

# RELIGION ET RAISON PUBLIQUE AUX ETATS-UNIS ET DANS LE MONDE MUSULMAN

"Throughout, I have been concerned with a torturing question in the contemporary world, namely: Can democracy and comprehensive doctrines, religious or non-religious, be compatible?"

John Rawls.<sup>1</sup>

*Mostapha Benhenda* \*

## RÉSUMÉ

Dans cet article, nous étudions un aspect théorique du rapport entre la démocratie et l'islam. Nous examinons dans quelle mesure la définition de la démocratie en termes de raison publique rend possible son enracinement dans la pensée islamique. Pour cela, nous dégagons d'abord trois différentes définitions de la raison publique; puis nous déterminons leur relation avec la conception islamique de la raison publique: la *shura* (consultation). Cela nous conduit ensuite à expliciter un rapport possible entre justification rationnelle et justification religieuse. Enfin, nous précisons le type de rationalité requise par la démocratie, et nous examinons s'il est possible qu'elle trouve un écho au sein de la pensée islamique contemporaine.

Les valeurs démocratiques sont-elles universelles ou bien spécifiques à la civilisation occidentale? Peuvent-elles transcender la diversité culturelle et religieuse? Ces questions sont plus que jamais d'actualité. Elles ont été mises au premier plan par des événements tels que le 11 septembre 2001 et la guerre en Irak de 2003.<sup>2</sup>

---

\* *Ecole normale supérieure, Paris, France*. Contact: mostafabenhenda@gmail.com.

<sup>1</sup> See JOHN RAWLS, *POLITICAL LIBERALISM* (Columbia Univ. Press 2d ed. 1996).

<sup>2</sup> See NOAH FELDMAN, *AFTER JIHAD* (Farrar, Straus & Giroux 2003); KHALED ABU EL FADL, *ISLAM AND THE CHALLENGE OF DEMOCRACY* (Joshua Cohen & Deborah Chasman eds., Princeton Univ. Press 2004).

Au sein de ce débat, l'économiste et philosophe indien Amartya Sen, dans son article "Why democratization is not the same as westernization. Democracy and its global roots",<sup>3</sup> défend une thèse positive: il prétend que la pensée et la pratique démocratiques n'ont jamais été exclusivement occidentales. Pour montrer cela, Sen s'appuie sur une caractérisation originale de la démocratie: selon lui, un Etat n'est pas démocratique s'il s'y déroule des élections, comme le voudrait une définition classique de la démocratie, mais plutôt s'il s'y exerce la "raison publique". En quelques mots, cela signifie que dans un tel Etat, la prise de décision est précédée d'un débat public où sont discutées les différentes options possibles. Dans un second temps, Amartya Sen soutient que si cette définition alternative est adoptée, alors la démocratie est une norme universellement acceptée et elle possède des racines dans toutes les cultures.

Cet article discute une partie de cette thèse d'Amartya Sen. Dans le cas particulier de la culture musulmane, il examine si la définition de la démocratie en termes d'exercice public de la raison s'avère plus inclusive que la définition classique. En d'autres termes, il s'agit de déterminer si, en adoptant cette définition de la démocratie, il existerait effectivement davantage de notions démocratiques dans la tradition musulmane.

Dans ce but, nous allons dans un premier temps expliquer avec davantage de précision ce concept de raison publique. L'objectif de la réflexion sur la raison publique consiste à fixer des règles morales à la délibération publique. Il s'agit de déterminer les conditions selon lesquelles une décision politique est justifiée et légitime. Cette problématique ne doit pas être confondue avec celle de la liberté d'expression. Cette dernière consiste à fixer des règles *légales* à l'expression publique. Ici, nous nous intéressons seulement à d'éventuelles limites *morales* à un type d'expression publique très particulier: celui ayant pour objet l'exercice de la contrainte étatique sur les membres de la société. Or, l'existence de telles limites morales à la délibération publique n'implique pas nécessairement que l'Etat doive prendre des mesures à l'encontre des personnes qui transgressent ces limites.

Nous dégageons trois conceptions de la raison publique: la première, que nous qualifions de *contextualiste*, considère que les décisions politiques doivent être justifiées par des principes acceptés par tous. Selon elle, la discussion publique doit uniquement s'appuyer sur les valeurs présentes dans la culture politique de la société en question. Les arguments défendus dans la sphère publique ne doivent notamment pas dépendre de considérations

---

<sup>3</sup> Amartya Sen, *Why Democratization is not the Same as Westernization*, THE NEW REPUBLIC ONLINE, Oct. 6, 2003, available at <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/sloth/2003-09-29a.html>.

morales controversées. Cette conception de la raison publique est ensuite critiquée comme étant insuffisamment normative. Elle est donc rejetée au profit d'une conception *rationaliste* de la raison publique. Selon cette deuxième conception, la discussion publique ne doit être gouvernée que par la force intrinsèque des meilleurs arguments. En particulier, selon elle, la délibération publique ne doit jamais faire appel à l'autorité de sources religieuses. Au contraire, elle doit se limiter aux arguments acceptables rationnellement par tous. Pour autant, cette conception de la raison publique est à son tour critiquée. En effet, elle peut ne pas s'avérer aussi inclusive qu'elle le prétend. Nous noterons ainsi qu'elle viole l'idéal d'égalité entre citoyens séculiers d'une part, qui ne s'appuient que sur leur raison dans leur réflexion morale; et citoyens religieux d'autre part, qui s'appuient également sur la Révélation. Afin d'honorer cet idéal d'égalité, s'affirme alors une troisième conception de la raison publique, qualifiée d'*inclusiviste*. Elle se caractérise par le rejet de toute restriction dans le type d'arguments pouvant être défendus dans le débat public.

Dans un deuxième temps, à travers une illustration fournie par le débat iranien sur l'avortement qui eut lieu au début des années 2000, nous verrons comment la discussion publique dans les pays musulmans peut être conforme aux conceptions contextualiste et inclusiviste de la raison publique. Ensuite, afin de rendre davantage intelligible ce débat, nous présenterons la conception islamique de la raison publique: la *shura*. D'après elle, une décision politique est justifiée si elle est conforme à la loi divine (*shari'a*).

Enfin, dans un troisième temps, nous confronterons la conception rationaliste et islamique de la raison publique. Nous verrons que la convergence entre les deux conceptions est possible, mais nous verrons également que l'engagement démocratique suppose en fait l'adhésion à un type de rationalité très particulier, qui est assez problématique d'un point de vue islamique.

## I. TROIS CONCEPTIONS DE LA RAISON PUBLIQUE

### 1. La conception contextualiste de la raison publique et ses limites

Une première conception de la raison publique, un peu naïve, est qualifiée de *contextualiste*. Selon elle, une proposition politique est valide si elle est conforme aux valeurs partagées par la plupart des membres de la société. Cela signifie que cette proposition est en adéquation avec les croyances et préférences les plus communes. Elle s'enracine dans la culture politique publique de la société. Elle ne fait pas appel à des prémisses controversées ni à des convictions morales particulières. Ainsi, lorsque la conception contextualiste de la raison publique est adoptée, les citoyens sont

soumis à des règles qu'ils peuvent comprendre et accepter. Aucun citoyen n'impose sa doctrine morale particulière aux autres.

Cette conception de la justification publique est attractive dans la mesure où elle prend en compte les citoyens tels qu'ils sont, quelles que soient leurs croyances. De plus, elle place sur un même plan toutes les doctrines morales significatives présentes dans la société. La conception contextualiste ne fait pas de distinction entre doctrines religieuses et séculières. Cependant, elle souffre également d'un défaut majeur : en accordant tant de poids au contexte empirique, elle vient à en perdre sa validité normative.

En effet, dans certains cas, cette conception de la raison publique peut contredire nos convictions morales les plus profondes. Si l'on s'en tient à un cadre culturel purement américain, un exemple éloquent est donné par la controverse opposant Lincoln et Douglas au sujet de l'esclavage.<sup>4</sup> La question était de savoir si l'esclavage dans les territoires nouvellement acquis devait être interdit, comme dans les Etats du Nord, ou bien légal, comme dans les Etats du Sud. Douglas propose de mettre la question de la moralité de l'esclavage entre parenthèses, puisque les Américains sont profondément divisés sur la question. Le principe d'égalité entre les races est en effet à l'époque très controversé. L'idée selon laquelle les Noirs seraient des citoyens à part entière n'est pas partagée par tous. Selon Douglas, il faut plutôt laisser à chaque territoire le choix de sa législation. Lincoln lui répond que l'esclavage est inacceptable. Mettre entre parenthèses la question de sa moralité reviendrait à le cautionner. Pour lui, une Guerre Civile est même préférable à la tolérance d'une telle injustice. Lincoln viole la conception contextualiste de la raison publique puisqu'il cherche à imposer des principes moraux qui ne sont pas acceptés par tous. Il veut employer la puissance étatique à des fins égalitaires qui n'étaient pas partagées par tous les citoyens à l'époque.

Ainsi, si l'on détermine l'ensemble des raisons que l'on peut invoquer publiquement d'après la culture politique de la société dans laquelle on se trouve, on se heurte à une objection dès lors que les valeurs de cette société ne sont pas celle d'une société juste. Il est arbitraire d'accorder un poids normatif à une valeur simplement parce qu'elle est empiriquement présente dans la société. C'est ce qu'illustre le débat entre Douglas et Lincoln. C'est seulement lorsque l'on considère que la société dans laquelle on se trouve est juste que ce problème ne se pose pas. Par exemple, un auteur libéral comme John Rawls affirme qu'il existe de nos jours aux Etats-Unis un "fait du

---

<sup>4</sup> Cf. MICHAEL SANDEL, *LIBERALISM AND THE LIMITS OF JUSTICE* (Cambridge Univ. Press 1982).

pluralisme *raisonnable*" (*fact of reasonable pluralism*).<sup>5</sup> Cela signifie qu'il juge, d'après un critère normatif indépendant de cette réalité empirique, que les valeurs présentes dans la culture publique américaine contemporaine sont raisonnables, c'est-à-dire, qu'elles ont une certaine validité normative. Or, dans les sociétés musulmanes contemporaines, tout comme dans la société américaine du dix-neuvième siècle, on ne peut pas affirmer qu'il existe une telle convergence. C'est pourquoi il est nécessaire de poursuivre l'investigation pour déterminer un critère de justification publique indépendant de tout contexte.

## 2. *La conception rationaliste de la raison publique: le principe de l'acceptabilité rationnelle*

Ce critère indépendant de tout contexte va conduire à briser la symétrie entre doctrines séculières et religieuses. En effet, le simple fait que des prémisses ne soient pas effectivement partagées par tous ne suffit plus à les exclure du forum public. Dès lors, la discussion publique va plutôt se limiter aux assertions qui sont *accessibles* à tous.<sup>6</sup> Or, seules les raisons séculières vérifient ce critère.

On dit que A a accès aux justifications de B si, moyennant un effort de réflexion, A peut comprendre les raisons de B. Cela signifie que même si A ne partage pas le point de vue de B, A comprend pourquoi il pourrait les partager. En revanche, si la justification de B se fonde sur une Révélation, ou bien sur une autorité religieuse, et si A ne partage pas ce point de vue religieux, alors la justification de B demeure désespérément opaque à A. A peut toujours faire l'effort de comprendre pourquoi B accepte cette justification, étant donné sa religion, mais il ne pourra jamais comprendre pourquoi lui, étant donné la sienne, il pourrait l'accepter. L'accès à la justification de B reste réservé à ceux étant soumis à la même autorité religieuse que B, ou encore ayant fait son ineffable expérience religieuse. Contrairement à une justification séculière, une justification religieuse conserve un caractère privé irréductible. C'est pourquoi les raisons séculières peuvent servir directement de fondement à la contrainte étatique, tandis que les raisons religieuses doivent au préalable être reformulées en des termes indépendants de la Révélation.

---

<sup>5</sup> RAWLS, *supra* note 1.

<sup>6</sup> Pour cette partie, cf. John Davenport, Revelation-Excluding Public Reason vs. Radical Inclusivism: A Deliberative-Democratic Response to Quinn and Wolterstorff (unpublished paper), available at <http://www.fordham.edu/philosophy/davenport/texts/resquinn.htm>.

### 3. *La conception inclusiviste de la raison publique*

Avec cette asymétrie entre raisonnements séculier et religieux, il existe une inégalité entre les citoyens séculiers et les citoyens religieux. En effet, les citoyens séculiers peuvent exprimer leur point de vue en public de la manière même dont ils le perçoivent en leur for intérieur. Au contraire, les citoyens religieux doivent effectuer un effort de reformulation afin que leurs arguments soient acceptables dans la sphère publique. Ils soutiennent un point de vue *p* pour des raisons religieuses, mais ils doivent toutefois justifier *p* indépendamment de toute raison religieuse. Ils doivent expurger leurs arguments publics de toute référence à une autorité scripturale.

Cette inégalité est accentuée par le fait que la religion peut occuper une place totalisante dans la vie quotidienne des citoyens religieux. En effet, l'adhésion à une religion ne se réduit pas à l'adhésion à un ensemble de croyances. Elle signifie également l'adhésion à un mode de vie qui régule parfois toutes les dimensions de l'existence. Par conséquent, l'entrée dans le forum public crée chez les citoyens religieux une discontinuité mentale très forte, qui est inexistante chez leurs concitoyens séculiers. Pour ces citoyens religieux, la vie en démocratie semble donc exiger d'eux une certaine schizophrénie: leur identité non-publique est religieuse. Elle suit des règles fondées sur la Révélation. En revanche, leur identité publique doit être séculière. Elle doit suivre des règles indépendantes de toute Révélation.

C'est pourquoi, afin d'établir l'égalité entre citoyens séculiers et citoyens religieux, les inclusivistes radicaux (*radical inclusivists*) refusent de placer des limites à la raison publique. Ils mettent en avant un idéal d'intégrité et de sincérité: le débat public atteint cet idéal lorsque tous les citoyens révèlent leur point de vue dans la forme qui leur semble la plus convaincante pour eux; qui ne coïncide pas nécessairement avec la forme la plus convaincante pour les autres.<sup>7</sup> En particulier, l'inclusivisme requiert des citoyens religieux qu'ils expriment leur position en des termes religieux. Cet idéal d'intégrité est en tension avec les autres idéaux de la raison publique (contextualiste et rationaliste) car ces derniers peuvent exiger des citoyens de reformuler leurs arguments.

Néanmoins, l'inclusivisme signifie également que chaque citoyen n'a pas le devoir de justifier son vote en des termes accessibles à ses concitoyens. Dès lors, les citoyens ne peuvent plus *échanger* leurs points de vue. La discussion publique se réduit à une simple confrontation entre des points de vue personnels. Elle ne permet pas de dépasser les diverses objec-

---

<sup>7</sup> M. Cathleen Kaveny, *Religious Claims and the Dynamics of Argument*, 36 WAKE FOREST L. REV. 423 (2001).

tivités morales. Par conséquent, le forum public lui-même perd sa raison d'être: en son sein, les préférences des citoyens ne peuvent plus s'y transformer et se conformer ainsi davantage à l'intérêt général. L'idée motivant l'introduction de la raison publique était en effet d'obtenir des décisions collectives qui soient acceptables par tous. Or, avec l'inclusivisme, cet objectif est perdu de vue. La démocratie se réduit à une procédure d'agrégation de choix ne pouvant être ni discutés ni acceptés par les autres.

Dans certaines situations, le principe de l'inclusivisme pourrait même conduire à une transformation radicale de la pratique démocratique. Aux Etats-Unis, les inclusivistes prétendent que l'impact du non-respect des limites de la raison publique est négligeable.<sup>8</sup> Cependant, ils n'envisagent pas ce qui adviendrait dans un pays qui serait composé d'une majorité de personnes appartenant à une seule religion. Dans un tel pays, les citoyens adhérant à cette religion dominante n'auraient pas besoin de convaincre leurs concitoyens de religion différente de la justesse d'une politique donnée, puisque leurs voix seraient superflues d'un point de vue strictement électoral. Le point de vue inclusiviste n'est inoffensif que dans le contexte américain d'aujourd'hui.

En effet, si l'on admet l'inclusivisme, il devient alors possible de concevoir un régime dont la constitution respecte les mécanismes démocratiques, qui sépare les pouvoirs, possède un parlement élu au suffrage universel, un débat public pluraliste. . . mais qui ne serait pas pour autant une démocratie, car la justification finale des décisions politiques résiderait dans un texte révélé. Dans une telle "théocratie populaire",<sup>9</sup> la Révélation est la pierre de touche la plus commune dans la discussion publique, le corps législatif s'efforce de faire les lois de manière à ne pas violer les principes religieux, et la Cour Suprême peut annuler (*overrule*) les lois qu'elle considère comme contraire à ces principes.

## II. LA CONCEPTION ISLAMIQUE DE LA RAISON PUBLIQUE: LA *SHURA*

### 1. *Un point de départ concret: le débat sur l'avortement en Iran*

Un exemple contemporain susceptible d'illustrer dans une certaine mesure un tel modèle de "théocratie populaire" est la République Islamique d'Iran. Peuplée à 99% de Musulmans,<sup>10</sup> les raisons religieuses y sont en principe accessibles à quasiment tout le monde. Par conséquent, ce pays of-

<sup>8</sup> Cf. Davenport, *supra* note 6.

<sup>9</sup> L'expression est de Davenport.

<sup>10</sup> Recensement de 1976 (avant la Révolution Islamique). La question des minorités religieuses n'y est donc pas centrale, même s'il faut néanmoins noter la présence d'une minorité sunnite d'environ 10%. Pour leur assurer une représentation malgré leur faible nombre, les

fre un intéressant terrain d'observation de la discussion publique dans un contexte d'absence relative de pluralisme religieux. De ce point de vue, le contexte iranien diffère en effet sensiblement de celui des pays occidentaux. Ces derniers sont souvent hôtes d'une pluralité de doctrines morales et religieuses. Au contraire, en Iran, la religion musulmane est partagée par quasiment tout le monde. Or, la question de la raison publique est importante dans les pays occidentaux précisément en raison du pluralisme. C'est ce fait qui rend impérieuse la nécessité de rendre la justification publique indépendante de toute doctrine morale particulière. En revanche, en Iran, en raison de sa relative homogénéité religieuse, la discussion publique n'évolue pas dans les mêmes limites que celles respectées aux Etats-Unis. Les arguments religieux peuvent en effet justifier l'action étatique.

Cependant, le fait qu'une religion soit prépondérante dans ce pays ne signifie pas pour autant que les questions fondamentales y trouvent un consensus. Il existe toujours un débat public. Précisons cela avec la présentation d'un cas concret: le débat qui y a eu lieu à propos de l'avortement. Cet exemple est particulièrement intéressant dans la mesure où le débat sur l'avortement correspond également à l'arrière-plan politique de la réflexion théorique sur la raison publique aux Etats-Unis.

En Iran, l'avortement est réalisé clandestinement par des dizaines de milliers de femmes chaque année. Lors du débat sur son éventuelle légalisation, il n'a pas été question de mettre entre parenthèses les aspects moraux controversés de la question, contrairement à ce qui est tenté d'être fait aux Etats-Unis.<sup>11</sup> En effet, aux Etats-Unis, il n'existe pas de consensus sur le statut moral du fœtus car les différentes conceptions religieuses et philosophiques présentes dans la société possède des points de vue différents sur la question. Au contraire, en Iran, le débat s'est voulu complet et exhaustif, comme l'indique par exemple le titre d'un séminaire "A Comprehensive Seminar on All Aspects of Abortion" tenu à Kermanshah en février 2003 sur le sujet. La discussion s'est donc naturellement focalisé sur la question du statut religieux du fœtus: à quel stade de son développement peut-on dire qu'il possède une âme? Peut-il être considéré moralement (religieusement) comme une personne humaine, si la sanction légale (de la *shari'a*) en cas d'avortement n'est pas la même selon l'étape de la grossesse?<sup>12</sup> En effet,

---

minorités non-musulmanes disposent d'un quota au Parlement de 5 députés (3 Chrétiens, 1 Juif, 1 Zoroastrien) sur 290.

<sup>11</sup> Lire par exemple le compte-rendu du séminaire *A Comprehensive Seminar on All Aspects of Abortion* (Feb. 2003) (Seminar held in Kermanshah, Iran), more information available at [http://bixbyprogram.ph.ucla.edu/outreach/iran\\_abortion\\_seminar.html](http://bixbyprogram.ph.ucla.edu/outreach/iran_abortion_seminar.html).

<sup>12</sup> Farokhzad Jahani, *Abortion in Iranian Law*, PARS TIMES, Jan. 15, 2004, available at [http://www.parstimes.com/law/abortion\\_law.html](http://www.parstimes.com/law/abortion_law.html).



comme le prétendent les partisans de la légalisation, si la sanction de loi islamique en cas d'avortement est inférieure à la sanction en cas de meurtre, alors cela signifie que le fœtus n'est pas une personne à part entière. Dès lors, avant que le fœtus ne soit doté d'une âme, la valeur de sa vie doit être relativisée par rapport à d'autres impératifs, comme par exemple le fardeau financier qu'il représenterait pour une famille modeste s'il naissait handicapé. Précisons enfin que les arguments *pro-choice* n'étaient pas à l'ordre du jour, puisque ce qui justifierait un avortement, ce serait au contraire l'impossibilité pour les familles de choisir de conserver l'enfant.

C'est ainsi que le Parlement, pourtant à majorité conservatrice, vota en Avril 2005 une loi légalisant l'avortement en cas de handicap physique ou mental du fœtus.<sup>13</sup> Elle ne fut pourtant pas promulguée. Bien que les raisons la justifiant aient été formulées en termes religieux, le Conseil des Gardiens de la Constitution, une institution comparable équivalent de la Cour Suprême américaine, la jugea pourtant contraire à la *shari'a*. Ce conseil contrôle *a priori* à la fois la constitutionnalité et la conformité à la *shari'a* des lois.

Ainsi, cet exemple du débat iranien sur l'avortement illustre l'exercice de la raison publique dans une république islamique. La décision politique sur cette question a été précédée d'un débat où les différentes alternatives ont été examinées publiquement. De plus, cet exercice a été compatible avec les conceptions contextualistes et inclusivistes de la raison publique. En effet, seuls les arguments conformes au contexte culturel et religieux du pays ont été politiquement pertinents. En particulier, les partisans du droit à l'avortement ont bien pris soin de formuler leurs arguments en des termes religieux. De toutes les façons, les propositions qui n'auraient pas été appuyées par des raisons religieuses auraient été rejetées en aval par le Conseil des Gardiens. Ainsi, la conception contextualiste de la raison publique se manifeste différemment selon les situations. Aux Etats-Unis, cette conception prescrit l'exclusion des justifications religieuses de l'emploi de la contrainte étatique, car il y existe un important pluralisme religieux. Dès lors, les valeurs de toutes les doctrines religieuses sont controversées. En revanche, en Iran, cette conception prescrit l'inclusion des justifications religieuses car la société est plus homogène de ce point de vue.

Pour autant, même si cet exercice de la raison publique est *compatible* avec le contextualisme et l'inclusivisme, cela n'implique pas que les Iraniens *honorent* ces conceptions. En effet, afin d'honorer une conception, il est également nécessaire d'avoir *l'intention* de la suivre. Il n'est pas suffisant de la suivre effectivement, car il est fort possible que cette conception soit suivie

---

<sup>13</sup> Hiedeh Farmani, *Iran Parliament Eases Abortion Law*, MIDDLE EAST ONLINE, Apr. 12, 2005, available at <http://www.middle-east-online.com/english/?id=13201>.

de manière contingente, accidentelle. Or, en l'occurrence, l'intention des participants sincères au débat public iranien n'est pas de formuler des arguments en adéquation avec leur contexte culturel. Ils ne lui reconnaissent pas de statut normatif en tant que contexte culturel. Ces participants n'honorent donc pas le contextualisme. Leur intention est plutôt de suivre des valeurs islamiques tenues pour universelles et dont il se trouve par ailleurs qu'elles sont dominantes dans leur culture politique publique particulière. De même, ces participants n'honorent pas davantage l'inclusivisme. En effet, ils ne prétendent pas qu'il ne doit pas exister de limites à la raison publique, puisqu'ils pensent au contraire que la discussion publique doit être conduite en conformité avec les valeurs islamiques.

Par conséquent, afin d'acquérir une meilleure compréhension de ce cas concret, il convient de préciser la conception islamique de la raison publique sous-jacente. Cette conception porte le nom de *shura* (consultation).<sup>14</sup> Elle est au cœur de la réflexion politique islamique contemporaine.

## 2. *La shura (consultation)*

L'Etat islamique a pour but l'établissement de la justice, qui est au fondement de la *shari'a*, la loi divine. Dès lors, si les gouvernants n'appliquent pas la *shari'a* correctement, la communauté peut et doit les rectifier, voire les contester. C'est ainsi qu'Omar Ibn Khattab, le deuxième calife, a dit: "Si vous trouvez dans le Livre de Dieu de quoi me ligoter les pieds, alors faites-le". Ce contrôle des gouvernants est un devoir religieux pour les membres de la communauté. Les croyants doivent appeler au bien, ordonner le convenable, et interdire le blâmable (*amr bi ma'ruf wa nahy 'an munkar*).<sup>15</sup> Ce devoir donne alors lieu à un droit: en effet, afin d'accomplir le devoir d'*amr bi ma'ruf wa nahy 'an munkar*, les croyants doivent être consultés (*shura*) au sujet de ce qui est convenable ou blâmable. Si le droit de consultation des gouvernés n'est pas respecté, alors l'accomplissement du devoir d'*amr bi ma'ruf wa nahy 'an munkar* entre en conflit avec le devoir de respect de l'autorité des gouvernants.

De même, lorsque l'Imam Ali devient le quatrième calife, son application du principe de la *shura* le conduit à autoriser l'opposition, pourtant radicale, des Kharidjites (littéralement: dissidents). Les Kharidjites sont ceux parmi ses partisans qui désapprouvent la manière dont il met fin à son contentieux avec Mou'awiya, l'autre prétendant au califat. Ils accusent Ali de ne

<sup>14</sup> "Qui répondent à l'appel de leur Seigneur, accomplissent la prière et se consultent mutuellement à propos de leurs affaires." Qur'an 42:38.

<sup>15</sup> "Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable et interdit le blâmable." Qur'an 3:104.

pas avoir privilégié la *shari'a* dans son compromis avec lui. C'est pourquoi, selon eux, leur opposition au pouvoir n'est rien d'autre que l'accomplissement de leur devoir d'*amr bi ma'ruf wa nahy 'an munkar*. Si Ali les tolère, c'est parce que selon lui, "celui qui veut le bien et qui fait fausse route n'est point comme celui qui veut le mal et arrive à son but."<sup>16</sup> Cela illustre le respect du pluralisme interne à l'Islam de la part d'Ali : les diverses tentatives pour promouvoir le bien sont respectables même lorsqu'elles échouent. C'est pourquoi elles doivent être prises en compte lors de la consultation (*shura*). Ainsi, la question de la *shura* se situe au cœur même des événements fondateurs de l'Islam.

### 3. *Etat islamique et formes de gouvernement issues d'Europe*

La *shura* distingue d'abord l'Etat islamique des régimes de droit divin qu'a connu l'Europe aux dix-septième et dix-huitième siècles. Ici, comme l'illustre l'exemple du calife Ali, le gouvernant ne peut en aucun cas être le seul lieutenant de Dieu sur Terre. Au contraire, tous les Hommes le sont.<sup>17</sup> Sacraliser les dirigeants, c'est faire du *chirk* (association) c'est-à-dire, c'est donner à Dieu des associés. Cela est fortement réprouvé par la religion, car Dieu est Unique et sans divinités associées. Dans l'Egypte ancienne, Pharaon périt car il a l'orgueil de se prendre pour un dieu. Plus généralement, les tyrans (*taghout*) se caractérisent comme étant ceux qui veulent placer leur loi au-dessus de celle de Dieu, au lieu de s'y soumettre.

De plus, l'Etat islamique ne suppose pas nécessairement d'union entre les autorités religieuses et les autorités politiques, compte tenu du fait qu'il n'existe pas à proprement parler d'autorités investies de caractéristiques religieuses particulières. En d'autres termes, il n'y a pas de mur à bâtir entre la mosquée et l'Etat, puisque la mosquée n'est pas une institution cléricale. Au contraire, comme l'indique l'Imam Saïd el Moussayeb, les autorités politiques peuvent très rapidement corrompre les autorités religieuses: "Si vous voyez un savant entrer souvent chez les émirs, alors prenez-en garde car il s'agit d'un fraudeur".<sup>18</sup>

Cela dit, le principe de *shura* diffère aussi sensiblement de celui de souveraineté populaire, qui est au fondement de la démocratie libérale. Ce dernier vise à maximiser l'autonomie du peuple. Son objectif est que le

<sup>16</sup> Pour une mise en perspective de ces conflits internes à l'Islam avec les principes libéraux et avec la situation actuelle en Algérie, *but cf.* Lettre de Ali Benhadj à Bouteflika (1999), available at <http://weborg.fisweb.org/documents/FISpeuplehtml/Annexe7.html>.

<sup>17</sup> "Lorsque ton Seigneur dit aux anges, 'Je vais établir un lieutenant sur la Terre.'" Qur'an 2:29.

<sup>18</sup> Benhadj, *supra* note 16.

peuple détermine ses propres finalités. Au contraire, la *shura* est fondée sur le principe de la souveraineté divine. L'objectif de la *shura* est de prendre des décisions en adéquation avec la loi de Dieu. Pour reprendre une opposition augustinienne, la cité autogouvernée "vit selon elle-même" tandis que la cité suivant la *shura* "vit selon Dieu".<sup>19</sup> La première cité considère sa liberté comme l'absence de toute détermination extérieure à sa volonté propre. La seconde cité considère sa liberté comme un don de Dieu et la conforme en conséquence à la volonté divine.

De plus, dans un régime d'auto-gouvernement, le peuple n'a pas le droit de renoncer à son autonomie, puisque c'est ce principe qui lui autorise la participation politique. Si cela se produit malgré tout, le régime tombe dans une impasse: ce fut le cas lors des élections législatives algériennes de 1991 qui virent la victoire du Front Islamique du Salut, parti opposé au principe de souveraineté populaire.<sup>20</sup> C'est pour cette raison que les élections furent annulées.<sup>21</sup> De la même manière, dans un Etat islamique, le peuple (musulman) n'a pas le droit de renoncer à la *shari'a*, dans la mesure où ce qui l'autorise à participer politiquement est précisément son devoir islamique d'*amr bi ma'ruf wa nahy 'an munkar*. Remarquons qu'aussi bien les partisans du libéralisme que ceux de l'Etat islamique sont mal à l'aise avec cette difficulté constitutive du principe de la décision populaire: chacun espère que la société civile parviendra à contenir les déviants.<sup>22</sup> En effet, il est possible que l'issue de la procédure électorale en contredise la justification, malgré tous les verrous constitutionnels possibles. Or, si une telle éventualité se produit, ni les partisans de la démocratie libérale, ni ceux de l'Etat islamique n'offrent de procédure alternative.

---

<sup>19</sup> SAINT AUGUSTIN, LA CITÉ DE DIEU, Livre XIV.

<sup>20</sup> Salim Habib, Pour une Vision Politique Islamique, Conseil de Coordination Front Islamique du Salut, Jan. 21 2001, available at <http://ccfis.fisweb.org/dispcol.asp?art=171&ccolumn=11>.

<sup>21</sup> Nous reprenons ici l'argumentation du "Comité pour la Sauvegarde de l'Algérie" qui milita pour l'annulation du scrutin. Cependant, cela n'implique pas que nous partageons l'ensemble de leur point de vue. Nous cherchons uniquement à souligner que l'on ne peut pas invoquer le principe de souveraineté populaire afin de justifier la prise de pouvoir par les urnes d'un parti tel que le FIS, qui ne partage pas ce principe.

<sup>22</sup> Comparer John Rawls: "Of course, a society may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their case the problem is to contain them so that they do not undermine the unity and justice of society." RAWLS, *supra* note 1, at xix ; Rachid Ghannouchi: "la société civile verra que de tels groupes [hors du consensus islamique] demeureront marginaux, de sorte qu'il n'y aura pas besoin de recourir à la puissance de l'Etat." RACHID GHANNOUCHI, LES LIBERTÉS PUBLIQUES DANS L'ÉTAT ISLAMIQUE, 295 (Centre d'Etudes de l'Unité Arabe 1993).

Cela dit, il n'est pas certain que ces différences, pourtant profondes, soient pertinentes pour la question de la raison publique telle que nous l'avons posée dans notre première partie. En particulier, cette opposition entre deux justifications de la participation politique, l'une par la souveraineté populaire, l'autre par la *shura*, n'est pas nécessairement pertinente pour la discussion sur une possible convergence entre les conceptions rationaliste et islamique de la raison publique. Cette possibilité montre tout l'intérêt d'une redéfinition de la démocratie en termes de raison publique. En d'autres termes, si la démocratie était définie comme un régime où s'exerce la souveraineté populaire, alors il y aurait un conflit irréductible avec le principe islamique de souveraineté divine. Là, la réponse s'avère plus complexe. Nous allons maintenant préciser cette réponse en examinant une lecture rationaliste de l'Islam, le Mu'tazilisme.

### III. PEUT-ON RÉCONCILIER LES CONCEPTIONS RATIONALISTES ET ISLAMIQUES DE LA RAISON PUBLIQUE ? EST-CE SUFFISANT POUR DOTER LA DÉMOCRATIE DE RACINES ISLAMIQUES ?

#### 1. *Le contexte historique*

Lorsque les Musulmans étendent leur contrôle au Croissant fertile, ils font face à plusieurs défis. D'abord, ils sont confrontés à des civilisations culturellement très riches, comme les Byzantins, les Perses ou les Indiens. Ensuite, ils font face à des peuples de religions très diverses comme les Juifs, les Chrétiens, les Zoroastriens ou les Sabéens. Enfin, au sein des Musulmans émergent les Zanadiqah, qui prêchent des doctrines non religieuses (matérialisme, manichéisme, dualisme. . .). Tous ces défis font naître la nécessité de défendre de manière argumentée la religion musulmane face à ses adversaires. C'est le *kalam*. Ces débats deviennent ensuite internes aux Musulmans eux-mêmes.<sup>23</sup> Les califes assistent à des confrontations publiques à propos des fondements de l'Islam. C'est ainsi que se forme un véritable espace public pluraliste où discutent des personnes d'orientations religieuses ou doctrinales différentes. Cette pression du pluralisme conduit à l'élaboration d'une doctrine islamique, la doctrine Mutazilite, qui soutient que les ordres divins peuvent tous être justifiés en des termes indépendants de la Révélation coranique. Compte tenu de notre discussion précédente de la conception rationaliste de la raison publique, cette piste mérite d'être approfondie.

---

<sup>23</sup> Cf. Murtada Mutahhari, *An Introduction to "Ilm al-Kalam"*, 2 AL-TAWHID (1985), available at <http://www.muslimphilosophy.com/ip.kalam.htm>.

## 2. *Le Mu'tazilisme : un rationalisme religieux*

Selon le Mu'tazilisme, les commandements divins possèdent une justification indépendante de la Révélation. Ainsi, pour les Mu'tazilites, la justice est quelque chose d'objectif, qui a une réalité propre. La Révélation se contente de confirmer la qualité morale d'un acte. Elle ne la détermine pas. Certains actes sont intrinsèquement justes, d'autres essentiellement injustes. Ce point de vue contraste avec celui des Ash'arites, pour qui la valeur morale d'un acte est déterminée par ce qu'en dit la Révélation.<sup>24</sup> De plus, pour les Mu'tazilites, la raison peut déterminer seule la justice des actes, et par là même leur conformité avec la *shari'a*. Ainsi, la justice correspond à une réalité indépendante de la révélation et la raison peut la découvrir par elle-même. En cas de conflit apparent entre Révélation et raison, la Révélation est interprétée dans un sens plus conforme à la raison. C'est le principe de priorité de la raison (*'aql*) sur la tradition (*naql*). Les raisons de l'adhérent au Mu'tazilisme peuvent par conséquent être accessibles aussi bien au Musulman qu'au non-Musulman.

Cette position théologique a deux conséquences. En premier lieu, elle montre la possibilité d'une convergence entre les conceptions rationaliste et islamique de la raison publique. En effet, les Musulmans mu'tazilites sont rationalistes dans tous les domaines de la morale et donc en particulier dans le domaine politique. Lorsque les Musulmans mu'tazilites effectuent la *shura*; c'est-à-dire, lorsqu'ils délibèrent afin de prendre une décision en adéquation avec la loi divine, ils ne font rien d'autre que délibérer afin de prendre une décision rationnelle. Les deux exercices coïncident. Par conséquent, ils *honnorent* bien la conception rationaliste de la raison publique.<sup>25</sup>

En second lieu, cette position théologique affaiblit par là même la portée de la critique inclusiviste de la raison publique rationaliste. En effet, bien qu'il soit une personne très imprégnée de sa religion, le Mu'tazilite n'est pourtant pas épistémiquement défavorisé par rapport à ses concitoyens séculiers. En effet, son emploi de la raison est constitutif de son identité religieuse, dans la mesure où ce devoir se déduit du Qur'an lui-même, qui ne cesse d'invoquer les croyants à exercer cette faculté.<sup>26</sup> Dès lors, la critique inclusiviste n'est pertinente que pour certaines doctrines religieuses, à savoir, celles qui n'accordent pas de primauté aux raisonnements indépendants de la

<sup>24</sup> Cf. OLIVER LEAMAN, AN INTRODUCTION TO MEDIEVAL ISLAMIC PHILOSOPHY (Cambridge Univ. Press 1985).

<sup>25</sup> Comparer ci-dessus pour la distinction entre honorer et être conforme à un critère.

<sup>26</sup> "Par le Livre explicite. Nous en avons fait un Coran clair (litt.: arabe) afin que vous raisonnez." Qur'an 43:2-3. "Réfléchissez donc, ô vous qui êtes doués de clairvoyance." Qur'an 59:2.

Révélation. C'est seulement pour elles qu'existe une barrière étanche entre justification religieuse et justification séculière.

Ainsi, le Mu'tazilisme semble offrir un terrain hospitalier pour la conception rationaliste de la raison publique, et donc pour la démocratie. Cela n'a pas échappé à de nombreux intellectuels musulmans contemporains, conscients de l'intérêt de la tradition mu'tazilite pour développer une pensée musulmane démocratique.<sup>27</sup>

### 3. *L'acceptabilité rationnelle contre la démocratie*

Cependant, il serait hâtif de conclure qu'une lecture rationaliste de la doctrine musulmane est suffisante pour appuyer les valeurs démocratiques. La raison en est que le critère d'acceptabilité rationnelle peut paradoxalement entrer en conflit avec le principe de discussion publique, qui est à la base de la définition de la démocratie adoptée ici. En effet, l'acceptabilité rationnelle est un critère d'acceptation *hypothétique* : la politique *p* satisfait au critère d'acceptabilité rationnelle si et seulement si elle *pourrait* être rationnellement acceptée par tous. Il suffit qu'elle puisse être acceptée "moyennant un effort de réflexion", pour reprendre une expression utilisée précédemment. En particulier, il n'est pas nécessaire que cette politique *p* soit *effectivement acceptée* par tous les citoyens. Ce dernier critère, que l'on pourrait qualifier de critère d'acceptation *empirique*, se rapprocherait davantage de la conception contextualiste de la raison publique.

Dès lors, cela signifie que le critère d'acceptabilité rationnelle n'exige pas de ses adhérents d'infléchir leurs préférences politiques en fonction des objections de leurs concitoyens. Pour persister dans son choix, il suffit à un tenant A de ce critère de juger que ses contradicteurs B et C pourraient accepter sa préférence si ces derniers bénéficiaient de circonstances plus favorables à l'exercice de leur raison. Typiquement, A pourra juger que B et C accepteraient sa préférence s'ils étaient mieux informés. La personne A peut donc ignorer les personnes B et C réelles, et ne s'adresser qu'à des personnes B et C hypothétiques, c'est-à-dire aux personnes que B et C seraient si elles étaient mieux informées ou plus rationnelles. Ainsi, le critère d'acceptabilité rationnelle, associé à une délibération hypothétique, entre en tension avec l'idéal démocratique, qui est lui associé à une délibération empirique.

---

<sup>27</sup> See ABDOLKARIM SOROUSH, REASON, FREEDOM AND DEMOCRACY IN ISLAM, (Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri eds., Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri trans., Oxford Univ. Press 2d ed. 2002); NASR. ABU ZAYD, RETHINKING THE QUR'AN, (Humanistics Univ. Press 2004); ABDUL-LAHI AHMED AN-NAIM, TOWARD AN ISLAMIC REFORMATION (Syracuse Univ. Press 1990).

Une illustration très concrète de cette opposition possible entre le critère d'acceptabilité rationnelle et l'idéal démocratique est donnée par l'histoire du Mu'tazilisme. Plus précisément, l'illustration est donnée par l'application de la doctrine mu'tazilite de l'*amr bi ma'ruf wa nahy 'an munkar*. En effet, selon le Mu'tazilisme, ce principe n'est pas limité. Il bénéficie d'une priorité lexicographique sur toute autre considération. En d'autres termes, selon eux, il est possible en toutes circonstances d'aller jusqu'à l'emploi de la force pour appliquer la justice, concept auquel ils sont si attachés qu'ils se sont surnommés les "gens de la justice" (*ahl 'adl*). De plus, puisque la raison peut suffire à déterminer un devoir religieux, alors les Mu'tazilites convainquent le calife al-Ma'mun, amateur d'Arts et de Sciences, de persécuter ceux qui ne partagent pas la doctrine du Qur'an créé, qu'ils ont établi par un raisonnement rationnel. Ces persécutions sèment la terreur dans tout le califat. C'est la *Mihna* (épreuve), qui s'étend de 832 à 848 après JC.

On peut interpréter cet épisode de l'histoire de la civilisation musulmane comme une dérive due à l'application du critère d'acceptabilité rationnelle. Les Mu'tazilites pensent en effet que la doctrine du Qur'an créé est acceptable rationnellement par tous. Ils ont établi cette doctrine par un raisonnement purement rationnel. Selon eux, ceux qui ne la partagent pas font donc preuve d'une rationalité déficiente. Ils accepteraient cette doctrine s'ils étaient plus raisonnables. C'est pourquoi les Mu'tazilites ignorent les réticences effectivement exprimées par ceux qui ne la partagent pas. Ils pensent que leurs victimes pourraient accepter le sort cruel qui leur est réservé si elles étaient plus rationnelles. Ainsi, bien que le Mu'tazilisme s'avère prometteur pour le développement d'une doctrine musulmane de la démocratie, il porte également en lui des éléments potentiellement oppressifs, qui se sont déjà révélés lors de l'épisode de la *Mihna*.

4. *Une conception démocratique de l'acceptabilité rationnelle: le pluralisme raisonnable. Peut-elle trouver un fondement dans l'Islam?*

Cela dit, cette tension entre acceptabilité rationnelle et démocratie ne signifie pas pour autant que l'on doive retomber dans une conception contextualiste de la justification publique. En effet, comme il a été examiné précédemment, cette conception rencontre des difficultés qui lui sont fatales. Afin d'échapper à ce dilemme, certains théoriciens de la démocratie s'avancent plutôt sur une voie intermédiaire entre ces deux conceptions.<sup>28</sup> Ils

---

<sup>28</sup> Cf. RAWLS, *supra* note 1; Joshua Cohen, *Moral Pluralism and Political Consensus*, in *THE IDEA OF DEMOCRACY* 270 (David Copp et. al. eds., Cambridge Univ. Press 1993).



souhaitent combiner la visée démocratique du critère contextualiste avec la visée normative du critère rationaliste.

Pour cela, ils sont conduits à enrichir le critère d'acceptabilité rationnelle: ce critère enrichi ne demande pas simplement de formuler des arguments acceptables rationnellement par tous, mais aussi de reconnaître la possibilité d'un désaccord sur les exigences de la raison elle-même. Cela signifie qu'une personne A doit reconnaître le caractère rationnel du rejet par B et C de sa proposition  $p$  même si A trouve que  $p$  est rationnellement justifiée. Ce que A perçoit comme étant exigé par la raison ne coïncide pas nécessairement avec ce que B et C perçoivent comme tel. Ainsi, ce critère demande à A de se limiter aux prémisses effectivement acceptées par B et C non pas simplement parce qu'elles sont présentes empiriquement dans la société, comme le demanderait le critère contextualiste, mais plutôt parce que les points de vue de B et C correspondent à des exercices de la raison qui sont tout autant légitimes que ceux de A. Ce fait empirique du désaccord moral est révélateur d'une propriété de la raison elle-même; à savoir, que son exercice dans le domaine moral a pour conséquence le pluralisme. Par exemple, dans le cas de la *Mihna*, on peut dire que les Mu'tazilites n'ont pas reconnu le caractère raisonnable des croyances différentes des leurs au sujet du caractère créé ou incréé du Qur'an. Ils ont donc violé ce critère enrichi d'acceptabilité rationnelle. De même, dans notre exemple iranien, on peut penser que le Conseil des Gardiens n'a pas respecté l'interprétation religieuse des partisans du droit à l'avortement.

Au sein de la pensée musulmane, est-il possible de développer cette conception si particulière de la raison? Pour des raisons d'espace, il est impossible d'offrir ici un traitement approfondi de cette question. Nous nous contenterons de mentionner un obstacle majeur auquel se heurterait une telle tentative. En effet, cette conception de la raison implique qu'il est possible que l'on soit justifié de rejeter la voie tracée par la Révélation musulmane, même lorsque l'on dispose de suffisamment d'informations pour la juger. Or, cette idée semble en contradiction avec ce qui paraît être un point fixe de toute lecture de l'Islam; à savoir, que *tout* exercice correct et informé de l'entendement conduit à la reconnaissance de la validité de cette voie.<sup>29</sup> Ceux qui persistent à la rejeter, malgré l'information correcte dont ils disposent sur elle, commettent une erreur de raisonnement injustifiée. Par conséquent, admettre que le fait empirique du pluralisme est la conséquence d'un exercice légitime et informé de la raison; et qu'il devrait dès lors bénéficier d'une

---

<sup>29</sup> Comparer par exemple des versets tels que: "En vérité, dans la création des cieux et de la terre, et dans la succession de la nuit et du jour, il y a certes des signes pour les doués d'intelligence." Qur'an 3:190.

reconnaissance publique, semble difficile dans ce cadre. Cependant, cela n'implique en aucun cas que la reconnaissance d'une pluralité raisonnable d'interprétations interne à la religion musulmane n'est pas possible. Celle-ci est déjà assez largement reconnue. Ici, il s'agirait de reconnaître le caractère raisonnable d'un pluralisme plus radical : le principe même de suivre la religion pourrait être légitimement contesté par un jugement informé et réfléchi. C'est beaucoup plus difficile. Cela dit, étant donné la relative homogénéité religieuse de certains pays musulmans,<sup>30</sup> la question de la reconnaissance du fait du pluralisme raisonnable ne s'y pose pas de manière aussi directe que dans les pays occidentaux.

### CONCLUSION

Nous avons examiné dans quelle mesure la redéfinition de la démocratie en termes de raison publique offrait la possibilité d'un enracinement de celle-ci dans la pensée et la pratique politique des pays musulmans. Pour cela, nous avons successivement dégagé trois conceptions de la raison publique: contextualiste, rationaliste et inclusiviste. A travers l'exemple du débat iranien sur l'avortement, nous avons observé que la pratique politique y était conforme dans une large mesure aux conceptions contextualiste et inclusiviste de la raison publique.

Ensuite, nous avons envisagé la conception rationaliste, qui est la plus convaincante d'un point de vue normatif. Elle coïncide avec la conception islamique de la raison publique, la *shura*, à condition d'adopter une doctrine mu'tazilite de la justification religieuse. Cependant, afin de demeurer véritablement démocratique, cette conception rationaliste doit en réalité s'appuyer sur une rationalité particulière, consciente de ses limites dans le domaine moral. Cette dernière est en revanche plus difficile à accepter d'un point de vue islamique.

Ainsi, cette définition alternative de la démocratie ouvre de nouvelles perspectives de dialogue entre la pensée démocratique occidentale et la pensée politique islamique, mais elle n'élimine pas pour autant les tensions qui existent entre les deux.

---

<sup>30</sup> Nous avons cité l'Iran, mais nous pouvons également penser à l'Arabie Saoudite.