Bruno ÉTIENNE, *L'Islamisme radical.* Paris, Hachette, 1987. In-8°, 366 p.

Dans ses prises de positions comme dans ses curiosités, ses sympathies, ses anathèmes ou ses transports, Bruno Étienne n'est pas moins radical que l'islamisme dont il démonte ici-même les ressorts. L'ouvrage foisonne; l'arbre généalogique du Prophète y côtoie le tableau des investissements de l'O.P.E.P. et la classification très informée des groupuscules islamistes. Il n'est rien dont il n'y soit question; l'ironie l'y dispute à l'exaltation dans la profession de foi et à l'expression quelquefois agressive de la rage de vaincre...

De vaincre qui? Les Occidentaux, en général, pourfendus pour leur benoîte incompréhension; les journalistes, brocardés pour leur superficialité; les touristes, cela va de soi; les Francs-Maçons au passage; les hommes politiques, toujours en retard d'un savoir.

Bruno Étienne souscrit à la définition de l'islamisme, proposée par M. Rodinson dans une série d'articles parue dans le journal *Le Monde* : il s'agit d'une « aspiration à résoudre, au moyen de la religion, tous les problèmes sociaux et politiques, et, simultanément, de restaurer l'intégralité des dogmes » (la définition est citée p. 108 et semble rendre pléonastique l'adjectif « radical » que l'auteur associe régulièrement au défini).

Ainsi caractérisé, l'islamisme entre en concurrence avec — et, depuis dix ans, l'emporte sur — d'autres principes de légitimité dont l'histoire récente signe l'échec. Passons sur les stratégies économiques et techniciennes (Algérie) : qualifiées par l'auteur de « fadaises économicistes » (p. 113), elles seraient aujourd'hui exsangues si quelques élites rêveuses ne s'obstinaient à les perfuser régulièrement au gré des colloques. Ne demeurent — ne demeuraient — en lice dans la conquête de l'hégémonie que deux principes de légitimation : le nationalisme sorti des mains de la « Réforme » et élevant l'État-Nation à la dignité d'un absolu, et l'islamisme.

Le secret de la victoire finale de celui-ci sur celui-là peut s'énoncer dans les termes de la logique hégélienne : l'islamisme est la négation du nationalisme comme il en est l'accomplissement. L'un et l'autre s'opposent comme s'opposent la modernisation de l'islam et l'islamisation de la modernité.

Reparaissant tout au long de ce livre prolixe (p. 95, 108, 154, 160, 200, 251, 276), ce « fil rouge » est ingénieux. Est-il solide?

L'islamisme est la négation du nationalisme parce qu'il en est le refus : « pan-arabe » (R.A.U.) ou limité aux entités nationales héritées de la colonisation, « socialiste islamique », laïcisant et baasiste ou tranquillement musulman, l'État-Nation autait désormais perdu, auprès des peuples arabes, toute espèce d'honorabilité. La « trahison des clercs » (p. 160) n'explique pas à elle seule cette faillite à la fois morale et économique; l'incapacité des régimes à absorber les nouvelles générations (p. 113), celle des Arabes « à conclure la moindre alliance durable » (p. 189), l'enrichissement éhonté de la classe politique (p. 134) et quelquefois son cynisme sanguinaire dans l'exercice du pouvoir auront fait le reste. Ensemble ils expliquent cette rupture entre l'État et la communauté (ch. III *passim*, p. 161 sq. et 260 sq.) dont les islamistes ont su tirer parti.

L'islamisme est l'accomplissement du nationalisme parce qu'il s'abreuve aux mêmes sources de légitimation : « l'héritage », le patrimoine musulman tel que l'orthodoxie l'aura mis en forme (p. 251). Les deux termes de l'alternative, ou plutôt les deux « moments » — nationaliste, puis

BCAI 6 (1989) B. Étienne: L'islamisme radical, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

radical — du devenir islamique des sociétés arabes fondent leur relation de solidarité dans le rapport inversé qu'elles entretiennent au même capital symbolique dont, successivement, ils s'autorisent. D'abord inspirée du souci de moderniser l'islam et construite autour de la sacralisation de l'État au nom de la sécularisation de la religion (p. 311), la « Réforme » accouche de l'islamisation de la modernité comme de son rejeton historique contraire (p. 108). Elle en accouche dans la douleur, mais nécessairement parce que de l'une à l'autre les références demeurent identiques. Ces mêmes normes symboliques dont les nationalismes arabes qui seraient aujourd'hui discrédités entendaient retirer leur jusification imposent désormais comme une obligation cachée, mais impérieuse, leur propre renversement. Elles inspirent l'action révolutionnaire de leurs fossoyeurs parce qu'elles sont à la fois efficaces, c'est-à-dire dynamiques, et invariables.

...*Invariables*, car transcendantes : « Puisque l'ordre est transcendantal dans la pensée arabo-musulmane, le conflit entre l'ordre et le système ne peut être résolu que par la modification du système » (p. 127).

...*Dynamiques*, parce qu'elles bétonnent l'association entre le politique et le religieux (p. 19, 29, 173, 252), comme entre la société civile et la société politique (p. 105).

L'argument fleure le lieu commun, mais les islamistes ne donnent pas dans la dentelle théologique (p. 169 et 253). Au « raisonnement déductif », ils préfèrent le « transfert d'enthousiasme » (p. 118 et 134) et le recours à l'utopie.

Que Bruno Étienne partage cet enthousiasme est plus embarrassant; or, et quoi qu'il en dise p. 17, il le justifie comme il justifie l'action de ceux qu'il inspire : « Le but de l'islamisme radical est bien terrestre : créer un royaume égalitaire qui mette à bas la morgue des possédants. La misère consciente de ses causes devient levier révolutionnaire : l'islamisme radical est l'exigence du Royaume, et le Royaume, qui est de ce monde, est un monde autre, la tâche à accomplir par l'homme. Sa construction passe par la dénonciation des fonctionnaires cléricaux des Écritures et des princes, leurs serviteurs » (p. 311).

Il y a, dans l'empressement de Bruno Étienne à délivrer aux islamistes des certificats d'orthodoxie musulmane (p. 123, 209 et 270), quelque chose de déconcertant pour son lecteur, mais surtout de désarmant pour tous les musulmans — ils sont nombreux — qui ne se reconnaissent pas dans ce verrouillage idéologique. Le point le plus fort des islamistes pourrait bien être aussi le point le plus faible de ce livre-là : pourquoi compromettre la compréhension des mécanismes historiques et mentaux du fait islamiste dans l'entreprise douteuse d'une caution de droit, parée des titres de la science politique, de leur « doctrine » ?

« Il ressort nettement de mes enquêtes que le militant islamiste (...) pense que l'État islamique, fondé par le prophète et conforté par les premiers califes (...) constitue l'expression parfaite de l'unité et de l'indivisibilité de la Umma »... Certes, mais faut-il de surcroît convenir que ce modèle « n'est vague que dans l'esprit des détracteurs de l'islam » (p. 257) ?

Faisant flèche de tout bois, Bruno Étienne tisse autour des musulmans tant de fils, les enserre dans les nécessités conjuguées d'un tel réseau de déterminismes, et passe avec une telle allégresse de l'explication à la justification, qu'il ne leur reste bientôt qu'à choisir entre deux allégeances : la première, salvatrice, à l'islamisme radical, et la seconde, infamante, à l'Orient acculturé; or

BCAI 6 (1989) B. Étienne: L'islamisme radical, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

s'il se perçoit lui-même comme « un occidental perverti par l'Orient » (p. 11), il paraît sans complaisance pour ses frères en inquiétude, les orientaux « pervertis » par l'Occident.

Il ne considère pas les islamistes « comme des choses », mais bien plutôt comme les combattants héroïques d'une cause juste. Il fourbit leurs armes. L'allusion à Durkheim conduit à s'interroger sur « les règles de sa méthode ». Elle oscille entre un empirisme tout en intuition, joliment appelé « anthropologie participative » (p. 62, 94 et 139) et une abstraction qui doit beaucoup plus à Hegel qu'au « positivisme objectif » dont l'auteur, pour une part, se réclame.

Que les intuitions dérivent à l'écart des concepts et confinent à l'anecdote n'est pas gênant : elles relèvent la saveur de l'ensemble et rendent plus attrayant un livre écrit dans une langue souvent rébarbative. Que les concepts soient à ce point vides d'intuition qu'ils recouvrent souvent d'abstraites reconstructions sociologiques promues à la dignité de réalités « culturelles » indiscutables est plus grave. Un exemple? Ainsi p. 105 : « Il semble que l'une des originalités de la pensée arabo-musulmane est (a été et soit) bien de nier toute division entre société civile et politique : la communauté est principielle, en ce sens que l'Un et l'Universel paraissent, aux yeux des théoriciens arabo-musulmans, plus prometteurs que la ' parochiale ', le local et le particulier ». La « pensée arabo-musulmane » saisie par ce cliché n'existe probablement nulle part ailleurs que dans le patrimoine des idées reçues où journalistes et islamistes vont tour à tour régénérer leur argumentaire. De quels « théoriciens » est-il question? Le glissement de la théologie à la politique n'est pas explicatif : faire du refus des différences et de la répression des minorités l'effet historique d'une théologie du « tawḥīd » revient à oublier que le même refus, la même répression, furent longtemps assortis, sous d'autres cieux, d'une théologie de la Sainte Trinité...

L'ordre du livre porte les stigmates de cette excessive abstraction. Les ch. I et II sur le Coran et l'unité de Dieu, comme les p. 177-182 sur la théorie classique du *ǧihād*, pris en eux-mêmes, pourraient illustrer l'islamologie conventionnelle, mais s'ils figurent à cette place, c'est que l'auteur se pose en « orientaliste » donnant une leçon au « politologue ». Il entreprend, encore qu'il s'en défende p. 16, de montrer comment l'islamisme est inscrit dans l'Ordre du Coran — la majuscule vient à dessein pour marquer combien sont escamotées les diversités dans l'histoire et dans la structure de « l'orthodoxie » — et comment les musulmans obéissent ensemble à cet Ordre-là comme les astres à la gravitation. C'est donc, tout à la fois, en impeccable conséquence avec lui-même, mais aussi d'accord, une fois de plus, avec les islamistes, que Bruno Étienne procède avec fracas à un nouveau renversement de cet hégélianisme inversé qui, depuis le mouvement de la gauche allemande, inspire notre science politique : « Les occidentaux avaient un peu oublié que l'essence du politique pouvait se trouver dans le religieux » (p. 140, cf. également p. 16).

Les erreurs de lexique ou de la transcription des mots arabes sont vénielles, comme sont vénielles la clinquante séduction des clichés sur la sexualité (p. 107) ou sur l'arme blanche (p. 177) ou telle affirmation saugrenue (où Bruno Étienne a-t-il pris qu'« Oum Kalthoum » signifie « La Mère de tous les Hommes » (p. 42)?). Et ces quelques réserves ne doivent pas faire oublier la précision des informations sur les associations islamistes (ch. VII), ni la lucidité et les qualités de cœur qui nous valent ensemble quelques analyses fulgurantes. Ainsi de celle de la situation de l'enseignement de l'arabe en France : relevant avec clairvoyance la contradiction entre, d'une part, les bonnes intentions de l'administration — elle justifie le maintien de l'enseignement de

BCAI 6 (1989) B. Étienne: L'islamisme radical, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'arabe comme première langue vivante par l'idéal d'une « réappropriation » supposée de leur culture d'origine par les adolescents musulmans — et, d'autre part, la dure réalité des ghettos scolaires pour « enfants d'immigrés », Bruno Étienne peut écrire : « Les adolescents (...) sont actuellement scolarisés dans le système français et stigmatisés par la générosité de ceux qui veulent, au nom de la différence, leur faire apprendre leur langue maternelle ou leur culture d'origine. Ils sont pénalisés par cette différence » (p. 292).

Dominique MALLET
(Institut Français d'Études Arabes, Damas)

Daniel GIMARET, *Les noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique*. Paris, éditions du Cerf, 1988. 14 × 23 cm, 448 p.

Au point de départ de cette imposante étude, il y a une double constatation de l'auteur, d'une part, du rôle scripturaire fondamental et de la multiplicité des noms divins dans le Coran, par comparaison avec la chrétienté et le judaïsme, et d'autre part, et symétriquement, des lacunes de la science occidentale concernant la position centrale de ces noms dans la vie religieuse en Islam, tant du point de vue intellectuel que d'un point de vue plus pratique. Si le présent ouvrage s'attache prioritairement à étudier les développements théologiques traditionnels concernant ce sujet (dans le *ʿilm al-kalām* en particulier), plusieurs chapitres font allusion plus directement au rôle de la récitation et de la méditation de ces noms dans la spiritualité populaire (par exemple, le ch. III sur le hadith et les listes des 99 « plus beaux noms ») ou dans le soufisme et autres traditions ésotériques (le ch. V sur « La question du Nom suprême »).

L'essentiel du livre (ch. VII-XXIV) consiste néanmoins en un copieux « inventaire méthodique du Dieu de l'Islam » tel que le décrivent les quelque 200 noms que lui ont donnés le Coran, le hadith, puis la théologie islamique, et qui sont ici regroupés et étudiés selon quelque 18 « familles » sémantiques (« Dieu », « Parfait », « Juste », « Souverain », etc.). Tout en exploitant une documentation, en ce domaine, extrêmement copieuse, l'auteur se préoccupe au premier chef de mettre en lumière les significations scripturaires originelles de tous ces noms. Ces chapitres peuvent ainsi, pour la plupart, être lus séparément (du moins par les lecteurs familiarisés avec l'arabe), à la manière d'un commentaire coranique très éclairant, bien que fort dense, sans nécessiter une connaissance approfondie des sciences islamiques sur quoi s'appuie cette exégèse. (Les lecteurs non arabisants, ou peu au fait de ces questions, pourront comparer le travail de l'auteur avec la récente traduction d'un compendium classique, le *Traité sur les noms divins* de Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, trad. Maurice Gloton, Dervy-livres, t. I / 1986 et t. II / 1988.) La bibliographie détaillée et les divers index (p. 427-444) permettent de retrouver facilement les développements relatifs à chacun des noms divins, ainsi que les auteurs musulmans concernés.

Les chapitres préliminaires, quant à eux, étudient l'immense littérature spécifiquement consacrée aux noms divins à travers les diverses sciences islamiques et les diverses écoles de pensée à l'époque « classique » (en particulier les IV^e^-VI^e^ siècles, mais aussi jusqu'aux traités plus tardifs

BCAI 6 (1989) B. Étienne: L'islamisme radical, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net