

MEZGHANI Ali,
L'État inachevé :
la question du droit dans les pays arabes.

Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines), 2011, 352 p.
 ISBN : 978-2070134335

Cet essai prétend fournir une explication à l'absence d'État de droit dans le monde arabo-musulman. Son point de départ est l'antagonisme entre l'État, qui devrait évoluer jusqu'à se transformer en « État de droit », et la société, qui est totalement étrangère à ce dernier. À travers ce conflit, l'auteur met en scène le conflit entre l'idéal, qu'il défend et veut promouvoir, et la population dans le monde islamique. Dès la première page de son introduction, il déclare : « La société arabe est doublement hétéronome, lieu où se croisent deux paradigmes, deux fondations relevant de deux temporalités. La tradition et la modernité » (p. 15). Plus loin, on lit : « Il y a bien conflit de normativités. Deux modèles de sociétés s'opposent. L'une traditionnelle, l'autre moderne. L'une réduite autour d'une foi réduite à une loi, l'autre d'un droit qui revendique son autonomie » (p. 22). À la veille des changements récents en Tunisie, l'auteur écrit à propos de la Tunisie bourguibienne : « La présence d'un droit moderne totalement étatisé peut, comme c'est le cas en Tunisie, y aider, mais il ne peut suffire si le corps social ne développe pas une véritable culture démocratique » (p. 25)⁽¹⁾. Ainsi notre auteur, qui se réclame, presque à toutes les pages, des droits de l'Homme et de l'État de droit, n'hésite pas à faire l'éloge d'un autocrate et potentat comme Bourguiba. Selon lui, si la Tunisie bourguibienne (1956-2011) ne s'est pas démocratisée et si elle n'a pas engendré un État de droit, la raison n'est pas dans le régime autocratique qui a marqué toute cette période, mais dans l'incapacité de la société à évoluer. Cette critique de la société est confirmée la page suivante : « Pour exister, un tel État doit procéder à des ruptures fondamentales. Or c'est précisément à ces ruptures que les sociétés arabes se sont jusqu'à présent refusées » (p. 26). Cet essai se présente ainsi comme *le constat* d'un échec de la modernisation autoritaire (on l'avait déjà vu avec le Shah en Iran, ou même Atatürk en Turquie). En même temps il débouche sur une impasse : car les autocrates ne peuvent démocratiser les sociétés arabo-musulmanes, mais celles-ci ne peuvent évoluer par elles-mêmes vers un régime démocratique. Ce faisant, l'auteur dont le constat initial est pertinent, ne voit pas que la « société » n'est

qu'une fiction langagière. Ce qu'il désigne par là, ce sont tous les Tunisiens qui n'adhèrent pas au modèle occidental, ceux que le bourguibisme n'a pas réussi à enrôler dans un processus d'acculturation radical.

Il y a un « État inachevé » parce que « la société » s'est refusée au changement : « L'État qui est le nôtre ne réussit pas à clarifier son être, son statut. Il voudrait appartenir à deux mondes, à deux temporalités. Un être actuel, moderne, mais sans pour autant renoncer à son essence, à son originelle identité [...]. C'est [...] parce qu'il n'a pas su, ou pu, choisir qu'il est inachevé, incomplet, imparfait » (p. 25). C'est un « État importé », auquel fait défaut « la pleine souveraineté juridique » (p. 26). Il y a un accent hobbesien qui parcourt l'ouvrage : il n'y a qu'un seul Souverain. Or dans le monde arabe, une partie plus ou moins étendue de la souveraineté échappe à l'État. D'où la formule qui résume l'ouvrage : « Parce que certains États arabes sont amputés de leur droit, ils sont inachevés » (p. 26)⁽²⁾. On pourrait traduire la pensée de l'auteur dans un autre langage : l'État, dans le monde arabe, ne coïncide pas avec son concept. Cette absence de coïncidence entre le concept et la réalité se manifeste notamment dans le fait que l'État n'est que partiellement législateur. Alors que l'État ne peut être que rationnel, il semble au contraire dans le monde arabe obéir à d'autres considérations (la parenté, l'ethnie).

Le problème qu'évite d'affronter l'A. est que pour qu'une réforme soit légitime, il faut qu'elle ait été approuvée par la majorité de la population ; or cette majorité est souvent hostile aux réformes que les despotes « éclairés » cherchent à mettre en pratique. La modernisation autoritaire est souvent une tentative de contourner cet obstacle. Ce faisant, elle perd en légitimité ce qu'elle peut gagner en efficacité. C'est un dilemme.

Pour l'A., l'islam est d'abord une religion : la dimension juridique et institutionnelle est comme une excroissance illégitime ou monstrueuse (p. 20-21). Ainsi il distingue le message religieux obvie de son interprétation par les oulémas : il ne voit pas que s'agissant de l'islam comme de toute religion, voire de tout système de pensée, ce dernier n'existe pas hors du discours interprétant. Aussi croire qu'il existe un message religieux à l'état pur, cela revient, s'agissant de l'islam, à bouleverser sa théologie et non seulement à séparer le politique et le religieux. En fait, il reprend à son compte le concept occidental de religion – une religion débarrassée d'un système légal et réduite à une adhésion privée. Selon lui, ce concept est universel ; cela revient à ranger toutes les religions historiques qui ne correspondent pas à

(1) L'ouvrage a été écrit bien avant les changements récents en Tunisie ; seules quelques pages conclusives y font référence.

(2) C'est moi qui souligne : pourquoi certains et pas tous ?

ce concept dans la rubrique tétatologique. C'est une erreur de méthode fondamentale. La conception que l'A. se fait d'une religion est directement issue des Lumières françaises. Même s'il cite l'ouvrage de Cassirer sur les Lumières, il ne tient pas compte du fait que hormis en France, les Lumières n'étaient pas foncièrement anti-religieuses. D'ailleurs, il est symptomatique que sa bibliographie ne contient aucun titre en relation avec l'étude des religions. C'est ainsi que, sans le savoir, il reprend à son compte la thèse positiviste: l'âge théologique, pour reprendre la formulation de Comte, est loin derrière nous. « La pensée musulmane, écrit-il, n'a pas encore été en mesure de séparer le dogme du reste, le divin de l'humain » (p. 41). « La religion est une unité dont les éléments sont inséparables. Et cette unité qui est, dans son ensemble, à l'abri du temps » (p. 41). Il s'agit là d'intégrisme.

L'ouvrage constitue une critique évidente du discours « islamiste », mais malheureusement, au lieu de s'appuyer sur des textes précis, il procède de manière abstraite. Le lecteur n'a que rarement des points concrets auxquels se rattacher. Il faut être familier avec ce discours et ses arguments pour bien comprendre le projet de l'A. C'est pour cela que, par certains côtés, l'ouvrage se présente comme la continuation, par-delà toute une génération, de *L'idéologie arabe contemporaine* de Abdallah Laroui, qu'il ne cite pas toutefois. Un des principaux reproches qu'il fait au discours « islamiste » est le fait de décontextualiser la tradition de pensée islamique, en particulier son droit. Il lui reproche notamment de ne pas envisager ce dernier comme un phénomène historique et surtout de vouloir rétablir son autorité aujourd'hui sans tenir compte de l'évolution historique, sous prétexte que le monde islamique a décliné parce qu'il a tourné le dos à ses sources essentielles (p. 40). Sur le plan politique, cela débouche sur un résultat néfaste : « un tel projet ne peut être que totalitaire » (p. 40), écrit notre auteur. Ainsi ce que critique l'A. c'est tout simplement ce que l'on a l'habitude de désigner par le terme fondamentalisme: il s'agit de la volonté de revenir aux sources premières, c'est-à-dire aux écritures, par-delà l'histoire. Mais cette critique ne peut voir qu'il n'y a pas le fondamentalisme, mais une attitude qui consiste à s'opposer aux interprétations historiques au nom du texte, à toutes les époques, et surtout que cela revient à réinterpréter ces textes et la Tradition *en toute ignorance*. Par conséquent, le fondamentalisme contemporain ressemble par cette attitude foncière à tous ceux qui l'ont précédé, mais dans le contenu il en diffère considérablement. Par ailleurs, tous les mouvements politiques, même quand ils ne sont pas religieux, mettent en place « une scène primitive ».

Les États élaborent « un roman national »⁽³⁾. Les mouvements fondamentalistes dans le monde islamique ne sont pas en reste. Aucun mouvement politique, ni aucun État ne peuvent être édifiés sur la critique historique et la démythologisation⁽⁴⁾.

Prenons un exemple. L'A. écrit à la page 45-46: « Si l'histoire est jugée dangereuse pour la tradition, c'est parce qu'elle pourrait montrer que le système de normativité musulman s'est construit par étapes dans des circonstances historiques particulières. Elle pourrait remettre en question les présupposés et les constructions des oulémas donnés pourtant pour a-historiques ». Ne pourrions-nous pas dire la même chose de l'État national bourguibien ? « Si l'histoire est jugée dangereuse pour [l'État national], c'est parce qu'elle pourrait montrer que le système de normativité [nationaliste ou étatique] s'est construit par étapes dans des circonstances historiques particulières ». Même la dernière formulation pourrait s'y appliquer: n'est-ce pas que le « Droit », « l'État », les « droits de l'Homme » sont pensés comme « a-historiques » ?

Y a-t-il un lien entre la négation de l'historicité de la Loi et la doctrine de l'incrédation du Coran ? C'est ce que soutient l'A., à la page 46: « L'extraction du Texte de son contexte social et historique découle directement du dogme fondateur, historiquement imposé, selon lequel le Coran est incréé. Elle a pour fonction de le mettre à l'abri de l'analyse critique, notamment celle qui dérive des sciences modernes ». L'A. confond deux phénomènes distincts. Aucun théologien, ni même aucun juriste n'a jamais soutenu que parce que le Coran était incréé, l'ensemble des textes fondateurs devait être soustrait à toute historicité. C'est une relecture moderne, très contemporaine qui a cru établir un lien entre le dogme théologique de l'incrédation du Coran et l'impossibilité d'historiciser l'interprétation du texte. C'est oublier la théorie du *nash* ou celle des *uṣūl al-fiqh*, qui impliquent une historicité, même limitée. En outre, l'interprétation du Coran a souvent changé au cours de l'Histoire, mais jamais ce phénomène n'a été théorisé. L'enjeu du débat sur la nature du Coran n'a jamais été son interprétation, mais seulement la conception de Dieu et de Sa parole. Si pour les mu'tazilites et tous ceux qui ont défendu la doctrine du Coran créé – sans jamais pour autant nier qu'il s'agisse d'une parole qu'on puisse imputer à Dieu, le but est de rejeter tout anthropomorphisme: en affirmant que la parole de Dieu est créée, cela

(3) C'est une erreur de croire que le fondamentalisme est seulement une interprétation erronée, ou qu'il se limite aux religions. Le chauvinisme peut être d'un certain point de vue assimilé au fondamentalisme.

(4) La Tunisie sous Bourguiba n'est pas en reste, qui s'est approprié les héritages berbère et punique, voire romain. Augustin né en Algérie est devenu Tunisien, comme Ibn Khaldoun du reste..

veut dire seulement que Dieu ne parle pas (ce qui supposerait une bouche, des cordes vocales, etc.), mais crée à volonté des sons que les humains perçoivent comme des paroles et comprennent donc. Leurs adversaires, sunnites, soutiennent au contraire que Dieu parle effectivement, sans statuer au départ sur la question de l'anthropomorphisme, puis en l'abandonnant ensuite; ce qu'il leur importe à eux par-dessus tout, c'est de soutenir que Dieu est parlant en permanence, de même qu'il est voulant en permanence, etc. Soutenir que Dieu crée la parole à un instant donné, revient à soutenir par là même qu'il ne parle que parfois. Or les sunnites conçoivent Dieu comme le Sujet par excellence, à l'image de l'homme, mais parfait (Il est notamment éternel). La position sunnite a abandonné la version hanbalite excessive pour une position intermédiaire, défendue par Aš'arī. D'ailleurs, on peut invoquer un autre argument: les exégètes mu'tazilites ne procèdent pas autrement que les autres exégètes. Les imamites comme les ibadites ont adopté la thèse de la création du Coran, pourtant leur exégèse ne diffère pas formellement de celle de leurs adversaires sunnites. Ce n'est donc pas pour des raisons théologiques que le droit islamique échappe à l'État.

La négation de l'historicité du *fiqh* n'est pas une exception dans l'univers des droits: « Le *fiqh*... est conçu sans passé, sans influence étrangère, sans perspective puisqu'il est déjà advenu et que, descendu du ciel, il est valable en tout temps et en tout lieu » (p. 47). N'est-ce pas le propre de tout système légal de se placer hors du temps? Prenons le droit français. Plusieurs de ses concepts majeurs sont hérités d'un passé immémorial: par exemple, la distinction entre public et privé, qui vient du droit romain, ou le concept de présomption (de paternité ou d'innocence), la non-rétroactivité des lois... Plus loin, on lit: « le *fiqh* se refuse à l'évolution, il s'ossifie et se fige. Il est là pour changer la société, non pour s'adapter à elle » (p. 47). Cela est à mettre en relation avec une autre assertion: « Il est difficile de nier que la porte de l'*ijtihād* (sic) a été effectivement fermée » (p. 83). À l'appui, il cite W.B. Hallaq: ce qui est surprenant, puisque ce dernier a explicitement contesté cette « légende » dans un article très connu, publié en 1984 dans *l'International Journal of Middle East Studies* (« Was the gate of *ijtihād* closed? »)⁽⁵⁾. Il faut ajouter que pendant longtemps on n'a pas saisi le sens du concept de *taqlīd*, que l'on comprend mieux grâce

(5) L'A. cite également E. Chaumont dans une contribution dans un volume collectif, où Chaumont (s'appuyant lui-même sur l'article de Hallaq) rejette lui aussi la fable de « la fermeture de la porte de l'*ijtihād* » (voir R. Gleave and E. Kermeli, eds, *Islamic Law. Theory and practice*, Tauris, 2001, p. 8).

à de nombreux travaux et à une meilleure fréquentation des sources islamiques. Contrairement à ce qu'écrivait l'A., le *fiqh* a évolué, mais pas dans le même sens que les droits ouest-européens. La raison en est simple: il n'y a pas de loi générale de l'évolution des systèmes normatifs. Ces derniers sont des êtres historiques, qui se développent régionalement. La seule « loi » qui gouverne leur évolution est que, comme chaque situation est singulière, le développement du système normatif qui lui correspond sera singulier, irréductible à l'évolution de tout autre. Par conséquent, à la différence des droites parallèles dans le système euclidien qui se rejoignent à l'infini, les systèmes normatifs dans le monde ont tendance, au contraire, à s'éloigner les uns des autres.

L'A. utilise l'exemple du droit successoral. Selon lui, l'orientation agnatique de ce droit s'expliquerait tant par l'influence du droit romain provincial (« Livre syro-romain ») que par celui des droits de l'ancienne Mésopotamie. Il relève à juste titre que le droit successoral islamique ne correspond pas au texte coranique, qui ignore la notion de *ta'sīb*, et qui est le fait de privilégier la lignée agnatique (la parenté paternelle, et surtout les hommes) au détriment de la lignée utérine (parenté maternelle, qui comprend également des hommes comme l'oncle maternel, le demi-frère utérin, le grand-père maternel, le cousin croisé matrilatéral...). Selon lui, cette orientation, qui ne peut donc être imputée au Coran, est fondée sur la Sunna, mais il n'y voit qu'un artifice à l'abri duquel opèrent les oulémas (p. 53). Ainsi il conteste l'authenticité de la Tradition prophétique, mais sans justifier son point de vue.

Cependant, comme beaucoup d'observateurs, il confond deux phénomènes: l'inégalité des parts successorales entre parents, en particulier entre hommes et femmes, et la prééminence accordée aux agnats au détriment des utérins. Quant aux imamites, dont le cas est résumé dans une note de bas de page (p. 53, note 1), il commet une erreur à leur sujet: ils n'accordent pas une part égale aux femmes et aux hommes, mais rejettent le *ta'sīb*. Ce qui est différent. Par ailleurs, une erreur ne venant jamais seule, l'A., qui s'appuie sur Ch. Mallat, prétend que cette singularité du droit imamite s'expliquerait par l'influence zoroastrienne et sassanide. Or le droit successoral imamite s'est fixé sous les Bouyides, c'est-à-dire plusieurs siècles avant que les Safavides ne fassent du chiisme la religion officielle de l'Iran. Il paraît plus probable d'expliquer cette singularité du droit imamite par des considérations théologiques, notamment liées au statut de Fāṭima dans l'imamisme.

On notera les jugements tout aussi lapidaires qu'erronés sur Šāfi'ī et Ibn Ḥanbal. Au sujet du premier, l'A. écrit qu'il est « un *uḥūliste* [sic] dont la

construction normative est éclectique et sans apport juridique spécifique notable » (p. 54-55, note 4). Nous savons que Šāfi'ī ne doit plus être considéré comme l'inventeur de la discipline des *uṣūl* dont on l'a pendant longtemps crédité. Mais de là à dénier toute importance à son œuvre juridique est surprenant. L'A. n'est pas en reste en faisant d'Ibn Ḥanbal un « traditionniste », « qui n'a pas transmis une vraie doctrine légale » (*ibidem*). Ibn Ḥanbal était un traditionniste, mais il a joué un rôle majeur en tant que théologien. Il possède une œuvre juridique transmise par ses élèves et ses fils dans les fameuses *masā'il*.

L'A. fait un constat incontestable : l'État dans le monde musulman ne possède pas un pouvoir législatif plein ou complet, en particulier dans le droit des personnes. Seule la Turquie constitue une exception. Toutefois, dans ce pays, où Atatürk a remplacé la *šarī'a* par le droit civil suisse sur un mode autoritaire, l'immense majorité de la population est restée étrangère à cette réforme. La laïcité kémaliste est elle aussi autoritaire puisqu'elle n'est pas promue par un parlement démocratiquement élu mais par un pouvoir militaire. C'est pour cela que moins d'un siècle plus tard, la majorité de la société, profitant de l'épuisement du modèle kémaliste, prend sa revanche en mettant au pouvoir un gouvernement se réclamant explicitement de l'islam et du passé ottoman. Notons d'ailleurs que même la Turquie kémaliste n'a pas touché au droit des *'ibādāt*. L'analyse faite par M. Kémal était que l'islam et la culture arabo-persane étaient les principales causes du retard de la Turquie. Or l'abandon de la référence à l'islam et la rupture avec la culture arabo-persane n'ont pas permis à la Turquie d'être le « Japon » du Moyen-Orient. C'est seulement depuis que la Turquie est devenue « islamiste », qu'elle connaît un certain développement économique et même une forme de démocratisation incontestable. Le kémalisme est la preuve qu'il ne suffit pas d'abandonner la référence à l'islam sur le plan institutionnel, comme sur le plan juridique, pour voir émerger l'État de droit ni même la démocratie parlementaire.

L'A. s'est donné comme objet de son essai l'État. Aussi il était attendu qu'il dise ce qu'il faut entendre par là. Quand on discourt sur l'État, on doit en rappeler la définition juridique car les sciences sociales ne la prennent pas au sérieux. Du point de vue juridique, l'État est *une personne morale*, ce qui revient à dire *une fiction*. Cette dernière permet, en faisant de l'État un sujet juridique, de lui imputer des actes, en particulier sur le plan international, dans ses relations avec les autres États, mais également dans ses relations avec ses propres ressortissants (sujets ou citoyens). Dans cet ordre d'idées, l'État n'est réductible ni à un appareil administratif ni à un pouvoir incarné dans

une personne ou un groupe de personnes. L'État, c'est la forme que prend sur le plan juridique une population donnée, sur un territoire donné et disposant d'un gouvernement donné. Il s'agit d'un artifice donc, mais cet artifice n'est pas dénué d'efficacité, y compris sur le plan symbolique. Car si l'État est un sujet de fiction, il n'en parle pas moins. L'État existe par lui-même et pour lui-même ; il représente non les individus pris un à un, mais le corps collectif qu'ils constituent tous ensemble, une autre entité imaginaire. Aussi, s'agissant du monde islamique, on peut dire qu'il ignore totalement l'État dans ce sens. Ce que l'on appelle « État » dans cet univers habituellement, c'est le pouvoir central disposant d'une administration plus ou moins organisée et efficace. C'est pour cela que jamais n'est apparue la notion de frontière : les entités politiques dans le monde islamique se comportent comme si elles devaient perpétuellement défendre le territoire sur lequel elles exercent leur pouvoir ou à l'inverse l'étendre sans fin au détriment des autres entités. Pas plus que la Médine prophétique – si tant est qu'elle possède une réalité historique –, ou le Califat omeyyade ou abbaside, ou le sultanat ottoman, ou les divers pouvoirs locaux ne constituent à proprement parler des États. Car jamais aucune collectivité ne s'est constituée comme corps politique à part entière, devant se donner un porte-parole (une personne dont le discours est celui-là même du corps politique). Le détenteur du pouvoir tient deux discours parallèles ou complémentaires : il tient le discours d'un homme privé, qui s'est emparé du pouvoir, mais pour préserver l'ordre théocratique. Comme ce qui est déterminant c'est ce dernier aspect, la pensée juridico-politique en est restée à l'idéal du chef juste selon l'ordre théocratique. Être juste, c'est observer les prescriptions de la *šarī'a*. De la même façon que les partis politiques se disputent pour s'emparer du pouvoir dans le but de défendre les intérêts de la collectivité nationale (le corps politique, *res publica*, la « chose publique », etc.) – sans cela, ils perdent toute légitimité –, les Maisons se disputent le pouvoir dans le monde islamique au sujet de la défense de l'ordre théocratique. C'est pour cela que, même aujourd'hui, les régimes les plus traditionnels – ceux qui demeurent les plus conformes à ce modèle ancien que nous décrivons – sont aussi les plus conservateurs ou ceux qui se réclament le plus explicitement de la religion (c'est le cas de ce que l'on désigne improprement par « monarchies » dans le monde islamique et qui ne sont en fait que des émirats ou des sultanats qui durent). Cependant, partout dans le monde islamique, la notion de *res publica* pénètre. Aussi s'il est exact de parler d'État « inachevé », il faut l'entendre dans un sens constatatif seulement, car on ne fabrique pas des États comme

on fabrique des voitures ou des gratte-ciel. C'est pour cela aussi que quand on transporte le concept d'État au sens occidental moderne sans aucune précaution, on est obligé de ranger l'État tel qu'il se manifeste dans la rubrique tératologique. Or dans cet univers l'État est en cours de formation, avec de nombreuses inégalités de développement selon les situations locales. Dans certaines sociétés, le nationalisme est faible, dans d'autres il est au contraire très développé; ailleurs, il y a un état civil, etc.

L'ouvrage ne constitue pas non plus une enquête empirique sur l'État dans le monde arabe et ce n'est que rarement qu'il use de telles enquêtes dans la mesure où elles existent (il ne cite que le récent essai de Nadine Picaudou). Il ne souffle mot du livre de Bertrand Badie (*Les deux États*, Fayard, 1988), ni d'autres travaux soit généraux (E. Picard) soit monographiques (par exemple, l'ouvrage de J. Leca et J.-Cl. Vatin sur l'Algérie, celui de J. Waterbury sur le Maroc...). Comment peut-on discuter, même sur un plan purement conceptuel, de l'État dans le monde arabe en faisant abstraction des nombreuses études empiriques existantes? Plusieurs sources secondaires, ayant trait tant à l'histoire du monde occidental qu'à celle du monde arabo-musulman, font défaut. On peut s'étonner que l'important ouvrage d'Ernst Kantorowicz, sans lequel on ne peut comprendre sur le plan historique le phénomène étatique en Europe de l'Ouest, n'est pas évoqué. Sans compter les nombreux ouvrages dans ce domaine comme ceux de Gaines Post et de Joseph Strayer. Cette absence d'ancrage dans l'historicité a un prix: l'auteur y traite la tradition occidentale comme un bloc⁽⁶⁾. Il ne distingue même pas les pays catholiques de ceux qui ressortissent de la Réforme, de même que, ce qui est étrange pour un juriste, il ne recourt pas à la différence entre la *common law* et la tradition continentale. Il ne souffle mot du rôle de l'Église et de la papauté dans la culture institutionnelle occidentale, encore moins de celui du droit romain.

On doit prendre au sérieux le concept juridique d'État, cependant on ne doit pas perdre de vue qu'il s'agit d'un phénomène historique. En recourant à la fiction de l'état de nature, la philosophie juridique et politique moderne (surtout depuis les contractualistes) a fait l'impasse sur le processus historique qui a rendu possible l'émergence de l'État moderne.

(6) Il commet ainsi l'erreur qu'il reproche à ses adversaires: «Se référer à des expériences concrètes sans les rattacher à leur contexte historique rend illisibles les ruptures et les évolutions. Ne pas rappeler la diversité des courants de pensée, ne pas faire la différence entre l'islam arabe, l'islam d'Afrique et d'Asie, permet de faire croire en une essence» (p. 21, souligné par nous).

On a longtemps cru que la modernisation serait plus féconde dans les pays qui ont été colonisés parce qu'ils ont été modernisés anciennement, mais il est probable que la rupture – s'il y a rupture – se fera dans les sociétés les plus traditionnelles, parce qu'elles ont été moins désintégrées. La modernisation ne peut se réaliser par l'abolition pure et simple de la Tradition – ce schéma radical dont l'A. est, avec d'autres, le défenseur, était l'horizon métaphysique du kémalisme –, elle devra composer avec cette dernière, d'autant que la Tradition a, pour elle, les populations dans leur immense majorité, et que les partisans de la modernisation radicale sont souvent des minorités urbaines, cultivées, parfois hyperoccidentalisées, auxquelles apportent leur soutien, quand elles existent, les minorités religieuses.

L'ouvrage est paru à la fin 2011. Seule la conclusion fait référence à la «révolution» tunisienne d'abord dans une note (p. 318), ensuite dans les pages suivantes (319-321). Ce livre ainsi que d'autres montrent que les récents événements en Tunisie ne sont pas un accident, mais résultent d'un long processus de décomposition d'un régime installé dès l'indépendance. Toutefois, si ce livre exprime la rupture entre ce régime et l'intelligentsia, il ne l'exprime pas sur le mode révolutionnaire. C'est pour cela que par certains endroits, l'A. ne manque pas de défendre Bourguiba: p. 222 («Les grands hommes d'État se reconnaissent à leur œuvre législative: Hammourabi, Solon, Justinien, Soliman, Napoléon, Bourguiba...»), p. 223, p. 226... L'ouvrage se présente ainsi comme un plaidoyer en faveur de «l'État de droit»; l'auteur rêve d'un nouveau Bourguiba qui franchirait le pas et octroierait généreusement le régime démocratique. Une révolution «par en-haut». Cela montre qu'une partie de l'intelligentsia ne désespérait pas de voir le régime bourguibien déboucher sur un État de droit. Par quel miracle, on l'ignore! En 1993, on pouvait entendre dans les milieux intellectuels tunisois: «Mieux vaut la dictature policière de Ben Ali que les islamistes!». Ces mêmes «démocrates» auto-proclamés fermaient les yeux sur la répression dont de larges pans de la société étaient l'objet.

Une question de sociologie de la connaissance: plusieurs universitaires tunisiens, comme Yadh Ben Achour, Hammadi Redissi, Mohamed-Chérif Ferjani, Slimane Laghmani, Ali Mezghani et quelques autres (auxquels on peut associer en France Fethi Benslama), tiennent un discours de défense de la «laïcité» et de la version française de la philosophie des Lumières (autorité de la Raison). Il ne s'agit pas de contester le choix «idéologique» de ces auteurs, mais de s'interroger sur ses racines historiques. Ce discours se manifeste vers la fin de l'ère du bourguibisme (qui est emporté avec Ben Ali). D'où ce paradoxe: c'est

au moment même où le bourguibisme se crispe et montre ses pires aspects que voit le jour sa théorisation ! Cela fait penser à la formule de Hegel à propos de la philosophie : « l'oiseau de Minerve, écrivait-il, ne prend son vol qu'à la tombée du jour ». Donc en lisant cet ouvrage, nous en apprenons plus sur le rapport de certains universitaires tunisiens à leur expérience historique nationale (le bourguibisme) que sur l'État dans le monde arabe.

Mohammed Hocine Benkheira
EPHE - Paris