

# I. - LE CHANGEMENT EN QUESTIONS

## MUTATIONS CULTURELLES ET JURIDIQUES

### VERS UN SEUIL MINIMUM DE MODERNITÉ.?

YÂDH BEN ACHOUR

#### INTRODUCTION

Commençons par une question mal intentionnée : changement politique, mutation politique, évolution politique ou agitation politique ? de quoi parlons-nous ? En d'autres termes, quelle est l'unité de grandeur qui nous permettrait de distinguer toutes ces « choses » qui se ressemblent à s'y méprendre ?

Poursuivons par une question malveillante : changement politique ou changement social ?

Deux types de réponses peuvent être avancés. Le premier, c'est que tout est dans tout et qu'il ne faut surtout pas chercher à « vraiment » comprendre. Le deuxième, celui que je choisis ici, consiste à dire : découpez, comme vous l'entendez, dans le fatras des réalités, il en sortira toujours quelque chose. Mais dites-nous seulement comment vous prenez les ciseaux, c'est à cette condition que vous serez compréhensible.

Tout en admettant que rien ou presque rien n'est futile dans l'histoire et que chaque événement est avènement en puissance, je considérerai ici comme « changement » l'ensemble des transformations qui touchent à la fois :

— le niveau de la civilisation matérielle, de la production et de l'échange économique ;

— le système des mœurs ;

— le système des représentations et valeurs culturelles ;

— le système politique et juridique.

De tels changements s'inscrivent sur la grandeur du temps séculaire. C'est dire qu'ils sont rares.

Les pays arabes et en particulier la Tunisie sont entrés, depuis la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle dans un tel processus de changement global. Ce processus a touché les trois aspects que nous avons évoqués.

Au niveau des transformations matérielles, qui conditionnent « en premier lieu » (sans que cela veuille dire qu'elles ne sont pas conditionnées à leur tour), on peut noter, par exemple, les passages

- de l'artisanat à l'industrie manufacturière ;
- de la ville close à la ville ouverte ;
- de l'utilisation de l'énergie charbonnière aux combustibles pétroliers ;
- des modes de transport animal au transport motorisé ;
- de la propriété collective à la propriété privée ;
- de la famille 'Arch à la famille conjugale ;
- de la société corporatiste et notabiliaire (*Makhzen* - 'Ulemas - *Achrâf* - *Umanâ*) et le reste : paysans, *khamès*, nomades, classe servile, peuple errant...) à la société universelle.

Par l'effet de ces transformations capitales, le système des mœurs a été bouleversé : modes vestimentaires, système pédagogique, symboles identitaires, corporels (barbes-moustaches-coiffure-tatouage-maquillage-soins du corps), esthétique domestique, manières de tables, organisation de l'espace intérieur familial, fêtes, loisirs, habitudes alimentaires, organisation de l'espace urbain, esthétique architecturale, tout a été détruit, refait, très lentement mais radicalement.

Pendant que ces transformations morphologiques travaillaient « la société d'en bas », des révolutions intellectuelles faisaient éclater les cadres de la pensée traditionnelle. On peut en repérer les phases historiques dominantes, c'est-à-dire le mouvement réformiste zitounien, le réformisme constitutionnaliste, le nationalisme, le laïcisme de l'Etat indépendant.

Je procède ici par esquisse et simplification. Le processus infiniment plus complexe, mérite, au moins dans cette introduction, quelques mises en garde.

1) Dans ce processus de transformation, nous allons forcément nous heurter au couple d'opposition tradition-modernisation. Cependant, tradition et modernisation se heurtent mais également se soutiennent mutuellement. Non seulement parce qu'on peut y déceler des cycles de rupture et des cycles de continuité, mais également parce que le changement se légitime en se ressourçant dans la tradition et que la tradition agit sur la société en récupérant le modèle contre-traditionnel. La modernisation remonte le courant de la culture classique (par exemple, lorsque Kherreddine écrit *Aqwam al Massalik* ou que plus tard T. Haddad publie *Imra'Attuna* en 1930), et la tradition en quelque sorte se modernise (par exemple, lorsque le système zitounien milite pour sa propre réforme cf. Cheikh Tahar Ben Ashur : *Alayssa Asubhu bi qarib*).

2) Ces transformations se poursuivent aujourd'hui. C'est pour cette raison que nous parlerons souvent ici de transition. La transition est en effet le changement en train de se faire. Il est difficile de l'évaluer puisque nous ne disposons pas du recul indispensable. Il est d'autant plus difficile de l'évaluer que nous percevons ces changements, non pas seulement par ses sauts qualitatifs mais par les « crises de changement », c'est-à-dire par l'installation de contradictions dont on ne perçoit pas encore le dépassement ; par la présence de conflits sociaux et culturels ; par l'instabilité politique. Nous sommes encore en phase de remue-ménage.

3) Dans cette période transitoire, on peut observer les signes de dépression certain d'un ordre ancien, en remarquant toutefois que l'ordre ancien ne dépérit jamais totalement. Non seulement il laisse des traces mais il peut être réactif ; comprise habituellement comme résistance au changement, la tradition lui sert souvent de véhicule. C'est par ce biais qu'on est passé, au niveau des idées, d'une philosophie préférentialiste (*falsafat attaf-dhil*) à une philosophie fondée sur l'individualisme égalitaire qui prépare l'idée démocratique. Tout cela en utilisant les textes religieux. La philosophie du *tafdhil* était construite sur plusieurs versets coraniques, mais semble plus sûrement être le résultat d'un traitement intellectuel considérable – notamment celui qui opposait d'un côté *A'yân* (notables), *wujûh* (figures), *khâssa* (élite), *Sarât* (élites), *a fâdhil* (élus-préférés), *Ru'ât* (bergers-dirigeants) et de l'autre côté *'Amma* (commun des mortels), *Sûqa* (simple mortel), *Jumhur* (public), *Ra'iya* (troupeau – bon peuple), *Sawâd* (majorité des gens, masse), *Ru'a'* (populace). Cette nette séparation des ordres au sein de l'umma devait, à partir de la naissance de l'évolutionnisme tunisien, prendre peu à peu le chemin de l'oubli et céder la place, au niveau de l'esprit, à une promotion des classes communes, à une réhabilitation de l'Homme Universel.

Mais le texte religieux dans cette mutation intellectuelle sera encore sollicité (1). Il constitue en effet un entrepôt permanent, une réserve de langage, où puise la pensée sociale pour que les changements de la vie matérielle et notamment l'irrésistible ascension des classes communes ne perturbe pas trop gravement, jusqu'à la détruire, la conscience collective et lui conserve une relative cohésion. C'est un mode de changement qui permet aux générations présentes de modifier objectivement leurs mœurs, comportements, représentations, sans rupture violente avec les générations anciennes et en restant apparemment dans les moules que ces dernières ont élaborés. La parole n'est rien sans la voix qui l'articule. Le texte religieux est toujours en attente du cerveau particulier qui va le comprendre et le dire.

La mise en place progressive d'un ordre nouveau politique, idéologique, juridique est rarement achevée ; elle peut atteindre des degrés d'achèvement assez considérables sur certains plans, elle peut se limiter au discours sur d'autres plans. En toute hypothèse, elle reste toujours réversible, sauf au

(1) Par exemple : « *Inna Akra makum 'inda allâhi Atqâkum* » / Le plus honoré d'entre vous aux yeux du Seigneur est le plus pieux.

— « *Innama al mu'minuna ikhwa* » — « Les croyants sont frères »,

— et les innombrables versets sur le sort des orphelins, déshérités, exploités (*mustadh'afun*).

niveau de quelques valeurs primordiales (voir *infra*). Aucun changement pratique n'est définitivement acquis, surtout dans le domaine dont nous allons parler, à savoir celui de l'Etat et du droit. Par conséquent, le changement ne se fait pas dans la linéarité, mais certainement dans la contradiction, voire dans le déchirement et la douleur ; c'est un cycle infernal de ruptures, de discontinuités, de conservatisme et de résistance, de conflit, de désordres, de remises en ordre, de suspensions, de reprises... C'est un cycle qui échappe à toute logique, et à toute cohérence et qui peut déboucher sur la crise, disons au moins durable. Le processus développe donc des pathologies. Ce que nous affirmons ici ne contredit nullement ce qui a été dit plus haut, ni ce que nous dirons des valeurs primordiales.

Pour éviter l'accusation de développementalisme, disons que la transition est le passage d'une situation historique connue, vers une situation qu'on ne connaît pas encore. Elle se caractérise par une déstabilisation relativement brusque de la société. Que «l'occidentalisation» entre en jeu dans les revirements est incontestable. Que la société en transition soit interprétée comme reproduisant l'évolution des sociétés industrielles relève de la simple absurdité.

Le changement qui marque notre époque est sans précédent dans l'histoire des Nations islamiques. C'est un grand choc que l'Islam a vécu depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et je voudrais en apporter ici une démonstration au niveau du droit. Pourquoi ?

Dans l'ensemble des écrits académiques consacrés au changement social le facteur juridique est, en général, quelque peu dédaigné. Or, il est indispensable, en particulier lorsqu'on regarde les pays de tradition islamique de considérer le fait juridique avec une grande attention. Plusieurs raisons nous invitent à le croire.

Tout d'abord, le système juridique constitue un repère privilégié pour apprécier les mutations culturelles sans précédents qui caractérisent notre temps. La présente étude tentera de le démontrer, en partant de l'exemple tunisien.

Il est vrai que le réseau complexe des mœurs (*A dât*), de la moralité (*Akhlâq*), du droit (*Tashri'*), de la politique (*Siyâsa*) se construit en Islam par rapport à un référent unique qui est le référent religieux. De ce point de vue, le droit n'a pas réellement de spécificité propre.

Mais il reste vrai cependant que dans ce réseau le droit conserve une place privilégiée, comme production du réel, lecture du réel et modalité de contrôle social. Sous cet aspect, le droit remplit les mêmes fonctions que le langage. Dans la société traditionnelle, le savant est tout d'abord un *Faqih*. Le *Faqih* dispose d'une habilitation particulière dans la sphère du savoir et de la culture. Il «sait» intégrer et coordonner la pression des faits sur les normes, la compréhension des faits par les normes et le maintien de la discipline sociale par les normes, toujours par retour au référent unique. D'où la primauté du penseur juriste-linguiste sur tout autre penseur. Le travail de ce dernier a été à l'origine du *Tashri'* (normes positives découlant de l'effort législatif) et de la conquête de son autonomie de fait par rapport au *Shar'*

(normes découlant directement des sources scripturaires). L'histoire du *Tashri'* montre que ses principes et règles ont été posés en fonction des demandes et besoins évolutifs du corps social par les jurisconsultes (*muf-tiyun*), les juges (*qudhât*), et les administrations publiques. Cette construction intellectuelle est venue concevoir et poser le lien entre la nécessité historique et le référent religieux. Et ce qui vient d'être dit du *Tashri'* général pourrait être repris et même accentué à propos de la politique et de l'art constitutionnel condensés dans les traités de *Ahkâm Sultaniya* (principes de gouvernement), de *Siyâsa Shar'ia* (politique tirée de l'écriture), et de littérature politique profane.

Mais la valeur du fait juridique ne s'arrête pas à ce qu'il fut dans le passé. La règle juridique reste l'enjeu principal des stratégies sociales et culturelles et le droit est même devenu un objet hautement stratégique (voir *infra*).

### MUTATIONS CULTURELLES

La culture que nous allons interroger ici est une infime partie de la culture. Il s'agit des idées politiques, représentations philosophiques ou manière de croire qui ont un rapport direct avec le système juridique.

Les manières de croire sont véhiculées par un système pédagogique ; ce dernier conserve et transmet des manières de parler, de connaître, d'écrire, de comprendre. La Zitouna constituait une partie importante du système pédagogique de la société traditionnelle. Le déclin puis la chute du système Zitounien constitue le révélateur primordial de cette mutation. L'usure interne de ce système culturel, universitaire et judiciaire, en même temps que l'essor de systèmes concurrents (lycées français, Collège Sadiki, écoles franco-arabes, accès à l'université française ; création d'une justice et d'une administration modernes) expliquent la décadence de la Zitouna et le déplacement des élites qu'elle va provoquer (2).

La grève des étudiants Zitouniens en 1910, les tentatives de réformes, la contribution des zitouniens au mouvement national dès l'affaire du Jellaz le 7 novembre 1911 n'y changeront rien. Le rôle du système zitounien dans l'orientation des élites se réduit de plus en plus. La République lui porte le coup de grâce par une réforme de l'enseignement en 1958 (qui aboutit notamment à la liquidation du corps des professeurs zitouniens) et par la suppression des tribunaux du *Shar'* et l'unification du droit. Tel est le paysage central de la transition au niveau des manières de comprendre.

Conséquence : le verbe divin reflue du champ de la connaissance générale pour se cantonner dans le domaine de la croyance. Pour nous aussi, c'est le désenchantement du monde qui commence. Non pas seulement parce

(2) Témoignages de ce déclin : Les nouvelles publiées dans la revue *Al 'Alem al Adadi* (*Le monde littéraire*), notamment celle de Mustapha Kraïef, *El Haj Ali*, ou le roman de Béchir Khraïef (*Iftas au Hubak darbani*) publié par la revue *Al Fikr*. Voir GHAZI (F.). - *Le roman et la nouvelle en Tunisie*.-Tunis, MTE, 1970 : 21, 59.

que le verbe divin perd sa surpuissance, mais également parce que l'imaginaire fabuleux qui l'entoure est érodé.

Ils reculent au profit du signe mathématique et de l'interrogation philosophique. La connaissance (*Ilm*) ne consiste plus en un regard levé humblement vers la grandeur divine pour deviner ou comprendre les sens qu'elle imprime à toute chose. Elle se situe ailleurs et n'est plus l'apanage de lettrés concentrés sur l'interprétation du Livre. Quant à la culture religieuse, elle passe d'une culture des miracles à une culture académique.

Le système des connaissances s'éloigne du modèle analogique. La remarque que je viens de faire resterait valable même dans le cas, envisageable, où des sociétés religieuses seraient installées ici ou là. Elle prendrait simplement la forme masquée ou renversée entraînant une scission (habituelle en pays islamiques) entre le discours de légitimité et l'action réelle, c'est-à-dire qu'elle entraînerait soit l'apparition de la conscience fautive soit de la pensée stratégiste. Ce serait en quelque sorte la ruse du Politique dans la société religieuse.

La culture traditionnelle ne connaissait que des certitudes, des absolus et des vérités eschatologiques. Société aimée de Dieu, notre société est la société élue bien guidée, la meilleure. Nos conquêtes ne sont pas des conquêtes, ce sont des ouvertures de l'esprit au message du créateur (*Fath*). Cette culture est dominée par la philosophie de la contemplation et de la quiétude : contemplation de la grandeur divine et de son œuvre, inaccessible à l'entendement, quiétude du croyant face à ces temps et ces lieux de passage. Dans ce contexte, point de place à la tragédie, au drame de conscience personnel. La société humaine est un point dans l'infini et l'homme une infinie partie de ce point, peu de chose en somme dans la totalité. « Qui dévie, dévie vers l'enfer » (*Man Shadha Shadha fi nâr*), « Immunisez-vous en vous unissant autour de Dieu et ne vous éparpillez pas », (*i'ta, çimu bi habl illah wa là tafarrqu*) et qui pense à l'écart de la communauté dévie, délire, pêche et doit mourir. *Shudhudh*, *Bid'a*, *Dhalal* disqualifient à l'avance la pensée de l'homme seul et libre. L'homme seul et libre n'existe pas. S'il arrive à un philosophe de faire table rase des certitudes, c'est pour mieux les retrouver par la suite et de mieux secouer ses erreurs (*al munqidh mina dhalal, Ghazali*). Aller au delà, c'est s'identifier au démon.

Or, voici que surgit l'interrogation et que vient le temps du questionnement. Le divorce de l'homme seul et libre avec le reste du monde s'installe et provoque l'apparition de nouveaux genres et de nouveaux thèmes littéraires. Abu al qacem Achabbi chante l'homme qui se lève, qui combat, qui se rit de ses pauvres semblables, absolument seul, absolument libre, souffrant de sa puissance, de sa solitude et de son génie.

Il n'est plus sacrilège de penser en marge. Voici venir la philosophie du défi, illustrée par le texte de Mahmoud al Mess'adi, *As-sud* (3). En face du renoncement de Maïmouna, Ghailan, le héros, allait jusqu'à dire : « Je ne trahirai pas ce que je me suis promis d'accomplir, la mort même est trahison ».

(3) AL MESSAADI (M.). — *As-sud*. — Tunis, MTE al Muassassa al Wataniya lil Kitab, 2<sup>e</sup> ed. : 24.

Défi, et par delà échec et défaite, mais qu'importe ! L'homme majusculaire est désormais au centre. La société moderne est une société de bâtisseurs. Quand il ne bâtit pas, l'homme existe pour soi quand même, dans son expérience esthétique, érotique ou mystique. Nous retrouvons cet homme à travers *Abu Huraira* du même Mess'adi.

Orgueilleusement, face à l'autre, face à Dieu, face au temps, il dit : «Je suis l'Homme» (*Ana-l-Insân*). Chez Taoufik al Hakim, il emprunte la figure de Pygmalion ou de Sulaymân Al Hakim. Dans *Ahl al Kahf* (la légende des sept dormants), le voici qui défie le temps. Fida, le héros de Bishr Fâris (*Jabhat al ghayb*) livre combat à ses semblables et nie Dieu (4).

L'angoisse existentielle remplace la quiétude du temps passé. L'analyse des textes littéraires arabes a permis à Jacques Berque de parler d'une «inquiétude arabe des temps modernes» (5).

Il n'est plus sacrilège non plus de penser qu'un peuple puisse être le maître de sa destinée, marcher sans directeurs de conscience, sans *afadhil*, *Wujuh*, *'ulemas*, *a'yan*, etc. Ezzeddine al Madani dans la *Révolte de l'homme à l'âne* (*Thawrat Sahib al Himâr*) fait dire à la populace (*Ru'a'*) : «Nous sommes les créateurs de l'histoire», «Nous sommes la création, toujours recommencée» (6). A quoi répondent les *fuqaha* de Kairouan : «Chaque nouveauté est une Bid'a (invention schismatique), chaque Bid'a est un égarement (*dhalala*), et chaque *dhalala* conduit au feu» (7), reprise à peine voilée de hadiths du Prophète longuement commentés par Abu ishaq al Shâtibi dans «*Kitab al i'tiçam*».

L'hymne national tunisien clame : «Si le peuple un jour proclame sa volonté de vivre, le destin doit répondre à sa volonté» (8). L'homme majusculaire apporte dans son sillage une nouvelle totalité : le *Sha'b* (peuple). Un dialogue entre la populace et Abu Yazid dans la *Révolte de l'homme à l'âne* illustre l'intrusion de cette nouvelle totalité.

- «La populace : Le *Râ'î* est le peuple !
- Abu Yazid : Qui est le souverain ?
- La populace : Le souverain, c'est le peuple !
- Abu Yazid : qui est l'*Imam* ?
- La populace : l'*Imam*, c'est le peuple !» (9)

Le terme *sh'ab* existe phonétiquement dans l'arabe classique avec des sens divers (brisure – réparation – séparation – rassemblement – partie de la tribu) mais ce n'est qu'avec les mouvements nationaux qu'il prend son sens moderne. L'homme atomisé conduit à une conception atomiste de la

(4) Sur tous ces points, voir BEN HALIMA (H.). – *Les principaux thèmes du théâtre arabe contemporain*. – Univ. Tunis, 1969 : 246-253, 257-261.

(5) BERQUE (J.). – *Les Arabes d'hier à demain*. – Paris, Le Seuil, 2<sup>e</sup> ed. : 311.

(6) Tunis, S.T.D., 1983 : 111.

(7) *Ibid.* : 113.

(8) Vers de Abu'l Qacem al Chebbi.

(9) S.T.D., 1987.

collectivité. Celle-ci n'est plus un ensemble d'ensembles, (clans, tribus, village, corporations, de métiers, familles, ordres, maraboutiques), mais un nombre totalisant des unités. Les ensembles se disloquent et avec eux la conception naturaliste de la société dépérit pour faire place à une conception arithmétique, et celle-ci pousse à l'extrême la tension égalitariste. Le préférentialisme est la chose la plus oubliée de la société traditionnelle. Le radicalisme égalitaire est ce qui caractérise le plus durablement la société actuelle. La femme travaille, juge, plaide et vote, elle, dont on ne finissait pas de relever les incapacités congénitales dans nos livres de *Fiqh*. Le jeune élève la voix devant le *Cheikh*, lui qui rasait les murs lorsque ce dernier traversait la cité. Les idées de sélection (*istifa'iya*), de filiation (*nasab*), et de noblesse de sang (*charaf*) qui structuraient la société ancienne provoquent épidermiquement, et sans analyse, colère et refus. La sélection ne passe même plus dans le domaine académique, là où pourtant elle croit pouvoir naturellement s'imposer. Et lorsqu'elle passe, elle ne doit jamais dire son nom. Voici donc venir la nouvelle moralité, celle du Citoyen (*Muwà'tin*) : *Homo Aequalis*.

Le *Sha'b* concret des faubourgs, des ports, des cafés, des champs devient un centre d'intérêt littéraire avec Tahar Guiga (*Batnoun Yatahadith – un ventre qui parle, sawt al Arh – la voie de la terre*), Taïeb Triki (*Salem al Hawat – Salem le marchand de poisson. Saïed al hamal – Saïed le portefaix, Slayyem al Farzit – Slayyem la cigale*).

Nous voici, par conséquent, à l'ère du volontarisme prométhéen mais collectiviste : la vie est énergie et lutte, conquête, joie de vivre, Unité de l'effort. Vers ce point convergent la *Philosophie de la Révolution* de Jemal Abdenasser et la doctrine de la « joie de vivre » de Habib Bourguiba. Ce dernier a, que de fois, répété au peuple que son bonheur et sa prospérité ne dépendent de rien d'autre que de son énergie vitale. Celle-ci doit le conduire aux refus par la même voie qu'elle le conduit aux conquêtes. Refus de la misère, du fatalisme et de l'ignorance. Conquête de la liberté. Et comme l'hédonisme ne peut faire bon ménage avec la croyance contemplative, un certain nombre de nos déséquilibres actuels résultent de leur collision.

Notre époque est celle de l'anti-déterminisme : ni contemplation, ni détermination, mais sens de l'Action, de l'effort, du travail (notamment par une tentative de réhabilitation du travail manuel) et de l'endurance, Coran à l'appui : « Dis : Agissez ! Dieu jugera votre action, ainsi que le Prophète et les croyants » (Sourate du Pardon, V. 105). Ou encore : « Dieu ne changera l'état d'une communauté que si elle s'est préalablement réformée elle-même » (Sourate du Tonnerre, V. 11). Beaucoup de Tunisiens n'ont pas appris ces deux versets à l'école coranique, mais dans les discours de Bourguiba, et aujourd'hui de Ben Ali. Mais cela n'est que le relent d'un vieux débat qui divisa la théologie islamique entre déterministes (*Jabria*), volontaristes rationalistes (*Mu'tazila*) et philosophies intermédiaires (*Ash'arites*).

Si dans nos valeurs actuelles l'homme a acquis son indépendance par rapport à son groupe, cela est vrai également par rapport au temps. Le Tunisien actuel, y compris l'intégriste le plus acharné, ne vit pas sa culture sur le mode de la conscience négative et rétrospective du temps. Dans la conscience négative la culture est construite par les déterminations du passé

et des ancêtres, par l'héritage et la répétition. Dans un débat, l'argument décisif provenait de l'accumulation des dires anciens. L'homme d'aujourd'hui se projette dans le temps futur, planifie, pose ses problèmes, imagine et renouvelle leurs solutions sur le mode de la conscience positive. Il n'est plus un être fait mais un être devant se faire. L'esthétique et l'éthique ne sont plus vénération, vénérabilité, culture du précédent, amour du *'Atiq* ou du *Qadim*, sens de la descendance. Elles se concrétisent aujourd'hui pour tous, par le culte du neuf, du *Jadid*, du jeune, de l'inédit. Le temps court a fatigué le temps long.

### MUTATIONS JURIDIQUES

Si l'élément cohésif n'est plus dans la société elle-même qui s'est éparpillée, ni dans ses ensembles qui ont éclaté, il faut bien qu'il se trouve quelque part. Où, sinon dans l'Etat ? Voici venu l'objet de notre foi nouvelle, mais aussi de notre aversion, celui dont on attend tout et dont on ne veut rien, celui qu'on défie et celui qu'on méprise, la source de nos réalisations et de nos frustrations. L'institution étatique, se constitue, investit le social, le prend en charge, lui taille, comme dans un rocher, sa moralité objective (10). Elle lui ordonne de marcher. Il marche.

L'Etat devient ainsi la raison du droit et du politique. Il devient le support du nouveau volontarisme et de la nouvelle tribu qu'on appellera désormais la Nation. Il est lui même une personne. Personne morale, géante, dévorante, superbe cyclope enfermant ses petits. Le Léviathan s'enferme dans des frontières « sûres et reconnues », nous octroie une nationalité (*Jinsiya*), nous oblige au service national. Il trouve dans l'héritage juridique français les concepts destinés à magnifier son existence par effort d'abstraction. Institution. Etablissement. Souveraineté. Collectivité. Personne morale. Etat. La langue arabe se met à l'exercice de voltige pour rendre compte de ces nouvelles réalités. Car, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce ne sont pas de pures idées abstraites, condamnées. Ce sont des réalités en combat. Il en naît : *Dawla* (« Etat », alors que *dawla* en arabe est le signe de ce qui passe et non de ce qui Est), *Muassassa* (établissement) *Jama'a* (collectivité), *Shakhçia l'tibariya* (personne morale), *muncha'at* (entreprises). L'arabe, langue de déclinaison, révèle ses capacités d'adaptation pour draper l'Etat de ses pourpres et lui accrocher ses insignes. Que *jins* (racine, espèce, sexe, etc.) ait donné la *Jinsiya* (nationalité de l'arabe moderne), que *Shakhç* (silhouette, forme, apparition etc.) ait donné la *Shakhçia* (personnalité) et que le signe de la précarité même (*dawla*) désignât aujourd'hui l'être permanent, l'Etat, tout cela relève du prodige langagier. Ces conquêtes de la modernité, qui penserait aujourd'hui à les remettre en cause ? D'ailleurs, elles ne font pas partie, à proprement parler, des choses qu'on pense. Elles se parlent. La modernité s'affirme au niveau du conscient et de l'inconscient.

(10) Sur laquelle on pourra consulter une théorisation intéressante dans BEN MILED (M.). - *Al Habib Bourguiba, fi Subul al Huriya tunisiya*. - Tunis, MTE, 1968.

L'Etat devient la source du droit et de la loi et désormais la sphère du droit et de l'Etat se confondront. Les juristes appellent cela le positivisme. La structure du système juridique ancien était fondée sur une nette séparation de l'Etat et du droit. Le premier se situait dans l'ordre des choses profanes, du mal nécessaire, comme, dans la théorie politique de Ghazali, du nécessaire mais périssable (relire *Marthiat al Andalus* d'Arrandi ou les textes politiques d'Ibn Khaldoun), du périssable mais absolu (relire la poésie politique de Ibn Hâni, Buhturi, Mutanabi), de l'absolu mais futile et arbitraire (relire la poésie politique d'Abu al'Ala al Ma'rri). Le second se situait au contraire dans l'ordre du sacré non de l'historique. Il descendait du ciel, avait été complété par le Prophète et ses compagnons, et devint par la suite l'objet d'une science canonique. L'Etat, par conséquent, existait dans le non-droit. Il était relégué hors du spirituel et demeurait dans les finitudes et les contingences. D'une manière générale, le souverain bien (*Fawz Akbar*) n'était pas en politique, comme chez les Grecs. Si un principe constitutionnel de séparation existe en Islam, c'est bien entre l'éthique et le droit d'une part et la politique d'autre part. Cela n'empêche évidemment pas que la fonction politique soit donnée comme la servante du *Shar'*, ni que les conduites politiques se conforment à ses prescriptions. La séparation n'empêche pas la hiérarchie. C'est ce que l'on entend lorsqu'on pose la fusion de la religion (*Din*) et de l'Etat (*dawla*) ou que l'on rejette, à priori, l'idée de laïcité. En effet, ce n'est plus ici seulement la séparation du politique et du religieux qui est en cause, mais l'idée que le religieux n'a pas droit de cité et se limite à la sphère du particulier et des intérêts personnels. Il ne peut y avoir de religion publique et encore moins de religion d'Etat. En séparant *Shar'* (à la fois culture, éthique et droit) et politique (*Siyassa*), l'Islam renforce, au contraire, l'empire du premier. La séparation du maître et de l'esclave ne conduit ni à l'égalité, ni à la liberté de ce dernier.

De ce fait, la structure du droit va être radicalement transformée sur trois points fondamentaux. Le premier, c'est que le nouveau système juridique, indépendamment de son contenu matériel par rapport à la prescription religieuse, valorise les actes formels qui expriment la volonté étatique, c'est à dire les lois et les décrets. Le second, c'est qu'il réduit le rôle de l'opinion doctrinale, dans la mise sur pied des principes méthodologiques et des règles du système. Par la même, et c'est le troisième point, il minorise le droit des cas qui occupait une place prépondérante dans l'ancien droit (*masa'il, Fatawa, Nawazil*). En somme, la pensée juridique, détachée de l'Etat, n'a plus l'autorité qui la caractérisait.

Nous vivons donc un changement total de perspective : une sacralisation de l'Etat dont la puissance se mue en souveraineté et une désacralisation du droit. Et si l'Etat ne s'est pas encore, comme en Occident, substitué à Dieu à qui revient toute souveraineté, il s'est, à tout le moins, placé à côté.

Le Coran affirme : « Dis : O Seigneur, Possesseur du pouvoir. Tu donnes le royaume à qui tu désires et tu le retires à qui tu décides... » (*Al Omran*, 26). La pleine souveraineté de Dieu faisait même obstacle à l'idée de délégation. Ce que la littérature ancienne dit des rois, princes, sultans n'a rien à voir avec la souveraineté. Il s'agit de force, de violence, à la limite de

pompe royale... Toutes choses n'ayant rien de commun avec la souveraineté (aujourd'hui, *Siyâda*). C'est à peine si en littérature nous rencontrons des traces de l'idée de délégation.

L'idée de justice (*'Adl*) n'était qu'une conformité au *Nomos* (*Nâmûs*) divin. Elle suivait un chemin vertical, celui qui conduit de la divine parole à la terre des hommes. La justice n'est autre que ce qui est dit, la vérité énoncée (*Haq*) par le Prophète, comprise (*Fiqh*) par les gens de sa *Sunnah*, les non déviants. La justice c'est à la fois ce chemin vertical et ce chemin en droite ligne (*Shari'a*). Elle n'est plus la loi des hommes. En ce sens, elle n'est pas définissable comme concept. M. Arkoun commentant la *Risâla* de Miskawayh sur le '*Adl*' écrit que : « La justice est métaphysiquement liée à l'un pur (*al wâhid al Mahdh*) et à l'existence parfaite (*al wu jûd attâm*) tandis que l'injustice, c'est le non être (*al adam*)... Réaliser la justice dans les domaines éthique et politique, c'est donc se fondre dans l'Harmonie Universelle... » (11). Elle est à la fois un énoncé clair (*Bayyin*) et une méthode pour suivre la voie droite, la voie des inspirés. Au fond, la justice est mystique, totale confiance et soumission. En pratique, la justice, c'est la tempérance, la moyenne en toute chose. L'Islam sunnite tient tout excès en horreur.

Il était une fois un grand mage qui n'avait jamais compris, ni aimé cette société des égaux dans laquelle la justice est le fruit d'une délibération. Il tenait Platon pour un prophète, oui, je l'ai entendu. Il ironisait sur cette justice horizontale qui se nourrissait du *logos* purement humain, habilité aujourd'hui à décider le juste. Le droit, disait bien Hegel est « l'existence de la volonté libre », donc d'une décision.

La justice confondue avec la recherche du plus grand bien terrestre pour le maximum ou pour tous : voilà bien une idée qui ne rentrait pas dans les schémas de pensée de la culture traditionnelle. La justice fondée sur l'égalité (*al Mussawât*) conduit à l'erreur et au péché. « Comment peux-tu faire voter à titre égal, le maçon, et le *Cadhi* ? Egaux en richesse, passe encore, mais égaux en pensée ! » Pour lui, le *Amrukum Shûra Bainakum* du Coran n'avait aucun lien de filiation avec la délibération horizontale qu'on lui accole aujourd'hui.

Le droit s'abreuvait à la source du précédent, l'autorité du précédent judiciaire ou doctrinal était décisive. Le principe de droit découlait d'une chaîne d'opinions remontant à l'imam éponyme, de dires codifiés, versifiés, récités. Le livre et la mémoire étaient les instruments privilégiés du contrôle social. Pour asseoir une solution juridique, il fallait obligatoirement remonter le temps.

Le système juridique actuel est, au contraire, un droit par rupture, rarement par continuité. Il ambitionne de bouleverser les mœurs, de secouer la léthargie sociale, de poser l'avenir. Le code moderne, la réforme législative sont devenus les créateurs et les témoins du changement social. Si le droit

(11) ARKOUN (M.). – *L'Islam, morale et politique*. – Paris, Desclée de Brouwer, 1986 : 106.

passer par l'État, la révolution passe par le droit et le droit revendique la découverte du sens du devenir. Le droit «après-coup», le droit dernier, qui arrive lorsque tout est achevé, est passé de mode. Le droit se veut le tremplin du futur. Il se veut... et il l'est, du moins en partie.

Mais le droit également se subjectivise pour se conformer à cette société de personnes. La personne, sublimation de l'être physique, fait irruption. L'homme devient, selon le mot de Protagoras, la mesure de toute chose. Nous enseignons des droits subjectifs (*Huquq*), nous défendons les droits de l'Homme. Le sens du droit n'est plus celui d'une communauté qui suit la voie droite (*Shari'a*), acceptant ses inégalités (savant-ignorant, homme-femme, riches-indigents, citadins-bédouins) suivant la justice distributive, mais celui de la «volonté libre». Il ne peut plus être question de *Huquq al'ibâd* (droits des êtres de Dieu) mais de *huquq al insân* (droits de l'Homme). Tout message politique, même celui de l'islamiste radical, doit se conformer à cette perspective particulière de l'homme dans la société. Sinon, il ne sera pas compris. Cela n'est pas une simple question de stratégie. Les islamistes n'hésitent pas à signer la charte de la Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme. Rached El Ghanouchi admet que la polygamie est un système révolu. Abdelfattah Mourou croit que le Code de statut personnel fait partie de nos acquis. D'autres rejettent la peine de mort. Serait-il vraiment hasardeux de parler à ce propos d'un acquis irréversible de la modernité ?

#### VERS UN SEUIL MINIMUM DE MODERNITÉ ?

Je viens de décrire des mutations en dramatisant des contrastes et des passages. Mais le mécanisme mutatoire est extrêmement complexe. Les oppositions ne sont pas aussi évidentes et claires que je viens de les présenter, les choses s'interpénètrent, le temps est toujours en déphasage mais surtout des tensions très fortes agitent la société. Sur le plan culturel, économique et social, les conflits sont observables. Le citoyen s'est arrêté de marcher. Il lève le front, conteste, casse. L'État miné par les contradictions, entre dans une période de crise provoquée par la violence des chocs culturels et sociaux et de la distorsion entre son discours ébioniste et la réalisation des promesses. Une «citoyenneté négative» se développe. Au niveau du droit, la situation est dominée par ce que j'ai appelé une anomie juridique : surproduction et instabilité des normes, caractère incantatoire de la législation, disharmonie entre le légal et le réel, incompatibilité entre les règles juridiques, relatif antagonisme entre le droit du législateur et celui du juge. Par ailleurs la culture de «l'éternel retour» se développe dangereusement, ce qui ne permet pas de présenter ma thèse autrement que sous forme d'interrogation.

Il ne faut donc pas s'étonner de ce que le droit, au même titre que les autres éléments de la production culturelle (modes vestimentaires, langage, culte, art...) soit devenu l'objet d'un enjeu stratégique crucial, particulièrement après la chute de Bourguiba. Que disent les acteurs ?

1) L'Islam, comme foi, ne fait pas l'objet de remise en cause. Le consensus autour de la croyance est quasi général. Le problème de l'incroyance ne

se pose pas, ne se révèle pas. L'incroyant garde son incroyance au fond de son intimité, comme il garderait sa maladie. Dans la société tunisienne actuelle, il ne peut y avoir un débat public sur l'incroyance. Tout discours de l'incroyance de quelque acteur que ce soit serait immédiatement disqualifié comme une intolérable déviance. Une agressive bigoterie enveloppe aujourd'hui la société. C'est le règne de la bonne conscience.

2) Certains acteurs revendiquent une plus grande présence de l'Islam dans la constitution et les lois. Une pétition signée par des intellectuels en février 1988 (12) va dans ce sens. Un débat télévisé, vers la même période, a fait l'unanimité autour de cette démarche. La Tunisie, y a-t-on dit, ne doit pas errer seule dans le monde arabo-islamique.

3) Pour d'autres, l'Islam, fait culturel et de croyance doit en rester là. Une contre-pétition de mars 1988 signée par un autre groupe d'intellectuels a réclamé la séparation du religieux et du politique (13) provoquant elle-même une série de réactions.

Le débat se concentre en fait sur le Code de statut personnel et la législation familiale : polygamie, adoption notamment. « Le code de statut personnel ne fait pas partie des livres célestes » proclamera un parlementaire. L'adoption porte directement atteinte à la religion, dit le Mufti de la République (14). Positions et contre-positions se succèdent et s'amplifient autour de la question (15). La Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme considère le Code de statut personnel comme un acquis national, hors de négociation (16). Les lieux de la controverse se multiplient dans le privé et le public. Les rumeurs circulent : on parle d'un projet prohibant l'adoption directe, préparé par le Conseil Supérieur Islamique (création bourguibienne !).

L'Etat parle et tranche : le Président de la République fait une déclaration en mars 1988 dans laquelle il annonce que le Code de statut personnel et le statut de la femme font partie de nos acquis : double victoire de la modernité ; tout droit ne peut plus se faire que par la loi positive de l'Etat d'une part, le contenu des réformes ne sera pas remis en cause d'autre part.

En contrepartie, l'Etat engage une série de mesures destinées, au niveau du symbole, à le réconcilier avec la majorité, pour désamorcer la menace des islamistes. Dans une démocratie ébioniste, l'Etat ne peut pas durablement contrarier la sensibilité d'un peuple : Basmalah de rigueur à l'entête des discours politiques, appel à la prière par la radio et la télévision, retour au témoignage visuel au lieu du calcul astronomique pour la fixation du Ramadhan, transformation de la faculté de théologie en Université de Zitouna, petit pèlerinage longuement télévisé du président à la Mecque.

(12) *Assabah*, février. 1988.

(13) *Le Maghreb*, 18/3/1988.

(14) *Assabah*, mars 1988.

(15) Voir par exemple MZOU (K.). - L'adoption est-elle contraire au droit musulman ? - *La Presse*, 1/4/1988 : 1.

(16) Voir la Charte de la Ligue des Droits de l'Homme, in CHARFI (S.). - *La ligue tunisienne pour la défense des droits de l'Homme*. - Mémoire pour le DEA de sciences politiques, Faculté de Droit de Tunis, septembre.1987.

Autre contrepartie : l'Etat engage une sorte de redressement libéral, institutionnel et juridique, y associant commis de l'Etat, universitaires indépendants, membres de l'opposition : loi sur la détention préventive, mise sur pied d'un conseil constitutionnel, lois sur les partis politiques, sur les associations. Des tribunaux s'enhardissent et proclament leur volonté de contrôler la constitutionnalité des lois avant que la cour de cassation ne brise leur élan.

La réforme du droit, n'est plus un simple enjeu des luttes et stratégies de groupes et de partis, elle a acquis la force d'une valeur de légitimation et d'innovation.

Malgré le consensus sur « l'Etat de droit », l'Etat moderne n'a pas encore le triomphe définitif. Il agit en fait sur deux registres : celui de la domination légale de l'Etat administratif et celui de la domination traditionnelle de type patriarcal. Il n'arrive que partiellement, sans doute, à entrer dans le domaine de l'éthique et du droit universels. Il reste encore largement perçu comme un simple dispensateur d'ordre et de valeurs d'usage, il est encore piégé entre le naturel et l'objectif. Il demeure concurrencé par le jeu des solidarités parentales qui brisent sa logique et se développent largement face à son incurie, à son arbitraire ou son inconséquence.

Il serait naïf de croire que le nouveau régime va totalement réussir à briser les séquelles et à lever les contradictions. L'esprit de parti l'emporte encore sur l'esprit d'Etat malgré l'affirmation d'une volonté contraire. Assez d'opportunistes se sont déjà déclarés et gravitent les échelons du pouvoir. La société est apaisée, la confiance a repris, l'Etat n'est plus l'Etat grotesque des dernières années de Bourguiba. Mais les slogans réapparaissent, l'unanimité refait surface, les mentalités suivent difficilement, des maladresses sont commises. A-t-on vraiment tourné la page ?

On serait donc tenté de conclure à l'échec de l'Etat et d'expliquer cet échec par le mimétisme, l'aliénation des élites et l'occidentalisation forcée. L'anthropologie culturelle viendra alors fournir ses explications. Mais ces explications ne réussiront pas à nous tirer d'embarras.

Quelques remarques finales s'imposent à ce propos.

1) « L'Etat de droit » devient, malgré tout, la source quasi incontestable de la légitimation politique, et l'objet d'un consensus. A ceux qui disent : « Ce ne sont que des mots », il est aisé de répondre qu'un énoncé n'est jamais nul. Il décrit, préfigure ou prescrit quelque chose. « L'Etat de droit » fait les trois en même temps. Il intercéde auprès de l'opinion pour l'islamiste, le libéral, le démocrate et l'homme de pouvoir. Cela n'est pas un hasard.

2) L'islamiste qui n'a plus de traits communs avec le musulman de la société préférentialiste s'habitue aux grandes révolutions intellectuelles du siècle : l'existence pour soi de l'être individuel, l'Etat et sa loi comme légitimités, la société pluraliste. Il affirme même parfois les avoir inventées. Les nouvelles formes de connaissance, les nouvelles légitimités qui entourent « l'Etat de droit », les valeurs hédonistes, le volontarisme de masse, la conscience prospective forment la substance de la nouvelle culture contre laquelle personne n'oserait aller. Il existe aujourd'hui un seuil minimum de

modernité. La montée de la pensée religieuse et le recul de la pensée critique universaliste sont la manifestation d'une crise d'identité. Mais c'est peut être également l'astuce suprême d'une communauté foudroyée par ses révolutions et qui entend changer sans mourir, ni perdre sa grandeur. Les conquêtes de la modernité sont profondes, durables, peut-être irréversibles. Que des islamistes aujourd'hui rejettent la polygamie, la peine de mort et les *hudud*, admettent le Code de statut personnel est un signe. Un signe trompeur, diront certains. A quoi il faudrait répondre que les signes piègent leurs utilisateurs et que le consensus est le fruit de stratégies concurrentes autour des signes, puis de compromis. Qu'on parle la modernité pour se faire admettre et se faire comprendre est essentiel, car cela laissera sûrement des traces au niveau des convictions. Comme l'a dit Mohamed Arkoun : «...L'Islam se sécularise à très grande échelle par l'action de ceux-là même qui croient le restaurer dans sa pureté première» (17). Même dans le cas où l'on ne fait pas, ou ne pense pas ce que l'on dit, cela reste quand même important et prouve que les idées sont assez fortes pour imposer une ligne générale de conduite.

3) Le libéral, comme le marxiste, est obligé de composer avec la société de l'ébionisme religieux. On se réconcilie avec la mosquée et la croyance. L'incroyance ne se trouve dans aucun chapitre du débat idéologique. Il existe une islamisation de la modernité (18) de même qu'il existe une modernisation de l'Islam.

En somme, s'il y a échec, ce n'est pas celui de l'Etat moderne, mais de ceux qui l'ont proclamé puis l'ont trahi ou de ceux qui n'étaient pas assez habiles ou compétents pour le gérer. Les menaces qui pourraient désordonner la société ne sont pas uniquement dues à l'ancien qui résiste, mais au nouveau qui ne respecte pas ses présupposés, ses mécanismes et sa logique. L'histoire du pouvoir bourguibien en est le vivant témoignage puisque c'est Bourguiba qui, le premier et le plus cruellement, a tué le Bourguibisme.

Les trois grands problèmes de la Tunisie, c'est d'abord la croissance et la distribution au niveau économique ; c'est ensuite le développement culturel par une action décisive et résolue sur le système éducatif, laissé à l'abandon et aux caprices ministériels ; et c'est enfin le développement politique. A ce dernier niveau, il est indispensable d'inculquer l'esprit d'Etat dans les idées, dans les mœurs et dans l'expérience pratique et l'esprit d'Etat, c'est l'alternance, la «départicipation» de l'Etat, la loyauté.

(17) ARKOUN (M.). - *L'Islam, morale et politique*. - op. cit. : 79.

(18) ETIENNE (B.). - *L'Islamisme radical*. - Paris, Hachette, 1987, 132.