

Jean-Noël Ferrié : extraits de son dernier livre.

**NE PAS CITER SANS L'AUTORISATION DE L'AUTEUR**

### Chapitre 3

#### QUE FAIRE DES FRERES ?

On ne peut considérer l'équilibre politique égyptien ou envisager de décrire sans recomposition sans s'interroger en premier sur la place qu'y occuperaient les Frères musulmans. Peu de choses – et trop souvent lénifiantes – ont été publiées en français sur la structure, la vie interne et la politique du mouvement. Il a été créé par Hasan al-Bannâ à la fin des années vingt et joue, depuis, un rôle central dans la vie politique égyptienne. Ayant à sa tête un Guide suprême (Muhammad Mahdi 'Âkif), assisté deux Vice guides (Khayrat al-Shâtir et Muhammad Habib) et d'un bureau de la Guidance composé de quinze membres, il bénéficierait du soutien d'un million et demi de cotisants<sup>1</sup>. Il ne s'agit ni d'un parti politique, puisque la prédication et l'action sociale entrent dans ses activités, ni, à proprement parler, d'une confrérie puisqu'il réfute tout enseignement mystique, même si son organisation disciplinaire a pu s'inspirer du système confrérique, en établissant un système très hiérarchisé fondé sur la soumission. Très présent dans la vie syndicale et, désormais, dans la vie parlementaire – il compte quatre-vingt-huit élus à l'Assemblée du Peuple, depuis 2005 – la question fondamentale qui se pose à son propos est : « qu'en faire ? »

#### *1. Les Frères musulmans : une clarification*

Le courant islamiste et, notamment, les Frères musulmans ont été habituellement présentés comme le « contre-champ » politique par excellence du régime autoritaire égyptien. Sans qu'il en résulte une négation de l'effectivité de la présence oppositionnelle de l'islamisme, je crois que l'on devrait, maintenant, en arriver à considérer le caractère erroné et partial de cette présentation, héritée d'une conception efficacement mais trompeusement dualiste du monde. Selon celle-ci, il y aurait, d'un côté, des régimes autoritaires « occidentalisés » et clients des Etats-Unis, pratiquant une violence sans retenues contre leurs opposants, et, de l'autre, des militants outrés par la double domination des modes de vie et des intérêts étrangers, qui tenteraient de mettre un terme à cette emprise délétère. Il en résulte que les islamistes seraient avant tout des opposants à l'autoritarisme, qui utiliseraient un idiome religieux pour exprimer des revendications politiques légitimes. Quant à la radicalisation de certains d'entre eux, elle ne serait qu'une violence réactive répondant à la répression<sup>2</sup>. Opposants réprimés, les islamistes seraient, de plus,

---

<sup>1</sup> Le chiffre est évoqué par des responsables de l'appareil sécuritaire égyptien, cité par Aclimendos (à paraître). Le mouvement ne souhaite pas faire connaître le nombre de ses membres.

<sup>2</sup> Depuis une vingtaine d'années François Burgat est l'efficace et brillant représentant de cette conception (voir Burgat, 1988, 1995, 2005).

les porteurs du sentiment réel de la société, qui refuserait aussi bien la dépossession culturelle, qu'économique et politique dont elle serait victime à cause de la domination de l'Occident et de ses séides locaux. Ici, la conception s'élargit jusqu'à faire des islamistes les voix d'un Sud révolté par les relations de dépendance dans lesquelles il serait enserré. En ce sens, ils seraient des opprimés cherchant, à juste titre, à échapper à un ordre mondial injuste. Disons-le tout net, si l'on veut comprendre ce que représentent la référence et les acteurs islamiques dans la vie politique égyptienne, il faut se défaire de cette conception.

En premier lieu, il convient d'en séparer les vérités qui la consolident sans pour autant faire partie de son dispositif et lui donnent son apparence de réalité. Il est indéniable que les islamistes expriment une opposition politique liée aux fonctionnements actuels du régime et de société ; en ce sens, ils ne sont pas l'expression d'une culture. Ils utilisent, à des fins strictement locales et actuelles, des références disponibles et reconnues par d'autres qu'ils investissent d'une autorité et d'un sens particulier. Dans la mesure où les références culturelles ne sont pas des codes génétiques mais des choses publiques, communes et, en conséquence, modifiables dans le cours des interactions humaines, il n'est pas sérieux de prétendre que l'islam et son corpus scripturaire manipuleraient les musulmans. C'est toujours le contraire qui a lieu. En ce sens, les cultures ou les religions ne se confrontent ni ne dialoguent ; seuls les acteurs le font. Deuxième vérité, la répression des islamistes d'opposition<sup>3</sup> est évidente et elle implique souvent la torture ou, du moins, les mauvais traitements. Néanmoins, les Frères musulmans ne sont pas traités depuis Sadat comme ils l'avaient été durant la présidence de Nâsir<sup>4</sup>. Il est donc exact de dire que les islamistes sont des opposants politiques et qu'ils sont victimes, en tant que tels, de la répression des gouvernants. On ne saurait pour autant déduire de cette situation regrettable qu'ils représentent le « bien », une « juste révolte » ou encore la démocratie. La répression est un mal en soi ; elle caractérise le régime qui en use mais non ceux qui la subissent. C'est ainsi que l'emprisonnement injuste d'un opposant adversaire de la démocratie n'en fait pas un démocrate. Il signifie seulement la nature autoritaire du régime qui l'emprisonne. Troisième évidence : les références, les standards, les modes de vie et les objets matériels produits en Europe ou aux Etats-Unis sont, certes, diffusés dans les sociétés musulmanes ; il n'en découle pas que leur « culture » soit dominée. Cette idée ressortit d'une anthropologie culturaliste parfaitement fixiste considérant les cultures comme des ensembles stables et typiques. Rien n'est moins vrai. Pratiquement, une culture est un ensemble de références, d'objets et de procédures d'interaction communément disponibles dans un environnement. Ce n'est pas l'origine qui prime mais la disponibilité et la familiarité. Un Egyptien qui boit du Coca-Cola n'a pas le sentiment d'être aliéné à l'Amérique mais, simplement, de boire l'une de ses boissons favorites. Des partisans de la thèse de la domination affirmeront sans doute qu'il est dans une relation de dépendance et que sa culture est atteinte. C'est doublement faux : son goût pour le Coca-Cola ne l'empêchera pas de déguster un thé *kûshari*<sup>5</sup> et de vilipender Georges Bush. L'aliénation culturelle n'existe que pour les nostalgiques d'un impossible monde épuré de la polysémie des modes de

---

<sup>3</sup> Voir *infra*.

<sup>4</sup> Il est ainsi notable que Sadat avait interdit qu'ils fussent torturés.

<sup>5</sup> Thé traditionnel égyptien fait du mélange, dans un verre, de feuilles de thé rouge et de sucre sur lequel on verse de l'eau bouillante.

vie ; elle n'existe pas dans le monde réel de la vie quotidienne. Certes, des musulmans sincères peuvent être heurtés par ce qu'ils définiront comme des « mœurs occidentales » ; d'autres musulmans, non moins sincères, pourront ne pas être choqués. A l'aune de quels critères dira-t-on que les uns sont plus « vrais » que les autres ? Peut-on imaginer le cinéma égyptien des années soixante sans les robes décolletées des actrices et leurs maillots de bain sur les plages d'Alexandrie. Ce cinéma est le patrimoine de l'Égypte : presque nul Égyptien n'en doute. Faut-il, néanmoins, le considérer comme inauthentique, parce qu'il ne respecterait pas la décence féminine des islamistes ? Pourquoi croire davantage ceux qui s'offusquent que ceux qui ne s'offusquent pas ? Cette différence de point de vue établit-elle une différence de nationalité ? Il n'est pas raisonnable de le penser : dans chaque société, il existe plusieurs conceptions concurrentes, voire antagonistes, du patrimoine national, des options politiques légitimes et de la normalité des modes de vie. Prendre « scientifiquement » le parti de l'une de ces conceptions, au nom du fait qu'elle serait plus « authentique » ou de la supputation qu'elle serait « majoritaire », c'est commettre l'erreur sociologique consistant à croire que les préférences d'une société sont un donné et non une négociation, qu'elles résident essentiellement dans une référence ou dans une classe ; bref c'est verser dans la téléologie, ce qui est une erreur aussi bien scientifique que politique.

Une fois écartées ces trompeuses évidences, il est nécessaire de souligner, en premier lieu, que tous les islamistes ne sont pas des opposants politiques et que l'assimilation des uns aux autres est parfaitement abusive. Être islamiste, en effet, n'implique pas que l'on soit partisan d'une alternative au régime en place. Cela signifie d'abord – tout au moins si les mots ont un sens – être partisan d'un certain type de normativité fondé sur la référence islamique. On peut, par exemple, souhaiter l'application de la Loi divine (*shar'ia*) et ne pas vouloir que les gouvernants changent ; inversement, on peut désirer qu'ils perdent le pouvoir et ne pas rechercher l'application de la Loi divine. On peut même faire de l'islam une référence pour sa conduite politique et ne pas être pour autant un opposant. En 2006, le ministre de la Culture égyptien, Faruq Husni a déclaré que le port du voile relevait de l'arriération. Cette déclaration a provoqué un tollé chez les Frères musulmans, bien sûr, mais aussi chez les bien-pensants et parmi les membres du parti au pouvoir. Il y a une dizaine d'années, un professeur d'université avait été poursuivi en justice par un collectif d'avocats demandant la dissolution de son mariage au prétexte que ses écrits démontraient qu'il n'était plus musulman et que la loi civile interdit le mariage d'un non musulman à une musulmane. Certains des initiateurs de cette cabale devenue une affaire comme ses pires détracteurs étaient membres du parti au pouvoir<sup>6</sup>.

En deuxième lieu, il faut se départir de l'idée que l'islam n'est qu'un idiome servant à exprimer autre chose, qui serait la protestation politique contre la domination. Il n'y a aucune raison, en effet, de croire que des acteurs qui s'obstinent à proclamer la nécessité d'appliquer la Loi divine ne pensent pas sérieusement à le faire, à moins de supposer qu'ils sont les jouets de leur fausse conscience, duplices ou atteints de procrastination (et si c'était le cas, serait-il bien judicieux d'en faire par trop élogieusement la voix des opprimés ?). On peut, en revanche, parfaitement croire que la mise en œuvre de ce programme sera malaisée, tout d'abord parce que la Loi divine est un référent normatif

---

<sup>6</sup> Il s'agit de l'affaire Abu Zayid. Voir Dupret et Ferrié, 1997.

plutôt qu'un contenu<sup>7</sup>. On peut également considérer – c'est, du reste, indéniable – que les interprétations de ce que requiert un tel référent normatif sont suffisamment différentes pour que des points de vue contrastés sur l'ordre social puissent s'y référer. C'est un phénomène de solidarité sans consensus, c'est-à-dire d'accord sur la référence et de désaccord sur les conséquences qu'il convient d'en tirer<sup>8</sup>. Toutefois, les désaccords ne mettent pas en cause l'orientation des acteurs vers l'application de la référence et la formation d'un consensus sur certaines de ses spécifications que le sens commun tient pour évidente, notamment dans le domaine des mœurs. Il en découle que la seule chose incertaine en cas de victoire politique des Frères musulmans n'est pas la mise en place d'une législation orientée vers l'« application » de la Loi divine, mais la forme qu'elle prendrait et jusqu'à quel point celle-ci s'avérerait contraignante. Si l'on considère que le Parlement égyptien, à l'époque de Sadat, avait déjà adopté une réforme pénale, au demeurant jamais appliquée, prétendant établir la Loi divine, il n'est peut-être pas sérieux de croire que des Frères musulmans possédant les pleins pouvoirs feraient moins que leur prédécesseurs qui n'étaient, eux, pas Frères musulmans. C'est, certes, possible, mais est-ce pour autant probable ?

En troisième lieu, peut-on soutenir que l'islamisme est la voix des opprimés ? Certainement non, dès lors qu'il est évident que l'islamisme est une posture partagée dans la vie sociale et politique par des gens ayant des préférences différentes et se trouvant dans des situations diverses. Les islamistes de marché conservateurs, décrits par Patrick Haenni, ne sont rien moins que des opprimés<sup>9</sup>. Focalisons-nous, cependant, sur les seuls islamistes oppositionnels et, tout particulièrement sur les Frères musulmans, c'est-à-dire sur les « opprimés » au sens restreint, et voyons si l'on peut maintenir cette épithète dans le cas de l'Égypte ? Si les opprimés sont tout ceux qu'une autorité injuste accable et qui sont persécutés par des moyens violents<sup>10</sup>, il est difficile de parler de « persécution » à propos des Frères musulmans, au-delà de la période nassérienne. Quelque parfaitement condamnable qu'elle soit, en effet, la répression politique que subissent les Frères sous Sadat et sous Mubarak, n'est pas assimilable à une persécution (ou alors les mots n'ont plus de sens). Sadat les libère et entretient un temps avec eux de bonnes relations. Leur condamnation du socialisme nassérien s'inscrit, du reste, dans l'esprit de la politique d'Ouverture. Le passage des Frères à l'opposition politique ne s'accompagne pas d'un retour des persécutions : le mouvement est toujours « toléré » ; les arrestations n'aboutissent pas, pour l'essentiel, à des emprisonnements prolongés ni à des sentences de mort ; l'activité des Frères est assez souvent entravée mais jamais stoppée. À partir de l'arrivée au pouvoir de Mubarak, ils sont régulièrement candidats aux élections législatives.

Revenons, cependant, sur la période nassérienne. L'une des caractéristiques de l'oppression est qu'elle est radicalement « injuste », c'est-à-dire motivée par ce que les gens sont (ou par ce que l'on veut obtenir d'eux) et non par ce qu'ils font. Ce n'est pas exactement le cas s'agissant des Frères. Leur première période d'emprisonnement débute en 1954 et se poursuit jusqu'en 1958 ; elle fait suite à une tentative d'assassinat à l'évidence ourdie par eux et

---

<sup>7</sup> Voir Dupret, 1995.

<sup>8</sup> Voir Ferrié, 1997.

<sup>9</sup> Voir Haenni, 2005.

<sup>10</sup> Selon la définition du Trésor de la Langue française.

visant Nâsir<sup>11</sup>. Cet attentat marque l'aboutissement d'une dégradation des relations entre Nâsir et les Frères, dont Tewfik Aclimendos décrit remarquablement l'origine<sup>12</sup>. Hasan al-Bannâ envisageait sérieusement la prise du pouvoir dans les années quarante et tentait d'infiltrer l'armée en y implantant des cellules. Il était ainsi en relation et en concurrence avec les Officiers libres. Contrairement aux Frères, Nâsir ne croyait pas qu'il fut nécessaire d'être un « bon musulman » pour être un bon nationaliste. De même, s'il entendait respecter les principes de l'islam, il ne projetait pas d'appliquer la Loi divine. Il entendait mettre fin à une situation « intolérable » et non établir la cité idéale. Il se défiait de la bigoterie et du sectarisme des Frères. En prenant le pouvoir, Nâsir réussit ce qu'ils auraient alors souhaités parvenir à faire ; il réussit, de plus, en s'écartant du projet qu'ils portaient et qu'ils eussent au moins voulu lui voir endosser. Il s'en ensuivit une radicalisation de la concurrence dont l'attentat de Minshiyya, en 1954, est la conséquence. Nous n'avons donc pas exactement affaire, ici, à des « opprimés » mais à des dominants n'ayant pas réussi à imposer leur domination. On ajoutera qu'il est, du reste, assez difficile de classer le régime nassérien dans la catégorie des régimes autoritaires « occidentalisés », comme le suggérerait la conception faisant de l'islamisme un « contre champ » politique légitime : nationaliste, tiers-mondiste et arabiste, Nâsir fut certainement autoritaire mais n'était en rien un séide de l'Occident. Ironiquement, c'est Anwar al-Sadat, proche, lui, de l'Occident, qui réintégra les Frères musulmans dans la vie publique égyptienne.

Venons-en, maintenant, au fait de savoir si, dans une acception même élargie du terme, les Frères musulmans représenteraient les « opprimés » et de quels opprimés il s'agirait alors. L'Égypte étant un régime autoritaire, on peut dire, non sans une certaine emphase, que les Égyptiens sont opprimés, en ce sens que les gouvernants n'y sont pas régulièrement soumis au choix majoritaire des gouvernés. Mais c'est le citoyen qui est opprimé, pas le musulman. Dès lors, il n'est pas évident de comprendre pourquoi des Égyptiens opprimés en tant que citoyens se reconnaîtraient spécifiquement dans un collectif – les Frères musulmans – qui s'adressent à eux en tant que musulmans et non en tant que citoyens. Il est habituel qu'un parti exprimant la frustration d'un groupe se définisse par l'identité frustrée de ce groupe. Un parti nationaliste d'extrême droite soutiendra que les malheurs des nationaux proviennent de ce que l'identité nationale est dévalorisée ; il proposera d'en restaurer l'empire ; or, ce que les Frères musulmans proposent n'est pas d'instaurer le règne du citoyen mais celui de l'islam. Le slogan qui court tout au long de l'histoire du mouvement n'est pas « la démocratie est la solution » mais « l'islam est la solution » ; ce n'est que récemment qu'une copule y a utilement ajouté la démocratie. Les gens qui se reconnaissent dans un groupement politique s'y reconnaissent généralement pour les mêmes raisons identitaires qui font que le parti se dit « nationaliste » ou « islamique ». Il paraît donc plus vraisemblable de penser que les Égyptiens qui se reconnaissent dans les Frères musulmans s'y reconnaissent parce qu'ils considèrent qu'il n'y a pas assez d'islam dans la société égyptienne que parce qu'il ne s'y trouve pas assez de démocratie. Mais en ce cas, ils n'agissent plus en tant qu'« opprimés », puisque l'identité « musulmane » n'est pas opprimée et que l'identité citoyenne, qui, elle,

---

<sup>11</sup> Aclimendos, 2002, p. 95-96, note 290.

<sup>12</sup> *Ibid.*

l'est, n'est pas leur premier souci. En ce sens, être partisan des Frères musulmans, c'est d'abord vouloir remettre de l'islam là où il y en a déjà. Certes, on peut vouloir l'une et l'autre chose, l'islam et la démocratie, mais on peut aussi ne vouloir la démocratie que parce qu'on veut l'islam. Serait-on, d'ailleurs, sérieusement partisan des Frères musulmans si l'on voulait en premier la démocratie plutôt que l'islam ?

Il existe, bien sûr, un argument consistant à affirmer la solidarité des demandes vis-à-vis du gouvernement et la revendication d'une restauration de la place de l'islam. C'est le suivant : si l'islam, comme principe de vertu inspirait les gouvernants et les citoyens, les choses iraient bien dans la société. En d'autres termes, les maux de l'Égypte proviendraient de la corruption de la morale, celle-ci résultant de l'affaiblissement de la normativité islamique. Cet argument jouit, sans doute, d'un certain crédit auprès d'une part de la population qui assimile les dysfonctionnements dont elle pâtit à la corruption des gouvernants et, par effet d'entraînement, à la corruption de l'appareil étatique avec lequel elle est en contact. Mais demander la fin des dysfonctionnements comme réclamer le bien-être ne signifie pas demander la démocratie, c'est seulement demander la fin des dysfonctionnements et réclamer le bien-être ; c'est si peu demander la démocratie que le moyen retenu pour les obtenir est la moralité. Là où la démocratie fait dépendre l'efficacité du gouvernement de l'épreuve de la discussion et de la crainte qu'inspire aux gouvernants la possibilité d'une sanction électorale<sup>13</sup>, le principe de moralité ne fait dépendre l'efficacité gouvernementale que de la vertu islamique des gouvernants ; c'est, comme l'a montré Olivier Roy, la négation même de la politique (et, au demeurant, de la démocratie)<sup>14</sup>. Ainsi, on peut parfaitement vouloir la fin des conséquences négatives de l'oppression sans vouloir nécessairement la démocratie. Saadia Radi a, par exemple, décrit des étudiants de l'Université du Caire, qui se reconnaissaient dans l'impératif islamique, condamnaient la corruption des gouvernants et, néanmoins, considéraient la démocratie comme un dévoiement occidental<sup>15</sup>. Être partisan de la fin de l'« oppression » peut consister à n'être que partisan de la fin de la mauvaise gouvernance et souhaiter cette fin n'implique ni d'être démocrate ni de soutenir des démocrates.

Il existe donc des gens qui soutiennent les Frères musulmans parce qu'ils désirent davantage d'islam et d'autres qui désirent davantage d'islam parce qu'il souhaitent un meilleur gouvernement. Il existe aussi des gens qui souhaitent un meilleur gouvernement et qui ne sont pour autant ni partisans des Frères musulmans ni d'un accroissement de la présence normative de l'islam, soit qu'ils aient d'autres préférences politiques, soit qu'ils soient dépolitisés. On a déjà dit que la dépolitisation était l'une des caractéristiques fondamentales de l'équilibre politique égyptien. On peut ainsi entendre des Égyptiens se plaindre de leur situation sans qu'ils créditent en même temps les Frères musulmans d'une meilleure capacité à gérer les choses et, à vrai dire, sans même qu'ils envisagent une alternative. Il est enfin possible d'être partisan de la normativité islamique tout en considérant que la politisation de cette normativité est déplacée, voire dangereuse, comme l'a également montrée

---

<sup>13</sup> Voir Manin, 1995.

<sup>14</sup> Voir Roy, 1992.

<sup>15</sup> Radi, 1995.

l'enquête de Radi sur les étudiants<sup>16</sup>. Ce refus de la politisation, comme le souligne l'auteur, n'est pas simplement assimilable à la crainte des conséquences policières d'une affiliation à un groupement d'opposition ; il découle aussi d'une certaine suspicion quant à la moralité de l'activité politique. C'est, au demeurant, une évidente conséquence de la négation paradoxale du politique, pointée par Roy : si la vertu politique réside dans le respect scrupuleux de la norme morale, toute activité politique, qui est indubitablement faite de stratégies et de compromis, porte en elle le germe de la corruption. Le refus de la politisation est ainsi une conséquence logique possible de l'attachement à la moralité. Une alternative à la politisation est décrite par Diane Singermann dans son étude sur l'organisation des réseaux d'entraides dans les quartiers populaires du Caire<sup>17</sup>. Elle montre comment les habitants de ceux-ci s'y prennent pour pallier l'incapacité de l'Etat à améliorer leur vie. Cette entreprise quotidienne est dénuée de structuration religieuse : en ce sens l'organisation d'un « contre-champ » social des « opprimés » n'implique pas nécessairement le passage au politique. Certes, Patrick Haenni a montré comment, toujours dans les quartiers populaires, la politique des notables pouvait s'appuyer sur l'islam politique et certains de ses militants ; toutefois, ces alliances ne sont ni des alliances d'« opprimés » ni encore des alliances destinées à mieux représenter les démunis : elles visent à organiser, au seul bénéfice de quelques uns, la détention du pouvoir<sup>18</sup>.

En résumé, il paraît pour le moins hasardeux de se représenter les Frères musulmans comme des « démocrates » utilisant un idiome religieux afin d'exprimer des revendications légitimes au bénéfice d'opprimés considérés tout uniment et, non moins uniment, présentés comme plaçant en eux leurs espoirs d'une vie meilleures. S'ils utilisent un idiome religieux, c'est d'abord parce qu'ils sont porteurs d'une normativité islamique. En être porteur n'implique pas, il est vrai, d'être en état de la mettre en œuvre ou même de conserver la volonté de le faire, si l'on arrive au pouvoir. Des acteurs politiques peuvent réviser leurs plans en fonction des circonstances. Il résulte de cette possibilité, effectivement toujours ouverte, que certains commentateurs en arrivent à envisager une évolution en quelque sorte « thermidorienne » des Frères musulmans, ceux-ci cessant d'être des militants de la réislamisation et devenant des démocrates islamique (comme il y a des démocrates-chrétiens) ou, mieux encore, des gestionnaires réformateurs teintés de conservatisme. L'un des éléments avancés en faveur de ce pronostic est que les Frères sont depuis longtemps engagés dans un processus de modération. Qu'en est-il exactement ?

## 2. *La modération des Frères*

Si l'on considère le mouvement depuis sa création, en 1929, il est évident que la modération n'est pas une de ses caractéristiques initiales, comme en témoigne la constitution d'un groupe armé en 1948, pour aller combattre en Palestine, sa tentative d'infiltration de l'armée et, plus tard, la radicalisation de sa concurrence avec Nâsir. Certes, on peut aussi faire état, dès les années

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Voir Singermann, 19XX, même si l'auteur considère que cette activité relève d'une autre forme de politique, assimilant abusivement l'activité orientée vers la survie à la participation citoyenne.

<sup>18</sup> Haenni, 2004.

trente, du travail social des Frères et de leur stratégie parlementaire, qui sont à l'opposé de la radicalisation ; toutefois, ce type d'ambivalence caractérisait aussi le fascisme italien, de sorte qu'elle n'est nullement décisive. Hasan al-Bannâ, son fondateur déclarait, du reste : « Nous prêchons la religion pour une fin politique que nous espérons accomplir. Nous ne sommes pas des cheikhs soufis »<sup>19</sup>. L'échec de la radicalisation et la répression qui s'en ensuivit entraînent, cependant, une révision des espoirs que les Frères entretenaient de parvenir au pouvoir par un coup de force. Dès la période nassérienne, s'opère donc une transformation de l'affichage politique du mouvement, qui facilite leur réinsertion dans la vie publique à l'initiative de Sadat. A partir de Mubarak, la nouvelle stratégie parlementaire des Frères s'affirme : ils entrent, en 1984, dans la compétition politique, en faisant alliance avec un parti laïque, le Wafd. Ils disposent alors de 8 sièges et de 38, à la suite des élections de 1987, dans le cadre de « l'Alliance islamique » qui les lie au Parti du Travail d'Ibrahim Shukri. Cette évolution a été voulue par la direction des Frères. Elle s'inscrit indéniablement dans la politique de libéralisation mise en place par les gouvernants. Dans les années quatre-vingt, les Frères peuvent indéniablement penser que la réislamisation croissante de la société égyptienne, la multiplicité des références à la norme islamique engorgeant le discours public représentent une réelle opportunité. De fait, les choses en sont arrivées à ce point de confusion où un député copte peut prendre la parole à l'Assemblée du Peuple et déclarer : « Ce jour où la *shari'a* islamique domine nos législations est un jour glorieux et ceux qui ont fait un effort pour voir ce jour méritent la satisfaction de Dieu »<sup>20</sup>. On imagine que de telles attitudes étaient à même de faire accroire à des militants que les fruits de leurs efforts étaient proches d'être cueillis. Il n'en était pourtant rien, la domination d'une référence n'impliquant nullement l'unicité des systèmes d'actions des acteurs qui affirment sa primauté. De plus, en Egypte, le pouvoir n'était pas à l'opinion, quelque favorable qu'elle put être, mais aux gouvernants, qui détenaient les moyens de s'opposer décisivement à tout succès électoral des Frères. Certainement partisans eux-mêmes de la réislamisation, la majorité des membres de l'élite au pouvoir n'étaient pas pour autant encline à laisser la victoire à ses adversaires. Les porteurs d'une cause morale ont toujours tendance à croire que leur vision du monde est la plus partagée des choses ou qu'elle ne manquera pas de l'être si on les laisse agir, puisqu'elle est dispensatrice du bien. Cette illusion peut les pousser à la violence (parce qu'ils pensent que le résultat est au bout de l'action) comme les conduire au compromis (parce qu'ils croient que la conversion des âmes leur donnera la victoire), elle n'en demeure pas moins le motif premier de leurs actions.

Durant les années quatre-vingt-dix, les Frères musulmans ne jouent plus de rôle dans la vie parlementaire ; le durcissement des dispositifs de trucage les en exclut. Cependant, en 2000, une décision de la Haute cour constitutionnelle égyptienne fit obligation aux pouvoirs publics de faire présider chaque bureau de vote par un magistrat, apportant une limitation à l'efficacité routinière d'un trucage souvent grossier mais jamais sanctionné. Il s'en ensuivit un retour significatif des Frères musulmans au Parlement, où ils comptèrent 17 sièges, bien qu'une partie de leurs candidats supposés ait été

---

<sup>19</sup> Cité par Aclimendos, 2002, p. .

<sup>20</sup> Cité et commenté par N. Helmy, 2004, p. 56.



empêchée de se présenter et que les forces de sécurité aient été très largement utilisées pour filtrer, voire bloquer, l'accès aux bureaux de vote<sup>21</sup>.

En 2005, la situation s'avéra bien plus complexe et favorisa une progression remarquable du nombre de sièges détenus par les Frères musulmans à l'Assemblée du Peuple. Premièrement, l'élection intervint après que les Etats-Unis se fussent entichés de promouvoir la démocratie, sans être prêt à en accepter les conséquences et en n'ayant guère d'idées sur la manière de s'y prendre, dès lors qu'ils ne pouvaient envisager de simplement renverser les régimes. Deuxièmement, l'élection présidentielle devait avoir lieu en même temps que les élections législatives, alors que la question de l'âge du Chef de l'Etat et de sa succession étaient au centre du débat politique. De façon imprévue, Mubarak décida de modifier la constitution en février 2005<sup>22</sup>. Jusqu'alors, le Président de la République était désigné par l'Assemblée du Peuple, ce choix étant soumis à un référendum. La désignation du candidat requérant le vote conforme des deux tiers des députés, le parti présidentiel (PND) devait donc détenir au moins les deux tiers des sièges pour la contrôler. Encore, ce pourcentage semblait-il insuffisant, dans la mesure où une partie considérable des députés siégeant dans le groupe du PND sont généralement élus en tant qu'« indépendants », de sorte qu'ils ne sont pas nécessairement « fiables ». La manipulation des élections impliquait donc de porter les effectifs du groupe au-delà des deux tiers afin de pallier les éventuelles défections. De ce point de vue, l'opposition ne pouvait, au mieux, disposer que d'une minorité à l'Assemblée du Peuple et n'était aucunement poussée à sélectionner des dirigeants qui parussent en quelque manière « présidentiables », c'est-à-dire des hommes jouissant, au moins jusqu'à un certain point, de la faveur de l'opinion, puisque cette faveur ne servait à rien. Au contraire, la déconnexion de l'accès à la direction d'une formation partisane de la capacité à être un leader crédible pour les électeurs, facilita la transformation des organisations d'opposition en partis de dirigeants, sans liens réels avec la population. Les leaders de ces formations ne pouvaient sérieusement espérer attirer les suffrages des électeurs. Sans trop le comprendre ou en préférant l'ignorer et probablement sans y croire, l'opposition réclamait, néanmoins, que le chef de l'Etat soit désigné au suffrage universel direct. A la fin du mois de janvier 2005, Mubarak refusait toujours ; le 26 février, il acceptait. Ce revirement a été à tort interprété comme l'effet des pressions américaines, notamment par les Frères musulmans. Il s'en est ensuivi, durant le printemps, une montée en conflictualité à leur initiative, parce qu'ils croyaient le régime en position de faiblesse et voulait le contraindre à établir un partenariat avec eux pour la réalisation des réformes<sup>23</sup>. C'est ainsi qu'il faut comprendre les manifestations organisées par les Frères durant cette période qui, au bout du compte, rassemblèrent 128 000 personnes, la manifestation du 4 mai, au Caire, rassemblent, à elle seule, au moins 50 000 personnes et entraînant plus de 1500 arrestations<sup>24</sup>. L'analyse des Frères s'était avérée radicalement fautive, portée, une fois de plus, par le désir de croire à ce que l'on a intérêt à voir arriver. Pouvaient-ils pourtant raisonnablement penser que le régime se mettrait en danger afin de satisfaire un allié, certes pressant, mais dont le mécontentement

---

<sup>21</sup> Voir Boutaleb, 2006, ainsi que l'étude approfondie de Ben Néfissa et Arafat, 2005.

<sup>22</sup> Voir Hassabo, 2006.

<sup>23</sup> Voir Antar, 2006, p. 12-13.

<sup>24</sup> *Ibid.*

distant serait, somme toute, infiniment moins grave qu'un revers intérieur<sup>25</sup> ? Ajoutons à cela que lesdits alliés eux-mêmes ne mettraient pas davantage en cause une relation stratégique tout simplement pour promouvoir la démocratie, même s'ils estiment que celle-ci peut, à moyen terme, leur être profitable. Ce savoir commun limite drastiquement la portée des pressions.

Revenons, maintenant, à la modération des Frères musulmans. On a dit qu'une manière efficace de valider ce trait était d'en montrer la constance. Que cette modération soit un artifice ou découle d'une préférence sincère, son affichage témoigne de la conviction qu'elle est une valeur recommandable, propre à favoriser l'adhésion. Il s'agit d'un argument fort et probablement juste<sup>26</sup> ; il est, toutefois, incomplet, dans la mesure où il tend à envisager la modération comme une variable indépendante des performances de l'autoritarisme. Certains auteurs voient, en effet, dans la modération des islamistes, l'effet d'une dynamique intellectuelle propre, liée à une réflexion sur les sociétés musulmanes contemporaines<sup>27</sup>. Si l'on suit cette analyse, l'engagement politique déterminé par la référence islamique est *intrinsèquement* compatible avec la démocratie ; il en découle que l'ouverture politique « sans crainte » ne pourrait qu'être bénéfique au développement d'un islam politique modéré.

On peut, cependant, soutenir que la modération est, tout d'abord, une conséquence de l'autoritarisme, de sorte qu'elle résulterait, non d'un aggiornamento libéral, mais de l'imposition d'une contrainte. Il en résulterait que l'attitude modérée observable chez les islamistes proviendrait du sentiment qu'ils auraient de leur relative faiblesse, de sorte que les aider à développer cette modération impliquerait de les « aider » à ne pas gagner les élections plutôt que de faciliter leur victoire. Il n'apparaît pas possible de trancher celle-ci en considérant tout bonnement la constance du parcours modéré des Frères. En effet, ce que l'on retient de ce parcours est, tout d'abord, sa plasticité vis-à-vis du contexte ; il répond aux sollicitations d'une époque, à l'état des forces et du jeu politique qui la caractérisent ainsi qu'aux opportunités découlant de la politique suivie par les gouvernants comme des contraintes qu'elle impose. Sous la présidence de Nâsir puis sous celle de Sadat, les Frères ont pu se rendre compte qu'ils n'étaient pas à même de faire efficacement face à une confrontation avec les gouvernants. On peut, dès lors, tout autant penser qu'ils sont modérés parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement que parce qu'ils sont effectivement partisans de la modération, encore que les arguments en faveur de la première hypothèse soient patents tandis que ceux en faveur de la seconde relèvent plutôt de la charité de l'interprétation. L'attachement à la démocratie des Frères musulmans est également difficile à caractériser. Certes, ils défendent les libertés politiques depuis les années quatre-vingt, mais, dans la mesure où ils s'inscrivent dans la compétition électorale<sup>28</sup>, on imagine mal qu'ils

---

<sup>25</sup> Voir Ottaway, 2005.

<sup>26</sup> Voir Ferrié, 2005.

<sup>27</sup> Voir Baker, 2003.

<sup>28</sup> Précisons, quand bien même la chose devrait-elle aller de soi, que le seul fait de s'inscrire dans la vie politique légale ne suffit pas à être modéré. Un parti politique radical peut parfaitement faire le choix de la légalité et être porteur d'un projet de société qu'il ne serait pas raisonnable de décrire comme modéré (c'est le cas, par exemple, d'une partie de l'extrême droite européenne). Ce serait adopter une conception extrêmement limitative de la modération que de considérer qu'elle consiste seulement au renoncement à la violence.

puissent se féliciter qu'elle soit truquée à leur désavantage. La modération extrinsèque dont font preuve les Frères n'établit donc rien ; elle ne permet pas d'inférer ce qu'ils feraient en d'autres circonstances, notamment si les dispositifs autoritaires qui pèsent sur eux étaient allégés, voire supprimés. De ce point de vue, la rapidité de leur réaction face à ce qu'ils croyaient être, durant le printemps 2005, un affaiblissement du régime montre qu'ils sont à l'affût des opportunités et que la conception qu'ils se font de la modération varie en fonction de celle-ci.

### *3. Exclure ou intégrer*

Tout ceci ne nous permet cependant pas de répondre à la question lancinante de la vie politique égyptienne : faut-il exclure ou intégrer les Frères musulmans ? Vont-ils l'être ou ne le seront-ils pas ? La première question évalue l'intérêt de leur intégration, du point de vue extérieur de ce qu'il serait le mieux pour l'évolution politique du pays ; la seconde le fait du point de vue des gouvernants, c'est-à-dire de ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas être amenés à faire. Considérons en premier la question d'un point de vue extérieur. Il existe, on l'a vu, deux mauvaises raisons pour les intégrer. La première se fonde sur l'idée qu'ils seraient les porteurs d'un mouvement, sinon unanime, du moins largement majoritaires, des « opprimés ». Ce n'est pas le cas. Ils sont en premier lieu porteurs d'une demande d'ordre islamique, cet ordre étant censé pourvoir efficacement à tout. A elle seule, une espérance aussi démesurée ne laisse pas d'inquiéter. La seconde mauvaise raison est qu'ils seraient modérés. Cette proposition est aux mieux indécidable. On peut tout aussi bien juger les Frères musulmans opportunistes, puisque les circonstances ne leur permettent pas d'être autre chose que modérés.

Certes, les partisans de la thèse de la modération soulignent que celle-ci s'accompagne de la pluralisation du mouvement : les Frères, à l'instar de la société égyptienne, seraient divers et leur organisation serait en débat ; certains d'entre eux, notamment, souhaiteraient s'éloigner d'un mouvement par trop fondé sur l'ordre et l'obéissance ; il y aurait, parmi les Frères, de véritables libéraux et d'authentiques modérés. Mieux, une nouvelle génération serait apparue, désenchantée de la militance et ne souhaitant qu'être « affranchie des chaînes de la discipline organisationnelle »<sup>29</sup>. Nous aurions ainsi affaire à une libéralisation substantielle, qui traverserait le mouvement et garantirait, en quelque sorte de manière mécanique, que ses membres ne seraient pas doctrinaires une fois arrivés au pouvoir. Un mouvement éclaté en courants, dont une part serait attachée à le moderniser, pourrait-il imposer un ordre strict à une société complexe dont il est le reflet ? Non, bien sûr. La réponse paraît évidente, mais il s'agit d'une apparence trompeuse. La question, en effet, n'est pas de savoir ce qu'il en est de l'éclectisme actuel des Frères musulmans et, plus largement, de la mouvance islamique ; la question est de savoir ce qu'il en adviendrait dans un équilibre politique où ils seraient majoritaires.

Imaginons un instant la formation d'un tel équilibre. En Egypte – on l'a dit – la référence islamique domine l'espace public et impose une contrainte argumentative : on ne peut arguer contre cette référence, de sorte que l'on ne

---

<sup>29</sup> Voir Haenni, 2005, p. 17, ainsi que Tammam, 2005.

peut contredire un propos qui l'évoque qu'en s'appuyant sur elle<sup>30</sup>. Les gouvernants sont largement responsables de cette situation<sup>31</sup>. Néanmoins, le souci de leur propre conservation les conduit à en limiter les conséquences. Ils ne peuvent accepter que la commune reconnaissance de la référence islamique entraîne une commune soumission à un ordre politique, qui serait différent de celui qu'ils ont créé pour que leur pouvoir perdure. Ils doivent établir une démarcation. Si ce n'était pas le cas, rien ne distinguerait sérieusement un Frère musulman de bon nombre de membres du parti au pouvoir. Quelque portés qu'ils fussent à favoriser la réislamisation, les gouvernants ont ainsi toujours pris garde à ne pas se dissoudre dans le projet politique de leurs opposants. Cet impératif de démarcation est à l'origine du blocage systématique de toute législation se réclamant explicitement de la Loi divine : les codes pénaux islamiques ont été adoptés et oubliés ; la loi égyptienne a autorisé tout citoyen à engager des poursuites quand il juge que les principes et les règles de la religion sont mis en cause, mais il ne peut le faire qu'avec l'autorisation du procureur général ; une proposition de loi interdisant la consommation d'alcool a été repoussée durant la législature 2000-2005, bien que les députés de la majorité aient déclaré en approuver le principe. Les exemples sont nombreux ; ils conduisent tous à la même conclusion : chez les gouvernants, si l'affirmation du principe est extensive, l'application est généralement restrictive. En cas de victoire électorale des Frères musulmans, l'impératif de démarcation n'aurait plus lieu d'être. On peut penser qu'il en découlerait la facilitation de la mise en place de mesures se voulant islamiques.

A la disparition du verrou que constitue l'impératif de démarcation, s'ajouterait, de plus, la dynamique de coalition monopartisane qui caractérise l'équilibre politique égyptien. Ses principales caractéristiques ont été brossées dans le chapitre précédent : un seul parti, le parti dominant, attire à lui seul bien plus que la majorité des voix et des acteurs voulant (pour une raison ou pour une autre) faire de la politique ; la diversité de l'enrôlement est telle que ce parti n'est pas homogène et prend la forme d'une coalition ; la redistribution des ressources est inégale entre les partenaires, mais l'on bénéficie toujours de plus de ressources en étant à l'intérieur du parti qu'à l'extérieur ; il découle des caractéristiques précédentes que la coalition majoritaire absorbe l'essentiel des ressources. En ce sens, le parti au pouvoir est assez largement ouvert aux opportunistes et leur démarche est d'autant plus aisée qu'il est entièrement dénué d'idéologie, de sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des convictions pour en être membre ou même d'en changer si l'on en a. L'essentiel de la vie partisane égyptienne réside, en fait, depuis Nâsir, dans l'adhésion au parti au pouvoir. Ce pourrait être une question de culture politique : c'est sans doute, plus simplement, un fait de rationalité : si l'on veut d'une manière ou d'une autre obtenir quelque chose du pouvoir ou influencer sur lui ne vaut-il pas mieux aller là où il est que là où il ne sera jamais ? Dès lors serait-il si étonnant qu'une partie des députés PND ne se rallient aux Frères musulmans s'ils devenaient majoritaires ? La modération même que l'on prête aux Frères les y aiderait, puisque celle-ci les pousserait à ne pas refuser les ralliements. Dès lors, nous aurions affaire à un nouveau bloc dominant qui gouvernerait sans partage et guère plus d'opposant que n'en comptait le PND.

---

<sup>30</sup> Voir Ferrié, 2004, chapitre 3.

<sup>31</sup> Voir *supra*.

Plus même : si l'on tient compte de la nature du régime égyptien – un autoritarisme qui aménage les élections et protège cette capacité grâce à un appareil sécuritaire protéiforme –, il est probable qu'une victoire des Frères musulmans ne pourrait qu'être consécutive à son effondrement. En effet, on ne voit pas comment ils pourraient arriver autrement au pouvoir. Certes, ce pourrait être à la suite d'une élection concurrentielle gagnée, mais les analyses lénifiantes qui donnent du crédit à cette éventualité n'expliquent pas à la suite de quelles circonstances les gouvernants actuels en seraient réduits à se soumettre à de telles élections. Dans l'état actuel des choses, ce ne pourrait être que s'ils perdaient le contrôle de l'appareil sécuritaire ou, pire, si l'appareil sécuritaire perdait le contrôle du pays. Une victoire électorale des Frères n'advierait donc pas dans un état de concorde, comme le suggère l'hypothèse d'une élection démocratiquement gagnée, mais nécessairement dans un état de crise. Ainsi, le nouvel équilibre politique qui s'établirait serait-il celui d'une domination sans partage des Frères, survenant après une crise politique. Nous nous trouverions dans une situation où rien ne répondrait de la modération des vainqueurs et où ils seraient donc naturellement portés, voire poussés, à agir selon leur doctrine.

Il est toujours possible de soutenir qu'il en irait autrement. En fait, tant qu'un événement n'a pas eu lieu, il est difficile de dire ce qu'il sera ; même l'observation d'une tendance ne renseigne pas sur la suite des choses. Comme le remarquait Popper, une succession de quatre-vingt-dix-neuf cygnes blancs n'implique pas que le centième ne sera pas noir. Le futur n'est pas un bon temps pour les politistes même s'il se mâtime de conditionnel ; ce qui nous convient le mieux et le passé, simple ou composé. Je ne prétends donc pas que les Frères musulmans feront ceci plutôt que cela ; ce que je prétends, en revanche, est que, prédiction pour prédiction, il est plus raisonnable, compte tenu de ce que nous savons, de penser qu'ils feront cela plutôt qu'autre chose. En d'autres termes, il y a plus de raisons de penser qu'ils imposeront un ordre doctrinaire fondé sur le pouvoir sans partage d'une coalition monopolistique que de croire qu'ils établiront un régime pluraliste. De même qu'il n'est pas déraisonnable d'imaginer que le couplage d'une coalition ou d'un parti monopolistique et d'une doctrine politique forte et, de plus, fondée religieusement entraîne les nouveaux dirigeants à considérer leurs opposants, sinon comme des traîtres, du moins comme des impies (ce qui n'est peut-être pas mieux). On dira que c'est là une présentation pessimiste, voire malveillante, de ce que peuvent faire les Frères musulmans ; mais, par opposition à cette présentation, sur quoi se fonde l'hypothèse irénique d'une victoire démocratique de l'islamisme ?

Elle est fondée sur deux dénis. Premier déni : celui du caractère performatif de la référence religieuse, quand on en fait une identité politique. Ce déni consiste dans l'ignorance, plus ou moins volontaire, que cette référence induit une logique morale qui est, comme l'a montré Jean Leca à propos du Hezbollah, à la fois stratégique et éthique, de sorte qu'elle entraîne à considérer comme nécessaire un objectif stratégiquement discutable (voire calamiteux) et, comme moralement légitimes, les moyens permettant de l'atteindre<sup>32</sup>. Le calcul et la prévision, que l'on croirait caractéristiques d'une planification rationnelle, peuvent ainsi être investis dans la poursuite de buts chimériques. C'est vraisemblablement le poids de cette logique morale qui a conduit Tariq

---

<sup>32</sup> Leca, 1988, p. 61, ainsi que Dunne, Hamzawy et Brown, 2007.

Ramadan à parler d'un moratoire à propos de la lapidation. Si l'imposition de la Loi divine est un objectif nécessaire, il ne peut s'en détourner par simple pragmatisme ; en même temps, il ne peut ignorer qu'il est stratégiquement fatal auprès du public « occidental », qu'il souhaite convaincre, de ne pas le faire. La tentative de concilier les deux termes du dilemme inhérent à la logique morale – articuler à la fois le stratégique et l'éthique – le conduit à formuler une proposition parfaitement chimérique qui ne laisse pas de faire douter de sa bonne foi. Pareillement, le Hamas ne pouvait accepter, du point de vue de sa propre éthique, de reconnaître Israël, et ne pouvait davantage, du point de vue de ses intérêts stratégiques, se borner à refuser cette reconnaissance, dès lors qu'il se présentait comme un parti de gouvernement. La solution choisie fut de proposer également une sorte de moratoire, en l'espèce une trêve de longue durée et l'effet fut, non moins également, de faire douter de la bonne foi et des bonnes intentions de ce parti, attaché à ne concéder que ce qui l'engage à rien. Je ne suis pas certain, pourtant, qu'il faille, dans l'un et l'autre cas parler de mauvaise foi ou de duplicité. On peut imaginer que Tariq Ramadan et le Hamas ont sérieusement tenté d'apporter une réponse acceptable au dilemme dans lequel les enfermait leur logique morale. Ils n'y sont pas parvenu parce que ce dilemme est tout simplement indépassable<sup>33</sup>. Ce qui est inquiétant, en fait, n'est donc pas la duplicité que l'on pourrait prêter à ces acteurs ; c'est même une erreur que de leur attribuer un tel travers. S'ils étaient duplices, ils se prononceraient d'emblée contre la lapidation et pour la reconnaissance de l'Etat d'Israël, en se disant tout bas que les promesses n'engagent jamais que ceux qui y croient. Mais, précisément, ils ne peuvent se résoudre à cet expédient, parce que la référence morale dont ils se réclament représente pour eux une contrainte substantielle. Ici aussi, un nouveau soupçon de duplicité peut apparaître : on peut soutenir que la contrainte est substantielle parce qu'ils sont persuadés de son bien fondé ou parce qu'ils sont persuadés que ceux qui se reconnaissent en eux y croient. Je propose de laisser de côté cette distinction qui relève de l'argutie. Ce qui importe est simplement qu'ils ne se sentent pas libres vis-à-vis d'elle, même si leur intérêt stratégique serait de l'être. On ne peut donc pas sérieusement soutenir que les islamistes ont « la tête politique », qu'ils sont pragmatiques ou tout ce que l'on voudra qui impliquerait que, pour eux, la référence islamique compte moins que l'arrivée au pouvoir et l'abolition de l'autoritarisme. C'est tout le contraire qui apparaît, quand des acteurs adoptent un compromis chimérique plutôt que de contredire un élément de leur doctrine. Comment peut-on penser que des politiques capables d'aller ainsi contre leurs intérêts stratégiques les plus évidents, pour une question de principe, seraient des modérés s'ils parvenaient au pouvoir ?

Comment expliquer, autrement que par les conséquences de cet indépassable dilemme, le programme que les Frères musulmans ont proposé, le mois d'octobre 2007, en appui du projet de création de leur parti politique ? Ce programme ne tranche pas sur la séparation du parti à naître et de l'association des Frères musulmans elle-même ; il fait de l'application de la Loi divine l'un des principaux buts de l'activité du futur parti ; il propose l'établissement d'une sorte de conseil des oulémas qui aurait un droit de veto sur les lois, dès lors qu'il estimerait qu'elles ne sont pas conformes à la Loi divine ; il affirme que les coptes ne doivent pas pouvoir occuper les positions les plus importantes dans la hiérarchie de l'appareil d'Etat. En ne tranchant pas sur la séparation du parti

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 62.

et de l'association, le programme se refuse, en fait, à séparer sa doctrine religieuse de sa stratégie politique, bien que la création d'un parti politique puissent sembler vouloir inscrire les Frères musulmans dans la dynamique vertueuse de la compétition pluraliste<sup>34</sup>. De même, en affirmant vouloir substituer un conseil des oulémas à la Haute cour constitutionnelle, qui a jusqu'alors adopté une interprétation libérale de la référence à la Loi divine<sup>35</sup>, comme en réaffirmant que le but à atteindre était la pleine application de celle-ci, les Frères musulmans apparaissent bien en retrait d'une orientation politique récente, qui les avait conduit à faire prévaloir la demande de démocratie sur la demande d'islam. Dans le même mois d'octobre, une polémique est apparue, en leur sein, sur la reconnaissance de l'Etat d'Israël. L'un des dirigeants de l'association, 'Issam al-'Aryân, a déclaré que, si les Frères parvenaient au pouvoir, ils reconnaîtraient Israël et les Accords de Camp David. Cette déclaration a été vigoureusement contredite par le Guide de l'association, Muhammad Mahdi 'Akif, qui a affirmé : « le dictionnaire des Frères musulmans ne connaît et ne connaîtra jamais ce pays appelé Israël. C'est une position irrévocable. Pour nous, Israël n'est autre que des bandes sionistes qui occupent les territoires arabes, et s'ils veulent vivre avec les Arabes, cela doit être sous la souveraineté palestinienne »<sup>36</sup>. Cette position est parfaitement chimérique. On peut, évidemment, n'y voir qu'un habile écran de fumée destinée à dissimuler une évolution stratégique, comme on ne peut voir dans le durcissement du programme du parti que le contrecoup de la répression accrue que les Frères subissent dans le même temps. Ceci n'explique, toutefois, pas l'essentiel : pourquoi c'est ce qui leur semble nécessaire d'affirmer en la circonstance. Pour se distinguer d'un pouvoir autoritaire, l'attitude la plus commune devrait être le libéralisme. La Terreur elle-même avait adopté une constitution libérale afin de souligner que son règne était transitoire. Les Frères promettent, eux, un renforcement de la normativité islamique en dénonçant des gouvernants liberticides. Les deux registres ne sont tout simplement pas appareillés : si les gouvernants sont liberticides, c'est la liberté qu'il faut promettre. Il est inconséquent de promettre plus d'islam : on ne propose pas de l'eau à l'affamé ou de la nourriture à l'assoiffé ; tout au moins ne le fait-on pas sans se rendre compte de l'étrangeté de la réponse que l'on apporte. Il faut ainsi une bien bonne raison pour adopter une attitude si contraire à ses intérêts manifestes et s'obstiner à paraître radical quand on devrait paraître modéré. Cette raison découle de la logique morale et du respect de la doctrine qu'elle implique. La teneur réactionnaire du programme du parti comme la controverse sur la reconnaissance d'Israël illustrent tout simplement la constante difficulté pour les Frères de s'en affranchir. Les partisans de l'intégration des Frères répéteront certainement que le programme et la controverse dissimulent, au contraire, des ajustements stratégiques et que l'on ne crie jamais aussi fort que l'on ne changera pas que quand on s'apprête à le faire. C'est le thème de l'apparence abusant sur la réalité. On dira ainsi : « sous la bourka, la liberté » comme on aurait dit « sous les pavés, la plage », ignorant que la réalité qui se dissimule sous un ordre expressif ne fait que reconnaître le caractère contraignant de cet ordre. Que les Frères croient qu'ils ne peuvent s'affranchir de principes indéfiniment proclamés ou qu'ils aient la conviction que leurs troupes

---

<sup>34</sup> Voir Hamzawy, 2007.

<sup>35</sup> Bernard-Maugiron, 2005.

<sup>36</sup> *Al-Abram Hebdo*, 24 octobre 2007.

n'admettraient pas qu'ils le fassent, c'est tout un ; c'est le signe que leurs capacités politiques sont prises dans les rets de leur doctrine.

Venons en, maintenant, au second déni. Il tient à la détermination des conditions d'accès des Frères musulmans au pouvoir. C'est l'hypothèse d'une victoire électorale irénique. Cette hypothèse met en avant les élections gagnées par le Parti de la Justice et du Développement, AKP, en Turquie. Or, le cas turc n'est en rien comparable avec le cas Egyptien. En Turquie, la victoire des islamistes n'implique pas qu'ils détiennent la totalité du pouvoir, puisque l'armée demeure laïque tout autant, du reste, que l'Etat, et parce que cet état de fait est enraciné dans une part importante de la société, de sorte que l'AKP en participant au pouvoir devient forcément un parti laïque avec seulement une morale religieuse. C'est, pour reprendre une expression de Raymond Aron, le fil de soie de la légalité instituée qui leur permet de gouverner. Ils s'inscrivent dans une continuité constitutionnelle, à l'intérieur d'un Etat démocratique. En Egypte, il n'en est rien : la société n'est pas laïque, l'Etat pas davantage et il est, de plus, autoritaire. Une victoire des islamistes entraînerait donc, non pas leur inscription dans une continuité institutionnelle, mais un bouleversement de celle-ci, puisqu'elle impliquerait une défaite de l'autoritarisme. On ne peut raisonnablement mettre en équivalence l'arrivée d'islamistes au pouvoir dans le contexte apaisé d'une démocratie, où une majorité succède provisoirement à une autre, et leur arrivée au pouvoir dans un régime autoritaire, ou une nouvelle majorité est d'abord un parti de vainqueurs occupant des institutions au mieux laissées vacantes. Je viens de dépeindre ce risque ; je n'y reviens pas. Ajoutons, néanmoins, une seconde différence entre la Turquie et l'Egypte : l'AKP est un mouvement politique à part entière, distinct de toute organisation religieuse qui, comme le soulignait Amr Hamzawy<sup>37</sup>, donne résolument la priorité à l'activité politique sur l'imposition de la normativité islamique. Les Frères musulmans semblent loin d'avoir fait ce choix.

L'hypothèse d'une victoire non conflictuelle des Frères musulmans s'établit donc sur le refus de considérer le caractère contraignant de la référence doctrinaire, lorsque les acteurs ne peuvent ou ne veulent pas disjoindre l'activité politique de la volonté normative, et sur l'assimilation abusive d'un changement de régime, survenant dans un contexte autoritaire, à une simple alternance, survenant dans un contexte démocratique. De ce point de vue, on ne retiendra pas davantage la comparaison (flatteuse) d'un tel changement avec les démocratisations qui se déployèrent en Europe du sud ou de l'est. Le lieu compte plus que la similitude des mécanismes envisagés. Certes, le passage de l'autoritarisme à la démocratie s'est toujours accompagné d'élections et de la mise en place de nouvelles institutions ; toutefois l'effectivité de ce passage fut toujours très étroitement liée aux contextes, aux acteurs en présence et à leurs stratégies. A elle seule, l'élection ne fait rien : elle est, dans le meilleurs des cas, la finalisation d'un réarrangement profond de la vie politique et non sa préface ou même sa condition. Elle n'enclenche aucun cercle vertueux, comme le crurent les Américains en Irak. Ce que les protagonistes du changement de régime peuvent faire ou ne pas faire dépend, en effet, du passé autoritaire et de ce qu'il laisse comme ressources – institutions, organisations et hommes – pour une recomposition des équilibres politiques. L'élection est, en ce sens, le plus souvent, un désordre<sup>38</sup> plutôt que la mise en place d'un ordre nouveau. Par

---

<sup>37</sup> Voir Hamzawy, 2007.

<sup>38</sup> Voir Bunce, 2000.



désordre, il faut entendre une interaction plus ou moins heureuse, plus ou moins précipitée et plus ou moins solide, qui mêle irrémédiablement des choses et des gens du passé à des données présentes. Les parties de l'assemblage n'ont donc pas été conçues en fonction de celui-ci. Il faut faire avec ce qui est pour essayer de faire autre chose ; il n'est jamais certain d'y parvenir. Le caractère positif d'une éventuelle arrivée des Frères musulmans au pouvoir doit donc être considérée du point de vue du passé récent comme de ce qu'ils sont vraiment, quand on les considère froidement, et non à partir du désir de changement qu'inspirent toujours les institutions illibérales. Ce que l'on n'aime pas d'un régime ne justifie pas de considérer comme bonne n'importe quelle alternative. Le précepte d'Aron paraît valide, ici comme ailleurs : « il est dangereux de dire : ce régime est corrompu, donc il faut le détruire »<sup>39</sup>.

Pourtant, si l'on considère la nécessaire transformation du régime, l'intégration des Frères paraît une nécessité ; ce n'est pas pour autant qu'elle est plausible dans le court ou le moyen terme. Pourquoi faut-il les intégrer et que doit être cette intégration ? Il faut tout d'abord comprendre ce que signifie « intégration » et ne pas donner à ce terme le sens d'une victoire électorale. On peut participer à la vie politique sans y être un acteur majoritaire. Nombre de partisans de l'intégration des Frères ne semblent pas admettre cette distinction, sans doute parce qu'ils s'attachent davantage à l'élimination d'un régime qu'à l'amélioration d'une situation (ou parce qu'ils croient, ce qui n'est guère plus avisé, que l'élimination entraînerait l'amélioration). Pour comprendre l'intérêt de l'intégration, il faut examiner les préjudices que provoque leur exclusion. Deux s'imposent, dont le premier est simple à comprendre. Si les Frères musulmans représentent le seul risque électoral sérieux pour le parti au pouvoir, le trucage des élections est alors principalement destiné à éviter leur victoire. Ce trucage n'est possible que parce qu'il existe un appareil sécuritaire complexe, dévoué et actif, qui en assure la possibilité et prémunit les gouvernants contre les manifestations de mécontentement qui pourraient en découler. Il faut que les gouvernés se sentent impuissants pour accepter de ne compter pour presque rien dans la sélection de leurs représentants. L'appareil sécuritaire est donc au cœur de l'autoritarisme, de sorte qu'il n'est pas possible d'envisager d'en sortir tant qu'il n'aura pas été réformé, sinon démantelé, et qu'il ne sera pas réformé et encore moins démantelé, tant que l'on craindra de voir les Frères remporter une élection. Cesser de craindre une victoire des Frères est ainsi la condition *sine qua non* pour envisager une sortie de l'autoritarisme.

Le second préjudice réside dans le fait que leur non intégration favorise paradoxalement la réislamisation de la société, en renforçant la généralisation d'une conception doctrinaire de l'islam et de la politique. Ce préjudice et ses ressorts ont été remarquablement décrits par Bassma Kodmani<sup>40</sup>. Retraçons rapidement son argument : en contrepartie de la dépolitisation de l'islam et des hommes de religions, les gouvernants ont accepté que ceux-ci promeuvent une conception moralisante et conservatrice de la religion. Sa dépolitisation la rend paradoxalement intouchable, puisque aucune grandeur collective concurrente n'est désormais à même d'en assurer la critique. Dans le même mouvement qu'elle est préservée de la politique, la religion est retranchée du monde de

---

<sup>39</sup> Aron, 1965, p. 199.

<sup>40</sup> Voir Kodmani, 2005.

l'opinion. Il faut, en effet, autre chose qu'un point de vue personnel pour s'opposer à un point de vue religieux, qui mobilise simultanément la transcendance et l'identité collective. La référence islamique exerce, dès lors, une contrainte argumentative sur l'ensemble de la vie publique<sup>41</sup>. En un mot, la dépolitisation de la religion entraîne mécaniquement une restriction du pluralisme. Cette restriction devient une contrainte pour les acteurs politiques se réclamant eux-mêmes de l'islam : ils ne peuvent plus faire prévaloir des buts politiques sur la doctrine religieuse et s'enferment alors dans le dilemme indépassable, que je viens de décrire, renforçant bien involontairement l'efficacité de la politique de dépolitisation de l'islam voulue par les gouvernants. Si l'on veut sortir du conservatisme islamique et de ses indéniables relents réactionnaires, il faut que les Frères musulmans puissent se former en parti politique, c'est-à-dire que leur projet soit présenté sur le marché concurrentiel des biens politiques et non plus sur celui, monopolistique, des biens religieux. Il n'est pas certain, du reste, que les Frères souhaitent une telle évolution, puisqu'elle consisterait, pour eux, à échanger la vieille chimère de l'imposition d'un ordre islamique contre un compromis politique faisant de cet ordre une option parmi d'autres qui, comme dans tout projet démocratique, ne pourrait se prévaloir que de réalisations partielles et temporaires. En bref, il s'agirait d'échanger la possibilité de participer à la fabrication d'un ordre mondain imparfait et provisoire contre le fantasme d'instaurer un ordre parfait et définitif, avec les gains et les renoncements qu'un tel échange entraînerait. Ce choix fait, il faut savoir y persister.

Il est donc clair que, d'un point de vue objectif, l'intégration des Frères musulmans favoriserait, mais n'accomplirait pas, de son seul fait, tout à la fois une sortie de l'autoritarisme et du conservatisme. Il est également clair que les bénéfices escomptés de cette intégration ne peuvent advenir d'une victoire électorale dans le court terme. Il n'y aurait, en effet, rien à attendre de l'arrivée au pouvoir d'un mouvement qui n'a toujours pas fait le deuil de sa culture doctrinaire et de ses rêves normatifs. La conséquence de ceci est, néanmoins, que les Frères musulmans doivent, sinon être laissés libres de remporter les élections, du moins de devenir un parti dont les idées seront soumises à la critique politique plutôt que de rester une organisation soumise à la contentation policière, si l'on souhaite que les conditions d'une évolution libérale de l'Égypte soient réunies. Il n'est toutefois pas certain qu'eux-mêmes le désirent ; il n'est pas certain non plus que les gouvernants le veuillent. Le choix d'un équilibre politique est toujours un renoncement fondé sur le principe du moindre mal. Ici, les Frères musulmans doivent à la fois renoncer à la normativité morale, qui est chez eux une passion bien profonde, et à l'espoir, non moins passionnel, de remporter une victoire complète. Les gouvernants doivent, eux, favoriser (voire provoquer) cette évolution, en acceptant la formation d'un parti politique de masse dans un cadre pluraliste. Le fait est que personne n'est certain qu'il s'agit là d'un jeu « gagnant-gagnant » et que la tentation est grande, pour les Frères, de recueillir les bénéfices d'un échec du régime et, pour le régime, de parvenir à modifier son équilibre en ignorant les Frères, voire en les éliminant. Cette conception si tentante du « qui perd me fait gagner », où les opposants sont à l'affût du « grand soir » et les gouvernants entretiennent le fantasme d'une impossible élimination à tous les aspects d'une politique du

---

<sup>41</sup> Voir Ferrié, 2004, chapitre 3.

pire, quand bien même se glisse-t-elle dans l'apparence trompeuse de la modération désormais partagée.