Ainsi, de nombreux chrétiens (médecins, lettrés, secrétaires, vizirs, etc.) faisaient partie de l'élite et jouissaient des mêmes privilèges des pouvoirs en place (richesse, notoriété, participation à la vie politique), alors que leurs coreligionnaires qui faisaient partie de la masse étaient, comme les autres groupes même appartenant à la religion majoritaire (l'islam), socialement et politiquement marginalisés, et, de surcroît, directement exposés aux mesures vexatoires qui leur rappelaient leur infériorité politique³⁸. L'étude du statut des *dhimmis* nécessite

37. G. Krämer, « *Dhimmi* ou citoyen. Réflexions réformistes sur le statut des non-musulmans en société islamique », *Entre réforme sociale et mouvement national*, A. Roussillon (dir.), Le Caire, Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale, 1995, p. 579.

38. *La pensée islamique...*, p. 182. R. Mantran, *Istanbul...*, p. 74, donne la même lecture sociologique à partir de l'étude du statut des juifs d'Istanbul au XVI^e siècle.

donc une stratification selon les facettes historique, juridique et sociologique et une différenciation des angles d'approche, qui restent les seuls remparts contre les affirmations réductrices et les raccourcis faciles.

S'agissant de l'articulation entre ce cadre juridique et les pratiques de la tolérance, nous affirmons, contre la thèse avancée par Cynthia Fleury, que l'examen de l'histoire de l'islam présente aussi bien des pages sombres et ternes pour la vie des minoritaires que des moments de coexistence harmonieuse, d'échange, de partage et de respect. L'histoire a enregistré, notamment pendant les moments de fébrilité vécue par les sociétés musulmanes, une précarisation de la situation des *dhimmis*, des transferts de populations, l'accroissement exorbitant des impôts, et l'application de mesures humiliantes et discriminatoires³⁹. Cette situation coïncidait, en général, avec l'entrée de telle ou telle société dans une phase de crise politique ou de décadence intellectuelle ; elle peut correspondre à d'autres facteurs comme le besoin ressenti par la classe politique de gagner le soutien populaire, et c'est en donnant satisfaction aux autorités religieuses et en cautionnant le retour en force de l'orthodoxie que les *dhimmis* sont les premiers à faire les frais de ce calcul politique. C'est le cas par exemple sous les Abbassides au IX^e siècle, lorsque l'orthodoxie a fait un retour en force contre le courant éclairé du mu'tazilisme. Les premières décisions prises par le calife Al-Mutawakkil, artisan de ce changement idéologique, sont la réédition des mesures discriminatoires contre les *dhimmis*, leur imposant un signe vestimentaire distinctif, l'interdiction de monter les chevaux,

39. Malgré toutes les mesures discriminatoires, il faut noter que, sous le régime de la *dhimma*, le droit à l'existence de l'autre religieux était plutôt respecté et que la persécution n'allait pas jusqu'au massacre systématique des populations. En tout cas, elles ne peuvent être comparées aux mesures mises en place par l'Inquisition (tortures, conversions forcées et expulsions), ni aux horreurs commises par les fascismes du XX^e siècle. L'exemple tristement célèbre d'al-Ḥākim (souverain d'Égypte du XI^e siècle), souvent convoqué par les analyses peu objectives cherchant à établir une parenté entre les différentes persécutions, ne doit pas faire oublier qu'il s'agit d'abord d'un cas isolé dans l'histoire médiévale de l'islam, et que ce calife était mentalement déséquilibré. Ainsi, les massacres qu'il a commis avant de disparaître mystérieusement ont touché aussi bien les *dhimmis* que la population musulmane (principalement ses collaborateurs), avant de se diriger contre les animaux. Voir J. et D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996, p. 328-329.

d'accéder aux charges administratives, et bien d'autres détails vexatoires inscrits dans le texte du pacte avec les chrétiens attribué au calife 'Umar⁴⁰. Nous pouvons citer un autre exemple, tiré de l'histoire de l'Espagne musulmane et précisément de l'histoire des Almohades, dynastie qui a gouverné l'Andalousie et le Maghreb du milieu du XII^e siècle jusqu'au milieu du XIII^e. Le contexte de guerres imposé par l'avancée de la *Reconquista* a conduit les Almohades à durcir la situation des *dhimmis*, notamment des juifs, qui se trouvent contraints de se convertir à l'islam par décret du calife al-Mansūr (fin du XII^e siècle)⁴¹. Ce contexte de répression, théoriquement contraire aux codes juridiques de la *dhimma*, est dicté par l'influence grandissante des docteurs de la Loi malikites et par le contexte de conflit avec les pouvoirs chrétiens du nord de l'Espagne. Comme dans l'exemple d'al-Mutawakkil, l'instauration de mesures humiliantes s'explique par des calculs politiques et par le besoin de légitimation, qui conduisent le calife à céder aux pressions des religieux, seuls intermédiaires entre la sphère du pouvoir et le peuple. Ce ne sont pas d'ailleurs les minoritaires seulement qui font les frais de ces mesures répressives et humiliantes, mais tous ceux qui dérangent l'orthodoxie religieuse. Ainsi, la disgrâce d'Averroès en 1197 est-elle la conséquence directe de ce climat hostile à toutes les différences. L'internement d'Averroès dans la ville de Lucena, majoritairement peuplée de juifs, témoigne du degré d'humiliation que le pouvoir cherche à infliger au philosophe devenu dérangeant pour le régime. Mais dès que l'atmosphère politique se détend et que les crises se dénouent, les mesures humiliantes sont abandonnées. L'on comprend ainsi qu'elles sont principalement utilisées comme un moyen de pression dont dispose le pouvoir afin de mieux asseoir sa légitimité. C'est pour cette raison que Abdelmajid Charfi propose une analyse fonctionnaliste de ces mesures discriminatoires : elles joueraient, au sein des mécanismes du

40. A. Charfi, *La pensée islamique...*, p. 185, précise néanmoins, en s'appuyant sur l'historien al-Tabarī (IX^e siècle) que « ces mesures détaillées et sévères n'ont pas été appliquées, [...] parce qu'elles sont inapplicables ». Par ailleurs, les signes vestimentaires distinctifs sont à replacer dans le contexte médiéval où l'habit est porteur d'une forte charge symbolique, à la fois religieuse et politique. L'Empire ottoman va généraliser cette fonction jusqu'aux différentes classes militaires et religieuses.

41. D. Urvoy, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998, p. 187.

pouvoir, le même rôle que l'abolition des impôts illicites (*mukūs*). Ceux-ci sont généralement imposés aux sujets musulmans pendant les moments de prospérité, mais abolis lors des moments de ferveur religieuse ou de l'installation d'un nouveau pouvoir assoiffé de légitimité. Ce dernier prend des mesures témoignant en apparence de sa fidélité à l'esprit religieux (abolition des taxes illicites, réalisation d'œuvres pieuses, remise en vigueur des mesures vexatoires contre les *dhimmis*, etc.), puis, dès que la crise est dépassée, ou que le pouvoir est installé, les mesures contre les minoritaires sont tacitement abolies et les impôts illicites remis en vigueur⁴².

Pour ce qui est des exemples historiques qui témoignent de la reconnaissance de la compétence des non-musulmans et de leur intégration dans l'administration califale, nous pouvons citer de nombreux cas qui révèlent que les non-musulmans ont accédé à des fonctions suprêmes (vizirs, secrétaires d'État, médecins personnels des califes, etc.). Notons d'abord, afin d'avoir une vue d'ensemble sur le problème, que dans l'introduction du livre de Louis Cheïkho, *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en islam, 622-1517*, Camille Hechaimé affirme ceci :

Nous avons recensé dans ce livre – qui n'a pas la prétention d'être exhaustif – 75 vizirs, 300 secrétaires, et 31 autres "fonctionnaires" divers : gouverneur de province, ambassadeur, chef de la police, commandant d'armée, etc. Ce nombre, nous en sommes certains, aurait pu être au moins doublé si les chroniqueurs avaient cherché, de leur temps, à faire le travail que nous avons nous-mêmes accompli. Mais ils ne visaient pas à être complets dans ce domaine, car leurs perspectives étaient autres. Fait à signaler : cette vocation à l'administration était souvent héréditaire et l'on vit de nombreuses familles ou vizirat et "secrétariat" se transmettaient de père en fils ; on profitait mieux ainsi de l'expérience acquise par les différentes générations, comme aussi des privilèges gagnés.⁴³

42. A. Charfi, *La pensée islamique...*, p. 185. L'auteur cite en note une source historique relatant des événements de la fin du XI^e siècle et qui lie les deux facteurs.

43. C. Hechaimé, dans L. Cheïkho, *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en islam, 622-1517*, Rome, Pontificio Istituto Orientale et Jounieh, Librairie Saint-Paul, 1987, p. XXIII. Dans le passage cité, c'est l'auteur qui souligne. S'agissant des *dhimmis* juifs en Occident musulman, H. Zafrani cite l'exemple de Samuel ibn Nagrila (XI^e siècle), vizir, au Maghreb, des monarques Sanhaja, Habbus et Badis. Pour

Il suffit, à ce propos, de donner l'exemple des responsables de la Maison de la sagesse, haute institution culturelle fondée par le calife al-Ma'mūn au IX^e siècle, chargée de traduire l'héritage philosophique et scientifique grec et dirigée, pendant de nombreuses générations, par un chrétien, Ḥunayn ibn Ishāq, et, après sa mort, par ses descendants. La reconnaissance politique des autorités religieuses des communautés est enracinée dans les traditions et les pratiques califales comme le montre l'exemple au VIII^e siècle de la cour du célèbre Hārūn al-Rašīd, où les représentants des communautés juives et chrétiennes (exilarque et catholicos) siégeaient avec le calife, les princes, les lettrés et autres membres de la cour lors des audiences officielles⁴⁴. En dehors de la question de la reconnaissance, de nombreuses sources témoignent de l'intérêt que les musulmans portaient aux autres cultures et croyances religieuses, et notamment pour la culture chrétienne. Ainsi, les nombreuses polémiques et controverses engagées entre les penseurs de tous bords et de toutes confessions ont conduit à la naissance d'une discipline scientifique qui est l'équivalent moderne de la discipline de l'étude comparée des religions⁴⁵. Un dernier point atteste, non seulement l'intérêt, mais

l'Andalousie, l'auteur cite l'exemple de « Hasday ibn Shaprut, vizir des califes omeyyades Abd-al-Rahman III et son fils al-Hakam, à Cordoue, au X^e siècle. » Voir « Les Territoires de la rencontre judéo-musulmane », dans T. Fabre (dir.), *L'héritage andalou*, Paris, l'aube, 1995, p. 103. Le livre de N. S. Serfaty, *Les courtisans juifs des sultans marocains, XIII^e-XVIII^e siècles. Hommes politiques et hauts dignitaires*, Saint-Denis, Bouchène, 1999, démontre qu'il ne s'agit pas simplement de cas isolés, mais d'une tradition historique qui a conduit à la formation de lignées de courtisans, de dignitaires et d'hommes politiques juifs au Maroc. Cela révèle qu'il y avait, en Occident et en Orient arabo-musulmans, les mêmes pratiques de tolérance consistant à reconnaître les compétences des *dhimmis* et à les intégrer dans la conduite des affaires sociales, militaires, administratives, financières et politiques de la cité. Ces exemples qui remontent à dix siècles sont à méditer, avec beaucoup d'humilité, par nos sociétés modernes où les discriminations pour l'accès à de simples emplois sont encore présentes. Quant aux charges politiques importantes confiées après moult négociations sur la « discrimination positive » (comme par exemple le poste de ministre accordé à un citoyen noir aux États-Unis ou bien l'occupation d'un poste de préfet par un citoyen issu de l'émigration en France), toutes ces nominations qui restent des cas isolés s'accompagnent d'un tapage médiatique insistant sur les honneurs que la République a accordés au citoyen élu dont elle a reconnu les qualités et les mérites.

44. A. Miquel, *L'islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 121.

45. Voir al-Sharistani, *Kitāb al-milal w-al-niḥal* (le Livre des religions et des croyances), traduit par J-C. Vadet sous le titre *Dissidences de l'islam*, Paris, Geuthner, 1998.

l'engouement et la passion que certaines classes de la société musulmane avaient pour la culture chrétienne. Il s'agit de la naissance en Orient, vers le ^xe siècle, d'un genre historico-littéraire voué exclusivement à l'étude des couvents chrétiens. Vu l'intérêt que les poètes, les califes et autres dignitaires portaient à la vie dans les monastères, les lettrés se sont mis à collecter les récits se rapportant aux couvents, les poésies composées pour décrire cet espace et l'imaginaire poétique et littéraire qu'il véhicule⁴⁶. Dans ces livres, le couvent est investi d'une image hautement positive et assimilé à un espace paradisiaque, d'où les épithètes laudatives que les lettrés utilisaient dans leurs descriptions de cette institution religieuse. Cette passion pour les autres cultures et les autres composantes religieuses de la société de l'islam classique dément la thèse selon laquelle il n'y avait pas de reconnaissance de la culture de l'autre et réfute l'idée de l'exclusion de cet « autre » du domaine culturel arabo-musulman⁴⁷.

Enfin, l'histoire de l'Orient et de l'Occident musulmans offre de multiples exemples de rencontres, d'échange, de dialogue et surtout de brassage entre les différentes populations et les nombreuses religions qui composaient cet espace. Les sources témoignent surtout de l'existence d'une communauté scientifique qui discutait les sujets philosophiques, théologiques, littéraires et sociaux. Il suffit de citer, pour la civilisation de Bagdad, l'exemple d'un lettré du ^xe siècle, al-Tawḥīdī, et pour la même période en Andalousie, celui du célèbre juriste et théologien Ibn Ḥazm. Leurs œuvres rapportent bien des discussions qui se déroulaient dans les salons des différents princes et dans les cénacles littéraires où juifs, chrétiens, musulmans et d'autres groupes confessionnels débattaient aussi bien de théologie que des questions d'éthique aristotélicienne, de style littéraire ou de passion amoureuse⁴⁸. De part et d'autre, les savants musulmans avaient des

46. Voir al-Šābuṣṭī (^xe siècle), *Kitāb al-diyārāt* (Livre des couvents), Bagdad, 1951, et A. Charfi, *La pensée islamique...*, p. 177.

47. C'est ce que C. Fleury avance p. 175.

48. Voir al-Tawḥīdī, *Al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* (Du plaisir et de l'amitié), Beyrouth, al-Maktaba-l-'aṣriyya, 1953 et *Aḥlāq al-wazīrayn* (Les caractères des deux vizirs), Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, p. 72, où l'auteur rapporte une discussion entre lui et un secrétaire chrétien portant sur la définition et les caractéristiques du style littéraire. Pour Ibn Ḥazm, nous pouvons consulter *Les affinités de l'amour*, L. Bercher (trad.), Paris, Iqra, 1995, p. 39. L'auteur mentionne sa fréquentation de la boutique d'un juif où de nombreux amis se retrouvaient pour le plaisir de la discussion.

maîtres chrétiens en médecine, en philosophie, en astronomie, etc. L'inverse était vrai aussi. La représentation de communautés fermées sur elles-mêmes et organisées en ghettos est donc fausse au moins pour ce qui concerne les milieux urbains et surtout la classe de l'élite sociale (*ḥāṣṣa*). L'image que brosse Cynthia Fleury d'une société où les différentes communautés ne partagent pas « un minimum de valeurs communes » n'est pas fidèle aux sources historiques. Dans son livre *À la croisée des trois monothéismes*, Roger Arnaldez⁴⁹ analyse les différents niveaux de symbiose culturelle et intellectuelle qui animaient les communautés juive, chrétienne et musulmane en Orient et en Occident, les liens entre les maîtres et les disciples, les affinités entre les penseurs qui baignaient culturellement dans les mêmes problématiques et traitaient de sujets et de thèmes identiques. Il suffit de citer les liens entre Avempace et le savant juif Yūsuf ibn Ḥasdāy ou encore le cas de Maïmonide et de sa parenté intellectuelle avec les philosophes andalous du XII^e siècle ; ils ont tous subi l'influence d'al-Fārābī, ont été interloqués par le projet théologique d'al-Ġazālī et ont traité des mêmes thèmes dans leurs œuvres (rapports entre la religion et la philosophie, interprétation de la Loi révélée, union de l'homme avec l'Intellect actif, etc.).

Le modèle andalou que Cynthia Fleury considère comme une matérialisation de l'intolérance illustre particulièrement l'inverse de ce qu'elle soutient et l'absurdité de la thèse qu'elle s'acharne à démontrer sans s'appuyer sur des arguments historiques convaincants. C'est peut-être parce qu'il va très loin dans l'illustration de la tolérance, de la rencontre et de l'apprentissage du vivre-ensemble que le modèle andalou est dévalorisé par Cynthia Fleury (p. 195). Dans son article intitulé « Les territoires de la rencontre judéo-musulmane », Haim Zafrani parle de l'espace andalou où nombre d'ethnies et de groupes religieux « se sont reconnus, ont échangé leurs différences, dans la coopération et la convivialité, cultivant une dose non négligeable de symbiose, voire de syncrétisme religieux »⁵⁰. L'auteur ajoute que cet espace, ce mode de vie, marqué par le brassage et l'échange, « n'est pas exclusif de l'Andalousie ni de l'époque qu'on a appelée l'âge d'or andalou ; il a des racines

49. R. Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1993.

50. « Les territoires de la rencontre... », p. 101.

anciennes, puisant l'essentiel de sa substance dans l'héritage de l'Orient arabe, omeyyade et abbasside transplanté en Occident musulman, poursuivant son cours sur les terres fécondes du Maghreb et de la péninsule ibérique, durant huit siècles, jusqu'en 1492 ».

Traitant de la situation des juifs dans le monde musulman à l'époque médiévale, Haim Zafrani précise :

Dans cet univers juif qui a traversé plus d'un millénaire et demi d'histoire, nous sommes en présence d'une société multipolaire et d'un espace de convergence où l'on perçoit cette double fidélité : fidélité au judaïsme universel avec lequel on entretient des relations étroites et fécondes, plus précisément dans le domaine de la pensée, des grands courants et des humanités juives en général ; fidélité aussi à l'environnement local, historique et géographique, dont on est et dont on a été une partie intégrante, au paysage culturel et linguistique de l'Occident et de l'Orient musulmans d'une part, de l'ancien univers andalou-hispanique d'autre part.⁵¹

L'auteur présente de nombreux exemples qui prouvent que les minorités juives en *Andalus* ont trouvé un terrain propice qui leur a permis de s'épanouir intellectuellement et culturellement, de prendre part à la direction des affaires politiques des territoires auxquels ils appartiennent. Vu sous ce rapport, le modèle andalou est fondé sur l'articulation entre la sauvegarde de l'identité et la possibilité d'accéder à l'universel matérialisé par l'appartenance à la culture politique et scientifique véhiculée par la société dominante. Ce modèle

51. *Ibid.*, p. 102. Nous nous joignons à H. Zafrani pour saluer la mémoire de Mohamed V qui a accompli un geste historique en refusant sous le protectorat et pendant le gouvernement de Vichy de livrer les sujets juifs aux autorités de l'Occupation, à un moment où sévissaient les lois anti-juives dictées par le nazisme. S'il va de soi que ce geste est à mettre sur le compte personnel du roi Mohamed V, nous estimons qu'il est également le reflet d'une tradition fortement enracinée dans la culture arabo-musulmane. Si les rapports entre musulmans et non-musulmans étaient fondés sur la haine et l'inimitié comme le stipule C. Fleury, l'on voit mal comment ce souverain, malgré sa situation difficile en tant que représentant d'un pouvoir soumis à une puissance protectrice, n'aurait pas saisi cette occasion afin d'épurer sa société des autres groupes religieux avec la complicité de la puissance protectrice. Voir, pour plus de détail sur cet épisode historique, H. Zafrani, *Les juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, p. 402-404 ; et C.-A. Julien, *Le Maroc face aux impérialismes*, Paris, Jaguar, 1978, p. 189.

est fondé sur la reconnaissance de « la dimension d'universalité de l'humanité sans négation des affirmations identitaires qui traversent cette humanité » (p. 38). Cette conception est étrangement proche de la définition de Yves-Charles Zarka selon laquelle la tolérance « doit rendre possible la coexistence, même là où les inégalités, les injustices existent encore [...] Il faut que justice soit d'abord rendue à l'autre dans son existence et sa spécificité culturelle » (p. 27). Nous voyons ainsi que l'effort déployé par Cynthia Fleury pour détruire la force du modèle andalou au nom de la structure-tolérance cache la possibilité d'identifier le projet formulé par elle et par Yves-Charles Zarka avec la culture dont ils récusent les valeurs.

L'étude de l'articulation entre le statut juridique des *dhimmis*, du modèle social qu'il a instauré et des valeurs qu'il a initiées pourrait conduire aussi bien à des constats négatifs et condamnables du point de vue des sociétés et des valeurs modernes, qu'à des exemples qui inspirent le respect et l'admiration lorsqu'on les situe dans leur temps. Le tableau noir que Cynthia Fleury dresse des *dhimmis* et qui s'appuie sur le travail ouvertement partial et subjectif de Bat Ye'or⁵² pourrait être contredit par d'autres approches qui pèchent par la mythification du modèle de tolérance instauré à l'âge classique de l'islam. Ce deuxième écueil, qui tend à projeter les avancées actuelles dans le domaine de la tolérance sur les expériences du passé, oublie que ce modèle de la tolérance est devenu, pour nous, modernes, intolérable parce qu'il est fondé sur les appartenances religieuses et non pas sur les allégeances nationales et citoyennes⁵³. Il n'en reste pas moins que la mythification, surtout lorsqu'elle prend des accentuations poétique

52. Les études menées par Bat Ye'or sur les *dhimmis* sont ouvertement islamophobes et clairement orientées idéologiquement. Étant donné qu'elles sont instrumentalisées dans le conflit israélo-arabe et dans la critique des relations que l'Europe a tissées, récemment, avec le monde arabe, nous estimons que ces études ne peuvent constituer une référence sérieuse et objective dans ce domaine. Pour un aperçu rapide sur ses idées, voir, à part les références citées par C. Fleury (p. 182), son article « Islam et dhimmitude : le choc des civilisations » paru dans la revue du Front national belge, *Le bastion*, n° 63, septembre 2002. Voir également « Le dialogue euro-arabe et la naissance d'Eurabia », *Observatoire du monde juif*, n° 4/5, décembre 2002.

53. Pour la question de la mythification du modèle andalou, nous pouvons consulter la revue MARS, n° 9, 1998, *Le mythe andalou*, Paris, Institut du monde arabe. Pour une lecture moderne du modèle médiéval de la tolérance, voir M. de Epalza, « Le modèle andalou : une tolérance intolérable », *L'héritage andalou*, p. 117-122.

ou littéraire est moins dangereuse que le déni des réalités historiques et le travestissement des expériences humaines et civilisationnelles. La mythification de l'Andalousie en tant que terre de tolérance et de convivance a sans doute conduit à des exagérations. Tracer une image fidèle aux réalités historiques passe nécessairement par un travail de démythification, mais cela ne doit en aucun cas conduire à l'inverse, c'est-à-dire à dénaturer ce modèle pour qu'il serve les finalités idéologiques de ses auteurs. Enfin, comment peut-on dire qu'il n'y avait pas de coexistence entre les communautés religieuses, alors que sous les Abbassides, et juste pour une période de deux siècles (le IX^e et le X^e), sur quatorze califes, huit descendaient de mères chrétiennes (byzantines, éthiopiennes ou autres)⁵⁴. Comment peut-on accepter l'idée que ce système était précaire, asservissant, humiliant, humainement dégradant et constater, en même temps, que la plupart des chrétiens d'Orient se sont rangés du côté des souverains musulmans (Nūr al-Dīn et Saladin au XII^e siècle) dans la lutte contre les croisés, alors que ces derniers étaient venus, théoriquement, pour les délivrer de l'oppression des infidèles⁵⁵. Il aurait suffi à Cynthia Fleury d'interroger quelques données de l'histoire pour éviter les formulations outrées et les projections contemporaines sur ce statut.

3.3 Critique des valeurs humaines et culturelles

En analysant le statut des *dhimmis*, Cynthia Fleury aborde les notions juridiques indispensables pour la compréhension de ce point, à savoir la notion de *dār al-islām* (territoire soumis au pouvoir politique de l'islam) et de *dār al-ḥarb* (territoire de guerre ou ennemi). Les deux notions sont élaborées par les premiers juristes de l'islam (VIII^e-IX^e siècle) et reflètent une certaine vision des relations internationales de l'époque. Certes, cette vision est surdéterminée par la puissance impériale des musulmans à cette période et c'est pour cette raison qu'elle reflète une opposition quasi tranchée entre, non pas les croyants et les incroyants, mais entre ceux qui sont rangés sous la bannière de l'islam – y compris les minorités religieuses, qui en font

54. Voir A. Charfi, *La pensée islamique...*, p. 181.

55. Voir, à ce propos, G. Tate, *L'Orient des croisades*, Paris, Gallimard, 1997, p. 70.

donc partie intégrante – et ceux qui sont traditionnellement considérés comme les ennemis des musulmans, c'est-à-dire les Byzantins principalement. Rappelons ici que cette vision élaborée par les premiers juristes de l'islam sera reprise par les juristes postérieurs, en raison de la normativité et du conservatisme qui caractérisent la discipline du droit en islam. En effet, les juristes tardifs continueront de réitérer les mêmes notions, alors que la situation politique des musulmans n'était plus la même (désintégration du pouvoir central) et que les données des relations internationales et de la stratégie ne permettaient plus de penser l'organisation de l'espace politique et des liens avec les voisins à partir des mêmes notions. Celles-ci ont été définitivement bousculées au XIX^e et XX^e siècle avec l'introduction du concept d'État-nation dans la culture politique des pays arabo-musulmans. Certains juristes fidèles à l'esprit de la tradition et bien des islamistes continuent néanmoins à utiliser ces notions obsolètes du droit international. Pour nous, si leur invention au VIII^e siècle témoigne d'une certaine vitalité de la pensée juridique, la réactivation parfois simpliste et servile de ces notions par les juristes ou les islamistes contemporains ou la sauvegarde du cadre conceptuel général avec la greffe d'autres notions sont un signe incontestable de conservatisme intellectuel⁵⁶. Ce procédé consistant à réitérer des représentations juridico-politiques propres à une période donnée est symptomatique de la crise de cette pensée beaucoup plus qu'il ne témoigne de la permanence des réalités géopolitiques correspondant à ce cadre juridique.

Ainsi, en dehors des groupes mentionnés (les juristes traditionalistes attachés au droit international médiéval et les islamistes dont les visions du droit international sont solidaires de la théorie du pouvoir politique et de l'institution du califat), ces notions ne sont pas reconnues, de fait, par les États et n'ont pas de prise sur les représentations politiques dans les diverses sociétés qui composent le monde arabo-musulman. La plupart de ces États sont engagés dans un processus de modernisation où l'imitation de l'Occident et le calque de ses expériences, de ses modes de vie sont clairement visibles. Il est absurde de continuer à penser, au nom de la *dhimma* et

56. C'est le cas de la notion de *dār al-shahada* (maison du témoignage), inventée par T. Ramadan pour désigner la situation des musulmans dans le territoire européen. C. Fleury discute cette notion chap. 8, p. 208-211.

de la dichotomie *dār al-islām/dār al-ḥarb*, que ces sociétés rejettent l'autre et sont enfermées sur elles-mêmes, alors que les orientations économiques de bon nombre de ces pays principalement tournés vers le tourisme, et le quotidien des populations fait de rencontres et de contacts avec les étrangers, sont facilement discernables. Surtout, bien qu'elle mentionne la suppression du statut de la *dhimma* en 1839, Cynthia Fleury en traite comme s'il représentait des réalités sociales prégnantes ou s'il reflétait l'ensemble de la pensée arabe contemporaine. Ce procédé relève de l'imposition d'une problématique qui n'a pas lieu d'être. Il permet également à la pensée radicale et extrémiste de trouver des canaux supplémentaires d'expression, beaucoup plus qu'il ne contribue à la combattre. Ainsi, le fait de se focaliser sur les discours islamistes et d'élire les représentations politico-religieuses qui leur sont propres cautionne davantage ces discours, tout en contribuant à voiler les réalités sociales et politiques contemporaines. Même pour les périodes médiévales, l'analyse de Cynthia Fleury, fortement réductrice et dénuée de contextualisation, n'aboutit pas à des lectures exactes et satisfaisantes. Afin de donner au lecteur une idée des erreurs méthodologiques et des contresens concernant la culture arabe classique, nous allons présenter succinctement quelques points qu'il faut absolument signaler.

1) Cynthia Fleury réitère quelques idées en vogue actuellement sur le thème du jihad, et principalement l'idée qu'il est éternel et ininterrompu, et qu'il signifie, par conséquent, la guerre pérenne⁵⁷. Il est évident que la réactivation de ce thème s'adosse sur les écrits juridiques et religieux classiques. Mais, malgré l'importance de ces derniers dans la formation des représentations contemporaines, nous n'admettons pas la thèse qui assimile le jihad tel qu'il a été conçu et pratiqué à l'époque médiévale (et pour cette période, de nombreuses mises au point restent à faire) et la façon dont il est pratiqué actuellement. Outre les divergences au niveau des pratiques et de la conception même de cette activité, parfaitement soulignées par l'étude récente de Michael Bonner⁵⁸, disons rapidement que le jihad médiéval, dans son versant guerrier, est le moyen dont dispose l'État pour combattre un ennemi armé, alors que le jihad moderne est le moyen

57. Cette idée est exprimée p. 194.

58. M. Bonner, *Le jihad, origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 211.

brandi par les groupes extrémistes, à la fois contre les États en place et contre l'Occident d'un côté, et dirigé, de l'autre, non pas contre des armées ennemies mais des cibles diverses et variées. Ainsi, la vision du jihad que Cynthia Fleury reproduit dans son texte, et qui tente de convaincre que la théorie de la guerre et la signification de ce terme ont toujours été les mêmes pendant quatorze siècles, est exclusivement celle que soutiennent les islamistes ou les juristes contemporains en panne d'inspiration.

2) Cynthia Fleury reproche au système de la *dhimma* (abolie en 1839 par l'Empire ottoman) de n'avoir pas produit un droit des minorités (qui, rappelons-le, a été élaboré par l'ONU à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle)⁵⁹. Par cette remarque, l'auteur tombe dans un deuxième anachronisme en exigeant de la notion juridique de *dhimma*, qui a servi comme cadre de définition du statut des minorités religieuses (et non pas ethniques ou autres) et qui est, de surcroît, aboli dans les sociétés arabo-musulmanes, de déboucher sur un droit des minorités tel qu'il a été défini et élaboré par les États modernes au lendemain de la seconde guerre mondiale !

3) Afin de cautionner la thèse de la différence substantielle entre la culture arabo-musulmane et la culture occidentale, Cynthia Fleury estime que la notion d'amitié fondatrice du lien politique et social n'existe pas dans la culture arabo-musulmane. Voici l'argument tel qu'il est énoncé, mais que nous formulons de manière syllogistique : l'amitié fonde l'altérité et la coexistence politique ; or, il n'y a pas de pensée de l'autre en islam, ni non plus de vie politique ; donc il n'y a pas d'amitié⁶⁰. Notons que ce syllogisme pourrait être tourné dans plusieurs sens et que la mineure pourrait devenir majeure et celle-ci une conclusion, et vice versa. Cynthia Fleury tente de faire dériver l'idée de l'absence d'amitié à partir d'un verset coranique qui dit : « Ô vous qui croyez ! ne prenez pas pour amis les Juifs et les Chrétiens ; ils sont amis les uns des autres. »⁶¹ Le terme arabe rendu dans cette version par « amis » est *awliyā'*, pluriel de *waliyy*, qui a pour

59. Cette idée est affirmée p. 182 : la *dhimma* ne « consiste pas à protéger une communauté minoritaire et, partant, d'envisager une évolution interne au droit en lui permettant de formuler un droit des minorités, ce qui aurait correspondu à un véritable progrès juridique ». La même idée est évoquée p. 175 et 202.

60. Ces idées sont développées dans le chapitre « La théorie politique de l'amitié contre celle de la fraternité » (p. 184).

61. Le Coran, V, 51, traduction de D. Masson, Paris, Gallimard, 1980.

sens fondamental l'alliance et la protection. Ce terme est effectivement lié à la définition du statut de *dhimma* ou de protection des autres confessions religieuses. Il revêt une importance capitale même avant l'arrivée de l'islam, puisqu'il régissait le système tribal en Arabie⁶². La traduction par « amis » ne nous semble donc pas pertinente, puisqu'elle déplace l'interprétation du domaine strictement juridico-politique aux domaines éthique et affectif (la possibilité d'éprouver un sentiment humain pour quelqu'un qui possède d'autres croyances religieuses). C'est pour cette raison que Jacques Berque traduit de la manière suivante : « Vous qui croyez, ne nouez avec les Juifs, ni avec les Chrétiens de rapports de protection. Qu'ils le fassent les uns avec les autres. »⁶³ Cette compréhension du texte requiert également une étude du contexte historique de son énonciation, qui pourrait être celui d'un conflit armé. Dans ce cas, sa portée, qui est d'ordre stratégique et militaire, serait parfaitement circonscrite dans le temps et liée à une configuration politique précise non transposable à d'autres contextes.

4) L'objectif avéré de Cynthia Fleury est de mettre en valeur l'idée que la communauté musulmane ne peut être qu'une communauté de frères où la notion de tolérance à l'égard de l'autre ne pourrait jamais avoir lieu. À la place de l'amitié qui est au fondement de l'association politique, la communauté religieuse, telle qu'elle est conçue en islam, repose, aux yeux de Cynthia Fleury, sur la fraternité. C'est pour cela que dans son texte, elle dénie l'existence de l'amitié au sens éthico-politique et qu'elle soutient l'impossibilité de son avènement dans une telle société. Afin de montrer que l'amitié a intéressé ces sociétés, nous pouvons citer, à titre d'exemple, le formidable traité de plus de trois cents pages (*De l'amitié et de l'ami*), composé par un lettré du X^e siècle, al-Tawhīdī, et dans lequel sont compilés et commentés les histoires, les dits, les poésies et les théories (y compris celles de Platon et d'Aristote) relatives à l'amitié. Rajoutons encore que la langue arabe contient plus d'une dizaine de synonymes

62. C'est pour cette raison que W. Watt estime que le statut des minorités protégées est un développement d'un statut établi en Arabie avant l'islam et assurant la protection d'une tribu faible par une tribu forte politiquement et militairement. C'est la notion de *walā'* qui régit justement ce lien de protection et de clientélisme, et le Coran utilise cette notion avec la charge sémantique propre à l'époque.

63. J. Berque, *Le Coran, essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 129.

du mot « ami », qui renvoient aux différentes manifestations de ce sentiment et en décrivent les degrés et la nature. Ce qui est choquant, dans la démarche de Cynthia Fleury, c'est qu'après avoir établi l'idée que la communauté musulmane est fondée sur la fraternité et non pas sur l'amitié, elle nie la possibilité de toute symétrie ou de comparaison entre la fraternité produite par cette religion et celle que nous trouvons dans le christianisme par exemple. Ainsi, elle présente la signification de cette fraternité comme unique à l'islam, puisque, contrairement à la fraternité chrétienne qui est fondée sur les notions de tendresse et d'indulgence, la fraternité musulmane serait fondée, elle, sur la guerre et la violence (principe du jihad) : « La fraternité au sens islamique, note Cynthia Fleury, n'a rien à voir avec la fraternité entendue au sens chrétien. Si la seconde relève de la charité et de l'amour, la première est immédiatement "l'objet d'un principe et d'un fait juridique" » (p. 188-189).

5) De cette réflexion découle la reproduction du vieux préjugé orientaliste sur l'apolitisme de l'islam et sur le fait que le califat est organisé selon les solidarités religieuses et non pas politiques. Cette représentation qui provient des essais des juristes est, comme la théorie de la guerre, ou bien d'autres domaines du droit, largement influencée par la normativité et fortement éloignée de la description des mécanismes politiques qui conduisent à la mise en place du pouvoir. La cité décrite dans ce type d'ouvrage est, comme la cité de la *République* de Platon, une cité *dans le discours*. Ainsi, la conclusion de Cynthia Fleury liant la notion de fraternité religieuse à la mise en place du pouvoir : « Le sens de la fraternité met en place le califat » (p. 185) est une théorie impossible à démontrer historiquement. Malgré ses efforts pour saisir les caractéristiques fondamentales de la conception du politique en islam, telles qu'elles sont formulées par l'idéal religieux des juristes de l'époque médiévale, cette approche a contribué à pervertir le traitement de ce thème en renforçant l'image d'une pratique cléricale du pouvoir, alors que ce dernier, comme dans les autres cultures, est le résultat d'une lutte, de conflits sanguinaires, de guerres civiles et parfois, non pas de fraternité comme l'avance Cynthia Fleury, mais de parricides et de fraticides. Cette construction théorique qui a été vulgarisée par certains travaux en Occident est actuellement ressassée par certains islamistes qui, paradoxalement, se réapproprient les autorités occidentales en la matière afin d'affirmer

que les solidarités communautaires ne peuvent pas s'exercer en fonction d'un lien politique mais plutôt religieux (p. 206)⁶⁴. Bien qu'elle soit parfaitement réfutable, nous ne pouvons nier que la reproduction de cette vision simpliste sur les mécanismes qui mettent en place le califat a le mérite de faire sourire les spécialistes de philosophie politique.

6) Cynthia Fleury se saisit ensuite d'une autre notion, la *'aṣabiyya* (esprit de corps), inventée par le penseur Ibn Ḥaldūn (XIV^e siècle). Voici comment elle est présentée par Cynthia Fleury pour qui, apparemment, toutes les notions sont les bienvenues pour démontrer l'impossibilité de l'avènement de la tolérance dans cette culture : « La cohésion de la communauté relevant (d'abord) de Dieu, c'est autour de Dieu que la fondation de la *oumma* s'opère. Puis la solidarité prend le relais, en assurant à un niveau plus clanique l'unité des "frères". En ce sens, elle est la version "matérielle" (et "humaine") d'une spiritualité partagée » (p. 207). Nous ne pouvons pas, en l'occurrence, nous attarder sur les subversions et les mutilations que la théorie ḥaldūnienne du pouvoir a subie sous la plume de Cynthia Fleury. Ibn Ḥaldūn a fait de cette notion le fondement expliquant la genèse et la destruction du pouvoir. Son analyse est purement d'ordre politique et sociologique ; il n'entend jamais la solidarité dans un sens religieux, ni n'exprime à travers cette notion l'idée d'une spiritualité partagée entre les membres d'une même communauté ou d'une prétendue fraternité. Ce que Ibn Ḥaldūn décrit à travers cette notion, c'est non pas la conception de la cité musulmane telle qu'elle a été voulue par le discours théologico-juridique, c'est-à-dire une cité « vertueuse », mais le pouvoir dans sa naturalité la plus criante. Autrement dit, la notion de *'aṣabiyya*, contrairement à ce que pense Cynthia Fleury, n'a pas fait partie du dispositif théologique de l'islam : elle relève plutôt des mécanismes qui expliquent la naissance du pouvoir politique au sein du clan tribal et les dialectiques qu'elle met en œuvre pour fonder un gouvernement dynastique (*dawla*). Selon Ibn Ḥaldūn, cette notion qui repose sur les liens de sang relève des mentalités anté-islamiques qui ont été refoulées à certains moments très rares de l'histoire de l'islam, lorsque le lien politique tribal a été plus ou moins supplanté par un

64. Comme exemple de cette construction théorique dérivée du droit musulman, rarement articulée aux pratiques historiques réelles, nous pouvons citer l'essai de L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1976.

lien politique inspiré des valeurs universelles de l'islam. Mais les mécanismes qui ont prévalu au sein de la tribu l'ont toujours emporté sur les autres types d'allégeance, et c'est à ce titre qu'Ibn Ḥaldūn analyse la *'aṣabiyya*, qui est une notion étrangère à la « fraternité » ou à la spiritualité partagée ou à tout autre registre religieux⁶⁵. Ce contresens en dit long sur les qualités du texte de Cynthia Fleury.

7) Concernant la thèse du choc des cultures ou des civilisations, Cynthia Fleury est tout à fait explicite et en approuve visiblement la validité : « On ne peut nier la réalité d'un choc des cultures entre les démocraties occidentales et les États musulmans non démocratiques » (p. 172). Il ne convient pas ici de discuter cette thèse, mais il est pour le moins simpliste et risible d'en attribuer la paternité, non pas à son auteur (Samuel Huntington), mais aux premiers oulémas de l'islam ! Sous prétexte que ces derniers ont formulé une représentation binaire des relations internationales fondée sur les notions de *dār al-islām* et de *dār al-ḥarb*, Cynthia Fleury déclare : « Les premiers théoriciens du "choc des civilisations" ne sont pas forcément ceux que l'on croit, à savoir les partisans de Huntington, mais bien plutôt les oulémas qui ont été, à leur manière, les premiers à opérer un découpage du monde en blocs religieux, donc en "blocs civilisationnels" » (p. 176). Plus loin, les oulémas deviennent aussi les théoriciens de « l'Axe du Mal » (p. 192) ! Nous pouvons nous demander si Cynthia Fleury ne cherche pas à attribuer les échecs théoriques de certains intellectuels occidentaux à la culture dont elle fait le procès afin de montrer que ces thèses tant décriées (que ce soit en Occident ou dans le monde arabo-musulman), mais auxquelles l'auteur adhère manifestement, sont finalement véridiques puisqu'elle ont été déjà développées, il y a quatorze siècles, par les sujets sur lesquels elle porte (les Orientaux). L'occasion est ainsi propice pour attribuer à cet autre (l'islam) les élucubrations idéologiques de certains auteurs et de maintenir par là même l'idée du prétendu choc des civilisations.

65. Voir sur ce point, Ibn Khaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle*, V. Monteil (trad.), Paris, Sindbad, 1967, t. I, chap. 2. Voir également les synthèses de A. Cheddadi, *Ibn Khaldoun revisité*, Casablanca, Toubkal, 1999, chap. 2, « Le système du pouvoir », p. 25-48.

8) Dans le chapitre intitulé « Tolérance et théorie du sujet », Cynthia Fleury dit ceci :

Les néo-fondamentalistes, tel Mawdûdi, n'accordent le *hukm*, c'est-à-dire le jugement, la décision, qu'à Dieu. Ils en font « l'attribut divin par excellence, à savoir la *hakkamiya* »⁶⁶. Partant, la liberté du sujet se meut en « fidélité », soumission, obéissance. Or, il est un fait que, pour espérer voir un jour la notion de tolérance advenir intellectuellement et politiquement, il faudra en plus de la déconstruction de l'idée de frontières et de bipartition, envisager très nécessairement le transfert de la souveraineté, de l'art de décider et d'arbitrer [...] au seul sujet. (p. 213)

Ce passage est l'un des rares où Cynthia Fleury cite les autorités à partir desquelles elle forge toute sa vision. Il s'agit en effet des fondamentalistes, des néo-fondamentalistes, des intégristes et des radicaux, qu'ils soient des acteurs à l'échelle arabo-musulmane, européenne ou internationale. En élisant cette référence, elle reproduit les écueils et les tares de la pensée extrême sans s'assigner comme tâche la critique de ces discours. Dans cette citation par exemple, l'argument avancé par les islamistes repose sur l'homonymie (établissement d'une identité entre le pouvoir divin et le pouvoir humain). Brandir l'expression « le pouvoir n'appartient qu'à Dieu » est le moyen dont disposent les groupes fondamentalistes pour discréditer les gouvernements en place. Ce credo résume ainsi leur stratégie de conquête du pouvoir qui se fait au nom de son origine divine et transcendante. Ce procédé dans lequel les énonciateurs insistent sur le fait que les sujets ne sont pas les véritables artisans de leur destin politique et que les mécanismes du pouvoir leur échappent totalement n'est pas propre à l'islam ; il est mis en avant par toutes les théologies qui cherchent à voiler la nature du pouvoir politique. Bien

66. La notion de jugement divin, telle qu'elle est élaborée par les islamistes, ne s'écrit pas « *hakkamiya* », mais « *hākimiyya* ». C. Fleury reproduit l'erreur commise par l'auteur qu'elle cite, A. Meddeb, *La maladie de l'islam*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 119. Outre ce point lié à la forme, précisons que cette notion n'est pas comprise par les islamistes dans le sens que développe C. Fleury, car ils opèrent délibérément un déplacement du sens classique et coranique de jugement, arbitrage, au sens moderne de pouvoir. C'est ce déplacement sémantique qui est utilisé comme l'un des fondements majeurs de la conquête du pouvoir par ces groupes.

qu'il soit philosophiquement réfutable, l'histoire montre que ce procédé a été à l'œuvre dans la construction de nombreux pouvoirs, aussi bien en Orient qu'en Occident. Afin de démontrer ce sophisme, et conduire à ce que Cynthia Fleury appelle « la *défossilisation* de la religion musulmane » (p. 216), il faudrait qu'elle prenne part à la critique des fondamentalismes, plutôt que de réitérer leurs tares intellectuelles au point de les transformer en vérités absolues.

9) Cynthia Fleury se défend d'être essentialiste ou de présenter des conceptions qui procèdent de l'essentialisme, ce qui montre qu'elle est consciente des écueils que présente sa démarche (p. 177 et 194). Un simple constat relatif à son style montre pourtant que l'essentialisme domine cette approche. Les adverbes comme « nécessairement », « totalement », « exclusivement » de même que les adjectifs réducteurs comme « seul » ou « unique » traversent tout son texte, ce qui traduit la volonté de présenter une sorte de fixité et de monolithisme à l'intérieur de la culture arabo-musulmane⁶⁷. L'intolérance de cette culture n'est pas due, pour elle, à des circonstances particulières, mais elle est un fait inhérent à la culture elle-même puisque l'absence du concept d'ami et d'association politique, l'humiliation de l'autre, et bien d'autres aspects, ne prédisposent pas cette culture à la tolérance. Il s'agit là d'un défaut d'essence, vu que les textes fondateurs, les expériences historiques, la pensée des auteurs, etc., servent la même idée. Si Cynthia Fleury admet que la vision qu'elle présente et les sources dont elle s'inspire sont celles de la pensée radicale et rétrograde, nous serons parfaitement d'accord avec elle. Mais dans ce cas, il ne faudrait pas aller chercher, chez les penseurs de l'intolérance, une définition de son contraire, de la même manière qu'un intellectuel arabe n'irait pas chercher les idéaux des Lumières et la culture des droits de l'homme chez un partisan de la pensée xénophobe et réactionnaire.

Nous voyons ainsi que les démonstrations de Cynthia Fleury sont formulées grâce à des gauchissements et à des torsions infligées

67. Par exemple, p. 184 : « L'ami du croyant musulman n'est-il pas nécessairement [...] un musulman lui-même et donc un frère ? » ; p. 185 : « L'autre serait-il nécessairement le *harbi* ? » ; p. 183 : « Partant, on reste exclusivement dans l'ordre privé » ; p. 185-186 : « La seule figure de l'altérité possible, et partant de l'amitié, serait celle de la figure divine » ; p. 189 : « Un concept de tolérance "possible" est totalement impensable. »

aux notions, aux textes et aux penseurs relevant de la culture de l'islam classique. Nous avons repéré, parmi les arguments déployés, des anachronismes, des amalgames, des impositions de problématiques et des sophismes⁶⁸. Ce texte élève l'ignorance des textes, de la langue, de la pensée des auteurs, et des fondements culturels au rang d'arguments scientifiques. Sa finalité idéologique s'autorise ainsi de tous les procédés afin de forger une image totalement déshumanisée de l'arabo-musulman, en faisant de lui un être à part, totalement isolé dans son absolue altérité. Cette intention, tantôt avouée, tantôt implicitement formulée, se lit à travers les analyses que l'auteur a présentées de notions aussi fondamentales que celles de tolérance, d'amitié, de fraternité ou de sujet. Chaque fois, le discours de Cynthia Fleury produit une hétérogénéité foncière de cette culture afin de mieux la cantonner dans un en deçà humain. Certes, nous défendons l'indispensable et même urgent combat contre la pensée extrême qui secrète la haine de l'autre et la xénophobie. Nous estimons parallèlement que les arabo-musulmans gagneront beaucoup à être indépendants des cadres conceptuels et des contextes historiques dans lesquels s'était développée leur culture classique.

68. Nous n'avons pas procédé dans ce travail à un relevé systématique des passages problématiques. Outre les points que nous avons mentionnés, signalons la présence de certaines impropriétés, de non-sens ou de nombreuses affirmations volontairement ou involontairement ambiguës et énigmatiques. Ainsi, dans le chapitre 6 qui s'ouvre par une évocation du modèle andalou, p. 196, C. Fleury considère cette civilisation comme le produit d'un « choc » et d'un « dialogue » entre les musulmans et ce qu'elle appelle les « références étrangères ». C'est cette rencontre qui a conduit l'Andalousie, selon elle, à jouer le rôle de transmetteur de la philosophie grecque à l'Occident moderne. Outre le préjugé sur la culture arabe médiévale en tant que « culture de relais », nous estimons que l'emploi du mot « choc », qui, pour l'auteur, renvoie souvent au choc des cultures, est impropre pour le contexte andalou. Les spécialistes de l'Andalousie convoquent plutôt les notions de rencontre et d'échange et ne font état d'aucun « choc ». Voir H. Zafrani, *Les juifs d'Andalousie et du Maghreb*, chap. 3, « Le dialogue socio-culturel judéo-musulman en Andalousie et au Maghreb », p. 75-210. C. Fleury parle également, dans la même page, de « l'idéologie andalouse » (qu'est-ce que l'idéologie andalouse ?). Dans un autre passage, p. 174, elle lance une interrogation énigmatique dans laquelle elle dénonce « le mythe de la figure arabe » qu'on ne peut défendre ou soutenir « dans un monde où la multitude clanique et la multiplicité ethnique règnent ». Aucun passage ne permet de comprendre ce que l'auteur veut dire par « la figure arabe », ni en quoi cette figure constitue un « mythe », ni non plus de quelle manière ce mythe s'oppose au brassage ethnique qui caractérise, selon elle, le monde moderne, et non pas d'autres époques historiques.

Néanmoins, ces tâches, aussi urgentes soient-elles, n'autorisent pas à développer un discours haineux à l'égard d'une culture étrangère, ni de se servir de moyens pseudo-scientifiques ou de s'appuyer sur des arguments de mauvaise foi afin d'hypothéquer, au nom du combat contre l'extrémisme, toute une civilisation et quatorze siècles d'expériences humaines et de traditions culturelles. Depuis leur sortie de l'âge classique, au milieu du XIX^e siècle, les arabo-musulmans ne cessent de se remettre en cause, de faire leur autocritique ; le thème en vogue actuellement chez les intellectuels est le diagnostic de la crise dans laquelle se trouve cette pensée. Ainsi, ils n'ont pas attendu l'appel de Cynthia Fleury et d'Yves-Charles Zarka à la fin de leur livre pour passer à une phase critique des textes, des institutions et de la culture (p. 230). En dernière analyse, nous estimons que ce livre, comme bien d'autres parus au lendemain du 11 septembre 2001 et qui doivent beaucoup au succès médiatique et journalistique des thèmes de l'islam et du terrorisme, essaie de mettre la philosophie et les sciences humaines au service d'une idéologie essentialiste dominée par la thèse du choc des cultures⁶⁹.

69. Ce livre est semblable, du point de vue de ses finalités, au hors-série de la revue *Cités*, PUF, 2004, consacré à l'islam en France et dirigé également par Y.-C. Zarka. Nous pouvons ranger dans la même catégorie, outre les travaux de Bat Ye'or, le livre de A.-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, ou bien les articles du journaliste américain D. Pipes. Pour une lecture sociologique de la question de l'islam en Europe et aux États-Unis, le lecteur pourra consulter J. Cesari, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 2004. Pour la question du renouveau de la pensée arabo-musulmane, nous renvoyons à R. Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004. Enfin, pour la question de l'islamophobie, le lecteur pourra consulter le livre de V. Geisser, *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003.