

Burhan Ghalioun

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2020

Dépôt légal: 2020MO4949

ISBN: 978-9920-627-66-5



King Faisal
PRIZE

INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي
كروني المعهد

Burhan Ghalion

El Mossadak El HASSAN



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Table des matières

Introduction	7
Préambule	9
Première partie	
Aux origines de la question sociologique	
Chapitre 1	
De quoi la critique est-il le nom ?	
Quelles approches méthodologiques ?	20
1-2-La construction de l'œuvre ou la logique des déterminations de cinq axes de réflexion.....	30
Chapitre 2	
Perspectives pour la critique sociale : acquis et problèmes.....	54
Chapitre 3	
La modernité en question (s), question (s) de modernité : concept-clé de la critique sociale...	63
Deuxième partie	
État arabe et Malaise : A propos d'une mutation structurale en devenir	
Chapitre 1	
Le problème de l'État arabe : l'État c'est qui ? C'est quoi ? Chronique d'une crise annoncée.....	74
Chapitre 2	
Le « malaise arabe » ou comment penser le conflit dans les sociétés arabes modernes ?.....	84

2-1- Laïcité ou sécularité : entre texte (s) et contexte(s).....	87
Chapitre 3	
L'islam et l'islamisme politique: pour une nouvelle critique.....	102
Chapitre 4	
Globalisation et l'utopie cosmopolitique.....	114
Conclusion	123
Appendice (Citations)	127
Bibliographie	135
Notice biographique	158

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Préambule

Cet ouvrage offre un état des lieux de la sociologie politique de Burhan Ghalioun, dont la pensée s'est confrontée à tous les défis théoriques et politiques du « malaise » arabe, se donnant pour boussole d'analyser les tragiques destinées de la démocratie arabe, depuis sa rédaction de son célèbre «*Manifeste pour la démocratie*» (1976), comme réponse avant l'heure à l'absolutisme étatique, qui à l'époque aucun parti politique n'a pris au sérieux.

Bien loin de toute philosophie ou sociologie politique simpliste et dogmatique, il considère que chaque théorie offrant des brèches pour son possible dépassement. La valeur de ce dialogue conjugué au pluriel réside dans sa tentative inlassable d'encourager une réflexion ouverte sur l'évolution de la modernité dans les sociétés non occidentales en général et les sociétés arabes en particulier.

À l'image d'un philosophe qui dresse des pathologies de la liberté et de la justice dans les sociétés du monde arabe, il s'efforce d'envisager les conditions d'une guérison de ces troubles via les processus de démocratisation. Il reste néanmoins à établir un diagnostic juste et non le moindre. Si, en effet, soigner suppose d'abord ausculter, ensuite proposer une thérapie-praxis adaptée à ses besoins.

Plus que jamais, le tournant des « printemps arabe » vient de rendre justice à ses travaux, dont la qualité intellectuelle fait unanimité, portant des prévisions claires voyantes (datées

des années 1970-1980 sur la possibilité des réformes, des guerres civiles ou chute des gouvernements, les heurs et malheurs de la modernité trahie). Les principales causes de ces mouvements annoncés avant l'heure sont à forte dimension sociale et traduisent en premier lieu comme il l'avait prédit, le manque de libertés individuelles et publiques, la kleptocratie, le chômage, la misère, le coût de la vie élevé ainsi qu'un besoin de démocratie qui ne soit pas une simple façade. Son œil aigüe d'observation était prophétique sur la dynamique historique travaillant en profondeur ses sociétés, marquant ses évolutions possibles (processus de démocratisation inachevé, soulèvements populaires, conflits confessionnelles... etc.).

Sa lecture de K. Marx, M. Weber, E. Durkheim, M. Mauss, G. Simmel, A. Tocqueville, N. Elias, G. Gurvitch, P. Bourdieu, N. Elias, T. Parsons, R. Castel, M. Foucault, J. Habermas, R. Aron, U. Beck, N. Poulantzas, F. Châtelet, A. Giddens, J.J Linz, A. Touraine, R. Boudon, S.M. Lipset, G. Balandier, loin de n'être qu'un exercice académique sans enjeu, était toujours guidée pour interroger le processus complexe de la modernité, le problème de la cohésion sociale ou de son effritement, déclinée dans les sociétés arabes modernes sous plusieurs prismes dont, notamment, celui de la fracture sociale ou du conflit social, du comment réussir l'émancipation dans le monde arabe ? Que la modernité ne soit pas un oxymore, qu'il n'a pas de tracée linéaire toute fixée et qu'elle n'est pas une forme figée, un processus qui change de sens et de trajectoires au cours de l'histoire.

Ce qui l'intéresse de prime abord, c'est l'évolution ou la

trajectoire historique propre des sociétés arabes qui ne partagent pas la même histoire, les mêmes structures économiques et politiques, le même héritage culturel avec l'Occident. Ce problème doit nécessairement être abordé sous l'angle d'examen de la « modernité », de la « sécularisation », du « processus démocratique » dans ses sociétés, du despotisme, de la place de la religion. Mais, il ne suffit pas pour lui de poser des concepts ou des thèmes de réflexions. Quelle signification revêt ces termes ? Quelles fonctions ? Quels rôles, s'il y a, sont-ils appelés à jouer au présent ? Cette analyse des propos critiques et analytiques sur ces termes, s'avère en effet un passage obligé pour l'examen de l'ensemble de ses propositions et de sa thèse principale : poser les jalons d'une critique sociale et politique.

Cependant, ce qui l'intéresse aussi dans son dialogue intellectuel, c'est de comprendre la destruction des solidarités dans le monde arabe, cette destruction est d'autant plus puissante qu'elle est conduite à la fois au niveau des États et le tissu social, liant une fois encore les niveaux économiques, sociales, politiques et culturels.

Dans cette démarche, ce qui l'anime c'est l'esprit critique et l'engagement : l'intellectuel, c'est quelqu'un qui doit, non pas se vendre au plus offrant, mais se tenir disposé à défendre la liberté, la démocratie et la justice sociale, en toute indépendance d'esprit, à son travail. Surtout quand celui-ci ne vise à rien de moins qu'à changer la situation actuelle du monde arabe.

Dans la fièvre de l'action, il décida de jouer pleinement un rôle politique à la tête de la révolution syrienne, de

l'assumer pleinement, a eu la sagesse de quitter ce rôle, de l'abandonner sans regret, quand les manœuvres politiques rimaient avec le renoncement de ses idées et les idéaux de la révolution. De renoncer aussitôt à ce rôle, quand dans un environnement morose, la politique politicienne prenait le dessus et les élites syriennes de l'opposition commençaient à perdre leurs âmes à trop fréquenter l'antichambre du « prince », fait de lambris dorés et de pourpres tapis, prêts à tous les compromis et à toutes les manipulations des offrants.

Bien évidemment, « le despotisme actuel se fonde publiquement sur des valeurs et idées modernes, qu'il réactive à sa guise dans le contexte particulier de la transformation des sociétés arabes. Ces valeurs généralement connues dans le discours des systèmes totalitaires, sont ceux du progrès, de la modernisation, des intérêts nationaux et de sécurité »⁽¹⁾. Mais le vrai problème pour Ghalioun, n'est pas seulement politique, le vrai problème de comprendre les structures des sociétés arabes, afin de (mettre en lumière, éclairer -*aufklären*, to *enlighthen*, (*tanwīr* تنوير) - la réalité a fin de la transformer.

De ce fait, l'identification du fait et la détermination de la valeur ont toujours été étroitement mêlées l'une à l'autre dans sa démarche du sociologue des pathologies sociales, dans la mesure où le fait présuppose fréquemment la norme en question, et où la norme elle-même n'est souvent qu'une légitimation du fait. Ainsi, la séparation entre théorie et pratique (praxis) n'a qu'une signification conventionnelle dans sa démarche sociologique. Et pourtant, il suffit de lire

(1) Ghalioun, B. (2010). *Fī al-nukhba Wa-al sha'b. (Autour des élites et le peuple)*. Ed. Petra. Damas, p : 101.

n'importe lequel de ses livres pour mesurer l'ampleur du rôle que joue, dans sa pensée, la problématique de la « dynamique historique » : ce noyau même qui gouverne ce processus historique rhizomérique et complexe, qui se situe donc, de ce fait, à un niveau plus profond, dont elle constitue le soubassement multiple qui gouverne actuellement les déterminations sociologiques et politiques en cours.

Une fois n'est pas coutume, notre sociologue ne se résigne pas à l'explication par la lutte de classe et l'interprétation « économiste », tant répandue dans le monde des intellectuels arabes des années 70-80. À son avis, si ces deux dernières sont loin d'être complètement fausses, elles demeurent à ses yeux tout un peu courtes.

Que faut-il comprendre ici ? L'esprit critique de sa démarche, qui constitue le fond de sa philosophie sociale, aspire à être un exercice public, donc politique. Sa pensée se veut d'abord critique : l'explication se fait par décrire la maladie, de faire la distinction entre maladie et santé sociale, au lieu de se laisser aveugler par le spectacle de la résignation ou de tomber dans des spéculations révolutionnaires déterministes. Au demeurant, comme un médecin, ce n'est plus simplement le « normal » qui éclaire le pathologique, c'est aussi le « pathologique » désormais, qui éclaire le « normal ». Il poursuit toujours ce processus d'un « aller-retour » vigilant, qui se révèle comme une démarche compréhensive à la wébérienne et résolument critique.

Dans la conception de Ghalioun, il faut garder la « bonne distance » entre le politique et la politique, surtout si le sociologue a des choses à dire sur cette dernière, et s'il

souhaite que ces choses soient entendues par le plus grand nombre. Toujours à la recherche du consensus et du compromis, il ne fait pas pourtant du « consensus » une nouvelle idole, même s'il considère que n'importe quelle négociation coûte toujours moins cher que n'importe quelle guerre, et sans doute l'objectif raisonnable de toute communauté démocratique doit-il être de rallier, autour de la moindre de ses décisions, le consensus le plus large possible.

Cela étant, la politique dans le monde arabe n'est pas le devenir public des affaires publiques remarque-t-il, elle est l'otage d'une minorité (qui gouverne avec une main de fer). C'est en ce sens qu'on peut dire que ce processus est gouverné par une modernité « trahie », si on juge cette dernière sur le plan du « tribunal de l'histoire ». De là, l'intérêt particulier de ce débat que fait éclater Ghalioun autour de la démocratie. Que la politique soit devenue un espace de violence inouïe, au point qu'elle ne soit que « guerre » (si on renverse la célèbre formule de Clausewitz comme le prétend Foucault).

Reste à savoir quel est, devant ce tribunal, le critère retenu. Le constat est amer : les sociétés arabes ont été victime d'un dépérissement politique, d'un dépérissement de l'État qui veut faire le bonheur des hommes et des femmes arabes malgré eux, sous lequel se sont abrités des États d'autant plus totalitaires, qui les rendent aujourd'hui aussi monstrueux et hybride, où le mélange du genre va avec le non-respect du privé et du public. L'oppression conjuguée avec l'absence du pluralisme démocratique rendant l'espace public comme un lieu d'affrontement entre individus dépourvus de tout attachement national digne de ce nom.

Par conséquent, la modernité n'était pas un ressort propre à l'évolution naturel des sociétés arabes, mais était imposée de l'extérieur. Elle est devenue une obligation et une nécessité qui a entraîné des changements brutaux nécessaires à la survie même des peuples arabes. Toutefois, « l'entrée des sociétés musulmanes dans la modernité s'est faite pratiquement sans résistance. Ces sociétés n'ont à aucun moment rejeté les valeurs de rationalisme, de progrès, de technicité, de nationalisme, de démocratie, de sécularisme. À aucun moment elles n'ont ressenti de contradiction entre ces valeurs et la vérité de l'islam ou la foi »⁽¹⁾.

Mais, loin d'être le résultat d'un processus de consentement, la modernité imposée a entraîné ipso facto un clivage, une déstabilisation, des ruptures laissant toute une grande frange de la population de moins en moins capable de se défendre, ou incapable de restaurer ou renouveler les anciennes relations de solidarité et d'entraide qui permettaient de maintenir jadis son équilibre.

Remarquons au passage, que le monde arabe n'a pas été/ et n'est pas hostile par essence au processus de la modernité. L'un des changements les plus significatifs de ce processus le pourcentage croissant des idées modernes : de l'éducation et le travail des femmes, de la liberté, de la patrie, de l'égalité, de la constitution, de l'organisation sociale moderne qui ont gagné de larges couches sociales, insiste-t-il toujours... etc. Ceci-dit, un autre débat s'opère avec ses pairs dans le monde arabe, de toutes les écoles théoriques et politiques

(1) Ghalioun, B. (1997). *Islam et politique. La modernité trahie*. Paris. Ed. La Découverte, p : 83.

confondues (Samir Amin⁽¹⁾ (marxiste), Salim Al'Uwa⁽²⁾ (islam politique), aussi avec les tenants de la modernité pana-arabes.

Par conséquent, cette lecture dialogique conjuguée au pluriel est ajustée à la compréhension des situations propres du monde arabe, de prise en compte de ses circonstances historiques changeantes, tout en restant porteuse d'un projet d'émancipation, libérateur, par-delà et surtout compte tenu des échecs de toutes les tentatives (nationalistes, islamistes et socialistes) qui faisaient le jeu de la thèse anti-démocratique, empêchant la formation d'une société ouverte et libre.

Si B. Ghalioun s'est efforcé de penser la situation politique et sociale du monde arabe : son analyse est atypique (le plus wébérien de tous les sociologues arabes, mais s'en démarque aussi du point de vue de son engagement politique), condense toutes les dimensions d'une recherche théorique et politique engagées à plus d'un

-
- (1) Samir Amin (1931-2018) est un théoricien marxiste d'origine égyptienne. Sa théorie majeure est celle du développement inégal différenciant les « centres » du capitalisme où l'appareil de production s'est développé et où le prolétariat peut accéder au statut de classe moyenne consommatrice et leurs « périphéries », où sont produites ou extraites les matières premières transformées et valorisées dans les centres et où le prolétariat ne peut accéder à l'autonomie matérielle. Théoricien principal de l'antimondialisme, puis l'altermondialisme, il préconise une manière de « développementisme marxiste » comme prolongement au tiers-mondisme. Voir : *Hiwar al-Dawla wa al-Dīn (Dialogue entre l'Etat et la religion)*, (Avec Samir Amin). Beyrouth. 1995. Voir aussi, *Thaqāfat al- 'Awlama (La culture de la mondialisation)*, (Avec Samir Amin). Damas. 1997.
 - (2) Mohamed Selim al-'Aoua (1942-...) est un penseur islamique, spécialiste de droit constitutionnel égyptien, ancien secrétaire général de l'Union mondiale des universitaires musulmans (International Union for Muslim Scholars), très proche des Frères musulmans. Voir. B. Ghalioun. *Al-Nidhām al-al-siyāsī fi al-Islam (Le système politique en Islam)*, (Dialogue avec Mohamed Selim al-Aoua). Damas. 2003.

titre, conscient des difficultés, autant que des possibilités de chaque théorie sociologique ou politique. Mais, il le fait en dehors des sentiers battus et en dehors de toute subsumption formelle. Il s'agit d'identifier les éléments de la formation sociale, de questionner leur dynamique.

En d'autres termes, ce qui le préoccupe, pourquoi le monde arabe sombre dans les guerres civiles, les dictatures sanguinaires, l'extrémisme et le repli sur soi ? Pourquoi, ce monde doté de ressources naturelles considérables continue-t-il de se débattre dans les problèmes du sous-développement, échouant à assurer pour ses enfants le minimum de sécurité et de dignité ?

Sur le plan politique et social comme sur le plan individuel, Ghalioun s'interroge incessamment sur le comment sortir de l'archaïsme, dépasser la décadence généralisée, surmonter son ignorance, rattraper le temps perdu, se régénérer ? Que faut-il faire pour saisir cette réalité nouvelle qui ne correspond apparemment à aucun ordre de signification connu ? Comment maîtriser ce grand et irrésistible mouvement qui bouscule et malmène des nations tous entières, tout au long d'une histoire qui leur reste aussi bien hasardeuse que périlleuse ? Comment combler ce fossé qui se creuse davantage entre la communauté et sa propre histoire, l'identité et l'universalisme, le réel et sa représentation, l'être et la conscience, l'autorité et le pouvoir, les élites et les masses ? Comment réconcilier les faits et les dits ? Les aspirations et contraintes ? Comment, au sein de cette interruption, assurer de nouveau l'unité des peuples arabes sur de nouvelles bases, et celle du devenir de ses hommes ? Sur quelle base pourra se faire la réintégration

à l'histoire de l'humanité, et quels sont les traits principaux de cet ordre du retour à la vérité première ? (1991 :60).

A travers l'étude des problèmes complexes du monde arabe, une analyse concrète de la primauté du politique, le malaise arabe s'inscrit dans cette formulation célèbre : « l'État contre la nation », un système politique monstrueux, c'est-à-dire un non-État, une situation de non-droit, de désordre et d'anarchie voulue et entretenue. Il s'agit d'un pouvoir monopolistique qui façonne et manipule la société à sa guise, disposant des moyens de production et des moyens de contrainte au service de l'hégémonie et de la domination. D'où cette désintégration identitaire, des liens sociétaux et communautaires disloqués. Dès lors, la matrice de sa démarche consiste à combiner l'articulation de la problématique wébérienne des formes de domination à une interprétation critique des antagonismes de « classe » dans son analyse : c'est bien ce qui explique que la modernité arabe apparaît comme aliénation dans son analyse, « l'identité devient synonyme de réclusion, d'où ce rapport conflictuel de l'Arabe à sa propre histoire comme celle à l'Occident ».

Dans ce qui suit, je reviendrai en détail à sa conception d'ensemble des explications sociologiques (modernité trahie, dynamique historique, État et religion, islamisme, sécularité, cosmopolitisme et globalisation...etc.), comme des variables selon les contextes, à l'absence ou présence de résistance aux formes diverses d'oppression et de l'exploitation dans les pays arabes, aussi bien qu'au surgissement de cette révolte qui a surpris tout le monde et dont il annoncé la couleur depuis longtemps.

Première partie
Aux origines de la question sociologique

Chapitre 1

De quoi la critique est-il le nom ? Quelles approches méthodologiques ?

À la différence de cette génération d'intellectuels arabes engagés dans des chapelles orthodoxes de pensées (nationalistes, libéraux, marxistes ou islamistes), Ghalioun considère que la critique doit se pencher sur les certitudes et tous les cadres de pensée comme les structures formelles d'analyses de tout courant de pensée politique et sociologique. Partant donc de la nécessité d'accorder une exigence large à l'esprit critique, nous devrions nous en conformer coûte que coûte. C'est pour cela, il envisage la critique comme relevant d'une enquête minutieuse de la réalité, dont l'objectif essentiel est de montrer ce qui se passe généralement pour acquis et obligatoire est en fait tributaire de quelque chose de changeant et de contingent. En d'autres termes, Ghalioun souhaite une libération de la « *dynamique historique* » sous-jacente à tout phénomène social et politique, se libérer de ce qui se passe comme acquis, ou généralement pour universel et obligatoire, doit être adaptés et réappropriés au sein de chaque contexte socio-historique et culturel :

Ce qui est décisif, c'est le fait que « chaque vision qui préconise au cœur de ses objectifs de réaliser le changement, elle a forcément besoin d'une vision historique et d'une

perception holistique. Quelle est la nature de l'étape dans laquelle le monde vit aujourd'hui et quelles sont ses principales caractéristiques ? Vivons-nous encore dans l'ère du capitalisme et quelles sont les caractéristiques de ce capitalisme à ce stade?»⁽¹⁾. Donc, c'est une critique (holistique et historique) dont l'objectif est de poser les limites de la connaissance que nous avons de notre période. Cela étant, sa démarche ne peut que déconstruire la primauté de prétendus origine explicatives ainsi que la validité de théories hégémoniques surplombant le monde et estimant le comprendre à jamais. Ne se laissant réduire à aucun système de pensée qui sévit dans le monde arabo-musulman, il n'hésite pas de mettre en question d'éléments souvent appréhendés comme allant de soi, inéluctables, et par conséquent pensées comme immuables et inaltérables (nous reviendrons en détail sur sa façon originelle d'appréhender le phénomène confessionnel dans le monde arabe).

Il invite au contraire à dépasser ces supposés limites en faisant retour sur notre période pour penser sa « dynamique » en l'attachant à son processus « historique », concept qu'il affectionne avec soin, de mettre au jour les possibilités d'une pensée radicalement transformatrice, qui opte pour un franchissement possible. Et, c'est en particulier le rôle du sociologue et du philosophe critique- ou plus précisément celui de ce nouveau type d'« intellectuel spécifique » que Foucault a défendu.

(1) Amin, S & Ghalioun, B. (1996). *Hiwār al-Dīn wa al-Dawla (Dialogue: L'Etat et la religion)*. Centre culturel arabe. Beyrouth-Casablanca, p: 152-153.

À la vérité, il est rare de voir le combat mené par un homme face aux injustices sociales, a montré la voie pour la formation d'une conscience pleinement démocratique dans le monde arabe, qui va permettre à la société de prendre en charge ses propres intérêts, nourrie par l'idéal démocratique, sans prétendre que les sociétés démocratiques réelles soient des paradis terrestres.

En effet, son appel pour la démocratie et le pluralisme politique depuis 1976, s'avère l'étalon à l'aune de laquelle devra être jugée toute société politique quelle qu'elle soit. Les sociétés arabes sont dignes aussi de vivre dans un régime où le peuple se gouvernait comme une communauté d'hommes libres. Il ne cessa depuis, de combattre ceux qui tentaient de justifier la nécessité d'un régime/ou régimes d'exception, d'un gouvernement autocratique pour telle sociétés arabes ou autres, sous prétexte que bien des sociétés arabes ne sont pas assez mûres pour se soumettre aux règles du gouvernement démocratique. Par rapport au gouvernement despotique ou totalitaire qui réduit les gouvernés à de simples sujets, voir à des bêtes qu'il faut contraindre ou briser si nécessaire, la démocratie paraît constituer à ses yeux, le seul régime politique à même de répondre aux aspirations les plus profondes du citoyen arabe libre.

Sa pensée dans un contexte aujourd'hui, marqué par des sursauts de révolte et des vagues d'indignation des dominés, peut servir de puissant instrument de libération dans le monde arabe.

Dans un texte célèbre daté de 1976 : le « *Manifeste pour la démocratie* », il appelle de ces vœux une voie démocratique. La démocratie, cadrée selon ses règles du jeu, prenant source à partir de la voix du peuple, et en y retournant systématiquement. Pour le montrer, il précise que le pouvoir est séculaire et temporaire, comme l'exprime une phrase magistrale : le « siège du pouvoir est vide », qu'il est toujours possible de changer, d'inverser le cours de l'histoire à chaque étape et à chaque élection. Ce caractère changeant et réversible existe dans une large mesure dans l'État de droit.

Rien d'étonnant dans sa démarche, il rappelle l'héritage des Lumières : s'il est possible de distinguer les êtres humains à partir de leur origine ethnique ou géographique, leur langue, leurs religion, leur sexe. Ces différences ont été neutralisées par le biais des droits et libertés individuels. On ne peut pas s'en passer : c'est la devise du monde moderne. La dignité individuelle de chaque personne, quelles que soient ses particularités, est la base de tout. Dans un Moyen-Orient qui charrie un long passé de conflits identitaires, de sectarisme, cette vocation d'être libre et démocrate ouvre la voie vers l'émancipation.

De ce point de vue, quelle assise théorique pour telle revendication ? La réflexion critique doit-elle partir comme chez A. Laroui (1933-...) d'une critique radicale du passé et d'une rupture avec la tradition, ou de commencer par une critique des structures qui gouvernent l'« esprit arabe » comme le postule la promotion de la voie rationaliste d'Al-Jābri

(1935-2010), dont il se démarque radicalement sur ce point. En s'attachant à critiquer les diverses tentatives de pensées arabes modernes les plus élaborées, Ghalioun refuse d'un côté, les démarches qui ont été entreprises par les philosophes du progrès arabes (Hassan Hanafī, Mohammed Khalaf Allah, Hussein Mroué, Tayeb Tezīnī, Mahmoud Amin Al-'Alem, Sadek Jalāl al 'Adhm) et de l'autre côté, les tentatives rationalistes opposées de la critique du patrimoine arabo-islamique (M. Arkoun. M-A. Al Jābri, A. Laroui).

De ce fait, Il faut dissoudre cette conception de dire et refaire la crise à la lumière du passé. Il s'agit plutôt d'entreprendre une reconstruction critique qui ne doit pas commencer avec une énième relecture du passé, de la tradition, de l'islam, ou de se fixer sur la stigmatisation (arriération et ignorance des peuples arabes, de gloser sur la persistance des clichés se focalisant sur l'identification communautaire, ni renvoyer le blocage actuel à l'attachement des arabes à leur héritage et à leur religion) comme le font certains orientalistes.

La théorie critique de Ghalioun montre les limites de ses approches, il présente le projet d'une nouvelle critique : la recherche des causes de la défaite du processus de la modernité dans le monde arabo-musulman aboutit à un récit aliénant. C'est dire l'éclairage doit être renouvelé : la cause profonde de l'échec et l'exacerbation de la crise civilisationnelle historique globale dans le monde arabe se décline d'abord dans le modèle adopté de la modernité arabe lui-même, ses phénomènes structurels et ses pratiques discursives (culturels,

politiques, normatifs) qui la distingue, ainsi que ses conditions historiques et géopolitiques qui ont structuré sa formation et continuent de faire pression sur toute tentative de surmonter son malaise.

Or, le rapport que sa critique préconise sur le plan épistémologique de revoir la relation entre le savant et le politique, elle ne relève pas de logiques de mise sous tutelle ou de substitution, mais plutôt d'une dialectique singulière articulant sur la base des réalités concrètes, allant d'une heuristique scientifique à une orientation politique.

En effet, pour Ghalioun (le wébérien de tous les sociologues raves), le sens véritable que l'on doit prêter à la neutralité axiologique se doit justement de ne pas opposer neutralité et engagement, mais neutralité et propagande. Ainsi, le sociologue critique qui insère la production des connaissances sur les rapports sociaux devienne une composante de la division intellectuelle du travail. De ce fait, la question de l'engagement conduit directement à une autre interrogation qui lui est parente et vise à déterminer de manière consciente ce à quoi la critique doit servir : quels sont ses usages sociaux et politiques ?

Autrement dit, il s'agit de questionner les problématiques théoriques dans la compréhension et la restructuration des rapports sociaux de son temps. Ne pouvant pas se contenter ni d'une énième relecture des polémiques du passé, ni d'un cautionnement des armatures intellectuelles dominantes, ni d'un théoricisme surplombant et faisant fi de la réalité concrète. Une critique digne de ce nom à ses yeux, doit

chercher à réfléchir l'expérience négative des sujets sociaux (souffrances sociales, inégalités, pathologies de toutes sortes...).

À distance de la figure de l'universitaire arabe intégralement dégagé des réalités sociales qu'il entend étudier, tout comme celle des intellectuels à gauche (Samir Amin, Mohammed 'Abed Al-Jābri...etc.) se conformant aux intérêts de l'organisation sur/pour/ avec laquelle il travaille ; le chercheur engagé doit à la fois dépasser la simple relation d'extériorité à son objet, ainsi que la soumission de son travail aux éventuelles logiques d'appareils ; qu'ils soient scientifiques ou politiques.

Dans une sorte de reprise inversée de toutes les tentatives d'approches théoriques en vigueur dans le monde arabe, le son de cloche est tout autre. Il ne s'agit pas de chercher une nouvelle lecture du « patrimoine arabo-islamique » dans le champ de la pensée contemporaine, il faut le situer plutôt dans son histoire, non essayer de trancher entre les différentes conceptions opposées du patrimoine islamique. Chaque pensée de cet héritage est attachée à sa structure historique et sociale, et n'est finalement que l'expression et la fonction effective de cette structure dans son temps et seulement. Ainsi, dans la pensée religieuse moderne, c'est un dualisme conciliateur entre la religion et le modernisme occidental (Rifā'a Al-Tahtāwī, Khayr al-Dīn Tūnsī, Jamāl al-Dīn Al-Afghānī, et aussi chez 'Alī 'Abd al-Rāzīk, Mohammed 'Abdu...etc).

Pour Ghalioun, on ne peut lire l'histoire du monde arabe de manière abstraite, absolue et constante, en dehors de son temps, ni aussi tomber dans les pièges du réformisme arabe qui a opéré des lectures dualistes (apologétiques ou conciliatrices), à l'image du dualisme de l'Orient/Occident de l'ancien et du moderne, du patrimoine et de la rénovation, du traditionalisme et du rationalisme et enfin celui de la religion et de la vie.

En réalité, il n'y a pas une essence constante de la pensée arabo-musulmane. Soutenir des dires abstraits a-historiques a figé une fois de plus la vision critique et a empêché des possibilités et perspectives d'évolution ouvertes de cette pensée. De même, il récuse l'analyse orientaliste (le but de la laïcité est de réaliser la démocratie et de garantir la liberté religieuse, non de la bannir, ni non plus une adoption rigide et oppositionnelle issue d'une pratique de dénigrement face à la religion.

Concrètement, Ghalioun récuse l'aspect sacré du pouvoir en terre d'islam, les différents détenteurs du pouvoir dans la terre d'islam (Prince, Calife, Sultan...) ne possédaient pas de pouvoir sacré ou divin, leur fonction se résumait à appliquer les préceptes du Coran et de la Sunna. La religion reste un modèle de légitimité et d'inspiration dans la diffusion de la vertu et seulement, mais le pouvoir demeure séculier⁽¹⁾. Ses différentes formes en attestent cette donnée

(1) Ghalioun, B. (1997). *Islam et politique. La modernité trahie*. La Découverte, p : 46.

historique et ne peut se résumer à un modèle et à un seul. Par-là même, La laïcité⁽¹⁾ ne doit pas se faire idéologie ou adopter la forme même du dogmatisme religieux.

Ce qui ressort de cette vision, est de faire distinction la nature « séculière » de l'État de son caractère laïque. À y voir de près, « *pour moi, il est clair que la laïcité n'est pas une fin en soi, (...). Elle en tire sa signification et sa légitimité, tout comme la démocratie ne forme pas dans un second temps, une fin en soi, mais un moyen d'atteindre un objectif plus grand, celui de la consécration des valeurs suprêmes, au premier plan desquelles se situent les valeurs de vérité et d'équité (beaucoup plus profondes que la loi), de liberté et d'égalité entre les individus, quelle que soit leur origine, religion ou appartenance sexuelle* ». ⁽²⁾

De ce fait, se dégage une autre alternative à ses yeux, un État séculier est un État qui fait preuve de sa neutralité et le respect de toutes les croyances religieuses de ses citoyens. Sur le plan de la critique sociologique, il se positionne en refusant les contributions de l'islamologie classique et moderne, surtout les contributions théoriques qui refusent d'explorer le vécu et le non-dit, ce qui n'en fait d'elle qu'une théorisation dogmatique a posteriori de faits

(1) Pour avoir un aperçu général sur le concept de laïcité en Occident, voir : Baubérot, J. (1996). « Genèse du concept de laïcité en Occident » in Michel Bozdémir (dir). *Islam et laïcité, approches globales et régionales*. Paris. L'Harmattan.

(2) Ghalioun, B. (2010). *Fī al-nukhba Wa-al sha'b. (Autour des élites et le peuple)*. Ed. Petra. Damas, p : 134.

historiques, son originalité est de ne pas s'enfermer dans une problématique de l'islam, ou des islams, mais de s'attacher aux effets de la brutale mutation et tension en cours sur le système actuel des valeurs.

Ce qui compte, c'est déconstruire le modèle de la modernité adopté dans les pays arabes, de l'interroger : est-ce une duplication ou transposition d'un modèle occidental qui a bloqué ce processus ? Avec l'indépendance, le réformisme triomphe, mais l'évolution laïcisante et la rénovation des structures administratives des sociétés arabes dissimule-t-elle mal les tentatives de ne pas se couper de la tradition pour renforcer les légitimités du pouvoir ? Si c'est vrai, pourquoi la légitimité du nationalisme s'est conjuguée avec la recherche de la légitimité venant du champ religieux ?

En somme, les élites essaient toujours de conserver le pouvoir des liens tribaux et des liens à la religion, comme la recherche des modèles de gestion bureaucratiques modernes. Une telle aliénation s'observe par la prédominance de la société patriarcale et la forte division de travail entre les hommes et les femmes, un décalage entre l'enseignement de formation moderne et l'enseignement de type traditionnel. Le style de vie emprunté à la classe moyenne européenne va de pair avec le renouveau fondamentaliste.

Dans l'exposé chronologique qui suit, cinq axes se forment et se dégagent comme des interventions majeures dans des situations et contextes donnés, créant en eux-mêmes un éclairage de ses différentes préoccupations selon des époques variées.

1-2- La construction de l'œuvre ou la logique des déterminations de réflexion

Son projet de recherches s'opère en cinq axes :

-1-

Le **premier axe** est de critiquer le schéma de cette modernité des paradoxes dans le monde arabe, d'analyser ses structures déformées. Dans leur ensemble, les démarches de rénover la pensée arabe contemporaine ont consacré leurs efforts de réécrire les querelles d'antan. Ghalioun corrige autrement le diagnostic, la recherche ne doit pas s'aligner sur la réécriture de l'histoire de la pensée arabe, l'exposition des débats et les polémiques d'antan, mais de couper avec l'approche méthodologique qui guide cette appréhension.

De ce fait, Il faut dissoudre cette conception de dire et refaire la crise à la lumière du passé. Il s'agit plutôt d'entreprendre une reconstruction critique qui ne doit pas commencer avec une énième relecture du passé, de la tradition, de l'islam, ou de se fixer sur la stigmatisation - arriération et ignorance- des peuples arabes, de gloser sur la persistance des clichés se focalisant sur l'identification communautaire, ni renvoyer le blocage actuel à l'attachement des arabes à leur héritage et à leur religion. La théorie critique de Ghalioun montre les limites de ses approches, il présente le projet d'une nouvelle critique : la recherche des causes de la défaite du processus de la modernité dans le monde arabo-musulman aboutit à un récit aliénant. Ici, nous pouvons nous référer à des livres comme :

- « *Assassinat de de la raison : L'épreuve de la culture arabe entre Al-Salafiya et la dépendance* » (1985) qui a entrepris l'analyse l'esprit de cette modernité et son dysfonctionnement. Les réflexions théoriques avancées dans son livre « *L'assassinat de la raison arabe* » signe une critique majeure de toutes les tendances confondues de pensée contemporaine dans le monde arabe. Il lui permet de formuler une orientation originale, qui orientera son action scientifique et politique. Il porte sur une tentative de lecture wébérienne sur le plan théorique et d'énumérer le dysfonctionnement de la modernité arabe selon les problématiques suivantes : La culture arabe est-elle un instrument de renaissance ou s'avère-t-elle la cause de la décadence du monde arabe ? Est-elle capable d'intégrer la civilisation moderne ? Qu'est-ce que la modernité ? Quelle relation avec la Renaissance ? Qu'est-ce l'identité ? Comment questionner sa relation avec la subjectivité autonome et libre ? Quelle relation entre la Renaissance et l'identité ? Faudra-t-il sacrifier l'identité sur l'autel de la civilisation moderne ? Ou encore, faut-il se retrancher derrière l'identité et à quel prix ? Quel sent revêt la Renaissance ? Pourquoi-y-t-il eu modernisation et non une modernité ?

Ces problématiques en sommeil pendant une certaine durée, vont bénéficier d'un puissant regain d'intérêt dès la fin des années 80, au moment où le voile de l'échec cuisant des régimes nationalistes commence à se lever dans l'espace public arabe. Le point de départ de cette controverse théorique commence à un moment où de sérieuses tensions

se manifestent au sein des régimes arabes après les indépendances. Le modèle de développement entrepris bute sur une défaite militaire notoire (1967).

Pour ce faire, Ghalioun entame une analyse historique détaillée de ce qu'il appelle l'« Assassinat de l'esprit » arabe, qui se manifeste actuellement, soit par une adhésion apologétique ou un refus total. De se pencher sur la nature de cette contradiction : La culture arabe est-elle porteuse d'un relais de renaissance ou est-elle la cause de cette décadence ? Il s'insurge contre les illusions d'une tentative de modernisation aliénée (par la force : l'État contre la nation), d'un salafisme fanatisé replié sur lui-même ou d'un compromis idéologique fallacieux et eschatologiques (un mélange d'idéologies marxistes, pan-arabistes et islamistes).

Centrer la critique sur la nature du projet de modernité politique, économique et sociale et non sur le patrimoine, est ce qui a inspiré le travail intellectuel et politique de Ghalioun. En somme, cette analyse monumentale s'est poursuivie avec son livre :

- *Naqd al-Siyāsa /Al-Dawla wa al-Dīn* (1986, 6ème édition 2012) (*Critique de la politique : L'État et la religion*), ce livre fournit précisément l'idée que le « dilemme de la laïcité concerne principalement la nécessité de réaliser l'idée de démocratie, de partir de la critique de l'idée de laïcité elle-même et de tenter de purifier le concept de ce à quoi il s'est attaché en termes de significations, telles que l'hostilité à la religion, l'occidentalisation et l'aliénation ».

Ainsi, une synthèse critique dans ses deux livres suivants, se rapporte à la critique de la modernité des paradoxes, la constitution de l'État, la liberté, la démocratie et l'Islam :

- « *Islam et politique, la modernité trahie* » (1997).

- *Al-mihna al'Arabiyya : Al-Dawla dhidda al-Oumma* (1993). (*L'épreuve arabe : L'État contre la nation*).

En somme, réformer en profondeur la culture politique qui instruit la modernité arabe tel est l'affiche générale pour y remédier, Ghalioun entend parler de fonds et d'une remise en cause radicale de pseudo modernité ; de dénoncer le fondamentalisme laïque comme le fondamentalisme religieux.

À ce titre, il rejette comme trop restrictif le potentiel émancipateur de toutes les tentatives de pensées en cours, car incapable à ses yeux, de s'adapter à la situation actuelle. En adoptant cette logique, il examine les résidus culturels et sociologiques engendrés par le triomphe des pouvoirs despotiques et leurs calamités culturelles, soi-disant modernistes. Par conséquent, cela suggère une autre voie, la modernité intellectuelle et scientifique a créé une rupture épistémologique et épistémologique avec tous ces formes de pensées (socialisante, libérale, nationaliste, islamiste). La rupture est-elle, que ni le laïcisme autoritaire arabe moderne, ni le fondamentalisme politique ne sont traduisible dans le monde d'aujourd'hui. Ce qu'il faut, c'est une nouvelle pensée critique qui décortique et déconstruit les bases idéologiques de telles tendances et renouvelle à de nouveaux frais, les lectures d'émancipation.

Au contraire, l'examen de la situation actuelle ne doit pas s'observer par une évacuation du présent vers un retour au passé. Vérifier les causes de l'échec actuel ne doit pas/ et il n'est plus possible de le vérifier à l'aune des contributions et des aléas du passé. Comme il n'est pas possible de le faire remonter au passé, sa dynamique sociale et politique se vérifie dans le présent.

Ainsi, les dynamiques sociales actuelles portent en elle-même les germes et l'explication de cet échec foudroyant. En cela, une contradiction notoire l'oppose à la lecture du philosophe Mohammed 'Abed Al-Jābri : le moteur de l'évolution de cette dynamique déformée est le seul responsable. Ainsi, les diverses approches herméneutiques essayant de le remonter à la nature de l'« esprit » arabe, ses modèles cognitifs et à l'interprétation du polémiques autour de *Chari'a* s'avère belliqueuse et non avenue.

À ce titre, il se positionne clairement, ce ne sont pas les croyances des fidèles qui sont le défaut, ni leur religion, mais une remise en question véritable de ce qui a été entrepris, se faisant à la lumière des sciences sociales et humaines : La contestation du fondamentalisme laïque des élites va de pair avec son frère jumeau, le fondamentalisme religieux. C'est un même panier, dont il s'agit de jeter les aliments non seulement périmés, mais fripés et moisis.

Bref, sans relecture critique, qu'elle soit scientifique ou littéraire, associée à une liberté d'expression et de jugement, les masses populaires et l'intelligentsia ne peuvent s'opposer

ouvertement aux valeurs et aux visions du monde des groupes sociaux dominants, et contester les apparences et les pratiques qu'elles revêtent et instituent.

-2-

Le **second axe** de son projet centre sa critique sur le pouvoir décadent des élites politiques, porteurs de ce projet déformé, ce qui a puissamment contribué à l'échec et à une pseudo-modernité battant en retraite et créant un hiatus entre l'élite et le peuple (l'élite politique refuse toute remise en question de son pouvoir et utilise l'appareil militaire et sécuritaire pour réprimer violemment ou menacer et surveiller la société civile). On retrouve une analyse concomitante de l'exercice du pouvoir cherchant immunité contre toute critique et à tous prix, une oppression de toute demande de réforme ou de contestation. Cette politique de dissolution symbolise cette rupture entre le peuple et les élites, elle occasionna de multiples ruptures et ravages indissolubles.

De même, l'exclusion de toutes les voix non inféodés aux choix politique de pouvoirs en place, poussa les régimes à agir par calcul politique pour empêcher toute participation citoyenne à la gestion publique.

Bref, l'émergence de l'élitisme comme une doctrine aboutit à une violence autoritaire s'appuyant sur des technocrates et des intellectuels dociles (une simple bureaucratie dépendant du pouvoir) plus que d'autres catégories sociales. Et, ce au nom de l'avant-gardisme et parfois en se réclamant de la voie révolutionnaire.

Au niveau de l'État, l'analyse des relations de pouvoir dans la structuration des rapports sociaux aide à observer de près la nature oligarchique des systèmes de pouvoir, la nature des institutions politiques dominées par la violence politique, la situation des structures économiques et commerciales sont caractérisés par des liens mercantiles et d'exclusion. Sur le plan culturel, une « re-féodalisation » des esprits aux allures irrationnelles et archaïques dominant la scène sociale, culturelle et scientifique, toutes les conditions de déstabilisation sont réunies, au point que les dommages internes aboutissent à une aridité sociale et intellectuelle immédiatement néfaste, à une fragilité et inefficacité du modèle de modernisation en question.

Ghalioun constate que le pouvoir est prisonnier d'un temps fermé. Aussi longtemps qu'il n'invente pas une brèche pour s'en sortir, il y succombe et la suite de l'histoire montre que la violence des pouvoirs en question est impuissante à faire barrage à la confrontation qui se dessine à l'horizon (une annonce prophétique avant l'heure des « printemps arabes » : guerre civile, déconfiture des Etats, interventions étrangères, soulèvement populaire !). Cette critique politique s'observe d'une manière plus explicite dans les ouvrages suivants :

- Manifeste pour la démocratie, (*Bayān min ajl al-Dimouqrātiyya*, (1976),
- Société des élites (*Mojtama' al-Nukhba* (1981)
- Autour des élites et le peuple (*Fī al-nukhba Wa-al sha'b* (2010).

- Le dernier livre de cette saga de critique politique analyse l'échec de l'élite politique à interagir avec le soulèvement populaire syrien, une somme critique monumentale intitulé :
- « Automutilation et faits d'une révolution inachevée », (*'Atab al-Dhāt. Waqāi' thawra lam taktamil.* (2019).

-3-

Le **troisième axe** qui soutient l'ensemble de la construction critique, est l'examen de la disjonction entre les idées, les théories et les pratiques qui ont guidé cette modernité fallacieuse, a orienté ses élites « modernistes » et s'oppose à leurs façons d'entamer cette modernité et de clarifier ses échecs répétitifs.

En fait, c'est une critique de l'idéologie en place, qui a empêché de saisir ses antécédents négatifs, elle touche à la manière dont le sujet politique arabe se rapporte à lui-même, en tant que sujet dirigeant de cette modernité. L'échec de la modernité ne trouve pas ses explications dans la tradition ou de l'islam.

On le voit, dernière cette substitution, se profile une vérité dictant que le projet de la modernité arabe a été porté par des élites modernes et a été soutenu par des peuples en quête de l'émancipation. Signalons au passage que le projet nationaliste était fondé sur des idées modernes, sa dérive totalitaire incombe à ses élites (et à elle seule) qui l'ont portés et manipulés pour réaliser leurs propres desseins. Il

serait superflu de rapporter ses causes à la lecture de la tradition. Cette modernité a été entachée par le retour de l'acteur tribal, le repli identitaire, le néo-patrimonialisme, dont il s'agit pourtant de comprendre les répercussions politiques, sociales et culturelles.

En fait, « nos sociétés arabes contemporaines ne sont en aucun cas la continuation ou l'extension des sociétés arabes et islamiques classiques, leurs systèmes sociaux, politiques, économiques, sociaux ou culturels sont différents de ces derniers. D'autant plus, cette différenciation s'observe dans des domaines encore plus simples liés à l'architecture, l'art, l'art culinaire et le vestimentaire. Elles sont en revanche, le fruit de la décomposition, de la désintégration des anciens systèmes, y compris dans le domaine symbolique, culturel et religieux. Elles sont en fait, le fruit de la rencontre, l'interaction et de l'affrontement de différents éléments culturels, techniques, politiques, sociaux, économiques et stratégiques, d'où un mélange de l'oriental et de l'occidental, de l'ancien et du moderne, de valeur libérale et anti-libérale, profane et sacré. Cette contraction douloureuse issue du vécu de ce mélange de genres, a rendu à la fois difficile la compréhension et a compliqué l'orientation de sa transformation »⁽¹⁾.

De ce fait, l'établissement de son bilan s'avère plus que nécessaire, il s'agit de voir comment cette modernité opérée

(1) Ghalioun, B. (2010). *Fī Al-nukhba Wa-al sha'b. (Autour des élites et le peuple)*. Ed. Petra. Damas, p : 102.

a abouti à l'exclusion et à la rupture avec les masses populaires qui l'ont portée, ses élites qui n'ont pas su concilier la modernisation économique, politique et la modernisation culturelle. Au contraire la modernité a pris un tournant exceptionnel sur le plan politique, ses élites ont uniformisé les cadres référentiels de la société et ont tenté d'imposer un seul régime de gestion publique et de mémoire pour se légitimer et légitimer leur pouvoir, tout en manipulant les émotions des masses et leurs sentiments collectifs : Est-il possible dans ce contexte de réaliser une modernité dans une société dont les structures sont encore tribales, clientélistes ou communautaires ?

En effet, des sociétés déstructurées par les conditions économiques et les contradictions sociales, où les anciens systèmes de solidarité avaient disparu, n'engagea nullement la confiance des peuples : le retour du fondamentalisme - simple réaction- sonne le glas contre un pouvoir dévorateur, en signe de protestation, et contre la corruption des élites nationalistes et militaires, comme le recul de l'État-providence. Son symbole, le plus criant est l'échec du modèle nassérien et la compromission politique et autoritaire des régimes nationalistes et militaires.

-4-

Le **quatrième axe** : force est de constater que tous ses axes ne peuvent pas faire l'économie d'un quatrième qui lie le contexte historique et géopolitique de cette région, qui a accompagné ce processus de modernisation, ses possibilités

d'échec ou de réussite. Toutefois, les méfaits du colonialisme⁽¹⁾ ne peuvent être le seul incident qui catalyse les causes de l'échec, même s'il conditionne la formation des États arabes et leurs évolutions. Le plus important est de lever le voile sur les conjectures exogènes et endogènes, de fixer les repères méthodologiques (internes et externes). Telle a été l'entreprise effectuée par ses ouvrages suivants :

- « Après le Golf : l'ère des grandes confrontations », 1992, (*Māba'da al-Khalīj Aw 'Asr al-Sirā'āt al-Kubrā*),
- « Les arabes et les défis de la paix », (*Al-'Arab Wa ma'rakat al-Salām*) (1996),
- « Les arabes et les défis du XXI siècle » (*Al-'Arab wa Tahaddiyāt al-Qarn al-Wahid wa al-'Ishrīn*, 1996)
- « Les arabes et la transformation du monde » (*Al-'arab wa Tahawwulāt al-'Alam*), (2003)⁽²⁾.

De plus, on peut référencer ses textes d'analyses dans les revues *Confluences* et *Peuples méditerranéens* comme une

-
- (1) Après les accords de Sykes-Picot du 16 mars 1916, la Société des Nations confie à la France le 25 avril 1920 à San Rémo un mandat « A » sur la Syrie et le Liban. Un autre mandat a été confié à la Grande Bretagne sur la Palestine et l'Irak. Le Maghreb à son tour est mis progressivement sous la tutelle française depuis 1830 (l'Algérie), et puis pour la Tunisie à partir de 1881, tandis que pour la Lybie est un territoire conquis à partir de 1911 par le Royaume d'Italie, le Maroc entre sous le protectorat français dès 1912.
 - (2) Nombreux sont les articles qui développent cet axe, voir ses articles dans les revues : *Confluences Méditerranéens* et *Peuples Méditerranéens*.

mise en lumière du processus de la formation du contexte historique et géopolitique qui a accompagné le projet de la modernité arabe. Une œuvre de modernité malmenée par les interventions étrangères et la géopolitique même du monde arabe, au carrefour des civilisations et des mers chaudes. La présence de la majorité des ressources en hydrocarbures dans cette région n'est pas innocente dans la prise en compte toujours plus grande de cet espace dans les politiques et stratégies des Etats, notamment européens et américains.

Néanmoins, il est important de comprendre que l'intérêt géopolitique du monde arabe dépasse cette acception énergétique et s'observe depuis des siècles plus reculés, en particulier du fait de sa situation de carrefour entre l'Asie, l'Afrique et l'Europe. Plus exactement, cette situation s'impose comme un nœud géostratégique par le développement des relations maritimes et terrestres entre le monde indien, le monde méditerranéen, et les vallées du Nil et de la Mésopotamie (croissant s'étendant de fait du Sahara à l'Asie centrale, limité au nord par le Caucase et traçant une ligne de l'Anatolie à l'Himalaya, en passant par l'Iran et l'Afghanistan). De facto, le Monde arabe est le nœud de la lutte pour le contrôle de points vitaux et sensibles de ce carrefour géostratégique.

Effectivement, en pointant cet horizon ajouté à l'impasse du processus israélo-palestinien et surtout ses déboires avec son itinéraire déformé et falsifié, le projet de modernité a été finalement dénaturé. Autrement dit, la stratégie de reproduction du pouvoir s'est faite en relation manifeste

avec un environnement international où les alliances se font et défont, leur impact est un facteur à ne pas négliger dans cette problématique.

En somme, cette analyse sans complaisance conduit à faire le constat d'une modernité arabe belliqueuse. Cette approche permet de dégager les enjeux internationaux de cette modernité (une géopolitique dictant la dépendance et la perte de la souveraineté) : il en ressort sur le plan interne, que Ghalioun réfute radicalement les lectures du particularisme de l'islam et le « lumpen modernité ».

De fait, il renvoie dos à dos les lectures biaisées de ce diagnostic : ni le modernisme, contrairement à ce que pensent les islamistes, ni le traditionalisme, à l'inverse que croient les laïques, ne sont à l'origine du désordre actuel. Pour commencer, une première contradiction s'opère dans la lecture dualiste de l'islam qui a essayé de le rénover en le limitant au stade spirituel, tant que peut. Il s'avère que la vocation dualiste rend les mouvements islamistes prisonniers de l'Orient/Occident, de la foi et la guerre sainte, le Coran et l'épée, la vocation et l'édification de l'État religieux.

Ce dualisme reste moniste à plus d'un titre. Le réformisme de la Renaissance (Nahda) comme les tentatives des mouvements islamiques sont toujours prisonnières d'un dualisme qui divise l'existence entre deux extrêmes qui ne sont pas du même niveau, ni ont la même valeur. Subsiste comme une pièce de monnaie, la dichotomie de l'éternel et temporel, le sacré et profane...etc. La poursuite de ses

illusions et de théories de la sorte, poussent les arabes à se noyer davantage dans leur crise plutôt que de les aider à en sortir.

Sans aucun doute, cette lecture critique provient d'un autre horizon. La nouveauté est que cette approche méthodologique a pris le contraire de la tendance actuelle des analyses, a dirigé la critique vers le projet de modernité fragile conçu et adopté par les élites au pouvoir. C'est une nouvelle tentative de réévaluation à la fois de la critique en tant que théorie et de la pratique en tant que projet.

Avec cette critique, nous devons réfléchir le projet de modernité à nouveaux frais et comme force de changement, cela nécessite de transformer la conscience subjective⁽¹⁾ des processus personnels et sociétaux tout à la fois. C'est à cette condition et seulement que nous devons être capables d'imaginer par avance le projet qui nous permettra de réaliser la liberté.

Par conséquent, se constitue une autocritique de l'intérieur du projet de modernité arabe. Cette visée aboutit à une confrontation avec le projet tel qu'il est pensé et réalisé, il a aussi valeur d'un témoignage sur la crise actuelle et d'élucider la logique de son échec.

Le *telos* de cette critique systématique est inhérent à la reconnaissance de l'échec et de l'auto-révision (établir une

(1) Voir : Ghalioune, B. (1987). *Al-wa'y al-Dhātī (Conscience subjective)*. Beyrouth. Ed. Centre culturel arabe.

pensée de crise et son « cahier des charges » d'une crise de pensée des sociétés arabes, et une stratégie pour en sortir).

Le problème demeure d'expliquer la responsabilité des élites « modernistes » échappant à toute critique. L'invisibilité de cette responsabilité évacue le problème et fait passer ses causes et leurs déterminations dans un autre temps. Les causes sont intérieures au temps et à l'espace de la crise et non en dehors d'elle. De plus, le retour au passé pour expliquer l'échec de la dynamique actuelle est illusoire. C'est une subjectivation détournée et conduit le sujet arabe à reprendre à son compte un sujet en dehors de lui et de son « chronotope ».

Au contraire, il couvre et voile les intérêts d'élites et fait passer sous silence la contrainte et l'assujettissement qui sévit dans le présent. Cette économie des discours en place, qu'il soit orientaliste ou local, se tendant à trouver des explications passéistes- dans la religion et la critique du patrimoine- ne lève pas le voile sur les vrais dispositifs qui travaille la subjectivité des sociétés arabes modernes dans lesquels les sujets sont assujettis.

-5-

Le **cinquième axe** de son projet critique se décline comme un regard « prospectif », il pointe avant l'heure un danger qui guette le fondement même des sociétés arabomusulmane, celui des luttes intestines et des tension internes : le sectarisme et le confessionnalisme se traduisent,

tantôt par l'exaspération des tensions entre les chiisme et le sunnisme, tantôt par les réclamations communautaires exacerbées (identitaires et contre identitaires), des revendications de minorités ethniques, linguistiques et religieuses, où le présent est instrumentalisé par la tradition de chaque communauté et l'enjeu des manipulations politiques. Ici, se joue la communauté comme espace de « cohésion protectrice », par opposition aux sociétés où prévaudraient les facteurs de déchirement, de dissociation de fragmentation horizontale et verticale.

Dès 1979, le sectarisme l'origine sacerdotale de « *La question confessionnelle et problèmes des minorités* »⁽¹⁾ subodore les relations difficiles entre communautés et État-nation, une autre logique sociologique se dresse contre la compréhension doxal du phénomène du sectarisme dans les sociétés arabes modernes.

Ghalioun renverse l'approche culturaliste : ce phénomène n'est pas le ressort d'une diversité religieuse, du pluralisme de croyances, des différences de coutumes, mais le résultat des pratiques politiques entrepris par des décideurs politiques, qui ont fini par faire émerger les pulsions communautaires, sous la forme abjecte de la réclamation identitaire, linguistique ou tribale, de l'exaspération du sentiment

(1) Ghalioun, B. (1979). *Al-Masala al-Ta'ifiyya wa mushkilat al-Aqalliyyāt*. (La question confessionnelle et problèmes des minorités). Dar Al-Talī'a. Beyrouth. Liban. Voir aussi, la Nouvelle préface de la Troisième édition, édité par : Arab Center for Research and Policy Studies. 2003, p :7-19.

ethnique, ou religieux. D'où, ces jeux d'ambivalence médiocres de la communauté devenue fétichisée, en tant que « trésor perdu », ou rejetée et redoutée en tant que regroupement fanatisé, constitué des « mêmes » et des semblants, soudés par l'idéologie du rejet de tous les autres.

Historiquement, « le sectarisme n'est pas un défaut structurel lié à la formation même des sociétés orientales, comme on ne peut le séparer d'elle, tant que ses sociétés ont une structure multiple »⁽¹⁾. Cette diversité des croyances et ethniques inscrite dans l'histoire est devenue un mal de nos maux avertit-t-il, au lieu d'être une richesse spirituelle et intellectuelle. Prétendant son potentiel destructeur en la stigmatisant comme un bouc émissaire, les régimes politiques en place l'on saisit comme un enjeu pour assoir leur hégémonie : diviser pour régner et pour exercer leur tutelle politique et religieuse.

Dans cette société complexe, vaste et stratifiée, un tel « danger » détourné est devenu aussi l'indice de l'embarras des intellectuels, même chez ceux d'entre eux, qui sont les moins pessimistes, ils ont succombé à leur tour à cette peur, où cette diversité est synonyme d'une accentuation de divisions, de déchirement qui arrache les individus à leur appartenance nationale et sociale d'ensemble. Ces regroupements « inconcevables » censés être un péril mortel, produisant des formes continues de déshérence.

De même, il est stupéfiant de voir certains intellectuels

(1) Ibid, p: 8

s'orienter communément vers un bannissement de ce pluralisme religieux, ethnique et linguistique, appelant de leurs vœux une laïcité surplombant le politique. Dans cet appel, les communautés sont vouées à la dissolution parce qu'elles sont considérées comme un symbole du désastre à venir. La laïcité est devenue chez certain régimes arabes une idéologie de remplacement, le lieu d'une reconfiguration autoritaire des croyances, des religions, de bannissement des réclamations culturelles ou linguistiques...etc.

En revanche, Ghalioun ne considère pas la diversité religieuse comme une cause ultime de la faiblesse présumée de l'État arabe moderne, mais, il considère que l'absence du caractère national de cette dernière qui à l'origine de son délitement. L'absence de l'État-nation est la cause principale de cet affrontement des communautés, c'est la cause qui lui donne l'élan de se former à la place du sentiment d'appartenance civile et nationale. Pour qu'il y ait exacerbation des réclamations communautaires ou sectaires, il faut que le sentiment national brille par son absence, le lien communautaire vient sceller ce qui manque ou vient retourner la même violence subie contre l'opresseur.

Esquissons une justification théorique et socio-politique, le retrait dans ces liens sonne comme une fuite, par-delà le désastre subi. La communauté ne se forme donc pas seulement à l'occasion d'un désastre, mais bien contre ce désastre qu'il subit, car elle atteste le vrai désastre même. On retrouve ici l'enjeu de ce qui va se passer plus tard dans le péril libanais (guerre civile) et après dans l'Irak, la Syrie,

Le Yémen, La Lybie, théâtres de l'affrontement fatidique entre chiïsme/sunnisme, des tensions communautaires ou tribaux, et de surcroît le sectarisme religieux ambiant. En effet, le sectarisme survient comme cet « autre » anarchique (pas d'institution, pas d'État...). Cet élément de défection est le symbole même de l'épreuve des dangers affrontés en commun. Il est l'élément fondamental dans l'enjeu communautaire, Cette communauté est devenue une machine de guerre, et ce n'est pas pour rien qu'elle symbolise cette violence de l'« État contre la société » à ses yeux.

Assurément, nous n'avons pas à accuser la société de cette pluralité communautaire, religieuse, ou ethnique, la communauté contrairement à ce qu'en dit son approche organiciste, accorde toute sa place à la condition de pluralité et à la diversité. La dynamique communautaire n'est pas isolée de la dynamique historique. Ces communautés (elles-mêmes variables dans le temps et l'espace) ont interagi continuellement et ont coexisté religieusement depuis longtemps, leur présence d'aujourd'hui témoigne de ce processus de coexistence, de leur ré-inventement réciproque.

Cette convergence a été un point de relais, d'appui d'échange, d'intérêt, de fraternité. Cependant, les tensions d'aujourd'hui sont la marque de l'absence de citoyenneté intégrative et inclusive, d'un manque flamboyant de la liberté pour tous et l'égalité de leurs conditions. En somme, cette approche ne considère pas les communautés d'in œil statique, transcendant le temps et l'espace.

On ne peut sortir de cette difficulté qu'en prenant à

rebours et comprenant que les sociétés arabes ont la capacité de faire de l'Autre à partir de soi et inversement.

Ghalioun entreprend dans son livre : « Nidhām al-Tāifīyya : Mina al-Dawla Ilā Al qabīla » (1990)⁽¹⁾ (Système de confessionnalisme. De l'État à la tribu), le démasquage que certains conflits d'ordre socio-économiques et politiques ont revêtu des habits confessionnels, plus les luttes pour le pouvoir ont contribué parfois à stigmatiser des « communautés » tout entière, de justifier de discriminations et d'exclusion. De ce fait, se profile, l'incapacité de l'État arabe moderne de produire un contrat social et politique, de garantir la liberté et l'égalité de tous. Les déboires du confessionnalisme se focalisent sur une nouvelle compréhension du phénomène, ce livre cherche à présenter une analyse différente de la question du sectarisme, qui rompt avec les analyses dominantes, où la continuation de traditions ou de valeurs culturelles particulières sont pointées du doigt.

Au contraire, ce phénomène est considéré comme une sécrétion d'une modernité déformée et brouillée, il se

(1) Ghalioun, B. (1990). *Nidhām al-Tāifīyya : Mina al-Dawla Ilā Al qabīla* (Système de confessionnalisme. De l'Etat à la tribu). Beyrouth. Centre culturel arabe. Voir aussi, la nouvelle préface de la 2^{ème} édition, publié par les soins de : Arab Center for Research and Policy Study. 2017. Aussi voir : son article : « *Al-Tāifīyya fī al-Dawla wa al-Mujtam'* », publié le (17/08/2006) et constitue la nouvelle préface du livre réédité :

<https://www.aljazeera.net/opinions/2006/8/17/%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%B9-2>

résume à l'échec des nations et des peuples arabes d'entrer pleinement dans la modernité, et avec cet échec, l'asservissement de ses hommes qui ont essayé cette tentative, se dessine donc, le spectre d'un pouvoir autoritaire qui les a aliénés. Pour rendre compte de cette crise, il pointe la faillite de l'État, si ce n'est l'échec du processus qu'il a vu naître sa construction comme un « État-nation », ce projet s'est avéré obsolète et épuisé. A cause de cet échec cuisant, le sectarisme est devenu la forêt qui cache les interstices de luttes au pouvoir, une sorte de « marché noir » : La thèse principale du livre « Le système du sectarisme, de l'État à la tribu », est que le sectarisme appartient au domaine de la politique et non au domaine de la religion et de la croyance, qu'il constitue selon ses dires un « marché noir » avec sa devise propre, reflétant un monde national dérégulé.

Dans cette optique, ce dont il s'agit, ce ne sont pas des valeurs religieuses et communautaires, ce « marché noir » reflète plutôt la loi de la jungle politique, où le plus fort décime le faible. Dans ce contexte, le sectarisme ne traduit pas des coutumes propres ou une culture particulière, c'est une traduction symptomatique de la déficience étatique.

Cela signifie que le sectarisme n'a en réalité aucun rapport avec la pluralité des appartenances religieuses, car il est tout à fait possible pour une nation d'être multi confessionnelle, dotés d'une pluralité religieuse, linguistique ou ethnique, sans que cela conduise nécessairement à l'émergence d'un État sectaire ou d'un contrôle sectaire de la vie politique. Le ressort des appartenances religieuses ou ethniques demeure de l'ordre du privé dans l'Etat de droit, la loyauté est

conditionnée par l'attribution de la citoyenneté et la loyauté requise envers l'État et la loi.

Toutefois, il n'y a pas de règle unique en la matière, une société peut être homogène et pratiquer une seule religion, mais rien ne l'épargne s'il tombe victime de dissensions interprétatives ou à la merci de conflits claniques, voire tribaux ou régionaux.

Ainsi, se dessine l'ébauche de comprendre comment les communautés se politisent dans une direction sectaire, comment les communautés s'inventent à l'épreuve du danger en commun, du manque de l'État ou de l'excès des détenteurs du pouvoir, devenu anarchique et arbitraire. Cet élément de défection de l'État qui est lui-même un enjeu politique est fondamental dans l'enjeu et les jeux du sectarisme, de conflits tribaux ou régionaux. Le paradoxe est là : c'est dans une situation d'exacerbation de la division politique -dont la guerre civile n'est qu'une figure- que se présentent ces brèches et ces phénomènes d'intensification propices au surgissement du motif politique de la communauté, d'une confession, d'une secte. Bien qu'il ne paraisse pas dans la première introduction et la nouvelle, l'horizon du livre de Ghalioun est d'appliquer une méthode compréhensive à un phénomène aussi déconcertant ou rebutant que le sectarisme.

La coupure est nette avec les démarches théoriques classiques, il dénonce l'ambiguïté de comprendre la manifestation de ce phénomène sous les auspices des visions traditionnelles. Or, le mot dans cette manifestation implique une réalité politique. Ceux qui s'engagent dans la voie sectaire n'ont pas affaire à une religion, à des doctrines et valeurs

particulières, mais réagissent bien à un dispositif politique.

Ghalioun se propose d'étudier les mécanismes de l'État moderne arabe qui articulent des éléments dissemblables, des représentations hybrides, des pratiques malsaines, des institutions déformées cherchant à capter et coopter des sujets et non de prévaloir la dignité des citoyens, à se les assujettir dans leurs corps et leurs âmes. Ces dispositifs de pouvoirs et de savoirs conjugués par la contrainte et la violence deviennent des dispositifs de terreur passant de l'exclusion à l'extermination. C'est pour dire qu'en voyant dans le sectarisme ou le confessionnalisme une ligne pathologique d'identification traditionnelle, on manque leurs motivations réelles et qui sont proprement politiques. Y voir simplement des valeurs particulières qui surgissent du passé, c'est ne regarder que la dimension apparente de l'iceberg.

Sur le plan de la sociologie politique, ces deux livres sur le confessionnalisme et le problème des minorités posent avant l'heure les limites du principe de majorité, que ce principe n'est valable, que dans la mesure qu'elle engendre des majorités cycliques dans un Etat démocratique. Ainsi, la première équation dans une décision politique, il faut qu'elle ne lèse pas les intérêts essentiels de certaines minorités. Le problème de la protection des minorités est au cœur même de sa pensée politique. La sauvegarde de leurs droits, les exigences d'égalité et d'autonomie font partie du système démocratique.

De ce point de vue, les décisions politiques – même provenant du principe de majorité- ne peuvent porter atteinte à leur existence, ni d'annihiler les droits fondamentaux et

les libertés qui constituent les conditions de l'autonomie collective des citoyens. La possibilité offerte à la minorité (droit d'éligibilité, de vote, liberté d'expression, d'information de réunion et d'association, les décisions majoritaires soient révisables) - de provoquer une nouvelle délibération, demander un nouveau scrutin, sur d'éventuels projets de réforme, l'utilisation du referendum et l'instauration du contrôle adéquat de la constitutionnalité des lois constituent autant de moyens mis à la disposition des minorités pour se protéger. En cela, le système démocratique (en opposition au système ou autocratique) a par ailleurs pour but de protéger les droits de la minorité (quelle que soit sa nature), car elle trouve sa justification dans les exigences de la démocratie.

Dans ce principe, Ghalioun s'intéresse plus fortement au sort des minorités structurelles, de type ethnique, religieux ou culturel par exemple. Ces minorités sont privées de la possibilité de constituer des majorités de rechange dans le Moyen-Orient, ou trouve cette possibilité diminuée pour des raisons historiques. Par conséquent, il faut les protéger : le recours à des formes de décentralisation ou de fédéralisme, le système de représentation proportionnelle s'inscrit dans autant de possibilités pour protéger ces minorités. Ces mesures sont évoquées pour réduire les tensions qui opposent les différents groupes confessionnels, ethniques ou religieux, les dispositifs démocratiques qu'il préconise sont censés renforcer la stabilité politique des sociétés en cause, ils permettent aussi d'asseoir un modèle de démocratie de consensus et de ne pas paralyser la société, ni défigurer son tissu social et sa richesse culturelle.

Chapitre 2

Perspectives pour la critique sociale : acquis et problèmes

Que va révéler le changement d'échelle critique proposé par Ghalioun ? En montrant que les sujets arabes sont pris dans une aliénation historique, il fait passer le lien de la crise et de l'assujettissement à la fois dans le discours et pratiques politiques des élites au présent. Bien sûr, le sujet arabe doit se « libérer » des arcanes du passé, de ceux qui tiennent ses yeux rivés vers lui.

C'est à ce prix que se dresse une vraie subjectivité de soi, contre ce qui la façonne à sa guise et l'accable avec médiocrité au présent, l'empêchant de se libérer, en tant que tel. La reprise de soi, la fondation de soi, la mise en place de l'autonomie (être pour soi : conscience subjective)⁽¹⁾ sont inscrites dans la compréhension du présent de sa propre subjectivité. L'entreprise critique des vestiges du passé de cette subjectivité ou de ce qui en reste était devenu juste un *leitmotiv* pour expliquer les carences du présent. « *Cette division dans la conscience arabe entre de nombreuses idées qui recèlent de nombreux aspects intellectuels, fait*

(1) Ghalioun, B. (1987). *Al-Wa'y al-dhātī (La conscience subjective)*. Ed. dār Al-Burāq. 2ème édition (1992). Al-Muassah Al-'arabiyya li-Ad-drāsāt wa al-Nashr.

maintenir sa crise dans une dualité permanente et généralisée de la conscience, soit dans une dualité du moderne et de l'ancien ou du salafisme et du renouveau, du fondamentalisme et du contemporain, du religieux et du séculier, etc. Dans toutes les tentatives théoriques qui ont été exposées à cette crise, l'accent mis sur tel ou tel aspect procède par la nécessité de chercher une réconciliation à tous prix par les des différents partis »⁽¹⁾.

En effet, Ghalioun critique par exemple cette fusion jabirienne des horizons entre le passé et le présent (même s'il reconnaît ou consent à ce dernier qu'il est le seul à la recherche d'une tradition rationnellement admise), mais en arguant que cette procédure (même hautement qualifiée) ne mène pas à des solutions des maux du présent.

À vrai dire, le rationalisme d'Averroès est dépassé par le rationalisme moderne et à plus d'un titre ! En d'autres termes, le dialogue avec des représentants attirés du passé, reste au meilleur des cas prisonnier d'un dialogue herméneutique avec l'héritage des morts depuis 14 siècles, plutôt que de se voir nu dans le miroir du présent, d'essayer d'examiner la pratique de la vie réelle et de ses vrais acteurs *hic et nunc*.

En effet, cette tentative est qualifiée d'« *Assassinat de la raison* » moderne. Elle refoule la raison critique dans un

(1) (عبد الله العليان. لماذا هذا الانقسام في وعي الأمة؟) !
« Pourquoi cette division dans la conscience de la nation ? »
<https://omaninfo.om/topics/101/show/93046>

essai fondationaliste. Cela dit, il faut formuler une connaissance nouvelle qui soit capable d'analyser les rapports de force, les discours liés au pouvoir (*doxa*) et leurs distorsions politiques, économiques et culturelles actuelles.

À quoi sert de critiquer la religion ou réactualiser les polémiques de/autour des discours ou revivifier les polémiques d'antan, puisque leur temps a vécu, absorbé par l'histoire, devenant de simples fustige ou galeries archéologiques. Revenir aux origines est une tâche impossible ; restituer ses discours et dialoguer avec ses hommes absents est une vision faussée, déficiente et de plus n'aide pas le sujet moderne à engager un dialogue avec son présent. C'est un dialogue stérile, l'« autre » de ce dialogue ne fait plus du vivant de ce monde.

En tout état de cause, Ghalioun affirme : *« je ne pense pas que le conflit actuel soit une confrontation entre la modernité laïque et le conservatisme religieux ou obscurantiste, même si la persistance idéologique soit l'une de ses aspects. Ainsi, le cœur du conflit n'est pas un problème de doctrines et de croyances, il se situe entre ceux qui sont au pouvoir, qui faute d'avoir réussi dans la gestion des ressources nationales ont perdu leur légitimité et se sont exposés à l'hostilité de la société, de l'ensemble de ses forces populaires désabusées et impatientes. A bien y réfléchir, le sujet de ce conflit concerne le changement politique et social, ou le changement en général. »*⁽¹⁾.

(1) Ghalioun, B. & Amin, S. (1995). *Hiwar al-Dawla wa al-Dīn (Dialogue entre l'Etat et la religion)*. Beyrouth. 1995, p : 68.

L'obsession des origines, de la recherche d'un sens ou un autre reste étroitement aliénée et schizophrénique dans toute tentative de la sorte. La modernité intellectuelle et scientifique a créé une rupture épistémique et épistémologique, non seulement avec l'islam de l'époque, mais avec toutes les formes de pensée prémoderne. La rupture est-elle que le discours dialogique entre deux conceptions du monde différentes, n'est pas traduisible dans l'esprit du temps moderne.

Venons à sa principale thèse, Ghalioun rejette comme trop restrictif cette tentative de dialoguer avec le passé. Cela ne veut pas dire remettre en cause le droit d'engager un travail historique. Ce qui manque, c'est une remise en cause venant des sciences humaines examinant les intérêts politiques, économiques et étatiques pour imposer un ordre non moderne ou pseudo moderne (en vérité, des États des pays arabes combinent le pire des accommodations religieuses et de la rationalité bureaucratique moderne). Un système ambivalent n'aidant en quoi que ce soient les populations à vivre avec dignité et en harmonie.

Autrement dit, en dépit des meilleures intentions que l'on puisse formulés, on butte sur une fausse route si on inverse la direction du présent vers le passé. Cela nous ramène par exemple à comprendre en partie, pourquoi l'élite religieuse cherche à tous prix à maintenir ce rôle dans l'administration des esprits. Ce rôle est tellement imbriqué dans les intérêts du présent, même s'il se drape par une bonne conviction ou pas dans un idéal lointain. Il cherche à reformuler l'héritage de ce passé à nouveaux frais, et ce, pour en faire un levier du pouvoir ou de l'utiliser dans sa quête, il n'est pas sans

alimenter la crise du présent en le soumettant pour servir l'ordre établi.

De même, l'originalité de ce travail critique est de déplacer la culpabilité sociale et politique formulée à l'encontre des masses populaires, les décrivant comme une entité livrée à ses instincts, incapables d'agir et aveugle. Au contraire, Ghalioun décortique au grand jour l'idéologie qui les accablent, pointe la responsabilité des élites vivant sans foi ni loi : l'augmentation incessante des inégalités, le poids de la misère que supporte les peuples, que le contrôle se fait au bénéfice de ses élites et le clergé religieux servile.

Cette responsabilité est prise dans l'irrationalité de rapports sociaux qui se manifeste dans le choix irréductible de l'avidité et la corruption. Elle incombe à ses élites et à leur dogmatisme par cette accumulation avide de richesse, qui ne serait comprise qu'à l'aune de l'accumulation de misère, d'abrutissement, de dégradation intellectuelle et de servitude du pôle opposé, toujours marginalisé et appauvri. Tout est mis pour renflouer les prédateurs et cette perversion produit une paralysie de la critique rendant les masses subalternes coupable de leurs conditions de vie, oscillant entre la peur et des actions purement défensives.

De l'autre côté, cette violence interne est renforcée par une autre violence externe : l'ordre international et la division du travail. D'autant plus, les firmes et les banques du capitalisme mondial possèdent une capacité qui excède celle de la plupart des États arabes, qu'elles plient à leurs objectifs. Le résultat est qu'on ne peut pas séparer le sort de

la modernisation des pays arabes des ressorts des interactions géopolitiques et stratégiques régionales et internationales.

De ce fait, se généralise une violence mondiale et une cruauté nationale inédite, tendant à limiter et neutraliser toute aspiration à l'émancipation. Il est de même d'ordre que la violence des licenciements, marginalisation et laisser pour compte dans le monde capitaliste. Cet ordre incapable de résoudre le problème de la pauvreté, du sous-développement, de la division entre le Nord et le Sud. Il en ressort que la souveraineté nationale se réduit comme peau de chagrin, les cloisons nationales ne s'affermissent pas, mais se dégradent et tombent comme « château de cartes » dont les piliers sont fragiles et désuets. Cela dit, l'indépendance nationale est réduite, du fait notamment de l'intégration forcée, qu'entend pratiquer les grandes puissances de ce monde et leur frénésie de contrôle sur leurs subalternes arabes au sud. Le résultat une « modernité trahie » et un chaos sévissant le long de cet air géographique, riche en ressources, mais vit une misère assourdissante.

En fin de compte, la théorie critique de Ghalioun peut être résumée dans une thèse principale : L'origine du chaos ou plutôt l'origine de la tourmente dans les sociétés arabes, trouve ses explications dans une crise chronique aux aspects multiples : internes et externes, comme dans beaucoup de pays en Afrique et en Amérique latine. L'extension de cette crise implique une contradiction qui limite sa capacité de satisfaire les conditions d'une véritable modernité : il y a un renforcement constant de ses facteurs de dégradation dans la

crise, du fait de cette dialectique des facteurs internes et externes.

Dans ce cas, comprendre l'échec n'incombe pas à ses masses, au contraire ses masses ont cherché toujours une modernité capable de leur fournir des leviers de leur émancipation par des institutions digne de ce nom, leur permettant de se libérer de la domination actuelle.

En dépit de la répression proliférante d'aujourd'hui, l'idéal de liberté, de justice et d'égalité fournissent toujours un espace aux mouvements arabes d'émancipation, mais se trouve handicapé par cette protection des puissances de leurs corvidés en place.

En effet, continuer à entreprendre et reloquer le passé, comme l'utilisation de la tradition à des desseins multiples de dogmatisations et canonisations stériles, n'aident point à un renouvellement de la pensée arabe contemporaine. Les différentes tentatives de systématisation des courants classiques de pensées ne peuvent fournir les exigences d'intelligibilité pour le présent, quels que soit leurs formes et efforts intellectuelles, matérielles ou politiques. Ils restent des substituts ou des résidus du passé et propre à lui, incapable de développer le potentiel philosophique et politique capable d'analyser et de fournir les outils du changement du présent. C'est la raison pour laquelle le diagnostic amer prononcé par Ghalioun pointe en premier lieu, la déficience de certaines élites essayant de capitaliser sur l'échec de la pensée moderne en cherchant de compensation auprès d'une pseudo modernisation ou d'auprès la revivification religieuse, en soufflant sur les braises des liens communautaires ou jouant la carte de l'islamisation.

Pour le dire autrement, la crise actuelle de l'islam n'est pas religieuse, elle est socio-politique. Son livre (*Al-mas'ala al-Tāifiyya wa mushkilat al-Aqaliyyāt*) : « *La question confessionnelle et problème des minorités* » formule l'échec de la formation de l'État moderne dans le monde arabe, prenant en otage les droits de ces minorités et ses diverses composantes, refusant une reconnaissance pleine et entière de leur citoyenneté.

Au contraire, l'État arabe manipule les affiliations et liens tribaux par souci de domination et contrôle autoritaire sur les différentes communautés et composantes de la nation. L'État actuel ne rime pas avec une communauté de citoyens libre et autonome ; il se manifeste plus dans sa version claniste, incompatible avec la société démocratique. Le regain des tensions communautaires et ethniques impose de réfléchir sur les justifications du lien qui doit unir les membres d'une communauté politique. Ghalioun traduit cette déformation de formation de l'État moderne dans les pays arabes en affirmant que : « *le pluralisme religieux n'est pas la cause de l'affaiblissement de l'État-nation ou de l'État national, c'est l'absence de ce caractère national qui en est sa cause véritable* ».

En réalité, l'idée d'une communauté culturelle homogène recouvre en grande partie une fiction ou pousse chacun à se retrancher dans sa communauté d'origine. Par ailleurs, d'un point de vue sociologique, les communautés de culture n'apparaissent pas comme des communautés homogènes dans la mesure où leurs membres sont séparés par d'autres clivages, et notamment par des clivages socio-économiques,

qui déterminent également leur identité et leurs projets. Cet État prédateur a cherché plutôt une communauté de clientèles soumises, une loyauté tribale et d'adeptes. Il n'a pas pour corollaire l'égal respect de la personne et, partant comme citoyen.

Dans cette perspective, il convient de souligner à nouveau avec son livre : « *Système de confessionnalisme, de l'État à la tribu* », comment les élites ont utilisé le confessionnalisme-sectarisme- politique ou les cartes rebattues de la religion en politique, sont devenu le « marché noir » pour asseoir cette domination. Ce « marché noir » ne devient la norme que par l'instauration de l'impolitique, et ce, pour stopper les revendications exprimées par les différents groupes ou communautés. Ces derniers sont privés de devenir membre de la communauté politique. Ainsi, dans la mesure qu'ils sont privés des droits politiques, ils ne sont pas des citoyens participant à la gestion publique, indépendamment de leur appartenance au pouvoir en place..

Cette argumentation formulée dans les années 90 a dénoncé avant l'heure cette déformation structurelle, de ne pas reconnaître le droit des minorités de prendre part au processus de décision sur pied d'égalité.

De plus, Il a prédit que ce type d'État va en se disloquant, qu'il va se fissurer en tant qu'entité politique, à moins que les élites au pouvoir et les oppositions façonnent un nouveau contrat social, capable d'associer la pratique d'association d'auto-détermination collective en se libérant du joug du confessionnalisme et de sectarisme.

Chapitre 3

La modernité en question (s), question (s) de modernité : concept-clé de la critique sociale

La « difficulté » qu'éprouvent les arabes à rompre avec leur passé comme le démontre la montée de l'islamisme est une conséquence de l'échec du projet de modernisation. Quels genres de raisons peut-on donner pour appuyer ce point de vue ? Certaines approches ethnologiques et culturalistes, réduisent cette incompatibilité de l'arabe avec la culture moderne de l'effort et de la discipline.

Ainsi, cette stagnation se résume à une culture d'obéissance fataliste et conservatrice par essence où l'effervescence religieuse, l'abandon du rationalisme, le culte des saints, l'enfermement sur soi, le rejet de l'innovation prennent le dessus. De telles termes caractérisent une identité culturelle figée et obsolète qui témoigne d'une subjectivité docile incapable de réfléchir, de raisonner de façon libre. Ce n'est pas un hasard que Ghalioun dénonce cette représentation figée, l'une des grandes contributions de la sociologie critique consiste à dénoncer les théories essentialistes de l'identité. Autrement dit, sa critique sociale entend montrer combien l'identité personnelle de chacun résulte d'une nécessaire imbrication engagée dans le social au sens large

(institutions, rapports sociaux, positions occupées et rôles jouées... etc.).

Cette position de principe chez Ghalioun est d'ordre générale, l'identité n'est pas inscrite dans le marbre ou seulement dans des rapports d'intersubjectivité (phénoménologie), dans des relations infantiles subies et enfouies (psychanalyse) ou dans les systèmes de mise en mots (linguistique) ou d'autres : le mythe d'une essence qui existe et qui précède l'existence sociale tombe. Bref, l'identité se construit dans de processus de socialisation complexe et dynamique, rendant compte de l'influence du social dans l'existence de chacun.

Pour le dire autrement, l'identité arabe n'est pas un disque dur sur lequel serait gravées des données écrites ou à jamais prescrites et restant immobiles, sa construction ou plutôt ses problématiques étaient différentes au temps des premiers réformateurs arabes. Les déclinaisons de la modernité dans le monde arabo-musulman sont diverses et variées. Il suffit de penser à la diversité des pratiques de modernisation dans le monde islamique (turc et persan... etc.), des mondes qui véhiculent des interprétations différentes.

Nous retenons donc que l'enjeu « ne se résume pas à une question d'identité, ni à une défense de valeurs théologiques. Ma thèse soutient que les mouvements islamistes se sont transformés dans le contexte actuel de l'État et la société. Ce fut, le chambardement des directives et politiques gouvernementales engagées, qu'elles soient culturelles, sociales et économiques réunis, qui les ont communément rendus un carrefour de contestations variées, en s'opposant

sur le plan culturel (un large secteur de société n'accepte pas la culture de la consommation marchande, le mépris de soi et l'adoption des modes de vie occidentaux), sur le plan politique (un large éventail de personnes refusent d'accepter un pouvoir absolu, corrompu et éternel, ses sources de légitimité, le mépris du citoyen et le favoritisme, dont bénéficient une classe d'opportunistes et de corrompus, qui tous se sont imposés eux-mêmes et leurs valeurs par la force des armes, comme ce fut le cas aux temps médiévaux européens), comme sur le plan social (un large secteur de société refuse de sacrifier ses droits, les principes d'égalité, de justice, de la dignité personnelle collective pour le bénéfice d'un système de discrimination et de racisme interne) et finalement la gestion économique (tous ces groupes qui n'ont plus rien à perdre, comme le formule les marxistes, que tous changements peut les aider à gagner) ensemble. »⁽¹⁾

Loin d'opposer la modernité européenne, japonaise et arabe, il s'agit plutôt de comprendre les formes endogènes de production de la modernité de chaque aire culturelle. Aussi l'expression modernité arabe ne saurait s'appréhender que sous le mode de production arabe de la modernité. On n'a point affaire, dans ce cas, à un processus linéaire et univoque de quête du nouveau et du moderne, bien au contraire rupture et permanence y scandent tout mouvement historique.

(1) Ghalioun, B. & Amin, S. (1996). *Hiwār al-Dawla wa al-Dīn (Dialogue entre l'Etat et la religion)*, Beyrouth. Centre culturel arabe, p : 61.

Sa démarche critique consiste d'abord à poser le problème des conditions épistémologiques de production de la modernité dans la terre arabe pour ensuite restituer la dimension historique. Les incidences en sont perceptibles dans les domaines de production, de l'organisation du pouvoir, dans le rapport au sacré.

À titre de résultat, les contradictions et les conflits se multiplient entre : *« ceux qui, pour remédier à ce déficit éthique et rationnel, misent sur la réhabilitation de la culture arabe classique, après l'avoir dissociée de ses aspects irrationnels, et ceux qui comptent plutôt sur le renforcement de l'emprunt occidental seul susceptible, à leurs yeux, d'insuffler dans l'esprit de leurs compatriotes les valeurs du rationalisme, du libéralisme, du nationalisme, de l'historicisme et de l'action positive indispensables pour l'insertion dans la modernité »* (2004 :60).

La modernité en ce sens, se dit à partir de ce qui s'effectue en profondeur, en mouvement de fond. C'est pour cela qu'il n'apparaît pas comme un état, *« on n'est jamais moderne, on se trouve en voie de l'être sans qu'il y ait un achèvement au terme »* (1985 : 14). Aussi, n'oublions pas que la modernité est apparue sous la figure d'une perversion de l'histoire avec l'expansion coloniale dans le monde arabe, précisément celle qui a imposé un changement brutal du dehors avec son corollaire de servitudes et de tensions permanentes.

Que ce soit, « modernité inachevée », une « modernité tardive », une « modernité globalisante », « modernité

avancée », « « post-modernité », une « société liquide », le retour des “guerres des dieux” dans le monde arabe a piétiné le processus de sécularisation entamé depuis le XIX siècle. Progressivement, il a débouché sur une tension entre foi et le séculaire, traçant une nouvelle fois des clivages et de fractures lourdes de conséquences, associés souvent à l’autoritarisme politique qui a ravagé toutes les sphères de la société y compris celui du champ religieux.

Pour Ghalioun, aucune société ne vit aujourd’hui réellement en dehors de la modernité et des critiques uniques qu’ils imposent aux sociétés, même lorsque qu’elle reste « inachevée »⁽¹⁾. Le problème est que les sociétés arabes et ses intellectuels travaillent et reproduisent les structures des pensées qui les aliènent. Elles ne cherchent plus à se rebeller contre un système de pensée qui pourtant appauvrit leur culture, leur labour, leur âme elle-même. Pire, elles assurent la reproduction dudit système en perpétuant les valeurs dominantes.

Un point majeur à retenir ici est que le processus se déroule autrement ou plutôt c’est « une modernité trahie ». Ensuite, *« l’avortement du projet national de modernité provoque la rupture de l’équilibre idéologique qui, depuis le début du XX^e siècle, s’était établi en faveur du laïcisme, associé au progrès et à l’insertion de la modernité. Le repli sur soi du secteur modernisé de l’opinion, désormais sans*

(1) Ghalioun, B. (2000). « Islam, modernité et laïcité Les sociétés arabes contemporaines » In *CONFLUENCES Méditerranée* - N° 33. Printemps, 2000, p : 26.

grandes perspectives historiques, entraîne un épuisement parallèle des concepts dont se servait la modernité » (1997 : 133). La problématique centrale ici est de comprendre pourquoi le contexte de changement, de réforme politique et sociale cherche toujours à s'inscrire ou être épauler dans/par une référence religieuse. Ce qui en réalité démontre la réalité superficielle et la futilité de la modernité arabe. Suivant cela, les références historiques ne manquent pas pour délimiter les contraintes intérieures et extérieures.

Est qui plus est, il y a trop de préjugés et d'idées reçus pour qu'une lisibilité infaillible de l'évolution des sociétés arabes modernes fût possible. Il conviendrait donc de s'imposer une distance historique et critique par rapport aux références méthodologiques, adoptées et appliqués mécaniquement jusqu'à présent, en tenant essentiellement compte des différences historiques fondamentales entre les sociétés européennes et les sociétés arabes. Autrement dit, les approches méthodologiques sont le fruit d'une accumulation épistémologique, mais aussi le fait des circonstances et vicissitudes historiques qui nécessitent d'observer les paliers de cette expérience.

La sociologie des mutations nous impose d'établir les faits historiques : *« dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, sous l'influence des idées de la révolution française, les élites ottomanes, arabe et turque ont été gagnées aux idées de la monarchie constitutionnelle, voire de la République et du gouvernement démocratique. C'est dans ce sens que la Constitution a été imposée aux souverains ottomans (23*

décembre 1876) et que des élections générales ont été organisées pour permettre aux populations de toutes les provinces de choisir leurs représentants au premier parlement ottoman. C'est d'ailleurs l'échec de cette toute première démocratisation de l'empire, à laquelle les représentants des provinces arabes ont activement participé avec les Jeunes-Turcs, qui réoriente les élites arabes vers la voie de la séparation puis de l'indépendance.»⁽¹⁾.

En effet, si le monde arabe a changé le masque qui s'était greffé sur son visage pendant quatre-siècle avec les ottomans, la nouvelle alliance avec l'occident à son tour s'est vite estompée sous les appétits du colonialisme et de la trahison des puissances occidentales (le réveil a été douloureux). Plus encore, les arabes se sont attelés à réaliser une rénovation culturelle et politique, les valeurs de modernisation politique (parlement, nation, constitution, patrie, citoyenneté) ont été assimilées et défendues bec et ongle, par les élites arabes et les différents envois de mission scientifiques et culturelles ont abondées dans ce sens et ont été renforcés de la part des souverains éclairés. Combler les écueils du retard de progrès et de

(1) Ghalioun, B. (2004). Les tragiques destinés de la démocratie arabe » In *Revue Confluences Méditerranée*, Vol./2 (N°49), p : 43-57. Ce processus de réforme s'accompagne de ce que les historiens ont qualifié de « *tanzimāt* » : une réorganisation de l'administration étatique qui va de 1839 à 1878, date à laquelle l'empire ottoman tombe en déconfiture et mis sous la tutelle des puissances européennes (Congrès de Berlin).

modernisation, a été un motif générateur de ce désir ardent de rattraper le temps perdu (Proust) ; tel a été la volonté et l'engagement de l'époque. Ce volontarisme aigue est le fruit de leur adhésion explicite pour les idées et idéologies historicistes (libéralisme, nationalisme, socialisme).

Cette entreprise résulte plutôt d'une croyance déterministe et la foi dans le « progressisme », de leur fascination pour le progrès et de réaliser l'émancipation à tous prix. Ainsi, révolution et modernité se conjuguèrent de pair, la pensée révolutionnaire s'est mêlée à cette conviction comme la seule voie possible pour s'affranchir et accélérer la cadence du progrès et de modernisation.

Ce processus a échoué malgré quelques réalisations dans le domaine de l'éducation et la santé : le réveil désenchantant à plus d'un titre et la régression croissante depuis les années 80 (Le rapport du PNUD, N°1, 2002), s'ajoutant à la sclérose des partis politiques uniques et la corruption des élites au pouvoir, le discrédit à la fois du populisme des régimes progressistes comme le paternalisme des régimes monarchiques. Ainsi, s'opéra le déclin des idéologies sécularistes de progrès et de modernisation, laissant le terrain vide devant les groupes prosélytes religieux.

Les années 80 ont été des moments fort de contestations de ces régimes, l'appel à la démocratisation et les contestations populaires ont été opprimés et marqua cette décennie par la suspension des parlements, suppression des libertés publiques, noyautage de la société civile, cooptation des élites,

arrestation des militants des droits de l'homme, assassinats politiques, guerres civiles. Sur le plan économique, la libéralisation des pans entiers de l'économie a ouvert la voie à la mainmise des clans au pouvoir, de leur clientèle sur une économie en perte de vitesse, tandis que sur le plan géopolitique et géostratégique, les États arabes sont divisés et tombent sous le joug et la manipulation des puissances étrangères.

De cet affaiblissement, une convergence d'intérêt voit le jour entre les régimes arabes et les puissances occidentales, on assiste à un soutien complaisant et un soutien inconditionnel envers ces régimes pour maintenir les intérêts occidentaux, dans une région hostile aux politiques occidentales axés sur le soutien d'Israël et la défense des seuls intérêts occidentaux. On peut donc s'attendre devant ce blocage interne et externe, renforcés par cette tension politique, une marginalisation et paupérisation sociale foudroyante d'une grande frange de la population comme celle qui vit dans les bidonvilles, à une radicalisation et un basculement vers la violence. Cette tragédie ouvre la voie à une déstabilisation du Monde arabe et la continuation de crise a « *pour conséquence l'aggravation des risques d'une explosion généralisée provoquée par des populations profondément déstabilisées par des décennies d'oppression, de conflits et de paupérisation* » (Ghalioun, 2004 : 36).

Au lieu de maintenir le projet global et tenir le cap de modernisation, de conforter l'unité nationale, ou de renforcer l'État de droit, on assiste à une radicalisation de la

jeunesse arabe, qui ne trouve sa justification que par l'échec cuisant des élites en place. C'est de toute manière la condition sociale des masses qui est le terreau d'un fondamentalisme devenu souvent le seul langage de la révolte sociale et de la demande de justice sociale. Progressivement le jeu de la violence remplace le jeu politique.

Deuxième partie

État arabe et Malaise : A propos d'une mutation structurale en devenir

Chapitre 1

Le problème de l'État arabe : C'est qui ? C'est quoi ? Chronique d'une crise annoncée

Deux problèmes préoccupants qui bouleversent l'assise des sociétés arabes modernes, le premier concerne l'État, parce que le pouvoir est resté du domaine de l'impensé ou de l'impensable. En fait, Ghalioun se résolut à affirmer que le Coran n'a pas et ne peut pas avoir de théorie de l'État. Cette dernière est devenue le « *siège de forces occultes agissant plus comme groupe prédateurs que comme classe ayant une fonction sociale et publique* ».

Ensuite, le deuxième problème concerne la religion « *cœur et centre nerveux de l'ensemble de l'édifice, avait suivi la décadence et avait complètement dégénéré. Une métaphysique épique et exaltante s'était transformée en un dogme figé, voire en la reproduction mécanique d'une tradition appauvrie. L'islam n'était plus un message, mais seulement une communauté historique, des pratiques répétitives, des souvenirs civilisationnels* » (Ghalioun, 1997 : 65). On peut concevoir facilement que traditionnellement, une fois le Calife ou le Sultan en charge, ils peuvent exercer des droits absolus en qualité de monarque suprême ou despote : « *En islam, l'État est né dans le sang et par le sang* » (1997 :44).

Théoriquement, celui qui dirige l'État dans l'Islam explique et interprète le Coran, mais pratiquement, il exerce des droits de domination qui sont illimités et incontrôlés. Il n'est pas seulement le chef temporel suprême, mais encore le guide religieux du peuple. Ce lien entre la religion et l'État empêche la sécularisation progressive de cette dernière, de telle sorte qu'il n'y eut jamais de véritable séparation du pouvoir temporel et spirituel.

Sur ce plan, il n'y a pas de modèle politique type dans l'Islam. Plus encore, lorsqu'il s'agit de trouver des solutions pour les problèmes de la cité ou les cas imprévus, chacun cherchait dans le Coran, la Sunna et le consensus de la communauté islamique une source de légitimité. Il va de soi qu'une telle conception devait forcément aboutir à des conflits insolubles entre les divers sultans.

En fait, Ghalioun mobilise l'histoire, son analyse part d'un constat : la formation des États dans le monde arabe est ainsi largement artificielle, passagère et le droit islamique ne connaît pas la notion d'un État territorial complet aux frontières bien définies rappelle-t-il. Le fait que les divers États islamiques appartiennent à différents courants islamiques ne change rien à ce qui précède. C'est bien au contraire, une source de tensions supplémentaires au sein du monde arabo-islamique et l'un des problèmes majeurs de courants de l'Islam politique. Ce qui ressort, la conception traditionnelle du droit naturel imprégné par le Coran est donc incompatible avec une véritable législation au sens moderne et rationnelle de ce terme. Il ne reste donc plus à

l'État qu'à interpréter les lois sans pouvoir les modifier.

Dans un tel univers, les notions de législation démocratique, de séparation des pouvoirs et d'État de droit sont totalement étrangères, il est presque impossible d'intégrer dans la conception islamique des principes, tels que l'exercice du pouvoir populaire par le biais des lois ou le caractère obligatoire des décisions judiciaires pour l'exécutif. Ghalioun explique qu'en 1925, Ali Abd Al Rāzik fut le premier à développer une théorie permettant de séparer le pouvoir de l'État de la religion.

Il note que : « *L'État musulman, au départ sous-produit du religieux, parvient très rapidement à l'instrumentaliser et à le plier à sa propre logique de pouvoir. L'absence de référence claire à l'État et au politique dans le texte islamique a en réalité fait de la fitna l'événement politique majeur et le point de départ de la constitution de trois grandes théories juridiques musulmanes (sunnisme, chiïsme, kharidjisme)* » (1997 :45-46 et 47).

Après avoir déployé la nature et la portée du problème de l'organisation du pouvoir dans l'État traditionnel (Ghalioun, 1991), il ne faut guère s'attendre à ce que cette sécularisation de l'État, qui a duré des siècles en Europe et fut accompagnée de guerres de religion fort sanglantes, s'opère de jour au lendemain dans le monde arabo-islamique. Des heurts et des malheurs sont inévitables, mais ce qui importe c'est de trouver pour l'État une légitimité permettant d'établir son pouvoir temporel indépendamment de la religion.

De même, l'organisation de l'État présuppose donc le consensus de personnes concernées, c'est-à-dire des citoyens et non des sujets. Cependant, « *la pensée musulmane de l'État, quelles qu'en soient les formes, est dominée par la perception du politique comme élément de coercition et de pure contrainte, (...). L'État reste ainsi associé dans la conscience et l'imaginaire musulmans à la force que les philosophes attachent à l'assabiya (« esprit du corps ») ou à la puissance du caractère et du clan dominant (chawka). Cette force n'a rien de religieux* »⁽¹⁾.

En ce qui concerne la société moderne, les êtres humains sont tous libres et égaux entre eux. Le nouveau dans cet ordre est l'acquisition par l'être humain d'une dignité (liberté, égalité) irréversible. La société moderne marque donc la fin de la société traditionnelle dans la mesure où la première annule les conditions structurelles dont dépend la seconde. La preuve, c'est que la société moderne reconnaît non seulement les lâches, les paresseux, les dictateurs, les tueurs en série, comme étant tous des êtres humains -ayant tous droit à un avocat, à un procès équitable, à la liberté de parole, à la liberté d'opinion...etc.). La société moderne estime que chaque individu est libre d'entretenir les opinions qui lui plaisent et de se comporter en conformité. Il doit bien sûr le faire dans les limites permises par la loi.

Pour le reste, aucun individu n'est toutefois tenu par la société de penser ou de faire ceci plutôt que cela. Le

(1) Ghalioun, B. (1997). *Islam et politique. La modernité trahie*. Paris. Ed. La Découverte, p : 52.

moment est donc venu pour nous reprendre la question de l'État-nation. Cela dit, on peut toujours se demander : de quelle société parle-t-on exactement ? De la société traditionnelle ou de la société moderne ? Si on se réfère à l'ordre de la société traditionnelle, on trouve bien aussi un territoire et une population, mais, il n'est pas bien sûr que la société traditionnelle implique un « pouvoir administratif » au sens propre du terme. Sauf, qu'elle implique assurément un sommet (prince, sultan, califat, ... etc.) faisant figure d'une autorité incontestée. Alors, où est la différence ? La différence réside dans la façon de concevoir les rapports entre les trois éléments mentionnés.

Si la société traditionnelle fait la distinction entre territoire, population et « centre de pouvoir », elle traite la population et le territoire comme « le sang et le sol ». De là la contrainte qui pèse sur la population et le territoire. Qu'en est-il du « centre de pouvoir » sans lequel ce trio ne serait pas complet ? S'il y a centre de pouvoir, c'est parce qu'une communauté est créée sur fond d'identité, ou une fratrie de religion, se basant sur une '*assabiya* (solidarité tribal ou de clans) ou une fiction d'« *Oumma* » (nation au sens de mère nourrice et protectrice). En revanche, l'État-nation conçoit le territoire, la population et le pouvoir administratif autrement, il les définit indépendamment les uns des autres, le pouvoir administratif devient un organe autonome et non plus comme l'expression immanente d'une communauté identitaire. Tandis que le territoire redevient une surface dans l'espace.

L'État-nation peut le remodeler, déplacer ses frontières ou en modifier sa division interne. Sur le plan d'être compté parmi sa population, il n'est pas obligatoire de partager des mœurs ou des convictions religieuses, il faut payer ses impôts et obtenir un numéro d'assurance sociale ou être installé depuis un certain nombre d'années. Enfin, modifier le pouvoir administratif, c'est revoir la distribution des juridictions à travers plusieurs ordres de gouvernement.

Sur le plan de l'État-nation et la société moderne, il faut retenir un rapport de similarité entre la société moderne et les États-nations, ils se reflètent dans un jeu de miroirs, la société moderne exprime la diversité de ses membres. Plus exactement, tout cela a été réalisé grâce à l'évolution du système politique, et la question qui nous intéresse est celle de savoir pourquoi les choses ont évolué autrement dans le monde arabe.

Compte tenu de ce critère, Ghalioun critique ouvertement la formation de l'État arabe moderne qui souffre de l'arrogance des acteurs dominants, des rapports séculaires de domination. De ce fait, il énumère les obligations manquantes de la modernité politique qui a perverti les indispensables fondements éthiques et politiques de ses sociétés. D'entrée de jeu, la construction de l'État arabe moderne est vide au sens politique moderne (ne garantit ni la sécurité ni la liberté), il lui manque une culture politique et une vision. De même, c'est ici que l'on voit bien combien il est difficile de parler, par exemple, de la liberté ou de l'égalité, sans présupposer sa réalité affreuse et dans son effectivité.

En ce sens, la conception de l'État arabe moderne est critiquée chez les modernistes (lire l'élite actuelle au pouvoir jouissant de privilèges spécifiques) comme chez les islamistes contemporains : Ce qui d'après l'auteur manque de principes : garantie des libertés individuelles, inviolabilité des sphères privées, tendances à l'atomisme social, à la dissolution des liens de solidarité. La société paraît de plus en plus minée par la gangrène du sectarisme et d'exclusion. De ce fait, L'État actuel n'est pas une construction qui procède de la volonté libre des individus. Ainsi donc, au fondement même du modèle arabe de l'État, se tient une construction déformée avec des effets pervers sur toutes les sociétés arabes. Sa prétention de guider la société paraît alors vaine. Replacée dans son moule historique, il ne peut s'affranchir d'aucune manière de ses limitations historiques et culturelles.

Une vision étroite et exclusiviste, que les islamistes et les élites au pouvoir utilisent à leurs propres fins. Au cœur de ce dilemme, la conception déformée de la modernité qui a divisé les sociétés arabes en deux clans : les modernistes et les islamiques. Un fait s'impose au constat, comment sortir de la crise conjointe de la laïcité extrême et de l'islamisme ? Nul ne songe sérieusement à nier que la démocratie occidentale est le produit d'une lente maturation à partir des héritages multiples nourris par les luttes, les conflits et les révolutions qui ont secoué l'Occident au fil des siècles, héritages qui forment le ciment de son histoire, de sa culture et de sa conception du monde.

Cette analyse coupe avec les défunts pseudo-États baathistes (nationalistes ou pan-arabistes) ou les pseudos démocraties théologico-politiques du monde arabe. Pour le dire autrement, les uns continuent toujours à voir dans l'islam à la fois religion et État. Pour les autres, les États se réclamant des « démocraties populaires » n'ont été que des formes à peine déguisées de dictature et de totalitarisme qui n'avaient de démocratique et de populaire que le nom : l'État et nation ont viré au désastre : *« l'État national, loin de fonder une communauté s'auto-organisant au travers de l'État et par lui, engendre davantage de tensions et une profonde aliénation politique, lesquelles constituent aujourd'hui les causes principales de la crise d'identité que vit le Monde arabe »* (1991 :133).

Bref, la main mise exercée est complète, comme un père qui ne permet pas au fils (mineur et assujetti à l'autorité paternelle) de devenir adulte et majeur, d'accéder au statut de citoyen libre, distinct de l' « esclave ». Le sujet demeure esclave en acte, et cet acte est celui de la permanence exercée sur lui du pouvoir du maître. La liberté qu'accorde l'État arabe moderne, n'est pas un acte en première personne, un acte de soi par lequel ce soi se constitue en soi et par soi en sujet actif au sein d'un « nous ».

Ce n'est pas une émancipation de soi par soi, qui se fixe en autonomie (pilier de la modernité : principe d'autonomie opposé à tout jugement imposé par un pouvoir théologique ou politique sans critique), donation de la loi de soi à soi. *Autos* signifie en grec soi, en soi, de soi, par soi ; *Nomos*

signifie loi. Elle peut alors former une « épistémè », en liaison avec d'autres idées modernes : libération, liberté, égalité, libre subjectivité. Sur le plan de la sociologie politique, la faillite de l'État arabe moderne se résume à son échec sur trois plans : la renaissance culturelle, de l'indépendance politique et du développement économique.

En fait, pour extraire les lois sociologiques ou simplement les inductions causales d'un processus historique marqué par l'échec national ou territorial arabe moderne, il faut commencer par raconter son histoire. Dans ce cas, la vraie question qui se pose selon les dires de notre sociologue : quelles est la cause de la dégénérescence de ce mouvement et son pouvoir national ?

À contre-courant, Ghalioun précise la crise du monde arabe ne repose pas d'abord, sur l'histoire, la culture, la religion de cette région. Elle est due à la constitution d'États qui ont eu pour fonction dès le départ de contrôler les communautés, de les diviser, de les manipuler — colonialisme aidant. Par ailleurs, il analyse la formation des États arabes dans le contexte de l'effondrement de l'empire ottoman, à travers deux mouvements politiques essentiels. Un rationalisme moderniste — l'Égypte notamment — à l'origine du nationalisme et une doctrine religieuse — réformisme, salafisme entre autres — à l'origine de certains États du Gulf et des principaux courants islamistes qui se heurtent aujourd'hui aux forces politiques et étatiques issues du nationalisme.

Ainsi, les États arabes ont brisé les réseaux historiques d'échange et de solidarité, la modernité forcée apparaît comme une aliénation, d'où ce rapport conflictuel de l'Arabe à sa propre histoire comme à celle de l'Occident. Le mal arabe est un malaise profond, empoisonné par des luttes intestines et de tensions perpétuelles et en plein désarroi. La souffrance est individuelle et collective. Loin de toute complaisance critique, l'individu agit par une certaine « indépendance infantile » par rapport à sa relation avec l'État. La collectivité souffre elle-aussi de ce malaise qui a pour principale origine l'opposition entre deux logiques concurrentes, celle de l'État et celle de la nation ou entre société et communauté.

En ce sens, le monde arabe a fondé sa modernisation sur un État excluant la société ou en agissant à sa place, le fait contre elle, l'auteur explique à sa manière les effets du choc de la modernité. L'entrée dans la modernité n'est pas le fait d'un calcul rationnel- un *logos*-, du dialogue et donc de la rationalité.

Chapitre 2

Le « malaise arabe » ou comment penser le conflit dans les sociétés arabes modernes ?

Telle une résonance d'un « *Malaise dans la culture* » ou « *Malaise dans la civilisation* », le diagnostic de ce malaise symbolise une crise permanente laissée par le traumatisme d'un État clanique, autocratique et brutal. Dans la même perspective, le malaise arabe émerge comme celui qui formule de la façon la plus lumineuse la dialectique étrange qui se met en place au cœur du psychisme collectif arabe, surtout lorsque celui-ci est conduit à se civiliser, de sortir de la lorgnette de la décadence, toujours prisonnier de la dialectique du maître et de l'esclave, qu'il n'y a pas d'autre voie possible ou issue, que celle de la modernisation. Pour autant, cette modernité est trahie sur tous les plans, elle se métamorphose en autoritarisme d'État rampant, populisme décadent, violence symbolique, guerres civiles, identités en crise...etc.

De ce fait, le titre « *Le malaise arabe. L'État contre la nation* » n'est pas sans clin d'œil au célèbre livre de Freud : « *Malaise dans la civilisation* ». Dans le jargon freudien social, il y a une tension dialectique entre *Éros* et de *Thanatos* dont la relation se balance entre *Philia* et *Neikos*,

pulsion de vie et pulsion de mort, l'une unit, cimente, tandis que l'autre désunit, fragmente et détruit. Ghalioun brosse le tableau où le peuple cherche toujours à contrarier la puissance destructrice de *Thanatos*, de l'État. Il n'est l'image de soi, ni l'image spéculaire à l'autre (l'imago de son espace subjectif.).

Pour asseoir la légitimité, le pouvoir (*potestas*) des États arabes porte en soi, dès le début, un trait despotique, possédant un pouvoir illimité. L'essence de ce pouvoir se trouve avant tout dans la contrainte et non basé sur le consentement. Il est fondé sur l'autorité et la puissance, la soumission et la domination. Le pouvoir apparaît comme aptitude de la minorité au pouvoir à produire, grâce à « la raison du plus fort », la soumission silencieuse de la majorité, c'est-à-dire ce genre de soumission qui ne souffre aucun dialogue ni accepte aucune contestation. Cette pression constante a décomposé la société civile et brisé les réseaux historiques d'échange et de solidarité.

En fait, Ghalioun s'attache à déconstruire les mythes et les chimères porteurs d'espoir fondateur de l'État arabe moderne, il entreprend d'analyser non plus le malaise dans l'État arabe moderne : le monde arabe est victime de son État, mais le malaise de l'État arabe, celui qui inhérent à sa constitution est sa nature même.

A la lumière de l'opposition entre la communauté et la société, l'État absolutiste agit sur les deux pans en jouant avec leurs ressorts respectifs, détruisant au passage les liens solidaires nourri par des échanges historiques et romantiques,

dont ils tissent concrètement leurs liens aux autres, coupant ou isolant la communauté des citoyens de leurs liens et racines imaginaires et imaginés. Il n'engendre pas seulement une distorsion de la réalité des rapports sociaux, il contribue à l'inhibition de leurs possibilités pour se penser en tant que nation, doté d'une communication rationnelle entre ses membres (sujets de droits et non seulement des personnes physiques : sujets), résultant d'une « volonté réfléchie » expression de la volonté sociale. Ce faisant, il réduit la conscience collective à ses propres intérêts, ceux des élites au pouvoir, et masque cette domination en faisant passer des intérêts particuliers pour les intérêts de tous.

Le paradoxe est que l'État est devenu autophage, tel le mythe d'Érysichthon qui a une faim insatiable, que rien ne pouvait assouvir, finira par s'auto-dévoré. C'est dire un État voué à une dynamique autodestructrice qui précipite le monde arabe dans le chaos.

Au centre de sa recherche est posée l'interrogation sur l'impasse actuelle pour accéder à la modernité politique, notamment l'élaboration d'un État de droit et l'exercice libre de l'examen critique, de nos sociétés arabes et musulmanes contemporaines.

Plus loin, il nous invite à nous référer davantage à la pratique historique des sociétés musulmanes dans leurs diversités et leurs particularités. Conscient de la nécessité d'observer l'historicité propre de chaque phénomène de société, il est aisé de constater les limites, voire même les regards mutilés de certains travaux portant sur les sociétés

musulmanes axant leurs motivations sur une revivification de la tradition.

Qu'on ne se trompe pas, ce travail ne doit pas être pour une réactualisation demandée ou une reconfiguration passéiste, l'histoire a fait sa route propre et tout « alternative » de la sorte est une alternative trompeuse. La réforme de l'État, nous souligne Burhan Ghalioun, est préalable à toute réforme religieuse en islam. D'une fuite en avant renouvelée, l'élite moderniste ne cesse de changer de bouc émissaire (du spectre du colonialisme à celui de l'islamisme). Cependant, la question centrale reste la même : quand allons-nous préparer les conditions d'élaboration d'une règle du jeu garantissant un partage opérationnel des responsabilités et la séparation entre les différents pouvoirs ?

En effet, bâtir un état de droit ne peut commencer, souligne Burhan Ghalioun, que là où les sociétés modernes sont parvenues. Telle est la question qui a servi comme fil conducteur à notre auteur. Tout l'effort de clarification déployé par la société civile dans le monde arabe tente de dégager des alternatives autres que celles prêchées par les nouveaux adeptes de la théorie de la souveraineté divine.

2-1- Laïcité ou sécularité (entre texte (s) et contexte(s) ?

La sociologie critique se veut essentiellement connaissance de la réalité du sujet arabe moderne, de l'observer dans son monde vécu. Il ne s'agit pas d'une projection, mais de la

connaissance du réel tel qu'il est. C'est pour dire que l'approche culturaliste dans cette appréciation n'a pas lieu d'être. Aussi, la défiguration de la traduction du terme de la laïcité par « athéisme » dans certains discours arabes modernes ne fait que méconnaître le régime d'historicité qui lui est propre.

Encore une fois, d'un point de vue sociologique, il est difficile de dire que la vraie question commence par : « laïcité ou sécularité », de ne pas observer la distinction opérée par Ghalioun, qu'est-ce que cela veut dire ? Les mots n'ont pas de valeur propre que dans leurs mondes et modes d'utilisations, leurs textes et leurs contextes propres.

De ce fait, « *quel sens revêt la laïcité aujourd'hui pour les sociétés arabes actuelles ? Quels sont ses missions particulières et quel est son rôle dans les conflits intellectuels, sociaux et politiques ? (...) quels est le rôle de la laïcité et ses défenseurs arabes dans le combat opéré pour le changement démocratique nécessaire et la transition de systèmes personnels absolus et arbitraires à des systèmes pluralistes constitutionnels* »⁽¹⁾. Ce qu'il y a de pertinent dans ces interrogations, c'est l'effort qu'il déploie pour attacher le concept à sa réalité propre. Ce qui permet ensuite de relier le concept à son histoire : le concept de la laïcité est indétachable du processus de désenchantement (*Entzauberung*) du monde ou son démagification.

Sur ce point, selon la théorie wébérienne qu'on se

(1) Ghalioun, B. (2010). Op, cit, p :136.

rappelle, la modernité a connu deux grandes trajectoires de rationalisation : la première est la rationalisation des images du monde métaphysiques et religieuses. Tandis que, la deuxième est suivie d'une rationalisation qui symbolise la rationalisation culturelle en rationalité sociale.

Au cours de la dernière décennie, la laïcité est perçue-remarque-t-il comme « *un appel athée et hostile à la religion* »⁽¹⁾. D'autant, certains chercheurs comme Al-Jābri, va jusqu'à proposer d'écarter la laïcité du dictionnaire de la pensée arabe contemporaine, de le remplacer par « rationalité » et « démocratie ». D'autres philosophes comme Georges Tarābishi fait d'elle, l'ABC incontournable d'établir l'égalité pour toutes les minorités.

Entre les deux acceptions, Ghalioun remarque que pour les deux positions, la laïcité n'est pas un besoin socio-politique, l'un la voit comme un problème, l'autre la voit comme une solution. Sa conclusion est que l'islam a été associé à la lutte contre le colonialisme et l'impérialisme. De ce fait, il a fomenté un ciment contre les dangers extérieurs : « *la religion sortait de ce combat à la fois renforcée et rénovée. Elle n'était pas un simple culte, mais aussi un support identitaire* »⁽²⁾. Au cœur de cette discorde, la manière dont le concept de laïcité est formulé chez les

(1) (1988). *Al-Mas'ala al-Tāi fiya wa mushkilat al-Aqaliyyāt (La question confessionnelle et le problème des minorités)*. Beyrouth 2^{ème} éd. Sinā li-An-nasr, p :70.

(2) Ghalioun, B. « Islam, modernité et laïcité, les sociétés arabes contemporaines, op, cit, p :26.

laïques comme chez les religieux, dont la préférence est dirigée plutôt vers une dénomination idéologique⁽¹⁾.

Pour éviter cet écueil, « *laïcisation et sécularisation sans démocratisation signifie concrètement confessionnalisation ou/ et tribalisation de la vie politique et de l'équipe au pouvoir* » (Ghalioun 1997 :188). Toutefois, Ghalioun remarque que le concept de laïcité a été désormais associé à un rejet de la religion. De ce fait, il prête la plus grande attention à expliquer ce processus, la sécularisation, née dans le processus capitaliste et industriel, la sécularisation a gagné d'abord le politique, l'État, puis la famille.

On ne soulignera jamais trop le caractère polysémique de ce terme de « sécularisation », chargé de rassembler une quantité de phénomènes apparentés et, cependant, de niveaux différents : les conflits des Eglises et des États, typiques de l'occident, la laïcisation comme séparation des deux ; la sécularisation comme mondanisation des valeurs et des modes de vie, le désenchantement du monde comme rationalisation de la pensée, la sortie de la religion comme privatisation des choix de vie et des croyances (préférence de l'individu). Comme dans tous bouleversement, ces éléments ont été accélérés par la modernité et dopé par elle, ils ont été pensés et valorisés dans une pensée de progrès et d'émancipation, depuis on a eu tendance à les comparer sous le terme de sécularisation

(1) Ghalioun, B. (1997). Islam et politique : La modernité trahie, p : 150.

L'idéal laïque ne préserve donc véritablement ce qu'il a d'essentiel (la paix et la liberté), que s'il repose fermement sur une synthèse des principes d'égalité et de liberté, dont la réalité arabe moderne dément fortement. Les régimes arabes laïques en sont servis pour assoir leur pouvoir absolu, au point de devenir les plus despotiques. A comparer, si « *le laïcisme se prévaut de sa référence à l'histoire occidentale du conflit entre l'Eglise et l'État. Mais autant en Europe, ce courant favorisait l'éclosion de l'esprit libre, autant, dans le monde arabe, il justifie les atteintes aux libertés fondamentales, comme idéologie du despotisme modernisateur* »⁽¹⁾.

Pour Ghalioun, la laïcité « *doit être toujours perçue comme une question relative à la rationalisation de la pratique sociale. La société est un tout indivisible et diversifié où la religion, loin de constituer deux pôles opposés, remplissent des fonctions complémentaires* »⁽²⁾. Par ailleurs, pour en sortir des conflits des guerres de religion avec la modernité, la religion passe dans la sphère du privé. Cette reconversion fait rupture avec les sociétés traditionnelles prémodernes, où l'entente entre les individus au sujet de la signification des choses, de leur ordre social, de leurs valeurs est assurée par une image du monde religieuse qui occupe pour tous une position dominante.

(1) Ghalioun, B. (). *Al-mas'ala al-Tāifiyya wa mushkilat al-Aqaliyyāt* : « *La question confessionnelle et problème des minorités, op, cit, p : 12.*

(2) Ghalioun, B. (1997). *Islam et politique : la modernité trahie, op, cit, p : 149.*

Pour le dire autrement, Ghalioun postule l'adoption d'une culture démocratique adossé à un système démocratique. De ce point de vue, une société dite de culture démocratique, lorsque ses mœurs politiques et sa manière d'être spécifique sont structurées, de part en part, par les principes démocratiques. Ainsi, la démocratie dans une société de culture démocratique signifie bien plus qu'une superstructure politique, comme l'ont adopté les régimes laïques. L'adoption d'une constitution ne suffit pas pour transformer une culture politique -même laïque- en culture démocratique. Cette dernière n'émerge qu'après tâtonnement, conflits, de crises, de soubresauts. Dans tous les cas, c'est « *le seul cadre capable de promouvoir la paix domestique et la cohabitation entre les courants politiques et idéologiques divers et opposés* »⁽¹⁾.

Pour Ghalioun (2006) : « *ce qui caractérise la modernité, c'est l'autonomie de chaque champ d'activité humaine : le politique, la science, la raison, le spirituel sont séparés au point que dans chacun des domaines, une autorité différente fait référence. Il n'y a donc plus une seule référence, mais plusieurs. À l'inverse, dans la culture médiévale qui est une culture archaïque, cette séparation des divers champs ne s'est pas encore opérée. La religion joue encore le rôle de référence générale faisant l'unité des divers champs de l'activité humaine. L'islam, en tant que religion et*

(1) Ghalioun, B. (1996-1997). « Tarīq al-nizā' al-Ahlī : al-islāmiya wa al-illmāniya (La voie vers le conflit interne : islamisme et laïcisme), In *Etudes arabes, Islam et laïcité*, Pontificio Instituto di studi Arabia d'Islamistia. Roma, février 1996-1997, n° 91-92, p : 266-267.

communauté, n'est pas en dehors de l'histoire. Il est transformé quotidiennement par cette histoire nouvelle qu'est la modernité faite de ruptures et d'innovations. »⁽¹⁾.

Donc, progressivement, les formes de vie et de pensée seraient devenues davantage rationnelles, notamment en se détachant du sacré et du rite. Si cette analyse nous apparaît tout à fait exacte, il nous faut néanmoins creuser plus à fond la théorie sociologique de la modernité de Ghalioun, de voir comment précisément, caractérise et situe la religion, la laïcité, le sécularisme dans le contexte moderne du/es monde (s) arabe (s). Pour ce faire, il livre un premier constat :

1- *« Je pense, au contraire, que l'émergence et le développement du phénomène de laïcité en tant que valeur et pratique sociétale ne peuvent être saisis que dans le cadre de l'avènement de la modernité, en Orient musulman comme en Occident chrétien. Ainsi s'explique la présence dans le monde des conceptions et des modalités d'articulation différentes du politique et du religieux (rapports de coopération, de compétition ou de conflit ouvert), s'écalèrent les avancées et les impasses que l'on peut observer dans les processus de modernisation »*⁽²⁾.

(1) Ghalioun, B. (2006). « Sociétés musulmanes et modernité », entrevue avec Burhan Ghalioun In *Relations*. Dossier : à la rencontre de l'Islam. N°706, janvier- février 2006 (706). Montréal. Québec. Canada. P : 16-18.

(2) Ghalioun, B. (2000). « Islam, modernité et laïcité Les sociétés arabes contemporaines » In *CONFLUENCES Méditerranée* - N° 33. Printemps, p : 25. Voir aussi : Chap. III Critique du laïcisme : « Du sécularisme en Islam » In *Islam et politique*, 1997. Ed. La Découverte, p : 117-120.

De ce processus de modernisation, Ghalioun ajoute le constat que « la laïcité n'est cependant pas un concept facile à appréhender » (1997 :117) : le **niveau de la réalité objective** (fait historique qui se préoccupe de l'articulation du religieux et du politique (hors référence à une transcendance), au **niveau de la pratique du pouvoir**, qu'au **niveau de l'éthique social** (droits de l'homme et des citoyens contre la société organique fondée sur la loi divine et le pouvoir d'un seul. Par conséquent, ce qu'il vise c'est l'égalité éthique entre les citoyens et celui de leur représentation subjective (ce que représente la laïcité dans les opinions et les attitudes).

De l'histoire de la laïcité, on retient le principe de la liberté et le principe de l'égalité propre à la modernité. En ce sens, la liberté est celle qui concerne la liberté de la conscience, qui n'est sous le joug d'aucune autorité, d'aucun discours qui échappe à la raison. Tandis que son deuxième principe, il concerne l'égalité entre les préférences religieuses, spirituelles, philosophiques, quelles qu'elles soient (liberté de croyance, libre-pensée, agnosticisme...etc.). Ce qui est déterminant dans cette appréhension, c'est que la laïcité change de registres historiques, que l'évolution même de la laïcité à travers les âges ne peut se soustraire à cette dynamique contradictoire : des avancées et des reculs, conflits et consensus, des trahisons à l'esprit des Lumières (colonialisme) et renoncements. Ainsi, l'amalgame entre les deux niveaux est fâcheux chez les traditionalistes (conservateurs de tout bord) et les modernistes arabes. Une analyse conceptuelle adéquate de son histoire, de ses

principes constitutifs quant à ses implications juridiques et ses rouages politico-institutionnels fait toujours défaut.

À cet égard, il constate « *la laïcité n'a la même valeur et la même signification ni dans les différentes cultures modernes, ni chez les différents groupes sociaux. Comme le montre l'exemple de la Turquie, de l'Asie du Sud-Est, de l'Iran, de l'Asie centrale, de l'Afrique et du monde arabe* » (1997 : 26).

Ajoutons qu'Il est difficile d'imaginer, par exemple, que l'on puisse faire place à un seul itinéraire et une unique trajectoire dans ce processus. Dans des sociétés profondément différentes ou divisées par des visions variées du monde et qui continuent de se diversifier ou de se fragmenter, il apparaît quasi impossible que cette idée puisse prendre une seule forme et une même visée.

2-Autrement dit, de cette dynamique de modernisation qui n'a pas d'ailleurs un sens unique, Ghalioun attire notre attention sur la nécessité de distinguer entre **sécularisme** et **laïcité** : ce choix s'explique car ces deux concepts « couvrent des réalités différentes ». D'autant plus, il nous attire notre attention sur l'utilisation de ses deux concepts comme synonymes. De ce fait, « *le sécularisme désigne une tendance objective, nécessaire et universelle — puisqu'il n'y a pas de modernité sans sécularisation — à faire passer la plupart des valeurs sociales qui ont été associées pendant la période médiévale au domaine du sacré dans celui du profane. Il signifie la désacralisation d'un vaste champ d'activités dont celui de l'organisation sociale* ».

De l'autre côté, la laïcité est au contraire : « *une représentation et, par conséquent, un fait subjectif en rapport avec la conscience et la position dans le système du sujet : individu ou groupe social* ». Il ajoute : « *les types de représentation, et donc la conception particulière de la laïcité propre à chaque société, se déterminent plus par les modalités d'accès à la modernité que par la religion d'origine ou la culture pré-moderne* » (1997 :26).

De ce droit d'inventaire, les boussoles intangibles de jugement changent, c'est une lecture opposée à ceux qui considèrent plutôt que le processus de laïcisation concerne d'abord l'État, alors que celui de sécularisation touche avant tout la culture et la société. En cela, « *en France où ordre politico-social et ordre religieux étaient liés et solidaires, le combat pour l'émancipation politique et sociale ne pouvait être dissocié du combat contre la domination de l'idéologie religieuse et cléricale. L'affermissement de l'autonomie et de la liberté de l'homme supposait l'affirmation parallèle de l'autonomie de la raison. Sécularisation et laïcisation constituaient un seul et même processus*» (1997 :26). Cela a imposé plutôt la tendance idéologique de la laïcité, laquelle tend à ignorer, voire exclure tout ce qui tient de la religion et de combattre toute prétention des églises à régir la vie publique. Le laïcisme se fait idéologie.

Dans le monde des sociétés arabes, « *la laïcité comme représentation de la sécularisation a été un phénomène marginal, voire absent, jusqu'à une période très tardive. Elle ne se développera que face à la montée très récente des*

islamistes. (...)Le compromis travaillé par les réformistes et plus tard par les nationalistes entre religieux et politique moderne, grâce à l'ambiguïté maintenue entre sécularisation et modernité, est de plus en plus rejeté, ouvrant automatiquement le débat classique sur la question du rapport du spirituel et du temporel ». (2000 : 30). C'est pour dire que l'histoire de l'insertion de ces sociétés dans la modernité n'est pas identique et ne formule pas un même contexte. Donc, il faut penser les régimes d'historicité de ce concept.

Ghalioun veut attirer notre attention sur la nature séculière de l'État, que ses prémisses prennent racine, d'un point de vue historique, dans le contexte particulier des controverses et conflits religieux, fruits de la Réforme⁽¹⁾ protestante (Martin Luther, Ulrich Zwingli à Zurich, puis Martin Bucer à Strasbourg et plus tard Jean Calvin à Genève et à Paris), qui marquèrent l'Europe aux XVI^e et XVII^e siècles. D'où, la présence au sein d'un même univers socio-politique de plus d'une religion et doctrine.

Cet événement marquant fit donc apparaître le problème de coexistence dans une même société de citoyens adhérant à des religions différentes, c'est-à-dire le problème d'une

(1) L'adoption de la Réforme a aussi un caractère politique. C'est un moyen pour les princes d'affirmer leur indépendance face à une papauté revendiquant une théocratie universelle ou pour les populations de pouvoir se révolter face à un souverain mal accepté comme en Écosse et aux Pays-Bas espagnols. La Réforme se traduit donc au XVI^e siècle par de nombreux conflits, entre l'empereur Habsbourg et les princes allemands mais aussi des guerres civiles en France, en Angleterre et en Écosse.

société ou une doctrine englobante (religieuse en l'occurrence) ne peut plus servir de base publique pour la justification des actions et décisions politiques. C'est ainsi que la Réforme, dans l'effort de sauvetage et ses conséquences entraînèrent l'apparition chez les Modernes de la notion de la liberté de conscience religieuse. La pluralité des visions du monde ne pouvait conduire qu'à deux choses : un conflit sanglant ou l'attribution de la liberté de conscience et de la liberté d'expression et de pensée. Seul, donc, un État garantissant de façon égale et légale ces libertés à tous ces sujets pouvait contenir les différences dogmatiques et empêcher qu'elles ne se traduisent en violences civile et politique.

De facto, ce processus est décrit comme porteur d'autoréalisation d'une importante efficacité de la liberté des individus, typique des sociétés hautement différenciés et largement orientés vers l'idéal de la réalisation de soi, d'optimiser ses investissements relationnels, cognitifs, affectifs et émotionnels. C'est pour cela il faut s'entendre sur les mots : « laïcité » ou « sécularisation », en concédant d'entrée que ce n'est pas une affaire de notions mais des réalités désignées par des mots.

Ce détour historique nous amène logiquement à poser la question : qu'en-est-il de cette expérience dans le monde arabo-musulman : *« Ce fut le travail des réformistes musulmans : Jamal Al-Dîn Al-Afghani (1839-1897) en Iran, Muhammad Abdû (1849-1905) en Égypte, etc. Ils se sont rendu compte que pour faire face à la montée en puissance de l'Europe moderne, ils devaient adopter ses formes de*

savoir et d'organisation. C'est ainsi que les musulmans ont transformé leur propre pensée séculière et réduit l'espace de la référence religieuse au seul domaine religieux. Ils ont eux-mêmes opéré cette séparation. Cette nouvelle culture n'était certes pas encore laïque dans le sens actuel puisqu'elle s'appuyait sur la référence religieuse pour légitimer l'interprétation moderniste de l'islam. Certains d'entre eux allaient jusqu'à affirmer que l'islam est une religion par essence laïque et rationaliste, puisqu'il ne reconnaît pas de magistère. Cette modernisation de la pensée relevait davantage de la sécularisation qui s'identifie alors à l'acceptation d'un nouveau mode de rationalité et d'un changement de registre pour les valeurs de liberté, de justice, d'équité et d'humanisme.»⁽¹⁾.

Pour le dire autrement, le séculier est généralement utilisé en philosophie politique contemporaine, y compris par Ghalioun, pour qualifier un type particulier de raisons devant servir à justifier les positions politiques personnelles et les décisions de l'État. La sécularisation de l'État moderne fut donc la réponse apportée aux défis de la pluralité religieuse des sociétés européennes d'alors. Surgit ici la prémisse de la nature séculière de l'État constitutionnel, puisque seul un État ne dépendant pas des légitimations issues d'une vision religieuse du monde pouvait rendre possible l'attribution d'une liberté de conscience religieuse à tous ces sujets sans distinction.

(1) Ghalioun, B. (2006). « Sociétés musulmanes et modernité », entrevue In *Relations*. Dossier : à la rencontre de l'Islam. N° 706, février 2006. Montréal. Québec. Canada.

A suivre l'histoire, l'État séculier, c'est l'État qui justifie sa puissance indépendamment des légitimations religieuses.

Dans ce cas précis, la domination politique d'un groupe religieux sur les autres étant devenue difficile à maintenir, l'État ne pouvait plus faire l'agent d'une communauté religieuse qui se serait servi de son pouvoir pour asseoir sa domination, en se justifiant sur la seule base de sa doctrine religieuse. Le caractère séculier de l'État devint ainsi une condition *sine qua non* du respect des droits fondamentaux de tous les citoyens. Aussi, cette distinction s'impose directement de l'usage particulier de la notion d'État séculier (ou nature séculière de l'État) de son caractère laïque. En cela, les raisons séculières ou raisons publiques renvoient avant tout à la neutralité propositionnelle de l'État (ou de sa nature séculière) et non à sa laïcité.

Dans les sociétés arabes contemporaines, la dissociation entre le processus de sécularisation (objective) et celui de laïcisation (subjective) est mieux affirmée, et cela pour deux raisons :

- La première raison de cette dissociation « *est que le combat pour la modernité a été essentiellement un combat contre la domination étrangère, coloniale ou impériale, et non contre un ennemi intérieur* ».
- La deuxième raison : « *est que l'appel aux réformes et à la modernisation est venu d'abord des groupes des oulémas éclairés. C'est devenu aujourd'hui une tradition que les oulémas les plus modernistes sont les alliés privilégiés de l'État moderne.*».

De la résonance des deux, sa traduction objective donne le constat suivant : *« la modernité qui s'est développée dans ces pays a revêtu des formes instrumentales et mécaniques qui n'ont pas développé une conscience morale ou éthique de la solidarité – comme ce fut le cas des pays européens, où des mouvements sociaux et ouvriers ont forgé une véritable culture de solidarité, au moins au niveau des classes populaires. Dans les pays musulmans, les sources de l'entraide et de la solidarité sont davantage religieuses. Mais les pouvoirs politiques arabes contrôlent très étroitement les pouvoirs religieux contrairement à ce que l'on pense. »*⁽¹⁾.

En effet, cela déconcentre et n'apparaît pas cadrer avec les théories classiques : *« les pouvoirs politiques arabes les plus laïques ne manquent pas de faire référence à l'islam ou à la religion en général pour légitimer leurs politiques, qu'il s'agisse des conflits avec des pays étrangers, des transformations politiques et sociales, voire même de l'application des politiques économiques, libérales ou socialistes »*.

C'est l'une des paradoxes de la modernité déformée : un stratagème de survie international, qu'il utilise dans la consolidation de son pouvoir mafieux. Retourner l'opinion locale contre l'extérieur, une fois que ce dernier brandit la critique de la situation des droits de l'homme ou la transformation dans des Etats mafieux.

(1) *ibid.*

Chapitre 3

L'islam et l'islamisme politique : pour une nouvelle critique

Ghalioun part des anciennes questions sociologiques débattues par Max Weber sur la religion, c'est ainsi en ces termes qu'il se penche sur le retour du religieux dans sa version politique : islamisme politique. Sous cette appellation se constitue des rapports de pouvoir (le sacré contre le profane) et nombreux d'enjeux bien terrestres. En fait, « *dans le monde musulman actuel, le débat intellectuel est entièrement absorbé par la question politico-religieuse* » (1997 :191).

D'autant qu'en Occident « *l'islam est de moins en moins perçu comme une croyance religieuse normale, répondant à certains besoins spirituels et moraux. Il est perçu comme une idéologie communautaire, voire comme une identité nationale qui coupe les musulmans du monde moderne. D'aucuns y voient parfois l'antithèse même de la modernité. Les deux termes seraient par définition antagonistes. L'islam serait de ce fait l'obstacle principal au développement technique, scientifique, économique, ainsi qu'à l'émancipation sociale et intellectuelle des pays musulmans* »⁽¹⁾.

(1) Ghalioun, B. (2009). « L'islamologie au secours de l'islamisme » In *Diogène* 2009/2 (n° 226), Paris. PUF. p : 142- 151.

Pour défricher le terrain du symbolisme religieux et son impact dans les sociétés arabo-musulmanes, Ghalioun corrige le diagnostic opéré par les orientalistes : En quel sens faut-il entendre la religion ? Comment y faire devant la diversité des croyances et pratiques en terres d'islam ? Les uns voient dans la liquidation de la religion la condition du déblocage des sociétés musulmanes, les autres se drapent sur une mystification identitaire et considèrent, qu'il n'y a point de salut hors de la religion perçue comme le foyer d'héritage commun et la marque identitaire par excellence.

Alors, *Chari'a*⁽¹⁾ et/ ou droit positif ?

Ghalioun fait la différence entre la crise politique et l'usage politique de la crise religieuse. La crise religieuse en sa spécificité fournit une *diction* à la crise politique quand celle-ci ne peut se formuler selon son propre langage (*fiction*). Dans la plupart des études orientalistes, « *la thèse de l'incompatibilité de l'islam avec la modernité, que le courant dominant de l'islamologie avance pour expliquer*

(1) Sur le plan étymologique, Ghalioun observe que le célèbre grammairien Al-Jurjānī, distingue dans le terme *chari'a* trois significations : « *La chari'a en tant qu'obéissance (soumission à ce que le prophète a dit), est appelé religion (dīn), en tant qu'il rassemble (des croyants), elle est appelée communauté (Milla), en tant que référence (en matière juridique), elle est appelée école de jurisprudence (madhhab). On considère souvent que la différence entre la religion, la communauté (religieuse) et l'école juridique est que la religion a rapport à Dieu, la communauté au Prophète et l'école juridique au jurisconsulte ou mujtahid* ». Voir : Ghalioun, B. (2013). *Naqd al-siyāsa. Al-dawla Wa al-Din (Critique de la politique. L'Etat et la religion.* Casablanca-Beyrouth. 6^e édition, p : 428-429.

l'échec des sociétés musulmanes dans leur démarche de modernisation, sert à dédouaner les deux véritables acteurs de l'enlisement dans la crise, aussi bien dans les pays arabes que dans maints pays non arabes et non-musulmans : d'une part un ordre international très hiérarchisé, qui contrôle l'accès aux ressources et en détermine l'utilisation au bénéfice d'élites transnationales, d'autre part des systèmes de contrôle et de pouvoir maintenus sur place au profit des seules élites locales et en étroite coopération avec les premières.»⁽¹⁾.

Bref, l'Islam est devenu en fait le successeur du totalitarisme communiste dont il partage certains traits (holisme communautaire, antidémocratie, fanatisme théologico-politique). En fait, c'est l'islam, en tant que tel, non l'islamisme ou ce que font certains musulmans, qui est « devenu » le barbare menaçant une laïcité qu'il ne reconnaît pas, il foule aux pieds les droits de l'homme, et encore davantage celle des femmes qu'il maintient dans la servitude et l'oppression ; il est inapte à la démocratie et favorable au dictature, au tribalisme et au sectarisme. L'attaque se fait religieuse et théologique, philosophique et politique au point d'en faire un cliché ou une marque déposée : un stéréotype.

En réalité, les pays les plus riches du monde arabe sont soumis à un contrôle géopolitique par les grandes puissances qui leur refusent toute émancipation de leur mainmise. L'ensemble de ces États acceptant le compromis pro-occidental doivent faire face à une contestation islamiste alors que la majorité de ces pays qui abritent des musulmans

(1) Ghalioun, B. (2009). Op, cit, p :142- 151.

ne sont pas fondamentalistes. C'est de toute manière la condition sociale des masses qui est le terreau d'un fondamentalisme devenu souvent le seul langage de la révolte et de la demande de la justice sociale.

Face à des populations souvent sans ressources et sans travail, l'islamisme radical, en effet, peut devenir le recours non pas tant parce qu'il prêche Allah, mais parce que cet Allah est celui qui lié à la pratique de secours, d'assistance, de charité entretenues par les groupes et les partis islamistes, leurs associations, leurs hôpitaux et leurs banques.

Ghalioun en bon connaisseur lève le rideau sur l'emboîtement des deux formes suivantes : politique de la religion et religion de la politique. Telle est l'assignation à résidence identitaire d'un côté et de l'autre le pouvoir de contestation recherché auprès de la religion. L'identitaire est hanté par la configuration du religieux. Ce faisant, le fondamentalisme n'est pas un destin comme le véhicule les tenants de la théorie du choc des civilisations (Huntington, Finkelkraut, Fallaci, Glucksman... etc.).

Au contraire, « les musulmans ont commencé à retravailler leur culture islamique pour séparer religion et raison depuis le XIX^e siècle. C'est ce que l'on a appelé le réformisme musulman ou la renaissance musulmane. Les conquêtes coloniales ont marqué un point de rupture dans l'évolution de ce processus intérieur d'acculturation qui s'est arrêté au profit d'un repli sur des valeurs plus traditionnelles pour faire face à l'invasion extérieure et préserver son identité et son autonomie culturelle. À partir

de ce moment-là, la modernité n'a plus été un processus évoluant à l'intérieur des structures culturelles et religieuses des sociétés musulmanes »⁽¹⁾.

Ce qui en ressort que l'opposition tradition-modernité n'est pas le facteur structurant du système des valeurs. La croyance dans les vertus de l'éducation et le rôle de la science pour planifier et organiser les activités humaines, de l'établissement de normes juridiques pour codifier les relations sociales, tous ces traits qui caractérisent le processus de rationalisation (et qui ne se limitent pas à un secteur donné de la vie mais embrassent tous l'existence entière) a bel et bien été en marche dans le monde arabo-musulman.

Toutefois, les valeurs traditionnelles ont continué d'exercer une influence spécifique sur les changements culturels occasionnés par le développement économique. Sauf, que le processus modernisateur s'est estompé, car : *« L'instrumentalisation de l'islam par certains groupes occidentaux, des intellectuels et des hommes politiques xénophobes, voire parfois franchement racistes, révèle une stratégie de domination et d'incitation à la haine contre les sociétés musulmanes en vue d'une exclusion par une hégémonie néocoloniale ou impériale. Certains pouvoirs en Occident instrumentalisent l'islamisme pour perpétuer des régimes autoritaires et corrompus. »⁽²⁾.*

(1) Ghalioun, B. (2006). « Sociétés musulmanes et modernité », entrevue In *Relations*. Dossier : à la rencontre de l'Islam. N°706, février 2006. Montréal. Québec. Canada.

(2) Ibid.

À ce titre, il ne faut pas oublier que le fondamentalisme a d'abord été soutenu par les puissances impériales dans la mesure où il constituait contre les tentatives du nationalisme républicain laïc à base sociale (l'élimination de Mossadegh en Iran coupable d'avoir voulu nationaliser les compagnies de pétrole) ou contre les essais de socialisme dans l'Égypte laïque de Nasser ou dans l'Indonésie de Soekarno, comme dans l'Afghanistan de Mohammad Najibullah. Il faut se rappeler qu'il n'est pas majoritaire dans le monde musulman où existent des forces laïques et rationalistes. Mais, celles-ci n'ont de chance de réussite que si elles parviennent à rendre en charge les immenses problèmes de la misère, de la pauvreté, et donc à développer un esprit séculier social capable de transformer le terreau qui sert de base à ce que le fondamentalisme contient de revendication légitime.

De toute manière, l'islam ne connaît pas la figure institutionnelle d'une église structurée, avec sa hiérarchie. L'islam comprend tout à la fois une communauté de croyants, *l'Oumma*, qui réunit par-delà des frontières tous ses membres et une pluralité de structures politiques différentes qui peuvent connaître des formes de laïcité (Turquie, Tunisie) aussi bien des semi-théocraties (Iran... etc.) ou des théocraties à l'image des Talibans. Là où la loi coranique est érigée en référence politique et où le pouvoir politique doit en être le gardien, les situations peuvent varier. L'islam est loin d'être religieusement unifié avec ses oppositions internes entre chiïtes, sunnites...etc. Jusqu'à ces derniers temps l'islam s'est accommodé de la présence d'autres

religions comme le christianisme mais aussi le judaïsme qu'il a infiniment moins persécuté que la chrétienté ne l'a fait.

Bref, le fondamentalisme trouve ses conditions de possibilité dans l'échec des autres formes de résistance à une longue condition historique d'humiliation, dont les causes complexes sont économiques, politiques, culturelles. Les masses populaires risquent d'être rejetées vers cet « islam » qui prend en charge et l'exigence politique d'indépendance faces aux puissances ex-coloniales et les requêtes contre la misère, de l'injustice sociale que subissent de larges couches sociales et de l'effritement de la communauté. L'islamisme a puisé sa force dans le refus du double jeu de nombreux pouvoirs politiques internes qui déclaraient leur opposition aux puissances occidentales dominantes.

Les sociétés arabes ont été colonisées et traumatisés par l'expérience historique. Cela ne justifie pas la totalité de leurs mœurs et de leurs dogmes, mais cela justifie leur volonté d'indépendance et leur désir de sortir de la pauvreté, étant bien entendu qu'elles-mêmes ont fait leurs propres critiques, notamment celles des oligarchies corrompues et cruelles qui souvent les dirigent. Ces mêmes dirigeants ne cessent des passer des compromis avec ses mêmes puissances, de s'enrichir au détriment des masses de pauvres exclus des richesses.

Contrairement à l'esprit des luttes de l'émancipation du joug colonial, ce réveil ne s'est pas revendiqué du

fondamentalisme islamiste dans ses débuts, pas plus qu'il n'a été le refus de la modernisation. La naissance de modernité arabe est indépendante de l'idéologie qui la préconisée et instaurée comme telle, Mehmet Ali, le vice-roi d'Égypte n'a pas attendu de formulation théorique pour introduire sa prévalence et sa nécessité. Cependant, il n'était ni un adepte des idées des Lumières, mais introduisit de facto de vastes réformes en Égypte : il mit sur pied une armée de conscription à base de paysans égyptiens, qu'il utilisa ensuite pour repousser les frontières de l'Égypte. Il engagea d'importants travaux d'infrastructure, tels que des routes et des canaux en 1830.

Il faut ici pourtant reconnaître que, la modernité arabe s'est produite tout d'abord au nom d'un nationalisme laïc, plus au moins socialisant après 1945, il s'agissait alors d'un refus de l'assujettissement économique, politique et culturel, non d'un appel aux valeurs de la tradition islamique. Les puissances occidentales ont tout fait pour combattre ou corrompre ce nationalisme et détruire ses velléités sociales. Une fois corrompue, ses régimes ont perdu leur légitimité populaire et se sont maintenus au pouvoir par la force. Cet échec des nationalismes socialisants en Irak, Syrie, Algérie, Égypte, Libye, Yémen a ouvert la voie au fondamentalisme qui a islamisé les revendications d'indépendance et de justice sociale. Cependant, l'arrivée des islamistes au pouvoir au Soudan, en Afghanistan, en Égypte et l'installation du régime des mollahs en Iran, ont montré les limites de cette expérience.

En ce sens, Ghalioun se démarque des critiques essentialistes et culturalistes de l'islam en tant que religion. Il faut au contraire renouer le lien avec l'islam en tant que culture, qui en son temps a été capable de se mêler de manière féconde à l'Occident (tolérance des juifs, transmission des textes grecs, philosophie, sciences). Il y a urgence à éviter cette stigmatisation, car les sociétés arabo-musulmanes sont capables de mener cette autocritique nécessitant la compréhension des impasses que représentent les nouvelles barrières. D'autant plus, qu'il a fallu un processus porteur de circonstances singulières pour envisager la conquête populaire des droits, y compris les droits de femmes en Occident.

Le problème du monde arabe n'est pas un problème de croyance et l'islam n'est pas un obstacle à la modernité, c'est la manière de théoriser le fait religieux qui peut avoir une influence décisive sur la façon dont on agit en direction des mouvements qui en relèvent. Donc la résurgence actuelle de la religion sous son aspect contestataire, voire violent n'est pas de l'ordre théologique, mais est un problème politique crucial.

C'est le type de posture critique qu'il lui permet d'affirmer : *« Je ne pense pas que ce soit l'islam – même mal perçu – qui détermine le comportement des musulmans vis-à-vis de la modernité, mais ce sont les modalités de l'entrée dans la modernité des sociétés musulmanes qui déterminent l'interprétation que les musulmans font de leur propre religion. L'islam est en crise à cause de l'impact de la modernité qui détermine les comportements, les*

aspirations et les systèmes de valeurs des musulmans avant même d'influencer leur interprétation de la religion. C'est ainsi que l'on peut comprendre le déchirement de la conscience musulmane aujourd'hui »⁽¹⁾.

Retenons que : « *pour ce qui de notre culture arabe actuelle, elle est totalement différente de la culture arabe classique et de la culture islamique. Il s'agit d'un mélange de valeurs modernes résultant de l'interaction avec la culture occidentale, de la réinterprétation et de l'ajustement des valeurs traditionnelles utilisées dans différents contextes.* »⁽²⁾. Les nouvelles tâches consistent en particulier à prendre les mesures nécessaires à la participation des citoyens dans le choix de vie qui leur revient de droit. La diversité des opinions dans la sphère publique est une valeur opératoire de signification démocratique, elle doit être préservée et s'impose de fait comme un recours indispensable. Par conséquent, le respect des formes d'expression de la volonté générale et de l'opinion publique doit être garanti pour tous par la loi fondamentale de l'État.

Autrement dit, ce qui est requis dans l'expérience de la démocratie, ce n'est pas un système monopartite, mais n'importe quel système politique, pourvu qu'il garantisse et respecte réellement la liberté de pensée et d'expression.

(1) Ghalioun, B. (2006). « Sociétés musulmanes et modernité », entrevue In *Relations*. Dossier : à la rencontre de l'Islam. N°706, février 2006. Montréal. Québec. Canada.

(2) Ghalioun, B. (2010). *Fī Al-nukhba Wa-al sha'b. (Autour des élites et le peuple)*. Ed. Petra. Damas, p : 100.

La société moderne s'est instituée comme le lieu des conflits et comme espace libre de discussion sur la légitimité de ce qui est et de ce qui doit être. De ce fait, la société démocratique abandonne à ses membres la tâche de définir les normes qui régiront la vie collective. Mais c'est seulement à travers les conflits et les débats qui les divisent que les membres de ladite société peuvent exercer l'autonomie collective à laquelle ils sont destinés. Un enjeu majeur de choix de société se profile derrière sa critique des tenants de la modernisation forcée, du salafisme replié sur un subjectivisme identitaire ou de ceux qui ont œuvré pour un compromis entre les deux.

De ce point de vue, « les islamistes (...) posent ainsi non seulement problème à l'Occident mais également aux sociétés musulmanes elles-mêmes. Ils s'opposent à l'expérience générale de plus en plus affirmée d'une religion transformée en expérience personnelle dans un contexte de sécularisation de fait. Mais la clé de l'islamisme n'est pas à chercher dans l'islam. L'islamisme n'est qu'un sous-produit de la modernité qui n'a cessé de façonner et de remodeler l'islam. L'islamisme s'explique par les impasses auxquelles conduit une modernité paradoxale et contradictoire »⁽¹⁾

L'ordre symbolique devient fort quand ces communautés sont déstabilisées, ou souffrent de perte de repères. La religion devient refuge et l'individu par sa faiblesse ne coupe pas avec la superstition et son enchantement. Du même coup, « lorsqu'il y a échec de la modernité, comme

(1) Ghalioun, B. (2006). Op, cit

cela a été le cas dans le monde musulman, réapparaît une forme d'interprétation de l'islam, archaïque dans sa conception totalitaire du monde, mais fondamentalement moderne dans ses aspirations à la justice, à l'égalité, par le refus de la domination et de la dépersonnalisation »⁽¹⁾. Il s'agit pour Ghalioun de libérer la rationalisation arabe moderne de ce joug identitaire ou de cette « occidentalisation » déformée.

En sus, la cause de cette crise arabe actuelle n'est pas l'absence d'une idéologie unificatrice, dénuée de tout agir capable de surmonter les défis actuels, il n'y a pas d'officine idéologique capable à elle seule de tracer le chemin ou de supplanter la légitimité d'autres idéologies prétendant la réalisation de ce même désir par d'autres voies possibles. Seul l'esprit libre peut ouvrir la voie de l'émancipation en respectant la diversité des choix et des opinions. La liberté et la raison ne peuvent être dissociées.

La critique de la raison théologique musulmane n'est pas impossible de droit et elle existe de fait, son histoire difficile doit être connue. Mais, il faut savoir rester modeste, la critique rationaliste occidentale n'a pas empêché le retour fondamentalisme chrétien, catholique comme protestant, ni la mise en cause de la laïcité, et cela en étrange union avec le néo-libéralisme, complice.

Si les sociétés arabes n'ont pas développé l'universalisme individualiste, rien ne dit que ce dernier en sa version dominante, détient la vérité ultime de la philosophie.

(1) Op, cit.

Chapitre 4

Globalisation et l'utopie cosmopolitique

Le cosmopolitisme est pensé chez Ghalioun comme modèle d'intégration politique de l'ordre international dérégulé. Le vocable du cosmopolitisme doit donc ici être entendu au sens qu'il a en philosophie et sociologie politique, dans le cadre réfléchi par Kant et à sa suite par Habermas⁽¹⁾, Delanty, Beck. Ce cercle d'intellectuels à la recherche de la « raison internationale démocratique » se distingue radicalement d'une vision attachée à la globalisation néo-libérale forcée ou le désir populiste tendant vers un repli ou enfermement identitaire. Il s'agit de sortir de l'antinomie de l'universel et du particulier.

De même, Ghalioun recherche de nouveau à proposer une réflexion sur les enjeux posés par la mondialisation et ses fractures, les tentatives de repli sur soi, l'orienté à se pencher sur la crise de l'État-nation, l'intégration des citoyens dans une communauté de destin respectant leur droits, le respect d'identités plurielles, comment asseoir la

(1) Pour Habermas comme pour Ghalioun, l'Etat-nation est soumis aux pressions du multiculturalisme et de la globalisation, auxquelles il doit s'ajuster en reconnaissant des principes politiques universelles, la fin de l'hégémonie d'une culture au sein d'une nation, la déconnexion entre citoyenneté et nationalité tout cela pousse à miser sur le droit des gens au niveau international.

solidarité humaniste dans des sociétés hétérogènes et incertaines, tout en préservant les idéaux d'égalité et de justice qui sont au cœur de la démocratie internationale.

En effet, l'ordre international actuel ne se prête pas à être analysé sous la structure ou le schéma de l'État-nation, et seulement. La réalité internationale est devenue cosmopolitique dans l'économie, la politique, la culture. Si les frontières subsistent, elles sont recalées et repoussées par les flux des marchandises et de la mobilité humaine.

Concrètement, les multinationales et les NTIC avec les routes d'information planétaire exercent aujourd'hui un levier d'influence jamais inégalé depuis la découverte de la roue romaine. Aussi, les alliances inter-étatiques, comme les organisations internationales participent à ce nouveau façonnement du monde⁽¹⁾. La globalisation se chevauche avec la naissance des blocs économiques régionaux tels l'ALENA, l'Union européenne (UE), le Mercosur, l'APEC ou l'ASEAN, la construction de ce réseau des réseaux qu'est l'internet et le capitalisme électronique.

En parallèle, la constitution d'un référent international de droits humains fondamentaux (chartes, conventions, Cour pénale) représente des réalités horizontales que d'aucuns perçoivent comme un espace cosmopolitique en gestation,

(1) Ghalioun, B. (2003). *Al'arab wa tahawulāt al-'Ālam (Les arabes face aux mutations du monde : De la chute du mur de Berlin jusqu'à la chute de Bagdad)*. Centre culturel arabe. Beyrouth-Casablanca. P : 65-66.

où apparaît déjà une citoyenneté post-nationale dont les caractéristiques sont en cours de concrétisation. C'est donc dire comment remédier à l'épuisement politique de l'international avec l'omni-marchandisation, les passe-droits et les réseaux mafieux, la dérégulation impliquée par des décideurs se réunissant dans la bourgade de Davos (le siège de la nouvelle élite qui détient le pouvoir économique et politique et contrôle l'information).

Autrement dit, il faut chercher à asseoir le cosmopolitisme sur un débat nouveau entre le « local » et l'« universel », synonyme de l'opposition entre la société « traditionnelle » et la société « moderne » ou encore, penser autrement la dialectique de la « particularité » et de l'« universalité ». Il s'agit ici de comprendre ce dont le cosmopolitisme peut désigner, Ghalioun évoque la relation ancienne entrepris par Diogène et les stoïciens entre les deux termes : « *politès* (le citoyen) et le *Kósmos* (le monde). On n'aurait nié l'évolution du concept depuis l'antiquité : le monde est une cité et les hommes sont des citoyens de ce monde. Cette ancienne/nouvelle configuration entre citoyenneté et monde, malgré son apparente opposition est inscrite dans la dialectique qui permet de garantir « *d'être natif d'un lieu et de toucher à l'universel, sans renier son particularisme*⁽¹⁾ ». Cela n'est pas sans poser la question ; quelles articulations et disjonctions s'opèrent entre les deux concepts dans le monde moderne ?

(1) Ghalioun, B. (2008). « L'utopie cosmopolitique » In *Revista CIDOB d'Àfers Internacionales*, N°. 82-83, septembre, p : 279.

Le récit historique acquiert une importance décisive dans ce rappel, il observe que « *la région méditerranéenne et sa périphérie ont connu au Moyen-Âge la naissance et l'écllosion d'une nouvelle forme de cosmopolitisme en faisant la synthèse d'une langue tradition d'universalisme qui a caractérisé la région depuis l'antiquité, celle qui va trouver dans les religions monothéistes une multiplicité d'expressions* »⁽¹⁾. Réintégrer le concept du cosmopolitisme dans l'histoire, c'est noter la variété de ses usages qui les ont accompagnées durant des époques, des contextes, des empires et des civilisations, donnant possibilité de voir émerger des grandes villes où cohabitent différentes cultures et populations.

Avec Kant (1795), cette tradition se renouvelle en liant le concept à la philosophie morale : élaboration d'une assise et principes, donc du droit. Le concept sort du sillage de l'idéal éthique pour se positionner sur le terrain d'une visée de la *Paix perpétuelle* qui s'impose comme impératif morale et comme nécessité historique. Rien de plus captif, Kant devança avant l'heure les péripéties du colonialisme quand il fixa, qu' : « *aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État* ». Kant relit le cosmopolitisme à la lumière de l'histoire et la juridiction politique. Faut-il préconiser un destin commun pour l'humanité ? Répondre par l'affirmative, c'est dire l'universalité de l'homme et de son destin. Entre ce qui est

(1) Ibid, p : 298.

et ce qui doit être, l'homme évolue progressivement vers un *Projet de paix perpétuelle*⁽¹⁾.

Mais, cet adage des *Lumières* remarque-t-il a été battu en brèche et anéanti par le colonialisme, l'esclavagisme et l'illusion de la notion du progrès. Toutefois, la réaction des peuples soif de leur liberté et de leur émancipation ne s'est pas fait attendre, même si dans cette réplique, « *l'émancipation des peuples du joug colonial et impérial ne pouvait que prendre la forme d'une réaction contre l'« idéologie » cosmopolitique et l'esprit universaliste. Le retour à l'identité culturelle a souvent été confondu avec le repli sur soi ethnique et religieux* ⁽²⁾ ».

Dans le monde arabe, les États agissent de manière contradictoire : les élites s'associent aux intérêts des transnationales, optent pour la dérégulation, la privatisation du domaine public et induisent de ce fait une réduction de leurs ressources fiscales tout en cultivant un discours protectionniste sur le plan culturel et de l'identité, sans s'assurer de la défense réelle de leurs citoyens minés par la corruption et la misère. De ce fait, nous devons analyser comment vivre l'universalité (argumentée et négociée) en même temps qu'avec la particularité. Comment transcender les clivages identitaires et les frontières géographiques, religieuses ou les barrières linguistiques. La thèse défendue

(1) De cette conception, découle l'idéal d'une alliance des États ou une gouvernance mondiale.

(2) Ibid, p : 299.

par l'auteur est, que tout d'abord, il faudrait chercher comment argumenter en faveur d'un cosmopolitisme renouvelé.

Carrefour de civilisations et dépositaire de multiples traditions, orientale et occidentale, la région méditerranéenne a connu suivant les âges, des différents empires et de multiples civilisations – égyptiennes, grecques, romaines, arabes –. Effectivement, une unité s'est forgée à travers la culture arabo-musulmane facilitant pendant longtemps la circulation des personnes, l'échange des savoirs et des marchandises. Ainsi l'espace méditerranéen a pu connaître une paix durable et s'est vu forgé un monde à la fois divers et unifié.

S'en est suivi plusieurs versions de cosmopolitisme humain : le cosmopolitisme colonial a fondé par les armes une hiérarchisation des communautés et un eurocentrisme des valeurs, provoquant une riposte des colonisés qui a été souvent identifié avec le rejet de l'autre ou le refus de sa culture. Les tragiques expériences du XX siècle avec son cortège de domination et souffrance a fait que le retour à l'identité culturelle a été souvent confondu avec le repli de soi ethnique ou religieux. Aussi, les autres expériences comme les tendances communistes et nationalistes ont fait apparaître le cosmopolitisme - pour les premiers- comme une forme dégénérée de l'internationalisme, tandis que pour les seconds, l'exemple de l'aliénation identitaire a constitué parfois un obstacle majeur des rapprochements des peuples.

Cela n'est pas sans mentionner les ripostes tiers-mondistes, écologiques et altermondialistes à la globalisation qui se

profile dans les temps contemporains, devenue à tort synonyme de l'« américanisation » du monde. Dans ce contexte, l'échec du nationalisme arabe à former une culture moderne, s'est traduit par idéologie culturaliste défensive (la surenchère identitaire), le recours à la tyrannie d'une élite mercantile, comme la déstructuration de la narration du rêve national sous l'effet de la globalisation a fini par semer la confusion entre l'espace public et privé, prendre en otage la tradition et la modernité, le profane et le sacré, l'universel et le particulier.

En abordant cet enjeu du national et de l'international, du local et de l'universel, c'est pointer la désolation de la dé-subjectivation inscrites dans cet abîme entre les deux, *« Cela n'est pas sans intérêts pour l'analyse d'un processus de mondialisation contradictoire et paradoxal où l'intégration globale ne conduit pas à l'unification du statut des citoyens du monde, mais, loin de là, à l'aggravation des phénomènes de différenciation et de désintégration. Le choix du terme cosmopolitique pour décrire les transformations du monde actuel risque d'occulter cette réalité de la mondialisation, pour ne laisser apparaître que les aspects positifs, romantiques ou nostalgiques dont le terme cosmopolitique est chargé »*⁽¹⁾.

L'exemple le plus fulgurant est sans doute celui de la mondialisation des réseaux des finances et des médias ; lieux des logiques de basculement dans l'inégalité, la violence, la disparité, la tribalisation et la marginalisation.

(1) Ibid, p : 301.

C'est « *dire l'intégration sur de bases d'une inégalité, de plus en plus criante, des conditions de production, tout en maintenant les décalages juridiques, politiques, scientifiques et culturels des sociétés humaines* »⁽¹⁾. Si cela provoque en conséquence, repli sur soi identitaire où se développent l'ethnicité et la tribalisation, Ghalioun pointe la déstabilisation en cours, née de la convergence du NBIC, « *car en substituant à l'homme les robots et les systèmes d'information, elle réduit l'intérêt des élites et des classes supérieures à intégrer leurs citoyens dans leur système de solidarité et de droit* »⁽²⁾.

Si la mondialisation unit le monde et le divise en même temps, la controverse qui a mis le concept de l'identité en opposition à l'universalisme est à la source de tensions et de débats qui offrent aux citoyens du monde la possibilité de réviser en perspective leurs conditions de vie et de réviser aussi leur conception du bien.

De l'intersection du local et de l'universel, on peut espérer « *l'enclenchement d'un véritable élan de démocratisation de la vie internationale. Faute d'un tel programme, on craint que le cosmopolitique, au regard des conditions de son fonctionnement dans le champ politique et intellectuel de la mondialisation, soit à l'origine d'une nouvelle utopie qui fait rêver les bonnes consciences mais qui n'apportent rien, sinon plus d'aliénation aux peuples et aux nations en dislocation, victimes d'une cosmopolitisation imposée par*

(1) Op, cit, p : 302.

(2) Op, cit, p : 303.

une logique d'expansion économique et commerciale ». Nul n'arbitre un jeu que nulle règle n'organise.

Dans ce sens, parler d'une « citoyenneté du monde » revient à commettre un abus de langage dénué de tous sens. Loin de là, il perpétue la logique de la domination actuelle entre les États et au sein d'eux-mêmes. Aussi, les États ne sont plus les seuls acteurs sur la scène internationale, des puissances et réseaux économiques, médiatiques et financiers dépassent parfois et de loin les capacités propres à des États.

De plus, Certains États républicains couvrent des injustices sociales, des aberrations industrielles qui vont à l'encontre de l'équilibre environnemental et se voilent leurs faces devant l'oppression politique qui sévit dans le monde. En ce sens, une reformulation du cosmopolitisme s'impose.

Conclusion

Telle est la devise de la modernisation forcée et entreprise par l'État arabe : les idées qui dominent notre société est celle qui prêche sa destruction. Comme un Béhémoth, l'éducation « civile » qu'il prône actuellement, porte en son sein l'anarchie et l'insurrection. Lorsqu'elle lui donnera naissance, l'enfant qu'elle a nourri de son propre sang tuera sa mère. Cet ordre demeure et empêche des millions d'hommes de sortir de la misère et de se libérer du joug de servilité, d'acquérir le droit de penser et d'exprimer librement.

À vrai dire, le tableau kafkaïen qui se dessine est amère, une société bifron « à deux visages », avec une face tournée vers l'avenir et l'autre tournée vers le passé, une « calamité » arabe propre, où l'enjeu est global et local. Il concerne l'enracinement de la modernité dans les sociétés arabes, et par conséquent la perte de sens du projet de modernisation entrepris, pourtant échoué.

La généralisation des valeurs de la civilisation moderne à l'ensemble de la population a subi une rude épreuve. Sans doute, les sociétés arabes participent par bien des aspects au récit de la modernité. Mais, à cet endroit, on pourrait dire qu'un large fossé sépare, au sein de la même société, les élites « civilisés » et de larges couches populaires restant exclues, qui n'ont rien d'autre à consommer que leurs propres misères et frustrations mélangées aux valeurs

traditionnelles abandonnées par les élites. Comblé le fossé s'avère une mission rocambolesque, tant que la voie démocratique est fermée, ne cesse de clamer B. Ghalioun.

D'ailleurs, l'islam politique, bien qu'un appel nostalgique au passé, il traduit en effet une contestation et un rejet de l'ordre établi. Ces forces contestataires ont resurgit de cette crise qui l'irrigue très largement. Le repli sur soi, sur les identités ethniques, claniques, tribales ou confessionnelles, le retrait de larges secteurs d'opinion de la vie publique, le retour aux valeurs réactionnaires, communautaires et chauvines se nourrissent eux aussi, des mêmes peurs et des mêmes angoisses et répondent aux mêmes préoccupations conscientes ou inconscientes.

Tous ces phénomènes qui semblent apparemment éloignés partagent pour une part les mêmes deuils et les mêmes nostalgies face à un projet de modernité dégradant et voué à l'échec, car il se trouve de toute façon (et la mondialisation le confirmera plus encore) dans l'impasse.

En dépit, du rejet que provoque la situation actuelle, l'attitude sociologique que défend Ghalioun est de prendre ses phénomènes au sérieux en se demandant ce qu'ils veulent dire, c'est-à-dire en ne les tenant pas d'emblée pour des symptômes irrationnels, d'autre chose que de ce qu'ils veulent dire et pointer.

Dans sa manière directe d'appréhender la réalité, Ghalioun ne cesse de croiser des variables subjectives et des variables objectives afin de comprendre les relations socio-politiques sous-adjacentes pour expliquer le vrai fonctionnement des

sociétés arabes. Une démarche qui emboîte le micro dans le macro, le subjectif dans l'objectif, le local dans l'international et vice-versa.

Sa théorie critique de la modernité des sociétés arabes est à la recherche de la manière dont les sociétés arabes modernes se comprennent elles-mêmes dans un écart toujours renouvelé à leur passé, comme celui de l'autre (Occident ou pas). Comment tiennent ses sociétés quand leur équilibre est rompu en s'atomisant de plus en plus. Et, pourquoi en est-il ainsi ? Comment comprendre le conservatisme religieux et le repli sur soi ethnique, tribal, clanique ou familial — dominant aujourd'hui le champ social dans tous les pays arabes où le progrès est une chimère ? Peut-on le comprendre comme manifestation d'une volonté affirmée de désertion à l'égard du système, de même la multiplication et l'aggravation des guerres internes, de la violence gratuite, de la criminalité recrudescante, de la corruption généralisée, des organisations à caractère maffieux qui pullulent dans tous les institutions de l'État, donnent une idée de la manière dont la crise est exploitée par les différents acteurs internes (dominant) et internationaux.

Bref, le lien qui unifie l'ensemble de ces phénomènes est la dislocation des sociétés et l'effondrement de toute stratégie nationale, rendant possible la prolifération des stratégies particulières, mercantiles inféodés aux puissances étrangères.

Cela étant, cet intellectuel critique a été toujours capable d'inquiéter les discours hégémoniques, les détenteurs de vérité(s) globaux qui tendent à dissimuler le scandale de tous les faits du quotidien susceptibles de les contester et

que, par conséquent, ils ne peuvent pas accepter ni tolérer.

Cependant, ce sociologue de l'émancipation n'a pas tout à fait tort d'attirer notre attention sur le côté ambigu des mouvements de libération arabes, autrement dit sur les erreurs de ces différentes tendances politiques d'opposition, incapable de tracer une voie vers la démocratie et souvent bercées par les mêmes illusions de la société consumériste ou totalitaires.

C'est en se positionnant aussi en défenseur de la cause palestinienne et simultanément, en pourfendeur de la politique de l'État d'Israël, qu'il critique davantage la mondialisation et ses ayants droits qui, contrairement au droit international agissent par intérêt au service du profit, destinés à imposer leur hégémonie, que de trouver des solutions de gouvernance globale.

Au regard de ce second point, Ghalioun observe que la mondialisation capitaliste unifie le monde tout en le fragmentant et en le rendant porteur d'inégalités grandissantes (inégalités horizontales et verticales). Les inégalités entre les grandes nations et petites, inégalités entre les couches dirigeantes et les autres classes déclassés prennent des formes hallucinantes.

En outre, cette crise qu'il décrit du monde arabe, traverse aussi le monde capitaliste, le salariat se fait précaire. Une plèbe formée (d'immigrés, sans papiers, les sans domiciles, les intermittents, les travailleurs précaires) est stigmatisée comme un déchet social, objet de gestion humanitaire comme sécuritaire, offrant une alternative débouchant sur le statut d'assisté à vie.

APPENDICE

Blocage

« L'Islam n'est pas un obstacle à la modernité. C'est la forme de la modernité façonnée par les intérêts de certains groupes qui a fait faillite. Le retour à l'islam est une réponse à une crise profonde, qui vient combler le vide créé par l'effondrement d'une modernité devenue de plus en plus synonyme d'oppression, de totalitarisme et de sous-développement. Pour la grande partie des populations musulmanes, le retour à l'islam s'identifie avec la reconquête d'une identité collective dans un mode incertain. La majorité des classes moyennes y trouve un moyen de se procurer un cadre de références indispensable à la vie en société se substituant au cadre moderne qui a volé en éclats ».

« L'Islam n'est pas un obstacle à la modernité » in *L'express*, 29,09, 2004.

Crise (s)

« Comment sortir de l'archaïsme, dépasser la décadence généralisée, surmonter son ignorance, rattraper le temps perdu, se régénérer ? Que faut-il faire pour saisir cette réalité nouvelle qui ne correspond apparemment à aucun ordre de signification connue ? Comment maîtriser ce grand et irrésistible mouvement qui bouscule et malmène des nations entières, tout au long d'une histoire qui leur reste aussi bien hasardeuse que périlleuse ? Comment combler ce fossé qui se creuse davantage entre la communauté et sa propre histoire, l'identité et

l'universalisme, le réel et sa représentation, l'être et la conscience, l'autorité et le pouvoir, la science et la connaissance ? Comment réconcilier les faits et les dits ? Les aspirations et les contraintes, la volonté et l'objectivité ? Comment, au sein de cette interruption, assurer de nouveau l'unité du temps, et celle du devenir des hommes ? Sur quelle base pourra se faire la réintégration à l'histoire et quels seront les traits principaux de cet ordre de retour à la vérité première ? »

Le malaise arabe. L'État contre la nation, 1991 :60

État

« Le paradoxe de l'État moderne dans le Tiers monde est à la mesure des facultés qui lui sont attribuées et des défaillances qui sont les siennes, des espoirs suscités et des déceptions accumulées. Il est la victime de sa propre victoire. A défaut d'une véritable emprise sur les réalités locales et internationales, constituant pour toute organisation une condition sine qua non de sa pérennité, l'État dépendant reste, malgré sa férocité, impuissant : son fonctionnement ne peut pas ne pas en être affecté »

L'État contre la nation. P : 165.

Géopolitique

« L'éclatement des États, la multiplication des conflits, le recours automatique à la force, le mépris du dialogue, la volonté exprimée d'anéantir l'adversaire par tous les moyens pour récupérer ses ressources, comme le cas de la Palestine et celui de l'Irak le montrent bien, marquent l'évaporation de tout espoir de paix. Tout cela met en relief, en effet, que les guerres qui se font au nom d'un nouvel ordre mondial fondé, comme nous l'avions espéré pour un moment de rêve, sur l'application de la loi et sur

le respect des droits, ont simplement entraîné le monde dans la voie de plus d'anarchie et de chaos. En effet, cette banalisation de la guerre, encouragée par des élites corrompues, par la manipulation de l'information, par l'instrumentalisation de la science et des techniques, couverte par un silence global, conduit directement à la généralisation de la terreur. »

« Pour une civilisation de la confiance » In *Revista d'Afers internacionals*. N°61-62. Fondation CIDOB. P: 205

Laïcité et sécularisme

« Il faut distinguer entre sécularisme et laïcité. Utilisés souvent comme synonymes, ces deux concepts couvrent des réalités différentes. Le sécularisme désigne une tendance objective, nécessaire et universelle — puisqu'il n'y a pas de modernité sans sécularisation — à faire passer la plupart des valeurs sociales qui ont été associées pendant la période médiévale au domaine du sacré dans celui du profane. Il signifie la désacralisation d'un vaste champ d'activités dont celui de l'organisation sociale. Celle-ci ne se perçoit plus comme une donnée naturelle exigeant l'adhésion automatique aux valeurs établies, mais comme un produit de l'histoire et des politiques humaines. Elle peut donc être soumise à la critique rationnelle et de transformation volontaire. La sécularisation, phénomène de civilisation, se manifeste dans l'émergence d'aspirations, d'attitudes et de comportements nouveaux. Elle impose un nouvel aménagement de l'espace public en accord avec les valeurs de l'émancipation politique et de la liberté de conscience. La laïcité, par contre, est une représentation et, par conséquent, un fait subjectif en rapport avec la conscience et la position dans le système du sujet : individu ou groupe social. »

CONFLUENCES Méditerranée - N° 33 Printemps 2000, p :26

Interculturel

« L'interculturel (...) devient une pratique qui nous apprend à dialoguer, nous enseigne quels sont les meilleurs moyens de nouer le contact et d'encourager la communication entre les cultures, de combattre les ethnocentrismes, les racismes, les xénophobies de toute sorte, ainsi que les multiples appels, de part et d'autre à la guerre, même celle des civilisations »

« L'interculturel : mode de pensée et éthique d'action » In *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, p : 228

Islamisme et identité sociale

« L'islamisme qui rejette aujourd'hui toutes les formes de laïcité, menaçant de mettre la sécularisation dans l'impasse et d'entraver par conséquent les efforts de modernisation en profondeur des sociétés arabes, n'est pas la manifestation d'une continuité idéologique ou politique dans l'histoire musulmane. Au contraire, il constitue une rupture récente dans cette histoire moderne marquée, comme dans les histoires des sociétés non musulmanes, par la sécularisation empirique aussi foudroyante qu'inévitable. Cet islamisme n'a pas son origine dans le dogme de l'islam ou même dans la pensée islamique moderne, mais dans les processus bloqués de modernisation, c'est-à-dire dans les conditions d'une sous-modernité sans contenu moral ni avenir. Il incarne le rejet par de larges couches de la population musulmane et arabe d'un modèle de modernité qui n'a pu réaliser ses promesses. Il manifeste la crise de cette lumpen-modernité qui ne produit plus de sens et dont la première victime est l'homme même qu'elle n'a cessé d'exalter. »

CONFLUENCES Méditerranée - N° 33. Printemps 2000, p : 31.

Cosmopolitisme

« Pour qu'une solidarité universelle naisse et que la citoyenneté devienne de portée mondiale, pour que l'intégration du monde ou son unification ne soient pas exclusion et marginalisation à l'échelle planétaire, il faut rendre possible et réel le processus d'égalisation progressive des conditions de travail et de vie des populations mondiales, c'est-à-dire l'enclenchement d'un véritable élan de démocratisation de la vie internationale. Faute d'un tel programme, on craint que la cosmopolitique, au regard des conditions de son fonctionnement dans le champ politique et intellectuel de la mondialisation, soit à l'origine d'une nouvelle utopie qui fait rêver les bonnes consciences mais qui n'apporte rien, sinon plus d'aliénation aux peuples et aux nations en dislocation »

« L'utopie cosmopolitique » In *Revista d'Afers Internacionals*, Fondation. CIDOB. N°. 82-83, p : 303-304.

Démocratisation

« Contrairement à une idée largement répandue aujourd'hui au sein de l'opinion publique occidentale, voire mondiale, en accord avec un certain anti-arabisme primaire, appuyée sur les retombées de la crise profonde qui frappe les sociétés arabes, la pensée et les pratiques démocratiques ne sont nullement étrangères au monde arabe contemporain. Dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, sous l'influence des idées de la révolution française, les élites ottomanes, arabes et turques ont été gagnées aux idées de la monarchie constitutionnelle, voire de la République et du gouvernement démocratique. C'est dans ce sens que la Constitution a été imposée aux souverains ottomans (23 décembre 1876) et que des élections générales ont été organisées pour permettre aux populations de toutes les

provinces de choisir leurs représentants au premier parlement ottoman ».

« Les tragiques destinées de la démocratie arabe » In Confluences Méditerranée 2004/2 (N°49), pages 43 à 57

Impasse

« Ni le modernisme, comme le pensent les islamistes, ni le traditionalisme, comme le croient les laïques, ne sont à l'origine du total dysfonctionnement des institutions et de la société civiles musulmanes. C'est en fait, l'absence d'une pensée cohérente et critique qui est responsable de ce dysfonctionnement. L'ordre, ou plutôt le désordre, dans lequel nous vivons, l'anarchie politique et morale à laquelle nous devons faire face dans un proche avenir ne sont ni le fruit de l'application du principe moderne de liberté, ni encore moins, celui de la persistance des valeurs de piété et de morale religieuse. La transformation de l'islam en idéologie politique reflète moins le renforcement des forces morales et religieuses que la sclérose du concept politique. De même, la réinvention de l'État « laïque » tend plus à occulter la reproduction des régimes autoritaires qu'à signifier une revendication démocratique authentique, largement confondue par certains avec le pouvoir d'une plèbe ignare »

Islam et Politique. La modernité trahie. 1997. La Découverte, p : 251.

Culture

« L'assujettissement de la culture à la logique économiste ne concerne pas que le partage du marché culturel. Il influe directement sur l'évolution de la substance même des cultures. La généralisation et la popularisation à l'échelle du monde des valeurs de la société de consommation, en œuvre depuis plusieurs décennies, provoquent un véritable changement de

mentalités, de mœurs et d'éthique, autant chez les élites sociales qu'au sein des classes défavorisées. Si la consommation reste un vecteur principal dans la production de sens et de valeur chez les gens du peuple, les vraies valeurs que véhicule la culture globalisée sont le désengagement social, politique et moral, des élites en faveur de la quête du succès personnel et des stratégies de carrière »

« Globalisation, déculturation et crise d'identité » In *Afers Internacionals*, N. 43-44, p : 266.

Modernisation

« La modernisation ne doit pas se confondre avec la modernité. Si la modernité constitue une innovation authentique s'opérant à l'insu des hommes et impliquant des transformations morales et matérielles, profondes et à long terme, la modernisation est un simple phénomène de diffusion des innovations produites nécessairement dans une zone bien délimitée et dans une convergence de causes qui ont rarement la chance de se répéter. Cela veut dire que les cultures qui n'ont pas connu l'innovation initiale ne sont pas obligées de réunir les mêmes conditions qui ont conduit à la modernité. Elles peuvent se les approprier par l'apprentissage et l'entraînement qui sont des mécanismes naturels dans toutes les cultures »

« Pour une modernité partagée. Japon-Monde arabe ». In *Dialogue*. UNESCO. 2004, p :62

Retour du religieux en terre d'Islam

« Deux grandes tendances dominent aujourd'hui le débat sur l'islamisme. La première voit dans l'islamisme la marque de la persistance dans les sociétés musulmanes, et donc dans l'islam, des conceptions théocentriques traditionnelles. L'islamisme n'est dans ce cas que la manifestation de l'évolution naturelle

d'un islam réfractaire au sécularisme et à la modernité. La deuxième est celle qui comprend le retour à l'islam comme une récupération de l'identité ou, si l'on veut, de l'authenticité, entravée jusqu'à très récemment par l'aliénation politique et culturelle issue de plus d'un siècle de colonisation. Contrairement au cas précédent où l'islamisme constitue la preuve de l'enlisement du monde musulman et son refus de la modernité, le retour à l'islam est perçu dans le deuxième cas comme un acte positif, car il est le passage obligé pour retrouver une subjectivité meurtrie et s'ouvrir pleinement à la modernité. À mon avis ni l'une ni l'autre des deux théories ne reflètent la réalité. L'islamisme ne prouve nullement l'absence de la sécularisation ou le refus de la modernité dans les sociétés musulmanes. Il n'est pas non plus la manifestation d'un retour naturel à une quelconque authenticité. »

« L'Islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité » In *Revista Afers Internacionals*, Barcelone. Fondation CIDOB. 36, 1997 :178

Islam politique

« L'islam politique n'est que l'une des multiples forces de rejet et de contestation de l'ordre établi qui resurgissent de cette crise. Le repli sur les identités ethniques, le retrait de larges secteurs d'opinion de la vie publique, le retour aux valeurs communautaires, comme le développement des mouvements migratoires, se nourrissent des mêmes peurs et des mêmes angoisses et répondent aux mêmes préoccupations. Tous ces phénomènes qui semblent apparemment éloignés traduisent le désenchantement des masses face à un projet de modernité dégradant et voué à l'échec, car il se trouve de toute façon (et la mondialisation le confirmera plus encore) dans l'impasse.»

CONFLUENCES Méditerranée - N° 33 PRINTEMPS 2000, p : 31-32.

Bibliographie⁽¹⁾

B. Ghalioun, (1982). (Doctorat d'État ès en sciences humaines) : *Discours de progrès Discours de pouvoir. La notion de la modernité dans la pensée arabe contemporaine*. (Sous la direction de François Chatelet). Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne. Mars 1982.

B. Ghalioun, (1974). État et luttes de classe en Syrie 1945-1970, essai sur le blocage du capitalisme arabe. Thèse de Doctorat en Sociologie. Université Sorbonne Nouvelle- Paris 8.

B. Ghalioun, (1974). "L'énigme syrienne", In *Politique aujourd'hui*, mai 1974. pp. 96-104.

B. Ghalioun, (1974). "Comment détruire la société syrienne", In *Sou'at*, n°20, juin 1982, Paris. pp. 76-92.

B. Ghalioun, (1974). "La Syrie de la guerre civile", In *Peuples Méditerranéens*, juillet-septembre. 1980, pp. 91-109.

B. Ghalioun, (1974). "Identité, Cultures et politiques culturelles dans les pays dépendants", In *Peuples Méditerranéens*, n° 16, 1981, pp. 31-49

B. Ghalioun, (1974). "Israël dans les jeux arabes", In *Peuples Méditerranéens*, n° 20, 1982, pp. 125-138.

B. Ghalioun, (1981). "Identité, Cultures et politiques culturelles dans les pays dépendants", In *Peuples Méditerranéens*, n° 16, 1981, pp. 31-49

B. Ghalioun, (1982). "La Syrie de la guerre civile", In *Peuples Méditerranéens*, juillet-septembre. 1980, pp. 91-109

B. Ghalioun, (1982). "Israël dans les jeux arabes", In *Peuples Méditerranéens*, n° 20, 1982, pp. 125-138.

B. Ghalioun, (1982). "Sur la fonction sociale de la culture"/ Rapport présenté à l'UNESCO, 1982, 64 p.

(1) En collaboration avec Sayem Samira.

B. Ghalioun, (1982). "Dialectique de l'un et du multiple : réflexions sur le monde méditerranéen", In *Peuples Méditerranéens*, mai 1982. Paris. pp. 3-92.

B. Ghalioun, (1982). "Comment détruire la société syrienne ?", In *Sou'at*, n°20, juin 1982, Paris. pp. 76-92.

B. Ghalioun, (1982). "Sur la fonction sociale de la culture", Rapport présenté à l'UNESCO. 1982, 64 pp. Paris.

B. Ghalioun, (1984). "Muhammad 'Abdu et le devenir de la philosophie de réforme musulmane", Paris, UNESCO, 1984.

B. Ghalioun, (1984). "Rente pétrolière et transformations sociales en Norvège, étude comparée avec les pays du Golfe" In *Peuples Méditerranéens*, janvier-mars 1984, pp. 163-179.

B. Ghalioun, (1984). "Structures du pouvoir et développement économique en Syrie", Etude préparée dans le cadre du programme : Stratégie pour le futur de l'Afrique, Dakar, UNITAR, Nations-Unies 1984, 56 p.

B. Ghalioun, (1985). "L'ordre transnational de la politique : dictature et démocratie dans le tiers monde", In *Annuaire du Tiers Monde*, IX, 1985-1986, p : 193-199.

B. Ghalioun, (1985/1986). "L'ordre transnational de la politique: dictature et démocratie dans le tiers monde", In *Annuaire du Tiers Monde*, IX, 1985-1986, 193-199

B. Ghalioun, (1986). "Libérer l'histoire", in *Histoire et diversité de cultures*, Paris, UNESCO, 1986, pp. 248-296.

B. Ghalioun, (1986). "La crise de l'urbain en Méditerranée orientale" In *Peuples Méditerranéens*, n° 37, 1986, 155-160

B. Ghalioun, (1987). *Crise de la société arabe*. Rapport présenté au Programme 1 : Réflexion sur les problèmes mondiaux et études prospectives, UNESCO. 71p.

B. Ghalioun, (1987). "L'État et le système international d'État" In *Al-Mustaqbal Al 'Arabi*, n° 12, 1987, pp. 25-46.

B. Ghalioun, (1987). "L'islamisme et la crise des rapports d'autorité et de pouvoir" In *Al-Mustaqbal Al 'Arabi*, n° 10, 1989, pp. 24-47

B. Ghalioun, (1987). "La crise de la société arabe", Paris, rapport présenté au Grand programme 1 : réflexion sur les

problèmes mondiaux et études prospectives, UNESCO, 1987, 71pp.

B. Ghalioun, (1990). "La problématique de la démocratie et des Droits de l'Homme dans le monde arabe, problèmes de transition et de participation » In *Al-Mustaqbal Al-'Arabi*, n° 5, 1990, Beyrouth. pp. 22-42.

B. Ghalioun, (1990). "La problématique de la démocratie et des Droits de l'Homme dans le monde arabe, problèmes de transition et de participation » In *Al-Mustaqbal Al-'Arabi*, n° 5, 1990, Beyrouth. pp. 22-42

B. Ghalioun, (1990). "La longue quête de justice du monde arabe", In *L'Événement Européen*, mars 1991, pp. 81-94. Paris.

B. Ghalioun, (1990). "Les mutations internationales et le devenir du monde arabe" In *Al-Asās*, n°98 1990, 12 p. Rabat.

B. Ghalioun, (1991). "La crise de la société arabe", Paris, rapport présenté au Grand programme 1 : réflexion sur les problèmes mondiaux et études prospectives, UNESCO, 1987, 71page.

B. Ghalioun, (1991). "La longue quête de justice du monde arabe", In *L'Événement Européen*, mars 1991, pp. 81-94. Paris.

B. Ghalioun, (1991). ***Le malaise arabe. Etat contre la nation.*** Paris. Ed. La Découverte.

B. Ghalioun, (1992). « La stratégie à l'heure du nouvel ordre mondial, vers une nouvelle règle du jeu entre le Nord et le Sud » In *Peuples Méditerranéens*, N° 58-59, juin 1992, pp. 247-258.

B. Ghalioun, (1992). « La fin des stratégies nationales, la sécurité en Méditerranée » In *Confluences*, N° 2, Paris. pp. 103-113.

B. Ghalioun, (1992). "Le monde arabe malade de son État" In *Esprit*, mars-avril, 1992, Paris. pp. 95-103

B. Ghalioun, (1992). « Le monde arabe : communauté et nation » In *Revue MM*, mars 1992.

B. Ghalioun, (1992). "L'Islam et les sciences sociales" In *Qirâ'ât siyâssiyya*, n° 10, 1993, Tampa, Florida, pp. 119-139.

B. Ghalioun, (1992). *Estado contra nación : la crisis del mundo árabe.* IEPALA Editorial.

B. Ghalioun, (1993). "L'Islam et les sciences sociales" In *Qirâ'ât siyâssiyya*, n° 10, 1993, Tampa, Florida, pp. 119-139

B. Ghalioun, (1994). "Les difficiles négociations de paix syro-israéliennes ». Edimbourg, Dialogue du Moyen-Orient, Royaume-Uni, septembre 1994

B. Ghalioun, (1994). "La reconstruction de la société civile dans le monde arabe", In *Revue Critique*, N° VII, Alger.

B. Ghalioun, (1994). "L'impasse de l'État modernisateur : figures arabes", In *Abhâth* Revue des sciences sociales N° XXXII. Rabat. Maroc. 1994

B. Ghalioun, (1994). "La crise mondiale et les perspectives de changement : vers une nouvelle conception stratégique", In *Middle East Affairs*, décembre 1994. Beyrouth.

B. Ghalioun, (1994). « La problématique de la démocratie dans les pays arabes : réalité et perspectives » In *L'Option démocratique dans les pays arabe*. Markaz Dirâssât al-wahda al-arabiya, Beyrouth, 1994 pp. 130-200.

B. Ghalioun, (1995). « L'islam (isme) comme identité politique », In *Revue des affaires internationales*, Fondation CIDOB, n°36. Barcelone.

B. Ghalioun, (1995). "L'islamisme et la crise de l'autoritarisme » In *Revue MM*. numéro spécial sur Politique et religion dirigé par Georges Labica, avril 1995, (10 pages).

B. Ghalioun, (1995). "La fin de l'État national" In *Revue d'Etudes palestiniennes*, hiver 1995, pp. 91-100.

B. Ghalioun, (1995). « L'islamisme et l'impasse de la modernité » In *Peuples méditerranéens*, Juin 1995, Paris. pp. 3-30

B. Ghalioun, (1996). *Dialogue pour la démocratie*, en collaboration avec SOLH, Raghid et KAWARI, Ali, éditions Dar al Talî'a, Beyrouth, 175 p.

B. Ghalioun, (1997). « L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman a la modernité » In *Revue des affaires internationales*, CIDOB. N°36. Barcelone, pages 177-194.

B. Ghalioun, (1997). *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris. La Découverte.

B. Ghalioun, (1998). *Islam E Islamismo*. Prefazione di Biancamaria Scarcia Amoretti, traduzione id Laura Bottini. Editori Riuniti, Rome. 1998, 236 p.

B. Ghalioun, (1998). *Islam y Política*. Biblioteca del islam contemporaneo. 2 édition 2005.

B. Ghalioun, (1998). "Globalization and Renewing Socialist Thought" In *Middle East Affairs*, n° 77 November 1998. Beyrouth,

B. Ghalioun, (1999). « Mondialisation, déculturation et crise d'identification » In *Revue des affaires internationales, Fondation CIDOB*, n° 43-44. Barcelone, pp. 265-297.

B. Ghalioun, (1999). « La lumpen-Modernité » Institut du Monde Arabe, Mars, n° 10-11, Paris, pp. 127-145

B. Ghalioun, (2000). "Islam, laïcité et modernité : le cas des sociétés arabes" In *Confluences Méditerranée*, n° 33, printemps, 2000, Paris. pp. 25-35

B. Ghalioun, (2000). « La problématique de l'interculturel : Au-delà du particularisme et de l'universalisme. Diversité culturelle et ethnocentrisme. In *Revue des affaires internationales, Fondation CIDOB*.N° 77. Barcelone.

B. Ghalioun, (2000). « Complaisances » In *Revue d'Etudes palestiniennes*, hiver 2000, pp. 101-105

B. Ghalioun & S. Amin (2000). *La culture de la mondialisation et la mondialisation de la culture*, en collaboration avec, AMIN, Samir, éditions Dar Al Fikr al Mo'asser, Beyrouth, 240 p.

B. Ghalioun, (2000). « Politique et religion en Islam : entre laïcité et sécularisme » In *Le courrier du GERI*, Université Marc Bloch, Strasbourg, automne, 2000,

B. Ghalioun, (2000). « La problématique de l'interculturel : Au-delà du particularisme et de l'universalisme » In *Diversité culturelle et ethnocentrisme, CIDOB, Revista d'Afers Internacionals*. N°37. Barcelone.

B. Ghalioun, (2001-2002). "Islam et terrorisme : de l'origine de la violence dans les pays musulmans" In *Confluences Méditerranée*, N°40, hiver 2001-2002, pp. 113-125.

B. Ghalioun, (2002). « De l'origine de la violence dans les pays musulmans" In *Confluences Méditerranée*, n° 40, hiver 2002

B. Ghalioun, (2002). « La promotion des Droits de l'Homme dans la région arabe », in Les Droits de l'Homme dans le monde arabe, Rawaq, revue du Centre arabe des Droits de l'Homme, Le Caire, juin, Beyrouth 2002

B. Ghalioun, (2002). "Governance in the MENA region, (The World Bank), Bayreuth, 22-23. 2002.

B. Ghalioun, (2002). « La fin de la « révolution » baathiste » In *Revue Confluences Méditerranée*, N° 44. Hiver 2002-2003, p : 11-23.

B. Ghalioun, (2002). « Système politique et développement en Syrie ». Rapport pour la Banque Mondiale, New York, 2002, 100 Pages.

B. Ghalioun, (2003). « Pour une civilisation de la confiance », communication au colloque : Interculturel et confiance, Barcelone, CIDOB, n° 61-62, 2003

B. Ghalioun, (2003). « La fin de la « révolution » baathiste » In *Confluences Méditerranée*, février 2003. Paris. L'Harmattan.

B. Ghalioun, (2003). « Démocratie et développement dans la région arabe », contribution au *Rapport du Développement Humain pour la Région Arabe*, N° 2, Nation Unies, UNDP, 2004

B. Ghalioun, (2003). « Les Tragiques destinées de la démocratie arabe » In *Influences Méditerranée*, printemps 2004

B. Ghalioun, (2003). « Exclusion et dynamiques de représentation en contexte de globalisation », *Revista d'Afers Internacionals* Fondation CIDOB, N° 66-67, 2004, Barcelone. P : p. 271-282.

B. Ghalioun, (2004). « Le Moyen-Orient au bord de l'implosion » In P. Boniface & D. Billion (dir). *Les défis du monde arabe*. Institut des Relations internationales (IRIS°. P.U.F. p : 199-205.

B. Ghalioun, (2004). « Les tragiques destinés de la démocratie arabe » In *Revue Confluences Méditerranée*. Vol./2 (N°49), p : 43-57

B. Ghalioun, (2004) *Le régime politique en Islam*, en collaboration avec Mohammad Salim El 'Awwa, Publications Dar Al Fikr, Damas et Beyrouth, 312 p.

B. Ghalioun, (2005). « Les sociétés arabes contemporaines : islam, modernité et laïcité » In *Confluences Méditerranée*, février 2005

B. Ghalioun, (2005). « Identité et représentation » In *Revista d'Afers Internacionals*. CIDOB. Barcelone, avril 2005.

B. Ghalioun (2005). « Géopolitique et démocratisation » In *Le Moyen-Orient à l'épreuve de l'Irak*. Sindbad.

B. Ghalioun, (2006). « Sociétés musulmanes et modernité », In *Relations*, Québec, Revue canadienne, janvier 2006.

- B. Ghalioun, Burhan & Mroué, Karim. (2007). *La crise des régimes politiques arabes et la problématique du développement* », (*Azmat al-Nizām al-'Arabi wa Ishkālīyyāt al-Nahda (Arabic)*). Beyrouth : Al-Intishār al-'Arabi).

B. Ghalioun, (2007) « L'arabisme par-delà nationalisme et islamisme » In *Confluences Méditerranées*, La montée des périls, Paris, L'Harmattan, N°61, p.101-117.

B. Ghalioun, (2007). "The West Has Relied Too Much on Violence" Interview Mona Sarkis. In *Qantara*. Berlin, 2007

<https://en.qantara.de/content/interview-with-burhan-ghalioun-the-west-has-relied-too-much-on-violence>

- « Où va la Syrie » (2007-01-23) Conférence Euromed-IHEDN). Site Euromed-IHEDN, Paris, 2007

<https://burhanghalioun.net/?study=4499>

B. Ghalioun, (2007). « L'arabisme par de-là le nationalisme et islamisme » In *Confluences Méditerranée*, mai 2007. Paris, L'Harmattan.

B. Ghalioun, (2008). « Communauté, Nation (politique) et citoyenneté : la confusion de l'islamisme » In *Confluences Méditerranée*, Paris, mars 2008. L'Harmattan.

B. Ghalioun, (2008). « L'Orient face à la politique des puissances » In *Confluences Méditerranée*, février 2008. Paris. L'Harmattan.

B. Ghalioun, (2008). « L'avenir de l'opposition démocratique en Syrie » In *Confluences Méditerranée*, avril 2008. Paris. L'Harmattan.

B. Ghalioun, (2008). « L'utopie cosmopolitique », *Revista d'Afers Internacionals, CIDOB*, N° 82-83, Barcelone 2008

B. Ghalioun, (2008). « Liban autant en emporte le vent », In *Confluences Méditerranée*, N° novembre 2008. Paris. L'Harmattan.

B. Ghalioun, (2009). « Interculturalité et représentation », In *Revista d'Afers Internacionals. CIDOB* N° 69, Barcelone 2009

B. Ghalioun, (2009). « L'islamologie au secours de l'islamisme, pour en finir avec le théo-logocentrisme » In Diogène, 2009-2, n° 226.

B. Ghalioun, (2009). « Les défis de l'intégration régionale » In *Revue des sciences sociales, Arab future*, n° 367, Beyrouth, septembre 2009

B. Ghalioun, (2009). « État et religion dans l'islam et la chrétienté, étude comparée », In *Revue Al-Tasamoh*, Ministère de la culture d'Oman, 2009, n°26.

B. Ghalioun, (2009). « L'islamologie au secours de L'islamisme » In *Diogène* 2009/2 (n° 226), pages 142 à 151.

B. Ghalioun, (2009). « Le rapport conflictuel des Arabes à l'Occident : problèmes et perspectives ». Rapport présenté à The Cultural and Media Center de H.H. Sheikh Sultan Bin Zayed Al Nahyan, Abu Dabaï, 2009.

B. Ghalioun, (2010). « La France malade de ses musulmans » In Intellectuels et musulmans. Regards sur l'identité nationale. (Sous la direct). de Robert Bistolfi. Paris. L'Harmattan.

B. Ghalioun, (2011). « Arab popular uprisings or the Arab incoming to political modernity » In *Confluences Mediterranee*. Institut de Recherche et d'Etudes Méditerranée Moyen-Orient. Paris. L'Harmattan. 20/02/2011.

<http://iremno.org/archives-confluences-mediterranee/les-analyses-de-cm/arab-popular-uprisings-or-the-arab-incoming-to-political-modernity/>

B. Ghalioun, (2011). - “ARAB POPULAR UPRISINGS OR THE ARAB ARRIVAL TO POLITICAL MODERNIT” In CIDOB. Notes internationals CIDOB 27. FEBRUARY 2011.

B. Ghalioun, (2011). - “The endgame for Syria's bloody junta” In *Guardian*, 30/03/2011.

B. Ghalioun, (2011). « Syrie : le début du crépuscule » In *Politique internationale. La Revue*, N°131. Printemps, 2011.

B. Ghalioun, (2015). - « Globalization Between Hope and Threat to Democracy » In *Mashrek Politics and Culture Journal*, 28 mai 2015.

2. OUVRAGES COLLECTIF

-2 الكتب الجماعية /

+ Révolutions et transitions politiques dans le monde arabe.

Actes du colloque international organisé par le Centre des Etudes de l'Orient Contemporain, à l'université la Sorbonne-Nouvelle Paris. 2017. (Zaïneb Ben Lagha, Mohammed El Oïfi et Burhan Ghalioun (éds.). Éd. Karthala, 2017.

★ أهم الكتب التي أثرت في الأمة، دار الكلمة، 2017،

★ مأزق الدولة بين الاسلاميين والعلمانيين-، دار جسور للترجمة والنشر، 2016

-B. Ghalioun. (2010) « La France malade de ses musulmans » In *Intellectuels et Musulmans, regards sur l'identité nationale.* (Sous la direction de Robert Bistolfi). L'Harmattan, Paris, 2010

« Cultures plurielles pour une seule civilisation » In *L'alliance des civilisations et la diversité culturelle* ». (Sous la direc. A. Azzouzi). CMIESI. L'Harmattan. Paris. 2009.

- B. Ghalioun. (2009). « Union pour la Méditerranée et coopération euro-arabe » In *L'Union de la Méditerranée.* (Sous la direc. A. Azzouzi). CMIESI. L'Harmattan. Paris. 2009.

★ العروبة والقرن الحادي والعشرين، دار النشر، تيار المستقبل، 2009

★ ورشات الحداثة المفتوحة، رابطة المفكرين العرب، مكناس، 2008.

-B. Ghalioun. (2007). « Tentation du changement et dilemme de la réforme, Etat et pouvoir : la double institutionnalisation » In *La Syrie au présent. Reflets d'une société.* Sindbad/Actes Sud & Ifpo

★ >>الأردنية في السياسة السورية أو دور السياسة الإقليمية في تحقيق السيطرة الداخلية>>، معركة الإصلاح في سورية، الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2006.

المتغيرات الدولية والأدوار الإقليمية الجديدة، الناشر: مؤسسة عبد الحميد شومان، 2005.

-B. Ghalioun, (2005). « Géopolitique et démocratisation » In *Le Moyen-Orient à l'épreuve de l'Irak.* Ed. Sindbad.

-B. Ghalioun, (2004). « Le Moyen-Orient au bord de l'implosion », In *Les défis du monde arabe, sous la direction de Pascal Boniface et Didier Billion*, PUF, 2004, pp 199-207.

★ <<الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية>> الإسلاميون والمسألة السياسية، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية. 2004.

-B. Ghalioun, (2004). « Pour une modernité partagée Japon-Monde arabe » In *Diversité culturelle et mondialisation L'expérience arabo-japonaise un dialogue inter-régional*. Actes du symposium international. UNESCO. Paris, 6-7 mai 2004, p : 59-68

-B. Ghalioun. (2002). « Modernité et monde arabe », In *La Tunisie de Ben Ali*, O. Lamloum et B. Ravenel, L'Harmattan,

-B. Ghalioun. (2001). « Démocratie et modernisation dans le monde arabe » In *Pluralisme, modernité et monde arabe : Politique, droits de l'homme et bioéthique*. Ed. La presse de l'Université Laval, Québec. Canada.

★ <<حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر>>، حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002
★ <<الإرهاب العالمي بين انغلاق الإسلام وتناقضات السياسة الدولية>>، الديانات السماوية وموقفها من العنف. دار الزمن، الرباط، المملكة المغربية، 2002.

★ <<الديمقراطية المفروضة والديمقراطية المختارة>>، ندوة المجتمع المدني وإشكالية التحول الديمقراطي في المجتمع العربي، جامعة قطر، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، 2002.

★ <<منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية>>، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي. الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
★ <<نكسة الديمقراطية في المنطقة العربية>>، حوار من أجل الديمقراطية، دار الطليعة للطباعة والنشر 1996.

★ <<تعميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية>>، المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

حول الخيار الديمقراطي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994..

★ <<الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي>> جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب، دار أفريقيا للشرق

- « Du dialogue arabo-européen » In *Dialogue arabo-scandinave*, Tampere, Finlande, Institut de Recherche de la Paix , 1993, pp. 265-277.

★ <<الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو>>، حول الخيار الديمقراطي، الناشر: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1993.

★ <<حرب الخليج والمواجهة الاستراتيجية في الوطن العربي>>، أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

B. Ghalioun, (1991). « Pensée politique et sécularisation en pays d'islam », In Serge Cordelier (réalisation). *L'islam et l'islamisme*. Paris. Ed. La Découverte, p.15-28. Collec. « Les dossiers de l'État du monde ». P : 14- 28.

★ <<جدل الوحدة والديمقراطية>>، وحدة المغرب العربي، دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.

B. Ghalioun. (1984). « Libérer l'Histoire » In *Histoire et diversité des cultures*. Genève. UNESCO. Barcelona (Trad. espagnole, UNESCO, 1987.).

★ <<ما وراء الديمقراطية والاستبداد : مقدمات لدراسة مسألة السلطة في العالم

العربي>> التجارب الديمقراطية في الوطن العربي، دار الحداثة، المغرب، 1981،

- « Damas entre passé et présent » In *Damas, Paris : Regards croisés*. (Sous la direction de Khaldun Zreik. Ed. Europia. Paris. 2008.

★ <<الحداثة ومركزية الإنسان>> في الحداثة وتحرير الإنسان، بتر، دمشق 2008، -

برهان غليون -

- « État et pouvoir : la double institutionnalisation », In *La Syrie au présent : Reflets d'une société*. (Sous la direction de Baudouin Dupret, Zouhair Ghazzal, Youssef Courbage et Mohammed al-Dbiyat), Sindbad/Actes Sud

- « Tentation du changement et dilemme de la réforme » In *La Syrie au présent : Reflets d'une société, Sindbad/Actes Sud, juin 2007*

- « Deux modèles de modernisation : arabe et japonaise, étude comparée », In *Cultural Diversity and Globalization* », éd. UNESCO. Paris. 2004.

- المؤلفات بالعربية-

- 1- بيان من أجل الديمقراطية، بيروت 1976 مؤسسة الأبحاث العربية. الطبعة الخامسة 2006 (المركز الثقافي العربي).
- 2- المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة بيروت 1978، سينا للنشر، القاهرة، 1990
- 3- مجتمع النخبة، معهد الانماء العربي، بيروت 1999، دار البراق للنشر، تونس 1990
- 4- اغتيال العقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1985، الطبعة السادسة 2012.
- 5- نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1996
- 6- نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء 1991
- 7- المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997
- 8- ما بعد الخليج أو عصر المواجهات الكبرى، مدبولي، القاهرة 1997
- 9- العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي، عمان 1999
- 10- العرب ومعركة السلام، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء 2000
- 11- الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت عمان 1991
- 12- ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق 1999
- 13- حوارات من عصر الحرب الأهلية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت عمان 2000

- 14- حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء 1998
- 15- العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، المركز الثقافي العربي، بيروت 2004
- 16- النظام السياسي في الاسلام (مع محمد سليم العوا) ، دار الفكر، دمشق 2004
- 17- الاختيار الديمقراطي في سورية، بتر-الفرات للنشر والتوزيع، بيروت 2003
- 18- في النخبة والشعب، دمشق دار بتر 2010
- 19- من العقيدة إلى السياسة، نحو حوار مفتوح بين النخب العربية. الناشر: مركز دراسات المستقبل الإسلامي، ط1. 1991، الطبعة الثانية 2017.
- 20- حول أزمة المجتمعات العربية، حوار مفتوح، في الحدائث والديموقراطية والإسلام، المركز الثقافي للكتاب، 2018
- 21- عطب الذات، وقائع ثورة لم تكتمل، سورية 2011-2012. الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2019.

دراسات جامعية حول برهان غليون:

- سمير ساسي، المواطنة بين الديني والسياسي في فكر برهان غليون، رسالة ماجستير (تحت إشراف آ. د، محمد الجويلي)، كلية الآداب، جامعة منوبة- تونس. 2008
- يسري توفيق محمد خالد السيفي، أزمة الحدائث في المجتمع العربي والدولة في فكر برهان غليون. رسالة ماجستير (تحت إشراف: د، جورج جقمان)، جامعة بيرزيت، كلية الآداب، فلسطين، 2011. 212 صفحة.

Interviews

<ul style="list-style-type: none"> ● <u>Ghalioun : Le régime syrien n'est plus que l'ombre de lui-même</u> 2019-03-14 <i>L'Orient le jour</i> ● <u>Brexit. L'Europe, victime de la guerre en Syrie ?</u> 2016-06-24 COURRIER INTERNATIONAL - PARIS ● <u>Per i primi segnali di pace in Siria? Ci vorranno altri due anni</u> 2016-05-02 la voce di New York ● <u>sur Genève</u> 2016-04-24 Aljazeera chanel ● <u>Dans la guerre que la Russie mène en Syrie, c'est l'Occident qui est visé, et non les Syriens</u> 2015-11-05 ● <u>De ma participation à la Révolution syrienne</u> 2015-10-06 ● <u>Dünü ve Bugünüyle Surive Krizi</u> 2015-02-04 Mülakat ● <u>Les Syriens de France s'éveillent à la politique</u> 2014-07-13 ARTE journal ● <u>Syrie : élection présidentielle jouée d'avance dans un pays en guerre</u> 2014-06-03 euronews ● <u>Certains cadres n'accepteront pas de mourir avec la famille Assad</u> 2013-08-28 Le Temps ● <u>Laisser un peuple se faire massacrer sans rien faire, c'est minable</u> 2013-03-15 Le Nouvel Observateur ● <u>the international community must threaten to intervene in a different way</u> 2012-04-16 ARTE Journal 	<ul style="list-style-type: none"> ● <u>Un soutien politique contre Assad</u> 2012-04-11 Confluences Méditerranée ● <u>Syria Opposition Leader Interview Transcript 'Stop the Killing Machine'</u> 2011-12-02 The Wall Street Journal ● <u>Il veto sulla Siria incita a violenza</u> 2011-10-05 LETTERA 43 ● <u>The Syrian People Want Unity, Freedom, and a Civilian State</u> 2011-09-01 Qantara ● <u>Les peuples arabes ne peuvent plus revenir au statut de commis</u> 2011-04-27 Al Ahram hebdo ● <u>la révolution égyptienne et l'armée</u> 2011-01-31 euronews ● <u>La révolution tunisienne</u> 2011-01-16 France 24 ● <u>The crisis of Lebanon and the Middle East</u> 2006-08-07 World Security Network Foundation ● <u>Sociétés musulmanes et modernité</u> 2006-02-09 ● <u>L'islam dans la modernité</u> 2005-11-14 Rel ● <u>le chaos n'est pas une fatalité</u> 2005-10-27 L'Orient le jour ● <u>Crise libanaise : la Syrie au cœur de la tourmente</u> 2005-03-07 Le Monde.fr ● <u>La crise syro-libanaise</u> 2005-03-05 PLP
--	---

مقابلة مع أوغاريت بوست: سورية تحولت إلى مسرح لتصفية الحسابات 2019-09-04	+ حوار مع جريدة المساء، المغرب، العدد 4282، الثلاثاء 08 شتنبر 2020، ص: 4-5.
حوار مع أوغاريت بوست مع القبس: يقيني ان العالم العربي يعيش عملية ولادة قيصرية 2019-06-29	+ حوار مع جريدة المساء، المغرب، العدد 4283، الأربعاء 09 شتنبر 2020، ص: 4-5.
حوار مع موقع "ضفة ثالثة" إنها الانتفاضة الشعبية ذاتها في السودان والجزائر 2019-06-26	مقابلة جريدة العرب: الحل خرج من أيدي السوريين 2020-07-19
حوار مع ضفة ثالثة 2019-06-26	مقابلة مع مجلة الشراع: حوار في العمق مع برهان غليون 2020-06-27
مقابلة مع حرية برس: المعارضة انتحرت سياسيا بفصلها بين القوة العسكرية والسياسة 2019-06-24	حوار مع الشراع
حوار مع حرية برس مصير شرق الفرات وغربه معلق بتفاهات القوى الدولية التي تقدم الحماية 2019-04-20	مقابلة مع تلفزيون سورية: ما الذي ميز ملك الثورة السورية عن مثيلاتها؟ 2020-06-16
حوار مع باريس - واشنطن NPA - برهان غليون لـ "بوابة سوريا": الحل في سوريا لم يتبلور ولا يبدو قريبا 2019-04-18	حوار مع تلفزيون سورية لقاء جسر حول قضايا الساعة: "سيوز"، السويداء، الأكراد وخيارات نظام الأسد 2020-06-09
حوار مع بوابة سوريا فترة البشير في السودان انتهت وعليه الإقرار بذلك 2019-01-24	حوار مع جسر برس
حوار مع برهان غليون لـ "القدس العربي": "الصراع" عنوان المشهد السوري في عامه القادم 2018-12-22	مقابلة "حرمون" عن تصدع نظام الاسد من الداخل 2020-05-21
الرهان دائما على الشعب 2018-11-05	حوار مع حرمون
حوار مع التراس صوت برهان غليون لـ آدار برس 27-09-2018	مقابلة حول سورية والمصالحة الكردية والأقليات مع موقع نورث برس 2020-04-07
حوار مع آدار برس 28-09-2018	حوار مع نورث برس

<p>مقابلة القدس: من رحم الهزيمة وأنقاض المعارضة ستولد مقاومة سورية مختلفة 2018-05-05 حوار مع القدس العربي ما بعد الضربة العسكرية الغربية على مواقع الأسد الكيميائية 2018-04-20 حوار مع عربي 21 نظام الأسد انحل ولم يعد له وجود 2018-03-15 حوار مع الجزيرة أقول للسوريين خسرتنا جولة لكننا لم نخسر الحرب ولا ينبغي ان نخسرها 2018-03-05 حوار مع سورية تي في النص الأصلي للمقابلة مع "اليوم" حول فرص الحل السياسي في سورية 2018-02-18 حوار مع اليوم السعودية</p>	<p>القرار السوري في يد روسيا : مقابلة مع القدس العربي 2020-02-15 حوار مع القدس عن سورية التي تحولت من وطن إلى غنيمة 2020-01-04 حوار مع ماري من مجتمع الحشد الى مجتمع المواطنة، مقابلة البصائر 2019-12-30 حوار مع البصائر مقابلة مع حقائق التونسية: عن الإصلاح المطلوب في سورية 2019-11-13 حوار مع حقائق التونسية صحيفة حبر تحاور الدكتور برهان غليون حول اللجنة الدستورية 2019-11-04 حوار مع صحيفة حبر مع صحيفة حبر عن خيارات الأسد ومهمة جيل التغيير 2019-09-21</p>
<p>ضرب الشعيرات ليس صحوحة ضمير ولكن سياسة جديدة 2017-04-13 حوار مع وكالة أنباء آسيا برهان غليون: أربعون عاماً من الانتاج الثقافي والفكري 2017-03-30 حوار مع رصد سورية برهان غليون ينتقد عدم تمثيل سورية في أعمال القمة العربية 2017-03-29 حوار مع قدس برس</p>	<p>ابتعدنا كثيراً عن حلم الديمقراطية 2018-02-15 حوار مع التراصوت التحولات في موازين القوى وإمكانية استثمارها وكيف؟ 2018-02-11 حوار مع برهان غليون يدعو المعارضة إلى البناء على إسقاط سوتشي 2018-01-31 حوار مع قدس برس</p>

الحل السياسي بين واشنطن وطهران وموسكو 2017-03-27 حوار مع رصد سورية حول المثقفين والديمقراطية وفشل الثورات العربية 2017-03-26 حوار مع الدستور المصري إيران فجرت الصراع السنّي الشيعي لخدمة مشروعها الإمبراطوري 2017-03-25 حوار مع الدستور المصرية وضع الثورة السورية محاضرة في كولن 2017-03-18 حوار مع صوت العرب تغير أيديولوجية القيادة لم يغير من طبيعة الثورة 2017-03-15 حوار مع رصيف 22 غياب الخبرة السياسية والقيادة الوطنية منع عزل النظام 2017-03-15 حوار مع الشرق الاوسط - لندن غليون يدعو الأمم المتحدة إلى إطلاق مبادرة جديدة بشأن سورية 2017-03-14 حوار مع قدس برس في عامها السادس. مسارات الثورة السورية وماآلتها 2017-03-14 حوار مع أخبار الآن في عامها السادس مسارات الثورة السورية وماآلتها 2017-03-13 حوار مع أخبار الآن	غليون: لست "محترف سياسة" .. والثورة السورية قربتني من الشعب 2018-01-17 حوار مع هيسبريس المغربية لا بد أن تتبلور معارضة سورية جديدة أكثر شعوراً بالمسؤولية 2018-01-13 حوار مع صدى الشام الروس تحترق أيديهم بالجمهر السوري 2018-01-07 حوار مع المكتب الإعلامي لقوى الثورة السورية مؤتمر سوتشي سيفشل والروس في وضع حرج سياسيا 2018-01-06 حوار مع الشرق نيوز إيران التي افتتحت حقبة «الثورة الإسلامية» هي من ينهيها اليوم 2018-01-04 حوار مع جنوية الهوية بناء مستمر يُعاد النظر فيه بشكل دائم 2017-12-21 حوار مع سوريون هكذا تلاقت أهداف إسرائيل وأمريكا وإيران في سوريا 2017-11-27 حوار مع أنا برس غير الواقعي هو بقاء الأسد لارحيله 2017-11-25 حوار مع العربي الجديد رفض (سوتشي) وإفشاله مهم للحفاظ على استقلال سوريا 2017-11-03 حوار مع الفيحاء نت
---	---

<p>الحل السياسي للأزمة السورية مصلحة دولية</p> <p>2017-01-22 حوار مع قدس برس عن مؤتمر الأستانامد</p> <p>2017-01-11 حوار مع أنا برس الإيرانيون والأسد هم الخاسر الأكبر من اتفاق وقف إطلاق النار في سورية</p> <p>2016-12-30 حوار مع قدس برس سوريا على مفترق طرق وأمام خيارات أحلامها</p> <p>2016-12-27 حوار مع البيان</p>	<p>أسئلة صفحة أصدقاء ب غ 1 حول اتفاق المجلس الوطني وهيئة التنسيق</p> <p>2017-08-03</p> <p>حوار مع صفحة اصدقاء الدكتور برهان غليون</p> <p>أين نحن من نهاية الصراع في سورية؟</p> <p>2017-07-29</p> <p>حوار مع أنابرس الأسد والصراع على سورية</p> <p>2017-06-18</p> <p>حوار مع الوطن المصرية</p>
<p>الشرق الأوسط: بعد فوضى المرحلة الانتقالية ستيبهور حياة سياسية أكثر انسجاما</p> <p>2016-03-15</p> <p>حوار مع الشرق الأوسط</p> <p>موقع انفورم نابالم: سوريا بحاجة إلى الانتقال من نظام القتل و الاستعباد إلى دولة ديمقراطية</p> <p>2016-03-10</p> <p>حوار مع موقع انفورم نابالم البيان الاماراتية: التدخل الروسي الإيراني أنقذ الأسد</p> <p>2016-03-06</p> <p>حوار مع البيان الاماراتية بوابة العرب: برهان غليون يفتح خزائن أسرار الثورة</p> <p>2016-03-02 حوار مع بوابة العرب</p> <p>مقابلة الحياة: ما الذي يعيق ترجمة أفكار المثقفين العرب إلى برامج عملية؟</p> <p>2016-02-15 حوار مع الحياة</p> <p>شبكة ولاتي: القادة الكرد ككل السوريين الآخرين لعبوا ورقة الانفراد</p> <p>2016-02-04</p> <p>حوار مع شبكة ولاتي</p>	<p>إيران أكثر المستثمرين في الحرب ضد الثورة السورية</p> <p>2016-12-20 حوار مع رصد سوريا</p> <p>مقابلة ندوة الشرق القطرية المعارضة السورية لم تصنع الثورة وفشلت في قيادتها</p> <p>2016-10-09 حوار مع الشرق</p> <p>نخبنا السياسية بلا أخلاق! ندوة جسور مع قادة الفصائل والائتلاف</p> <p>2016-09-28</p> <p>حوار مع أورينت نت الحل السياسي في سوريا تم اغتياله على يد النظام وروسيا</p> <p>2016-09-27</p> <p>حوار مع نون بوست مع نون بوست: الحل السياسي في سوريا تم اغتياله على يد النظام وروسيا</p> <p>2016-09-27</p> <p>حوار مع موقع نون بوست عن مصير سوريا المجهول في العام السادس لثورتها</p> <p>2016-07-22</p> <p>حوار مع ساسة بوست</p>

لا يمكن إيجاد حل للصراع الذي ولده الظلم بمزيد من الظلم 2016-02-02 حوار مع العربي الجديد: الغرب لم يقدم دعماً للربيع العربي 2016-01-18 حوار مع العربي الجديد العربي الجديد: الحصاد الفكري للثورات العربية 2016-01-18 القدس العربي: معركة روسيا في سوريا هي ضد الغرب أساساً 2015-10-24 حوار مع القدس العربي أنا برس: سياسة واشنطن تعني التضحية بسوريا 2015-02-18 حوار مع أنا برس أنابرس: لن تنتهي الحرب إلا باتفاق الأطراف الخارجية 2015-02-17 معهد دراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، تركيا: من البعث إلى داعش 2015-01-07 حوار مع أناليس The Syrian opposition must end perpetual rivalries 2014-12-20 حوار مع GulfNews.com الجمهورية: حول مفهوم الدولة 2014-12-15 حوار مع الجمهورية	بمواقفها من القوى الإسلامية، أكدت قوى الثورة أنها لا تعادي أحداً بسبب فكره، وهذه نصيحتي لجهة النصر! 2016-07-04 حوار مع سوريتنا الاعتقاد بقرب سقوط النظام ووهم التدخل الدولي ساهم في إطلاق سباق تركة النظام مقابلة سوريتنا 2016-06-27 حوار مع سوريتنا روسيا غير قادرة على تقديم شيء لل قضية الفلسطينية 2016-06-14 حوار مع جديد بريس مجلة الفيصل: وظفنا الدين لمصادرة العقلانية.. ومهمتي كانت ثورية 2016-05-11 حوار مع مجلة الفيصل صوت نيويورك: ما العمل إذا فشلت المفاوضات في جنيف 2016-05-05 حوار مع LA VOCE DI NEW YORK المصري اليوم: أما كان من الأفضل أن لا تكون هناك ثورة عربية 2016-05-03 حوار مع المصري اليوم المصري اليوم: حل الأزمة السورية مرتبط بحل «الأسد» أو ثورة في إيران 2016-05-01 حوار مع المصري اليوم المسيرة: بعد خمسة أعوام على الثورة السورية: قرار الانسحاب الروسي ضد الأسد 2016-03-17 حوار مع المسيرة
--	---

<p>السلم والتضامن موقع مرافيء العراقي 2007-08-05</p> <p>حوار مع موقع مرافيء العراقي اسلام أون لاين: حوار حول حماس والأزمة الفلسطينية 2007-07-27</p> <p>حوار مع اسلام اون لاين نات الاختيار الديمقراطي في سوريا 2007-07-17</p> <p>حوار مع الجزيرة علاء الدين عبد المولى يحاور المفكر السوري برهان غليون 2007-06-26</p> <p>حوار مع الجمل الواقع الفلسطيني في ضوء سيطرة حماس على غزة 2007-06-26</p> <p>حوار مع الراية القطرية بين حرب الحضارات وإخفاق مشروع الشرق الأوسط الكبير 2007-04-22</p> <p>حوار مع مرافيء العراقية شؤون العرب في ضيف تحت المجهر في العرب اليوم 2007-03-27</p> <p>حوار مع العرب اليوم الحوار المتمدن: حوار عن الديمقراطية والعلمانية والاسلام 2007-03-19</p> <p>ح حوار مع الحوار المتمدن طغيان صور العدو الوهمية 2007-02-19</p> <p>حوار مع قنطرة</p>	<p>القبلية والتطرف فزاعة القذافي للاستمرار في الحكم قهرا 2011-02-21</p> <p>حوار مع دوتشيه فيلي ثورة مصر ترسم مصير العرب مقابلة الجزيرة نت 2011-02-14</p> <p>حوار مع الجزيرة القنطرة: الشعب السوري هو من يقرر مصير سوريا وليست القوى الأجنبية 2011</p> <p>حوار مع القنطرة دون الخروج من نظام القمع والفساد لا يوجد أي أمل لدى القوى العلمانية والليبرالية في استعادة نشاطها وتأثيرها 2010-10-21</p> <p>حوار مع موقع "مرافيء" موقع الأوان: الدولة لا تبنى على مفهوم الأخوة الدينية 2010-05-29</p> <p>حوار مع موقع الأوان وضع العرب أسوأ بكثير مما تقوله التقارير الدولية 2010-01-03</p> <p>حوار مع مركز الجزيرة للدراسات العرب الأسبوعي: العرب يدفعون ثمن انبهارهم بالثروة النفطية 2008-10-30</p> <p>حوار مع العرب الأسبوعي حول العولمة والديمقراطية ودور المتشكف ومشكلة الاسلاموية 2008-10-26</p> <p>حوار مع مجلة ابيض واسود</p>
---	---

<p><u>الموقف التونسي: الدولة وتشكيلات ما قبل الدولة: الهيمنة والمقاومة</u> 2007-02-10 حوار مع الموقف التونسية <u>المجتمع المدني ومشاكل إصلاحه في سورية</u> 2007-01-05 حوار مع أبيض وأسود <u>أسطورة الحدائث العربية</u> 2006-6-13 حوار مع الحوار المتمدن <u>طغيان صور العدو الوهمية</u> 2007-02-19 حوار مع قنطرة <u>الموقف التونسي: الدولة وتشكيلات ما قبل الدولة: الهيمنة والمقاومة</u> 2007-02-10 حوار مع الموقف التونسية <u>المجتمع المدني ومشاكل إصلاحه في سورية</u> 2007-01-05 حوار مع أبيض وأسود <u>أسطورة الحدائث العربية</u> 2006-6-13 حوار مع الاتحاد الاشتراكي المغربية</p>	<p><u>العلمانية لا تعني محاربة الدين</u> 2008-10-20 حوار مع هسبريس <u>الهوية بإرادة استقلالية وقوة ذاتية</u> 2008-10-03 حوار مع المساء <u>حين تنحسر الثقافة ينتشر العنف (2)</u> 2008-05-15 حوار مع قضايا اسلامية معاصرة <u>حين تنحسر الثقافة ينفجر العنف (1)</u> 2008-04-15 حوار مع قضايا اسلامية معاصرة <u>مشكلتنا العرب: الديمقراطية والانحدار</u> مجلة شؤون استراتيجية المغرب 2008-03-08 حوار مع مجلة شؤون استراتيجية، المغرب الأقصى <u>حول المجتمع المدني - موقع الحوار</u> المتملن 2007-11-05 حوار مع نادبة أبو زاهر</p>
<p><u>لا حل من دون إدخال المجتمعات العربية في دائرة الفعل</u> 2004-05-17 حوار مع الرابية القطرية <u>تقاسم النفوذ وإعادة تنظيم المنطقة بين أوروبا وأمريكا</u> 2004-05-14 حوار مع الخليج <u>جوهر المشروع الأمريكي تقوية النفوذ وإعادة تنظيم المنطقة</u> 2004-05-14 حوار مع الخليج</p>	<p><u>الحدائث الرثة أنتجت من القهر أكثر مما أطلقت من الحريات</u> 2006-04-21 حوار مع الحياة <u>السفير: حول الداخل والخارج والمعارضة</u> 2006-03-27 حوار مع جريدة السفير <u>التحولات الجيوسياسية ومستقبل الديمقراطية في الشرق الأوسط</u> 2006-02-17 حوار مع</p>

بعد عام من احتلال العراق 2004-05-10 حوار مع أبيض وأسود لا مجال للمفاضلة بين الدكتاتورية والتدخل الخارجي 2004-04-16 حوار مع الموقف الرأية القطرية: الإصلاح والمعارضة في سورية 2004-02-16 حوار مع الرأية القطرية حول الأرهاب وعالم ما بعد 11 ايلول 2003-11-20 حوار مع رزكار اسلام أون لاين: مشروع للمقاومة ضد الديكتاتورية والحملة الأمريكية 2003-09-29 حوار مع اسلام أون لاين السفير: الإصلاح مجرد سوء تفاهم 2003-09-15 حوار مع السفير السفير: مقاومة الإصلاح والتغيير في سورية 2003-08-28 حوار مع السفير النهار: عن دور المثقف العربي في المرحلة العربية الراهنة 2003-05-08 حوار مع النهار الأداب اللبنانية: إشكالية العلاقات السورية اللبنانية 2003-03-06 حوار مع الآداب اللبنانية	إذاعة طهران: التصعيد الدولي ضد سوريا 2006-02-01 حوار مع إذاعة طهران العرب والحدائثة الغربية 2006-01-09 حوار مع مسارات الجزيرة ج3 العرب والحدائثة الغربية الحوار المتملن: حوار حول العولمة والتغيير السوري 2005-12-30 حوار مع الحوار المتملن مسارات: الجزيرة النظام السياسي العربي 2005-12-26 حوار مع الجزيرة عن حاضر سوريا ومستقبلها 2005-09-25 حوار مع المستقبل مستقبل التغيير والديمقراطية في العالم العربي 2005-09-08 حوار مع الخبر الجزائرية تجديد العلمانية بين الدولة السياسية والدولة العقائدية 2005-08-28 حوار مع الملف الثقافي - التجديد اليومية المغربية موقع قنطرة: الديمقراطية العربية المنتظرة لم تولد بعد 2005-07-11 حوار مع موقع قنطرة الديمقراطية والعولمة 2005 حوار مع الاتحاد الكردستانية مجلة نوافذ المغربية: العالم العربي ومشروع الشرق الاوسط 2004-11-17 حوار مع مجلة نوافذ المغربية
---	---

<p>مؤسسة الفكر العربي الشورى والديمقراطية رؤىة عصرية 2002-10-29</p> <p>حوار مع مؤسسة الفكر العربي المتقنون العرب ومعاداة السامية 2002-05 حوار مع الوطن الاختيار الديمقراطي في سورية 2002-04-25 حوار مع قناة الجزيرة: تحديات السيادة الأمريكية في الشرق الأوسط، 2002-02-19.</p>	<p>بين الاسلام والارهاب والعولمة أجرى الحوار علاء عبد المولى: 14-2004-09-</p> <p>حوار مع حوار مع دار الخليج: أمريكا تسعى لفرض الوصاية على العرب 2004-07-26</p> <p>الحوار المتملن: حول القضايا العربية 2004-06-16</p> <p>حوار مع الحوار المتملن</p>
<p>المشكلة ليست مشكلة دين بقدر ما هي مشكلة دولة وسياسة وإدارة للأزمة 1998-07-11</p> <p>حوار مع مجلة نزوى العمانية التنمية الثقافية العربية بين التبعية والإنغلاق، مجلة الوحدة، ملف الثقافة العربية وإشكالية التبعية، الستة الثامنة، العدد 92، الرباط، 1992م</p> <p>الديمقراطية لن تصل بالمتمدين إلى الحكم 15.03.2017 حوار مع رصيف 22 مقابلة مع شبكة سورية القانونية هولندا 09.12.2017</p> <p>حوار مع موقع شبكة سورية القانونية أمريكا تراجعت عن دعم الثورة والنظام "دس" شخصيات في المجلس الوطني الاتلاف غير قادر، بوضعه الراهن، على القيام بمسؤولياته ..</p> <p>...//...</p>	<p>الاحتجاجات في تونس 2001-01-24 حوار مع فرانس 24 القدس العربي: سياسيات التغيير والتجميد في سوريا</p> <p>2001-10-09 حوار مع القدس العربي الجزيرة نت ما بعد الهجمات على الولايات المتحدة</p> <p>2001-09-19 حوار مع النهار: المعارضة السورية ما زالت تعيش عقلية "الغيتو" لغم السياسة السورية في لبنان هو "القوة"</p> <p>2001-08-11 حوار مع النهار ماذا تحتاج الانتفاضة من القادة والشارع العربي</p> <p>2000-10-30 حوار مع الجزيرة إشكالية العالم الاسلامي ليست في الدين بقدر ما هي في ادارة الازمة</p> <p>2000-04-28 حوار مع البلاغ المشكلة ليست مشكلة دين بقدر ما هي مشكلة دولة وسياسة وإدارة للأزمة</p> <p>1998-07-13 حوار مع نزوى</p>

Notice biographique

Burhān Ghalioun

Né à Homs le 03 mai 1945, où il poursuit ses études primaires et secondaires.

+ Formations et diplômes universitaires

***1958** : Il poursuit ses études à l'école supérieure des instituteurs et à l'université de Damas.

***1969** : Obtention de diplôme en sciences de l'éducation, en philosophie et de sciences sociales.

*Fin de 1969 : il poursuit ses études supérieures en France.

***1974** : « *État et luttes de classe en Syrie 1945-1970. Essai sur le blocage du capitalisme arabe* ». Thèse de Doctorat en Sociologie. Sous la direction de Nicos Poulantzas. Université de Vincennes.

***1974** : De retour en Syrie en 1974, il est perçu par les autorités comme un opposant. Le régime baathiste lui refuse l'intégration au sein des universités syriennes.

***1975-1978** : Il enseigne la sociologie à Alger (Institut supérieur des sciences sociales). Faculté centrale d'Alger Didouche Mourad.

***1976** : Publication de son essai célèbre : « *Manifeste pour la démocratie* ». Ce livre se caractérise par un radicalisme réflexif et absence de dogmatisme. A contre-courant des pensées arabes contemporaines des années quatre-vingt, il fait de la valorisation du pluralisme et de la démocratie son étendard. Ainsi, il pointe les impasses opérées à la fois par les déterminismes des nationalistes, panarabistes, islamistes et des marxistes arabes. Si le monde de la démocratie est à des années lumières, les questions que soulève le livre resteront depuis toujours présentes dans l'agora publique.

***1978** : Retour à Paris. Il poursuit sa carrière en tant que journaliste. Il est nommé Conseiller à l'UNESCO.

***1979** : Publication de « *La question du confessionnalisme et le problème des minorités* ».

***1979-1982** : Soutenance en mars de son (Doctorat d'État ès en

sciences humaines) : « *Discours de progrès Discours de pouvoir. La notion de la modernité dans la pensée arabe contemporaine* ». (Sous la direction de François Chatelet). Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne.

***1980-1983** : Pendant plusieurs années, il dirige le Forum culturel et social syrien, une association d'expatriés syriens anti-régime.

-Il est l'un des fondateurs et des membres actifs de l'Organisation arabe des droits de l'homme, créée en 1983.

***-Entre 1980 et 1982**, le régime a été confronté à une forte contestation populaire qui s'est soldée par un affrontement armé avec les Frères musulmans. Le massacre perpétré en 1982 dans la ville de Hama, où plusieurs milliers de personnes ont péri au cours de la répression, a mis brutalement fin à ce cycle de contestation.

***1990** : Chargé de cours et lecteur à l'Université Sorbonne Nouvelle.

***1991** : Publication de son célèbre « Le malaise arabe : L'État contre la Nation », où il montre comment les États arabes ont tout fait pour décomposer la société civile avant de tenter vainement de la recomposer à sa guise.

***1994** : Maître de conférences et directeur de recherches à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris III.

***1996** : Professeur des universités en sociologie politique du monde arabe contemporaine.

***1996- 2015** : Directeur du Centre de l'Orient Contemporain. Université Sorbonne Nouvelle.

***En 2000** : Ghalioun se remarque en tant que participant actif du Printemps de Damas (durant la brève ouverture politique qui a suivi l'accession au pouvoir de Bachar el-Assad). Il effectue de fréquentes visites en Syrie pendant cette période.

***En 2001** : malgré aucun soutien, son cours donné à Damas réunit plus de 700 personnes. Toutefois, l'interdiction des mouvements politiques émergents l'oblige à retourner à son rôle de défenseur des droits de l'Homme. Ses sorties médiatiques lui procurent une notoriété distinguée sur la scène arabe et internationale en tant que commentateur des événements politiques dans le Moyen-Orient.

***En 2005** : il devient plus actif politiquement durant la Déclaration de Damas (qui rassemble les partis de l'opposition laïque) et devient

de plus en plus associé à l'opposition politique. Mais il s'oppose à des appels demandant une intervention étrangère pour faire pression sur le régime syrien.

***En 2005**, la plupart des forces d'opposition de l'intérieur ont cosigné la Déclaration de Damas appelant à un processus de transition démocratique. Outre plusieurs personnalités indépendantes et des intellectuels ayant participé au Printemps de Damas, cette déclaration a rassemblé neuf partis politiques kurdes ainsi que l'ensemble des forces composant l'échiquier politique arabe, allant des communistes aux libéraux en passant par les socialistes et les nasséristes. Les Frères musulmans de l'intérieur ont également cautionné cette déclaration.

***2005-2010** : Dans le cadre de son activité politique et intellectuelle, il évite tout affichage partisan avec un quelconque groupe en particulier de l'opposition (communiste, nassérien ou islamiste). Il continue à se rendre en Syrie, malgré le harcèlement régulier par les services de sécurité syriens.

***2009** : Publication de « *La société de l'élite* (2009) », pointant le fossé qui sépare les élites arabes et le peuple. Sous les pavés de la domination, la scène publique arabe ressemble à une falque d'égout glauque, nauséabonde. Une société de mépris avec une histoire déchirée se dessine à l'horizon avec ses heurs et malheurs. Les dispositifs des savoirs et pouvoirs des élites contraignent de larges couches à l'assujettissement brutal et à la désolation.

***2010- Mi-mars 2011** : il exprime solennellement son soutien aux multiples appels émanant de la société civile à la démocratisation en Syrie. S'en est suivi un soutien manifeste à la vague de protestations populaires. Il fait un certain nombre d'apparitions dans les médias et s'implique fortement, avec d'autres dissidents basés en Europe, pour unir les groupes d'opposition syriens en exil.

***2011** : Il devient en septembre 2011 président du Conseil national syrien (CNS), Il démissionne le 24 mai 2012.

***Septembre 2013** : Professeur Emérite de l'Université Sorbonne.

***2019** : Publication de son livre : « *Automutilation et faits d'une révolution inachevée* », (*'Atab al-Dhāt. Waqāi' thawra lam taktamil*) (2019) provoque beaucoup de remous dans l'opposition syrienne.