

## LE CONCEPT DE SOCIÉTÉ CIVILE ET LA TRANSITION VERS LE MULTIPARTISME

ABDELKADER ZGHAL

Le concept de société civile est une vieille notion européenne élaborée au cours de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle pour marquer la transition de l'Europe occidentale du despotisme vers la démocratie bourgeoise. Ce concept a été pratiquement oublié à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il a été repris par Gramsci, après la première guerre mondiale et la victoire du Parti communiste russe, pour penser la spécificité des mouvements communistes dans des sociétés disposant d'une tradition démocratique bourgeoise. Nous assistons depuis quelques années à une remobilisation de ce concept par des intellectuels néo-conservateurs en Europe occidentale et en Amérique du Nord et par des intellectuels libéraux en Europe orientale.

La Tunisie et l'Algérie sont probablement les deux seuls pays arabes à débattre de ce concept pour penser leur conjoncture de transition du parti unique vers le multipartisme. Dans les autres pays arabes et plus particulièrement en Egypte et au Liban les intellectuels ont tendance à utiliser le mot « Rue » pour dire l'opinion publique. Certains sociologues arabes commencent à recourir au concept de société civile sans chercher à définir cette notion d'une manière précise. En tout cas on a l'impression que le concept de société civile n'est l'objet d'une polémique publique qu'en Tunisie et seulement depuis la déposition de Bourguiba le 7 novembre 1987. En Algérie la notion semble être admise, sans débat, pour dire le peuple dans sa diversité.

Le concept de société civile était absent du lexique des sociologues tunisiens et des sociologues arabes en général, au cours des années 1960-1970. Pourquoi est-il apparu dans le discours académique au début des années quatre vingt ? Pourquoi est-il devenu, en Tunisie, l'objet d'une polémique politique ? Quels sont, en d'autres termes, les enjeux politiques et théoriques de ce concept ? Pour répondre à ces questions je commencerai par suivre la polémique de l'intelligentsia tunisienne autour du concept de société civile en essayant de faire ressortir les enjeux politiques de cette polémique. Les enjeux théoriques de ce concept seront appréhendés, tout d'abord, sur le plan historique en suivant, étape par étape, les mutations du concept de société civile dans l'histoire de la pensée politique occidentale. La troisième et dernière partie sera consacrée à un essai d'interprétation des enjeux théoriques de l'émergence du concept de société civile dans le discours sociologique à partir du début des années 1980.

## I. — LES ENJEUX POLITIQUES DU DÉBAT AUTOUR DU CONCEPT DE SOCIÉTÉ CIVILE

La Tunisie a connu trois graves secousses politiques qui ont ébranlé le système politique tunisien. Les trois événements ont eu lieu au cours du mois de janvier.

Une grève générale déclenchée par l'Union générale des travailleurs tunisiens (U.G.T.T.) le 26 janvier 1978, s'est transformée en une révolte populaire qui a exigé l'intervention de l'armée et un lourd bilan de morts et de blessés parmi les manifestants.

Au mois de janvier 1980, un groupe d'opposants entraînés et financés par la Libye s'est infiltré dans la région de Gafsa et a tenté un coup de force qui a nécessité l'intervention de l'armée pour mettre fin à cette tentative de sédition.

Au cours de la première semaine de janvier 1984, le gouvernement civil de Bourguiba s'est vu obligé de faire appel une troisième fois à l'armée pour rétablir l'ordre dans plusieurs villes et ce à la suite d'une révolte populaire provoquée par une décision inqualifiable de doublement des prix des produits céréaliers.

A l'occasion de ces trois graves événements le parti au pouvoir depuis l'indépendance s'est révélé presque complètement absent de la scène politique. Le gouvernement civil n'a trouvé, pour le défendre dans ces trois situations dramatiques, que l'armée qui est, en principe, exclue du jeu politique, contrairement à la situation de militaires dans les autres républiques arabes.

C'est après cette troisième intervention de l'armée dans la vie politique tunisienne que les notions de république civile et de société civile ont commencé à circuler parmi certains intellectuels plus ou moins politisés. On s'est rendu compte qu'après l'éclatement de l'Etat libanais, la Tunisie est devenue la dernière république civile arabe. Les autres Etats arabes sont partagés en deux catégories : des royautes à légitimité religieuse et des républiques sous protection de l'institution militaire. La Tunisie était en 1984 la seule république arabe dirigée uniquement par des civils et excluant l'armée de toute influence sur le fonctionnement des institutions politiques. Il était difficile dans cette conjoncture de ne pas poser la question sur la capacité du système politique tunisien à maintenir et à sauvegarder son caractère civil perçu comme un acquis positif méritant d'être défendu.

La notion de société civile s'est imposée, en quelque sorte, en même temps que la notion de république civile. Par société civile on entendait les multiples formes d'organisation volontaire indépendantes de l'Etat. L'idée sous-jacente à cette notion est qu'une république civile est exposée à des coups d'état militaires si elle ne peut plus s'appuyer sur un réseau d'organisations autonomes de la société civile. D'une manière plus précise la notion de Société civile implique une attitude critique par rapport au système du parti unique qui est appelé à la longue à se transformer en une bureaucratie

parasitaire et attentiste. Le parti unique exclut, avec le temps ceux qui ont une mentalité de militants et ne retient que des opportunistes non habitués à prendre des initiatives et qui ne se mobilisent qu'à la suite des mots d'ordre reçus des instances supérieures et sans risques. La conclusion de cette analyse est qu'il est dans l'intérêt de la république civile d'instaurer le multipartisme pour aider le parti unique à retrouver sa vocation militante de parti politique. Sans multipartisme le parti au pouvoir est menacé de sclérose.

Les deux notions de république civile et de société civile seront reprises par des hommes politiques de la tendance libérale du Destour exclus de ce parti depuis le début des années 1970. Les autres tendances politiques – les destouriens orthodoxes, les militants qui se situaient à la gauche du Destour et les Islamistes – n'étaient pas, jusqu'à la déposition de Bourguiba le 7 novembre 1987, prédisposés à utiliser ces deux notions. La déposition de Bourguiba transforma la scène politique en ouvrant des perspectives nouvelles pour une action politique plus démocratique. Au cours des premiers mois de ce changement politique la Tunisie a connu un intense débat sur les modalités de transition du système politique du parti unique vers une forme à inventer de pluralisme politique. Après la déposition de Bourguiba le débat tournait autour de ces trois interrogations :

1) Dans quelle mesure le parti au pouvoir est-il disposé à se reconvertir en parti politique qui tire sa force de la capacité de mobilisation de ses militants et non de l'intervention directe des structures de l'Etat ?

2) Dans quelle mesure le Mouvement de la Tendance Islamique est-il disposé à respecter les règles du jeu de la démocratie et à renoncer à sa prétention de remettre en cause « les acquis du régime républicain », et plus précisément les lois relatives au statut personnel comme l'interdiction de la polygamie ?

3) Quelle est la capacité du Mouvement des Démocrates Socialistes (M.D.S.) à mobiliser une masse de militants et de sympathisants après l'adoption par le parti au pouvoir de l'essentiel de ses mots d'ordre démocratiques ?

Au cours de ce débat, la notion de république civile était presque oubliée. Le concept de société civile ne sera évoqué que par des intellectuels indépendants. Les Destouriens orthodoxes, un large secteur de la Gauche et de l'Extrême Gauche et les Islamistes évitaient, généralement, d'utiliser le concept de société civile trop marqué par l'idéologie libérale occidentale. Les deux notions de république civile et de société civile seront pourtant, reprises dans le texte du *Pacte national* qui sera paraphé par les représentants de toutes les sensibilités politiques, y compris par un représentant du Mouvement de la Tendance Islamique non encore reconnu officiellement en tant que parti politique ; mais le fait de contresigner le texte du *Pacte national* à l'occasion du premier anniversaire du changement du 7 novembre 1987 était perçu par tous les observateurs comme une étape importante vers l'intégration du Mouvement de la Tendance Islamique dans la compétition politique légale.

Avant d'être admis en tant que partenaire dans la cérémonie officielle de signature du *Pacte national* le Mouvement de la Tendance Islamique a été obligé de reconnaître publiquement que les lois interdisant la polygamie sont l'aboutissement d'une interprétation légitime du texte coranique. En paraphant le *Pacte national*, les islamistes ont aussi admis publiquement que si «le code du Statut Personnel et les lois le complétant sont... des réformes (qui) visent à libérer la femme et à l'émanciper, conformément à une aspiration fort ancienne dans notre pays se fondant sur une règle solide de l'*Ijtihad* et sur les objectifs de la *shari'a* et constituant une preuve de la vitalité de l'Islam et de son ouverture aux exigences de l'époque et de l'évolution» ; ils ont aussi admis l'idée de neutralité politique des mosquées. Ils ont, en effet, admis qu'«il y a un devoir pressant à tenir les Maisons de Dieu à l'écart de la lutte politique et de la sédition pour que les mosquées restent entièrement consacrées à Dieu». Mais le passage le plus significatif de l'idéologie rationaliste qui a animé la rédaction du *Pacte national* est préalablement celui dans lequel les co-signataires du pacte s'adressent à l'Etat pour lui demander «de conforter cette orientation rationnelle qui procède de l'*Ijtihad* et d'œuvrer pour que l'*Ijtihad* et la rationalité aient clairement leur impact sur l'enseignement, les institutions religieuses et les moyens d'information» (c'est moi A.Z. qui souligne). En paraphant le *Pacte national* les Islamistes ont accepté de se mettre dans la position de ceux qui demandent l'enseignement public dans le sens de la rationalité de l'*Ijtihad*.

Le consensus sur les principes énoncés dans le texte du *Pacte national* éclata pour la première fois, à l'occasion des élections législatives d'avril 1989. Le Mouvement de la Tendance Islamique, sans avoir accédé à la reconnaissance officielle, a eu la possibilité de présenter des listes indépendantes dans plusieurs circonscriptions. La propagande diffusée par les candidats soutenus par le Mouvement de la Tendance Islamique était souvent en contradiction flagrante avec les idées et les principes du *Pacte national*. Le Code de Statut Personnel fut de nouveau l'objet d'attaques des candidats contrairement à l'esprit et à la lettre du *Pacte national*. La propagande «salafiste» des candidats islamistes provoqua le premier affrontement entre toutes les tendances politiques et le Mouvement de la Tendance Islamique. La réaction officielle de la direction de ce Mouvement était que les candidats parlaient en leur nom propre et que leurs décisions n'engageaient pas le Mouvement. Le véritable affrontement a eu lieu après la reconnaissance par le gouvernement algérien du Front Islamique du Salut (F.I.S.). A partir de cette date les islamistes tunisiens semblent avoir renoncé à la politique de la reconnaissance par étapes. Il est probable que c'est finalement l'aile radicale du Mouvement qui a, finalement, imposé la stratégie de l'affrontement pour obliger le gouvernement tunisien à suivre l'exemple algérien.

- La nouvelle stratégie fut inaugurée par un tract signé par Mourou - le 2 octobre 1989 - dans lequel le Mouvement de la Tendance Islamique - devenu *En Nadha* - exigea la démission du Ministre de l'Education nationale parce qu'il avait «osé» entreprendre un projet de réforme des manuels de l'enseignement religieux selon les principes de la rationalité et

de l'*Ijtihad*. Le parti *En Nadha* a oublié, après la reconnaissance du F.I.S. par le gouvernement algérien, qu'il a signé un texte – le *Pacte national* – dans lequel il demandait à l'Etat « d'œuvrer pour que l'*ijtihad* et la rationalité aient clairement leur impact sur l'enseignement ». Le tract des islamistes du 2 octobre 1989 ne s'est pas contenté d'exiger la démission du Ministre de l'Education nationale ; il appelait le corps enseignant et les étudiants à se mobiliser contre le projet de réforme des manuels d'enseignement religieux. Avec ce tract, le parti *En Nadha* renouait avec sa première vocation de mouvement politique prétendant jouer le rôle d'institution tutélaire de l'orthodoxie de l'Islam et de contrôleur de la moralité des Tunisiennes et des Tunisiens.

C'était, à mon avis, une grave erreur stratégique. Avant la diffusion de ce tract, les militants islamistes étaient souvent perçus, même par ceux qui ne partageaient pas leur idéologie, comme des victimes d'un pouvoir arbitraire. Le tract du 2 octobre modifia cette perception. Le parti *En Nadha* est maintenant perçu par un large secteur de l'opinion publique comme une force occultée qui ne cherche qu'à imposer un régime politique comparable à celui de l'Iran ou de l'Arabie Saoudite. Pour un large secteur de l'opinion publique ce n'est plus l'Etat qui représente une menace permanente pour les libertés civiles mais c'est plutôt le parti *En Nadha*. La notion de société civile était employée jusqu'à la diffusion de ce tract pour marquer le processus d'autonomisation des partis politiques et des organisations socio-professionnelles par rapport à l'Etat perçu comme étant le seul obstacle au processus d'autonomisation de la société civile. Cette menace est maintenant perçue par un large courant de l'opinion publique comme provenant avant tout du parti *En Nadha* qui chercherait à imposer à l'ensemble de la société sa propre conception de l'orthodoxie religieuse.

La notion de société civile a pris dans cette conjoncture un sens nouveau. La société civile n'est plus l'ensemble des organisations distinctes de l'Etat indépendamment de leur orientation idéologique mais plus précisément les partis et les associations qui, malgré leurs divergences d'opinion sur plusieurs questions, ont en commun les mêmes valeurs relatives aux droits de l'homme et aux libertés individuelles. En reniant son accord sur les principes du *Pacte national* le parti *En Nadha*, non seulement s'est exclu, par ses prises de position, de la société civile, mais il est devenu la principale menace pour une société civile en voie de constitution. Presque toutes les sensibilités politiques non islamistes ont immédiatement réagi au tract de 2 octobre en se basant sur la nouvelle interprétation de la notion de société civile. Le journal *Assabah* du 5 octobre 1989 titrait en première page : « *La société civile se défend* ». Le journal *La Presse* du même jour affirmait dans son éditorial : « C'est toute la morale de la société civile qui est bafouée ». Le Mouvement des Démocrates Socialistes (M.D.S.) déclarait le même jour : « Nous pensons que ce procédé est incompatible avec les rapports, dans une société civile, qui sont régis par les institutions et le règne de la loi ». Le Parti de l'Unité Populaire (P.U.P.) était plus explicite dans sa représentation d'une société civile en voie de constitution : « Nous refusons la logique de la

violence verbale excessive partant du principe de la lutte démocratique et du dialogue régis par la loi, afin de construire une société civile libérée». Le Parti Social du Progrès (P.S.P.) exprimait son «rejet catégorique de toute tentative pour diviser la société civile en appelant les éducateurs à suivre un courant politique». L'Association des Femmes Démocrates «dénonce vigoureusement ledit communiqué qui s'en prend à l'orientation rationnelle contenue dans le projet de réforme du système éducatif basé sur l'incorporation de l'esprit critique et de la libre opinion chez les générations montantes au lieu de lui inculquer l'unicité de la vérité et autres méthodes démagogiques qui ne peuvent que menacer la société civile et démocratique voulue par la majorité». Il est significatif que la dénonciation la plus explicite du contenu du tract d'*En Nadha* est celle de l'Association des Femmes Démocrates qui se sentaient les plus menacées par le discours des islamistes. Des hommes politiques connus pour leur attachement aux valeurs de la laïcité ont réagi avec moins de vigueur en mettant sur le même plan la position du parti *En Nadha* et celle du Ministre de l'Education nationale, qui s'est lancé dans une politique de réforme des manuels d'éducation religieuse sans s'engager dans une politique d'arabisation de l'enseignement. C'est la position de Naji Chebbi, le secrétaire général du Rassemblement Socialiste Progressiste (R.S.P.). Il faut dire que cette position est à l'origine d'une crise au sein de la direction de ce parti politique. Mais malgré l'attitude ambiguë de Najib Chebbi, le parti *En Nadha* s'est trouvé presque complètement isolé sur la scène politique tunisienne.

La réaction du gouvernement à la stratégie d'affrontement d'*En Nadha* fut ferme : «Nous disons à ceux qui confondent religion et politique qu'il n'y a pas de place pour un parti religieux» (Déclaration du Président Ben Ali, le 7 novembre 1989). Pour être reconnu en tant que parti politique, *En Nadha* doit renoncer à sa prétention de jouer le rôle d'institution tutélaire de l'Islam. «L'Islam est la religion de tous, il ne peut devenir objet de concurrence ou de surenchère, ni à fortiori, servir de tremplin pour accéder au pouvoir. Il n'est pas d'autre défenseur de la religion des Tunisiens que l'Etat, l'Etat de tous les Tunisiens, qui veille à préserver et à protéger la foi» (même discours du 7 novembre 1989).

Après un mois de réflexion, le parti *En Nadha* diffusa un tract, le 11 décembre 1989, qui, pour donner de lui-même l'image d'un parti séculier, reprend à son compte toutes les revendications politiques et sociales des partis d'opposition en rajoutant pour la première fois sa volonté de «consolider les fondements de la société civile». Les perspectives des élections municipales prévues pour le mois de mai 1990 ne sont pas non plus étrangères à cette découverte tardive par le parti *En Nadha* du concept de société civile. Les mêmes perspectives des élections municipales ont certainement joué un rôle dans la rencontre, organisée au mois de février 1990, entre Ben Salah, le leader du Mouvement de l'Unité Populaire (M.U.P.) et trois représentants du parti *En Nadha*. La déclaration du M.U.P. justifia cette rencontre en mobilisant, probablement, pour la première fois, le concept de société civile : «la priorité pour nous est de faire face au parti au pouvoir qui refuse l'exis-

tence légale à une demi-douzaine de partis, qui enfreint par certaines de ses infractions aux textes, et qui, en définitive met en péril la société civile» (Déclaration du M.U.P. à *Tunis Hebdo* du 19 février 1990). Ce mariage de raison, qui n'est en réalité qu'une simple rencontre entre les directions de deux partis politiques non encore reconnus sur le plan légal, ne reflète pas l'attitude de tous ceux qui partagent l'orientation socialisante de Ben Salah. Plusieurs membres de l'intelligentsia laïque continuent à maintenir la position de principe qui exclut le parti *En Nadha* de ce qu'ils considèrent comme étant la société civile. L'universitaire Mohamed Mahfoudh est loin d'être le seul intellectuel à penser que «la ligne de démarcation passe entre le mouvement islamiste d'un côté, et la société civile avec toutes ses composantes, y compris le parti au pouvoir, de l'autre» (*Le Maghreb*, 16/2/1990).

Dans tout ce débat politique autour du concept de société civile aucun des protagonistes n'a ressenti le besoin de définir ce qu'il entend exactement par société civile. Il est vrai que les représentants de toutes les sensibilités politiques qui ont paraphé le texte du *Pacte national* sont, en principe, d'accord pour reconnaître que «les partis politiques et les organisations sociales et professionnelles sont le fondement de toute société civile». Mais depuis les élections législatives d'avril 1989 et surtout depuis le tract du parti *En Nadha*, contre le projet de réforme des manuels d'enseignement religieux, toutes les tendances politiques – sauf l'extrême gauche (1) – ont utilisé le concept de société civile pour mobiliser leurs sympathisants et démobiliser le groupe adverse qui leur semble le plus menaçant pour leur position sur la scène politique. Est-ce que par société civile on entend la structure existante des partis politiques et des organisations sociales et professionnelles ? Ou est-ce qu'on doit plutôt parler de société civile en formation comme on a déjà qualifié la société algérienne de «nation en formation» ? Est-ce qu'on doit exclure de la société civile les mouvements politiques qui portent en eux le projet d'étouffement de la société civile ? Que répondre à ceux, comme le sociologue tunisien Mohamed Kerrou (2) qui, par volonté de rigueur conceptuelle, dénonce tout emploi du concept de société civile en dehors des sociétés démocratiques au sens occidental du terme ?

Pour donner des éléments de réponse à ces questions et comprendre en même temps les enjeux théoriques de l'émergence du concept de société civile dans le discours sociologique des années quatre-vingt, il nous faut passer par l'étape de démystification du concept de société civile. On a cru, il y a quelques années, que la démystification des concepts euro-centristes passait par un travail d'«universalisation» de ces concepts. Nous pensons, maintenant, qu'il est plus efficace de démonter les mécanismes d'élaboration et de mutation de sens de ces concepts en adoptant une démarche de reconstitution historique différente de celle de l'historiographie traditionnelle des manuels des sciences sociales et plus proche de celle de «l'archéologie

(1) Le Parti des ouvriers communistes tunisiens (Le P.O.C.T.) a finalement cédé à la tentation du concept de société civile (*al-Badil*, 15/3/90 : 5).

(2) КЕРРОУ (Mohamed). – «A propos de la notion de société civile». *Outrouhat* (15), 1989 : 26-29 (en arabe).

du savoir» de Foucault (3) et de «la structure des révolutions scientifiques» de Kuhn (4). La première démarche représente ce que Kuhn appelle «l'idéologie de la profession scientifique». Elle cherche à donner l'illusion d'un raffinement continu de chaque concept selon le modèle de la croissance biologique. Chaque concept disposait, en quelque sorte, depuis sa «naissance» des germes de sa maturation progressive. L'épistémologie moderne, sans rejeter par principe l'idée d'une certaine continuité, insiste, par contre, sur les moments de rupture et sur l'importance des «révolutions scientifiques» qui conservent parfois des mots et des concepts anciens mais en leur donnant un sens complètement nouveau.

## II. – LES PÉRIPÉTIES DU CONCEPT DE SOCIÉTÉ CIVILE DANS L'HISTOIRE DE LA PENSÉE POLITIQUE OCCIDENTALE

La manipulation politique en Tunisie du concept de société civile au cours des quatre dernières années (1987-1990) est un défi qui nous incite, en tant que sociologues, à reposer les problèmes du transfert des concepts sociologiques dans le temps et dans l'espace. Il est vrai que le sentiment de malaise dans la manipulation de certains concepts n'est pas pour nous un phénomène complètement nouveau.

On avait pris l'habitude dans les années soixante et soixante-dix de jouer avec certains concepts qui désignent des formations socio-historiques ou des configurations culturelles, en leur ajoutant des préfixes pour atténuer leur spécificité culturelle et historique. C'est ainsi que des sociologues et des historiens arabes ont utilisé la notion de «quasi-féodalité» à propos de l'histoire pré-coloniale de leur pays et que des politologues ont eu recours à la notion de néo-patrimonialisme pour décrire le système politique actuel de plusieurs pays arabes. Une autre démarche, apparemment, plus audacieuse s'est donnée comme objectif de débarrasser certains concepts de leur dimension euro-péo-centriste en retenant le mot tout en lui donnant une nouvelle définition plus accueillante de la réalité arabe. J'ai, personnellement utilisé à plusieurs reprises cette méthode pour des concepts comme la jeunesse (5), l'Etat et la société civile (6). Pour délimiter l'espace étatique de la Tunisie pré-coloniale et post-coloniale et faire ressortir en même temps les modalités des rapports entre l'institution étatique et toutes les autres formes de regroupement, j'ai repris la définition de la société civile par Hegel et par Marx mais en élargissant le contenu de cette notion pour y intégrer aussi bien la famille, les corporations que les institutions religieuses non soumises au contrôle direct de l'Etat. Cette démarche est indiscutablement plus

(3) FOUCAULT (Michel). – *L'archéologie du savoir*. – Paris, Gallimard, 1980.

(4) KUHN (Thomas S.). – *La structure des révolutions scientifiques*. – Paris, Flammarion, 1983.

(5) ZGHAL (Abdelkader) – Note pour un débat sur la jeunesse arabe – in, *Jeunesse et changement social*, Publication du C.E.R.E.S. Tunis, 1984 : 7-41.

(6) ZGHAL (Abdelkader) – L'Islam, les janissaires et le Destour in, CAMAU (M.). – ed, *La Tunisie au présent. Une modernité au dessus de tout soupçon ?* Paris, CNRS, 1987.

efficente que celle qui consistait à ajouter des préfixes aux concepts. L'effort de mise au point d'une nouvelle définition a l'avantage de suggérer une orientation de recherche et d'attirer l'attention sur des phénomènes qui ne sont pas habituellement perçus. Le point faible de cette démarche est qu'elle nous installe dans ce que Raymond Boudon appelle «le piège du réalisme» (7), qui est, en réalité, le piège de notre tradition positiviste. «Le piège du réalisme... consiste à interpréter comme des propriétés des choses ce qui n'est que schéma d'intelligibilité, à confondre forme et réalité... à assimiler le «rationnel» et le «réel» (7). En mettant l'accent d'une manière quasi exclusive sur la définition opératoire du concept de société civile notre cadre de référence – implicite – était la conception naturaliste et positiviste de la science. Les concepts sociologiques étaient appréhendés par nous comme des enregistrements mécaniques des découpages «objectivés».

La reconstitution des péripéties du concept de société civile dans l'histoire de la pensée politique occidentale nous aidera à nous libérer du «piège du réalisme» et du positivisme qui domine l'historiographie traditionnelle des sciences. L'histoire des concepts décrite dans les manuels classiques des sciences sociales ne retrace généralement «qu'une partie des travaux scientifiques du passé, celle qui peut facilement être considérée comme une contribution à l'énoncé et à la solution des problèmes paradigmatiques de ces manuels» (8). Le résultat est que cette manière d'écrire l'histoire des concepts «déguise systématiquement l'existence et la signification des révolutions scientifiques» (9). L'histoire du concept de société civile est l'histoire des mutations de sa signification depuis sa formulation latine de *societas civilis* en passant par des configurations du savoir – des paradigmes – qui répondent à des conjonctures historiques bien distinctes comme celles vécues par Fergusson, Hegel et Gramsci. Dans chacune de ces configurations du savoir le concept de société civile a acquis un sens nouveau qui marque une coupure nette par rapport au sens ancien.

Dans sa formulation latine de *societas civilis* la notion désigne une communauté politique soumise à des lois. Cette conception du Politique que nous retrouvons dans l'œuvre d'Aristote ne fait pas la distinction qui est aujourd'hui admise par tout le monde, entre l'État et la société civile. La vieille tradition européenne du politique qui remonte à l'Antiquité conçoit l'État désigné par le terme de société civile comme une communauté politique dont les membres – les citoyens – sont ceux qui reconnaissent les lois de l'État et agissent en accord avec ces lois.

La première mutation du sens de la notion de société civile qui imposa la distinction et même l'opposition entre état et société civile n'aura lieu d'une manière définitive qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans une conjoncture politique caractérisée par la révolution démocratique en Angleterre, aux États Unis et en France. Ce genre de mutation dans la représentation du politique ne se produit pas d'une manière instantanée. La distinction analytique entre

(7) BOUDON (Raymond) – *La place du désordre*. – Paris, PUF, 1985 : 230-231.

(8) KUHN (T.). – *op. cit.* : 191-192.

(9) *Idem* : 189.

état et société civile est le produit et l'expression d'une sorte de révolution dans la configuration du savoir relatif au domaine du politique. Comme dans chaque révolution scientifique le changement de paradigme est toujours accompagné d'une intense polémique sur les concepts les plus importants. Dans la phase de transition qui précède l'émergence d'un nouveau paradigme, les auteurs formés dans la logique de l'ancien paradigme cherchent à poser des nouvelles questions en mobilisant les notions classiques.

Il est probable que l'étude du philosophe écossais Adam Ferguson *An Essay on the History of Civil Society* (1767) est l'œuvre la plus représentative de ce moment de transition entre deux paradigmes (10). Ferguson conservait le sens traditionnel de société civile qui ne faisait pas de distinction entre Etat et société civile mais il posait des questions sur la concentration du pouvoir politique et pensait que le mouvement associatif est le meilleur système de défense contre les risques du despotisme. La thèse centrale de Ferguson est qu'il existe un processus civilisationnel naturel qui se manifeste dans le mouvement de transition des formes «rudes» de la vie des sauvages et des barbares vers une société «policée» ou civilisée. Ce processus civilisationnel est aussi observable dans l'expansion des échanges commerciaux et dans l'application du principe de la division du travail à l'artisanat et aux industries manufacturières. La professionnalisation de l'armée est un autre aspect de ce processus civilisationnel. Mais ce mouvement porte en lui le danger de dissolution de l'esprit civique qui caractérisait la vie des citoyens dans la Grèce classique et la République romaine. Ces deux états représentaient pour Ferguson le modèle d'une société civile gouvernée par les lois avec la participation active des citoyens. La question posée par Ferguson est : comment empêcher le processus civilisationnel – division du travail et professionnalisation de l'armée – de se transformer en despotisme ? Comment sauver la société civile des risques de la militarisation de son régime politique ? La réponse de Ferguson est que la seule solution réside dans la multiplication des associations des citoyens dans tous les secteurs de la vie sociale, y compris dans ceux de la justice et de l'armée. La pensée de Ferguson est pour nous exemplaire dans la mesure où elle témoigne de la crise du paradigme classique et de l'effort pour penser au-delà des limites de ce paradigme mais avec les notions et l'imaginaire du paradigme classique. N'oublions pas que Ferguson a écrit son *Essai* en 1767. La révolution démocratique n'était pas aussi évidente qu'à la fin du siècle après la victoire de la révolution française.

La révolution démocratique est, en réalité, une véritable révolution culturelle. D'après Foucault, l'Occident a connu, en effet «une grande rupture dans l'épistémé moderne au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle» (11). L'homme en tant qu'entité abstraite est la grande découverte de cette révolution culturelle. Cette découverte est le fondement de ce qu'on appelle la modernité. «L'épistémé classique s'articule selon des lignes qui n'isolent en

(10) KEANE (John) – Despotism and democracy in, KEANE (John), ed., *civil society and the state*. – London, New-York, Verso, 1988 : 35-72.

(11) FOUCAULT (Michel) – *Les mots et les choses*. – Paris, Gallimard, 1966.

aucune manière un domaine propre et spécifique de l'homme» (12). Avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle l'homme n'existait pas en tant que réalité première et en tant que sujet souverain. «L'humanisme» de la Renaissance, le «rationalisme» des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme (13). La notion moderne des droits de l'homme est une des expressions de cette révolution culturelle. La grande rupture de l'épistémé moderne et l'émergence du concept de l'homme doivent logiquement entraîner un changement radical dans la définition de la notion de société civile. Il est significatif que la nouvelle conception de la société civile basée sur la distinction entre état et société civile a été défendue en 1791 dans un livre ayant pour titre : *Rights of Man*. Son auteur, Thomas Paine, est un intellectuel anglo-américain qui croyait profondément à l'existence des «droits naturels» et à la nécessité de la limitation des prérogatives de l'Etat au profit de la société civile qui doit générer elle-même ses propres affaires et ne laisser au gouvernement que le minimum ; Thomas Paine défendait le principe d'un gouvernement simple et à bon marché. Un gouvernement simple est l'expression d'une société libre. Un gouvernement compliqué exige plus d'impôts et risque toujours d'introduire du désordre et de provoquer des guerres inutiles. Thomas Paine défendait le principe d'un gouvernement limité dans ses fonctions et d'une société civile libre et souveraine. L'idée d'un gouvernement à bon marché qui respecte les droits naturels de l'homme a été aussi défendue en France à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle. mais c'est une conception plus enracinée dans la culture politique anglo-saxonne que dans celle de l'Europe continentale et plus particulièrement de la France jacobine.

La deuxième mutation du concept de société civile a eu lieu précisément en Europe occidentale, dans un pays relativement en retard par rapport à l'Angleterre et à la France. C'est en Allemagne, en 1821, plus de trois décennies après la victoire de la Révolution française que Hegel publia son fameux livre intitulé *Principes de la philosophie du droit*. Hegel avait une conception de l'Etat et de la société civile complètement différente de celle de Thomas Paine. Hegel n'idéalisait pas la société civile et ne cherchait pas un Etat à bon marché. L'Allemagne avait besoin de rattraper son retard par rapport à la France et à l'Angleterre. Dans cette conjoncture historique caractérisée par la faiblesse de la bourgeoisie allemande et les privilèges de l'aristocratie prussienne, l'Etat allemand avait un rôle décisif à jouer pour imposer sa politique «développementaliste» à l'ensemble de la population allemande. Hegel était pour un Etat fort, indépendant et situé au-dessus de la société civile. Hegel ne croyait pas, non plus, à l'existence de «droits naturels». La société civile pour Hegel est un moment de l'évolution historique caractérisé par la compétition des intérêts individuels selon les normes de l'économie bourgeoise. L'individualisme est l'éthique de la société civile. Les corporations animées par une éthique proche de celle de la famille patriarcale résistent difficilement à l'action dissolvante de l'économie

---

(12) *idem* : 320.

(13) *Idem* : 329.

bourgeoise. La société civile est une sphère de la vie éthique située entre le monde simple de la famille patriarcale et l'Etat animé d'une éthique universelle. La société civile est composée concrètement d'une mosaïque d'individus privés, de classes sociales, de corporations et d'institutions fonctionnant selon la loi civile. Hegel ne croyait pas à l'existence d'une tendance parmi les bourgeois qui constituent l'ossature de la société civile, à se comporter spontanément en tant que citoyens. La société civile a donc besoin, d'après Hegel, d'un Etat situé au-dessus d'elle et agissant d'une manière indépendante pour imposer l'ordre et garantir le pluralisme.

La position de Marx est très proche de celle de Hegel dans la mesure où les deux pensaient la société civile comme l'espace de la confrontation des intérêts économiques selon l'éthique bourgeoise. Pour Marx l'économie politique est l'anatomie de la société civile. Marx reprochait à Hegel d'invertir le sujet et le prédicat (14). D'après Marx le sujet concret réel est l'homme réel de la société civile. L'interprétation hégélienne de la société civile aboutit selon Marx à un résultat complètement opposé. «Ce qui aurait dû être le point de départ devient le résultat mystique et ce qui aurait dû être le résultat rationnel devient le point de départ mystique». Pour résumer en une phrase l'idée centrale de Marx on peut dire que la société civile est l'espace de la lutte des classes. L'hypothèse du déterminisme économique de cette lutte dépouille la notion de société civile de toute pertinence analytique. D'ailleurs les marxistes orthodoxes n'aiment pas utiliser cette notion souvent perçue comme un alibi pour ne pas parler franchement et clairement de la lutte des classes.

La notion de société civile cessa pratiquement de provoquer des débats passionnés en Occident depuis la consolidation de la démocratie libérale et la banalisation des conflits sociaux selon le schéma de la théorie des luttes de classes. De 1850 à 1920 la notion de société civile a presque complètement disparu du discours occidental sur la vie politique. La réapparition de cette notion en Italie après la fin de la première guerre mondiale est liée à la nouvelle conjoncture du mouvement ouvrier occidental après la victoire du Parti Communiste en Russie. La question posée par Gramsci à partir de 1920 est la suivante : dans quelle mesure la stratégie de la conquête du pouvoir par la classe ouvrière russe est-elle adaptée à la condition spécifique des sociétés occidentales ? C'est pour répondre à cette question que Gramsci a fait appel à cette notion presque oubliée de société civile. Comme Ferguson à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Gramsci s'est trouvé dans la position de quelqu'un qui pose des questions inédites en utilisant des notions appartenant à une configuration du savoir élaborée pour un autre genre de questions. Gramsci était un militant – un leader – communiste. Il ne pouvait logiquement penser qu'à l'intérieur du paradigme marxiste. Il était convaincu de la justesse de l'hypothèse de la détermination, en dernière analyse, des facteurs économiques mais en analyste politique il était aussi conscient des limites de l'économie dans l'étude des comportements politiques. Son drame était de penser des stratégies politiques à l'intérieur d'un paradigme – le marxisme – dominé

(14) HYPOLITE (Jean) – *Etudes sur Marx et Hegel*. – Paris, 1955.

par l'économie politique. Gramsci a tout fait pour se donner l'impression de penser à l'intérieur du paradigme marxiste. Mais il fut un marxiste hétérodoxe en introduisant une nouvelle rupture dans le contenu sémantique du concept de société civile. Nous savons que pour Marx l'économie politique est l'anatomie de la société civile. Cette dernière ne peut être localisée que dans l'infrastructure. La superstructure est le domaine des « prédicats » : du politique et de l'idéologie. Gramsci, sans s'engager dans une polémique avec Marx sur les notions d'infrastructure et de superstructure, situa la société civile dans le domaine de la superstructure et changea ainsi radicalement le sens marxiste du concept de société civile.

L'idée centrale de Gramsci est que la société civile n'est pas l'espace de la compétition économique – comme pour Hegel et pour Marx – mais plutôt l'espace de la compétition idéologique. Pour avancer dans sa réflexion relative à la stratégie de la classe ouvrière des sociétés démocratiques et libérales contrairement au cas de la société russe, Gramsci concentra toute son attention sur le phénomène d'hégémonie idéologique en distinguant la notion de domination dans le sens de coercition par la force ou la menace de la force et la notion d'hégémonie dans le sens d'intériorisation par une catégorie sociale des normes produites par une autre catégorie sociale. La notion gramscienne de société civile ne prend son sens véritable que dans sa relation avec la notion de société politique. Si la société civile est l'espace de l'hégémonie idéologique, la société politique est l'espace de la domination politique par la force et la menace de la force. La fonction hégémonique est une fonction de direction, d'autorité symbolique qui s'exerce « par le moyen d'organisations prétendument privées, comme l'Eglise, les syndicats, les écoles » (15). A partir de cette distinction analytique entre hégémonie idéologique et domination politique Gramsci aboutit au constat suivant : « En Orient – [pour dire en Russie (A.Z.)] – l'Etat était tout, la société civile était primitive et gélatineuse. En Occident, entre l'Etat et la société civile, il y avait un juste rapport, et derrière un Etat branlant on découvrait aussitôt une robuste structure de la société civile. L'Etat n'est qu'une tranchée derrière laquelle se trouvait toute une chaîne robuste de forteresses et de casemates » (16). La leçon tirée de ce constat est que la stratégie de la classe ouvrière en Occident ne peut pas et ne doit pas reproduire le modèle russe de la conquête du pouvoir. La classe ouvrière occidentale doit, par conséquent, adopter une stratégie de la conquête de la société civile avant de s'engager dans une lutte frontale pour la conquête de la société politique. D'où le rôle stratégique de la catégorie des intellectuels en tant qu'organisateur qualifiés de l'hégémonie. La notion d'intellectuel est prise par Gramsci dans un sens très large qui inclut, en plus des intellectuels dans le sens classique du terme, des institutions comme l'Eglise et le Parti Communiste. La société civile, d'après la conception gramscienne, est, en fin de compte, le lieu des luttes pour la direction intellectuelle (idéologique ou culturelle) de la société dans son ensemble.

---

(15) BUCI-GLUKSMANN (Christine) – *Gramsci et l'Etat*. – Paris, Fayard., 1975 : 34.

(16) *Idem*, : 291.

De cet essai d'histoire archéologique du concept de société civile nous retenons deux conclusions. La première est qu'il n'existe pas une définition universelle et scientifiquement rigoureuse du concept de société civile. Chaque définition est une orientation de recherche qui pose des questions spécifiques liées à une conjoncture historique et à une nouvelle configuration du savoir qui cherche à s'élaborer pour produire des connaissances complètement nouvelles. La deuxième conclusion est que si les questions de Ferguson à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et avant la victoire définitive de la démocratie libérale en Occident sont, apparemment, les plus proches de nos préoccupations actuelles, c'est la démarche analytique de Gramsci qui me semble la plus pertinente, malgré ses contradictions internes, pour répondre à certaines de nos questions sur le concept de société civile. Il nous reste à nous demander pourquoi nous avons refoulé la notion de société civile jusqu'au début des années quatre-vingt et pourquoi nous avons pensé le politique uniquement en terme de domination sans faire intervenir la dialectique des rapports entre domination politique et hégémonie culturelle.

### III. – LES ENJEUX THÉORIQUES DE L'ÉMERGENCE DU CONCEPT DE SOCIÉTÉ CIVILE DANS LE DISCOURS SOCIOLOGIQUE.

De tous les auteurs cités dans le développement précédent je n'ai retenu en conclusion que les noms de Ferguson et de Gramsci. Ils ont vécu tous les deux la même situation inconfortable qui consiste à penser des questions nouvelles, tout en étant installés dans le cadre d'un paradigme. Je crois que nous sommes en tant que sociologues arabes, dans une situation similaire de celle de Ferguson et de Gramsci. Nous avons été formés et nous avons entrepris nos recherches dans le cadre d'une conjoncture historique dominée par ce qu'on peut appeler le paradigme développementaliste. Cette nouvelle configuration du savoir devrait répondre aux questions soulevées par la conjoncture historique de la décolonisation et de la construction des nouveaux Etats-nations issus de la dislocation des empires coloniaux.

Le paradigme développementaliste est l'idéologie dominante des élites modernistes du Tiers-monde. Dans un essai qui date de 1967 Abdallah Laroui a essayé de présenter la version arabe de cette idéologie développementaliste. Pour définir cette démarche intellectuelle souvent implicite, Abdallah Laroui a inventé la notion de «marxisme objectif». Il s'agit, d'après Laroui «d'un ensemble non systématisé d'idées, de notions, de théories dont chacune peut être rattachée par un biais ou par un autre au marxisme. D'une certaine manière la notion veut décrire la situation de Mr Jourdain quand on fait du marxisme sans le savoir» (17). Pour donner une description plus précise de cette idéologie Laroui ajoute «qu'en économie, en sociologie, en histoire des idées, le «marxisme objectif» ne présente pas de différence méthodique essentielle avec le positivisme d'un Comte ou d'un Spencer» (18).

(17) LAROUÏ (Abdallah) – *L'idéologie arabe contemporaine*. – Paris, Maspéro, 1967 : 10.

(18) *Idem* : 153.

Nous pensons que le diagnostic de Laroui est juste dans la mesure où il articule le marxisme plus ou moins clairement assumé par l'intelligentsia moderniste avec le positivisme de Comte. En réalité le paradigme développementaliste ou le «marxisme objectif» n'est pas limité exclusivement au Monde arabe ni même à l'intelligentsia moderniste des Etats-nations issus de la décolonisation des années 1950-1960. On retrouve cette même idéologie débarrassée de son vocabulaire marxiste dans des conjonctures historiques similaires à celle de la décolonisation comme en Turquie, au Mexique et au Brésil dans les phases de mise en place d'un Etat moderne. Il est à remarquer que dans ces trois pays l'idéologie des élites modernistes était explicitement positiviste et dépourvue de la phraséologie marxiste qui a marqué un large secteur de l'intelligentsia du tiers-monde au cours des années soixante. Nous pensons que malgré tout, c'est le positivisme d'Auguste Comte beaucoup plus que le marxisme qui constitue le véritable noyau autour duquel s'est élaboré le paradigme développementaliste. Le «marxisme objectif» n'est, en réalité, qu'un «positivisme objectif». J'utilise cette notion pour insister sur le fait que le positivisme de l'intelligentsia moderniste n'est pas le résultat d'une acquisition scolaire de l'œuvre d'Auguste Comte mais l'expression d'une prédisposition intellectuelle qui correspond aux idées défendues par Auguste Comte. Ces idées exprimaient, dans une certaine mesure, la condition spécifique de la première phase de l'industrialisation de la France qui était, dans ce domaine, en retard par rapport à l'Angleterre, la première puissance industrielle de l'époque.

Le positivisme est l'idéologie spontanée des conjonctures historiques vécues comme un retard historique susceptible d'être rattrapé par une action volontariste. Cette situation prédispose un large secteur de l'intelligentsia à projeter sur le social la conception classique – du XIX<sup>e</sup> siècle – des sciences naturelles et plus précisément de la biologie. Les positivistes se représentent la société comme un corps organique régi par des lois qui sont elles-mêmes soumises au principe général de l'Evolution comme le corps des individus se développe de l'Etat d'enfance vers l'âge adulte en passant par l'adolescence, le corps de l'humanité traverse lui-même trois états du théologique au positif en passant par l'Etat métaphysique. La conjoncture historique de la première phase de l'industrialisation est la première étape de l'Etat positif. Dans la conception positiviste la gestion de l'Etat positif ne peut être que l'œuvre des détenteurs du savoir positif représentés par le modèle des ingénieurs. En d'autres termes le positivisme légitime la prétention de l'intelligentsia, qui dispose des connaissances scientifiques des «lois naturelles» de la société, à détenir les rouages de l'Etat moderne. La statolâtrie – l'adoration de l'Etat – est la religion séculaire du positivisme et de l'idéologie développementaliste. Le slogan classique du positivisme que nous retrouverons sous plusieurs formes dans les discours de mobilisation des hommes politiques du Tiers-Monde est «l'ordre pour base et le progrès pour but» (19).

---

(19) LACROIX (Jean) – *La sociologie d'Auguste Comte*. – Paris, P.U.F., 1973.

C'est ce noyau dur de l'idéologie développementaliste qualifié par Abdallah Laroui de « marxisme objectif » qui constituait le fondement du consensus de l'intelligentsia arabe indépendamment des querelles de ses membres, de leurs luttes et de leurs antagonismes fratricides. La conquête du pouvoir est l'unique enjeu de ces luttes. Toutes les fractions de l'intelligentsia se réclamaient du peuple et pensaient pouvoir politique. Les catégories de l'intelligentsia situées à la périphérie des centres de décision politique, comme par exemple des sociologues, partageaient, en réalité les mêmes a priori de l'idéologie développementaliste que les responsables des décisions politiques. La condition d'intellectuel périphérique par rapport au centre du pouvoir prédispose à des prises de position plus radicales dans la critique du rôle dirigeant de l'Etat. On critiquait l'Etat pour demander une intervention plus importante et plus efficace de l'Etat.

On ne peut comprendre la production sociologique des années soixante et soixante dix et son refoulement du concept de société civile si on ne la situe pas dans sa conjoncture historique et dans son environnement intellectuel idéologique. Il faudrait aussi rappeler que la sociologie arabe, en tant que discipline académique, est une pratique récente qui remonte aux premières années de l'indépendance. La sociologie arabe pratiquée par des indigènes est, par conséquent, relativement plus ancienne en Egypte et en Irak que dans les pays du Maghreb. Mais la participation des Arabes à la production sociologique ne s'est imposée, d'une manière relative, sur la scène internationale que dans les années soixante. Les études des orientalistes et des ethnologues sur le Monde arabe, au début des années soixante, étaient généralement déphasées par rapport aux problèmes concrets de la conjoncture de la décolonisation. D'ailleurs, les sciences sociales dans leur ensemble ont été, jusqu'à une date très récente, incapables de produire une théorie cohérente des mouvements nationalistes qui ont été à l'origine de cette nouvelle situation particulière de la décolonisation. Le plus dramatique et le plus exaltant pour un sociologue qui se lançait dans sa première recherche sociologique au début des années soixante était l'absence de toute référence et de toute autorité scientifique. La littérature anglo-saxonne sur la modernisation construisait des modèles d'une naïveté déroutante et complètement détachés de la réalité sociale avec ses conflits d'intérêts et ses violences non limitées au domaine symbolique. L'ethnographie et l'orientalisme ne pouvaient voir que ce qui résistait au changement. Nous étions trop préoccupés par l'actualité et le changement pour faire l'effort de découvrir la part de vérité submergée par les préjugés de l'idéologie coloniale. Berque était pratiquement le seul orientaliste avec qui le dialogue était possible. Mais nous n'étions pas prédisposés à faire l'effort pour décoder son message souvent difficile à saisir dès la première lecture.

Le résultat était que nous étions bien programmés pour « le marxisme objectif », qui n'est en réalité que de l'empirisme positiviste animé par une attitude critique mais fondamentalement pro-étatique. Nous étions positivistes sans avoir lu Auguste Comte et marxistes-objectifs avec une connaissance souvent superficielle de l'œuvre de Marx. L'essentiel est que nous étions

convaincus de l'existence des «lois naturelles de la société». «La réalité sociale était perçue comme un monde doté d'un ordre objectif», les concepts n'étaient pour nous que des outils extérieurs et postérieurs à cet ordre. Leur fonction était d'enregistrer de la manière la plus fidèle cet ordre «objectif».

L'enquête sur le terrain était la règle. On n'avait pas besoin de théorie ou d'hypothèse. Nous disposions «d'objets» bien délimités par le discours administratif. Nous étions animés par le désir de dénoncer les obstacles au développement. Notre choix – libre et volontaire en Tunisie – se portait presque exclusivement sur les «structures étatiques» ou les structures sociales soumises à l'action de la bureaucratie étatique. Notre travail consistait essentiellement à enregistrer les limites et les contradictions des agents de l'Etat et à reproduire le discours brut des personnes engagées dans les projets étatiques. Cette démarche était scientifiquement productive dans la mesure où elle apportait des informations bien documentées sur des expériences concrètes de changements sociaux très importants. Notre apport à ce qu'on appelait la sociologie du développement et aux débats sur les phénomènes de la construction étatique et nationale était loin d'être négligeable. Les limites de cette démarche sont aussi évidentes.

Nous ne retiendrons que trois aspects de ces limites qui nous aident à comprendre notre refoulement du concept de société civile.

1) Notre discours critique de l'action de l'Etat cachait notre vision administrative ou étatique des réalités sociales. La bureaucratie étatique était notre unique partenaire ; la Tunisie était notre seul espace non seulement de recherche mais aussi de réflexion. Dans cet espace notre curiosité scientifique était délimitée par la vision étatique – qu'était aussi la nôtre – des problèmes sociaux. Nous étions mobilisés par les problèmes sociaux et non préparés pour les convertir en problèmes sociologiques disponibles pour la comparaison et la formulation des hypothèses théoriques.

2) Notre vision étatique des réalités sociales favorisait notre tendance à chercher dans tout phénomène une cause explicable presque exclusivement par des intérêts économiques conflictuels. Une enquête sur l'enseignement de sociologie en Tunisie menée par notre collègue Tahar Labib a montré que l'auteur le plus cité dans cet enseignement au cours des années 1978-1982 était Samir Amin, l'économiste égyptien néo-marxiste (20).

3) L'étatisme et l'économisme étaient liés à notre fascination du changement social dans le sens de la modernisation. C'était l'époque des mutations et de la mobilité sociale. Nous étions parmi les principaux bénéficiaires de ce mouvement d'ascension sociale. Nous étions impatients de voir ce mouvement entraîner l'ensemble des catégories sociales. Notre regard était fixé sur ce qui change. Nous étions agacés par tout ce qui apparaissait comme des séquelles du passé. Berque nous agaçait avec son discours sur la spécificité. Notre conception de la modernité impliquait le rejet des traditions,

(20) LABIB (Tahar) – L'enseignement de la sociologie en Tunisie. – in *Actes du premier congrès de l'Association arabe de sociologie*. Beyrouth, Publication du Centre des études de l'unité arabe. 1986 : 309-330 (en arabe).

des mythes et des rites du passé. La tradition était assimilée à la notion de réaction et aux catégories sociales dont les intérêts étaient menacés par la modernisation : les oulémas et la « bourgeoisie traditionnelle ». Tout cet imaginaire détournait notre regard de tout ce qui se manifestait comme phénomène de continuité culturelle et historique. Le concept de culture était réduit à celui d'idéologie. En tant que fraction dominée de la classe dominante notre vision du peuple était réduite à son statut socio-professionnel et à sa position dans le champ politique. La culture populaire, la religion, l'appartenance de la Tunisie à la civilisation arabo-musulmane étaient perçues par nous comme des épiphénomènes non dignes d'accéder au statut d'un « objet de recherche ».

Le concept de société civile ne pouvait avoir aucune place dans cette approche des phénomènes sociaux imprégnée par la philosophie positiviste et l'idéologie du « marxisme objectif ». Le doute sur la pertinence du paradigme développementaliste commença en Tunisie, à la fin des années soixante, à la suite de l'échec de la politique de réforme des structures agraires et de la planification volontariste de l'économie nationale. Les premiers signes de la crise de ce paradigme sont liés à la confrontation des sociologues avec une « énigme » déroutante : l'émergence des premiers groupes de militants islamistes dans les institutions scientifiques. Comment interpréter la transformation des institutions spécialisées dans la diffusion de la pensée rationnelle comme les facultés des sciences et les écoles des ingénieurs en foyers de diffusion de l'idéologie « obscurantiste » ? Comment expliquer la rapide diffusion de l'« obscurantisme » parmi la petite bourgeoisie urbaine la plus exposée aux valeurs de la modernité ? Comment expliquer la résistance des oulémas traditionnels et de la paysannerie à cette nouvelle idéologie ? Comment concilier ces phénomènes avec les hypothèses des « lois naturelles » du développement des sociétés ? A ces interrogations du milieu des années soixante-dix s'est ajoutée au début des années quatre-vingt la crise manifeste du système politique du parti unique. Comment concilier les principes démocratiques avec les menaces d'une victoire électorale des adeptes de l'« obscurantisme » anti-démocratique ?

Qu'est-ce qu'une société civile ? Est-ce que nous devons considérer les militants et les sympathisants des « intégristes » comme faisant partie de la société civile ?

Face à ces « énigmes » et à d'autres qui vont dans le même sens, les sociologues arabes réunis pour la première fois dans le cadre de l'Association arabe de sociologie – à Tunis du 25 au 18 janvier 1985 – (21) ont déclaré d'une voix presque unanime que la sociologie arabe traverse une période de crise. Je dois avouer que l'impression que j'ai retirée de ce premier congrès de l'Association arabe de sociologie est que face à la nouvelle conjoncture historique dominée par la montée de l'idéologie islamiste et la crise du modèle économique développementaliste sous la direction du parti unique, les sociologues arabes vivaient une situation similaire à celle des ethnologues et des

(21) Publications en arabe du Centre des études de l'unité arabe. Beyrouth, 1987.

orientalistes occidentaux face à la montée des mouvements nationalistes. Mais nous étions conscients de la nécessité d'une remise en cause du paradigme qui avait orienté nos recherches depuis le début du processus de décolonisation et de la construction des nouveaux États-nations issus de la dislocation des empires coloniaux.

Le « marxisme objectif » n'est plus scientifiquement productif et ne peut plus répondre aux questions posées par la nouvelle conjoncture historique. Je crois, personnellement, que l'élaboration de nouveaux paradigmes sera l'œuvre de la nouvelle génération de sociologues qui n'ont pas été formés dans la conjoncture spécifique des années soixante. La génération ancienne ne peut dans l'hypothèse la plus optimiste que se comporter selon le modèle de Ferguson et de Gramsci : poser des nouvelles questions en utilisant des notions archaïques et en luttant contre un imaginaire structuré par un paradigme dépassé. Dans cette perspective, il est possible que la notion de société civile qui est ressortie spontanément en Tunisie et en Algérie avec les premiers signes de reconnaissance du principe de multipartisme peut nous aider à prendre une certaine distance par rapport aux mécanismes inconscients qui structurent notre attitude face à la complexité du réel.

Il ne s'agit pas, par cette proposition, de remplacer Marx par Gramsci qui était coincé entre sa fidélité à la doctrine de Marx et sa volonté de penser la stratégie de la classe ouvrière dans une démocratie bourgeoise. Il nous est possible de penser la notion de société civile dans la perspective de la lutte pour l'hégémonie sans nous enfermer comme Gramsci dans l'hypothèse non démontrable de la détermination en dernière instance des facteurs économiques.

L'intérêt scientifique du concept de société civile lié à celui d'hégémonie réside essentiellement dans le changement, peut être radical, de nos orientations de recherche.

1) Il nous libère de notre étatisme inconscient en déplaçant notre curiosité qui est, en réalité, une sorte de fascination, des institutions étatiques et des hommes qui circulent entre ces institutions, vers les pratiques sociales des femmes et des hommes ordinaires non nécessairement programmées par la bureaucratie étatique. Ce déplacement du centre d'intérêt me semble le plus difficile à réaliser étant donné la complicité culturelle entre la fraction de l'intelligentsia occupant les postes de décision politique. Je voudrais illustrer cette remarque par un seul exemple significatif. Le Centre des études de l'unité arabe a lancé, au milieu des années quatre-vingt, un projet de recherche prospective sur « la société et l'État dans la nation arabe ». Ce projet a été couronné par trois études régionales et une étude de synthèse. Mais le résultat final de ces études s'est traduit par un renversement de la hiérarchie des termes du projet. Malgré la diversité de leurs approches ces études ont finalement présenté l'État comme sujet et la société comme prédicat (22).

---

(22) Actes du premier congrès de l'Association arabe de sociologie, précité.

2) L'interprétation du concept de société civile en tant qu'espace de lutte pour l'hégémonie a l'avantage de nous éloigner de l'orientation théorique qui réduit les structures sociales à un parallélogramme de forces. La distinction analytique légitime entre relation sociale objective et représentative – subjective – de cette relation qui ne doit être qu'un moment dans une procédure de recherche, est interprétée dans cette orientation de recherche comme deux réalités distinctes liées par une relation causale comme si la structure de la relation pré-existait à sa représentation. Les « marxistes objectifs » ont tendance à oublier le rôle de l'imaginaire – le « fétichisme » selon Marx – dans la transformation des objets en marchandise.

3) L'interprétation gramscienne de la société civile pourrait, enfin, nous inciter à repenser la notion d'idéologie pour mieux comprendre la lutte pour l'hégémonie idéologique au sein de la société civile. Le « marxisme objectif » réduit l'idéologie à une manipulation consciente et de mauvaise foi du contenu objectif des relations de dépendance de la part des classes dominantes et à l'expression d'une perception aliénée et d'une fausse conscience de la part des classes dominées. Dans cette perspective, l'idéologie est perçue comme un phénomène extérieur et postérieur aux relations sociales. Cette conception de l'idéologie ampute le réel de deux dimensions constitutives du processus de la « représentation » des phénomènes sociaux. La première dimension est d'ordre psychologique et implique le sentiment d'appartenance et d'identification à un collectif. Cette dimension d'identification à un groupe, à une classe, à une nation... se traduit inévitablement par la manifestation du sacré (23). Il ne peut y avoir d'idéologie sans sacré qui structure le collectif, assure l'articulation stable entre le « je » individuel et le « nous » du collectif et stabilise les tensions psychologiques nées des conflits d'identification. La deuxième dimension est d'ordre culturel au sens anthropologique du terme (24). Tout discours est utilisé ici dans un sens très large qui inclut toute pratique signifiante et non seulement le comportement verbal. Or toute société dispose d'une mémoire, d'un imaginaire, d'une tradition mobilisable dans chaque période de crise, lorsque l'identité collective est en jeu et lorsque le sens d'orientation des comportements est l'objet d'une controverse. Une recherche sur l'hégémonie et la lutte idéologique doit tenir compte de toutes ces dimensions et non seulement des discours explicites des hommes politiques comme nous l'avons fait pour évoquer les confrontations des élites tunisiennes à propos du concept de société civile.

(23) DEBRAY (Régis) – *Critique de la raison politique*. – Paris, Gallimard, 1981.

(24) GEERTZ (Clifford) – *Ideology as a cultural system* – in *The interpretation of cultures*. Basic Books, New-York, 1973 : 193-233.

## CONCLUSION

La dernière partie de cet article consacrée à l'élucidation des enjeux théoriques de l'émergence du concept de société civile dans le discours sociologique des années 1980, a posé le problème de «la crise de la sociologie arabe» dans le sens de la crise du paradigme développementaliste et du «marxisme objectif». Mais l'illustration concrète des péripéties de cette crise était limitée à l'expérience particulière de la Tunisie. Nous pensons qu'au-delà des différences évidentes et parfois très importantes entre les pays arabes, c'est la même conjoncture historique de la décolonisation et de la construction des nouveaux Etats-nations, et le même fond culturel qui ont structuré des choix similaires dans la majorité des pays arabes et surtout dans le cas des Etats frères-ennemis comme l'Egypte de Abdel-Nasser et la Tunisie de Bourguiba.

Nous avons développé notre argument à partir des notions de «marxisme objectif» et de paradigme développementaliste en articulant ces deux notions à la conception positiviste des phénomènes sociaux. Nous avons affirmé que l'orientation dominante de la sociologie arabe durant les années 1960-1970 était celle du «marxisme objectif». Dire l'orientation dominante c'est laisser entendre qu'il existe d'autres orientations dont la production scientifique est statistiquement et non qualitativement minoritaire. Ce phénomène existe dans chaque pays arabe. Il existe aussi des différences perceptibles entre les pays arabes. En nous limitant au Maghreb, ce que nous avons appelé l'étatisme, la fascination par ce qui se déroule au sein des instances étatiques, et la répercussion de cette fascination sur le choix des thèmes de recherche sociologiques sont manifestement plus importantes en Tunisie et en Algérie qu'au Maroc. On doit ajouter que, le «marxisme objectif» ou le paradigme développementaliste relevant d'une tendance et non d'une théorie au sens précis du terme, il n'est pas étonnant de retrouver dans la production scientifique d'un même auteur des textes positivistes d'une manière caricaturale et d'autres qui suggèrent une volonté de dépassement et même de remise en cause des limites du «marxisme objectif». Le discours sur la crise actuelle de la sociologie arabe peut être interprété comme une prise de conscience collective de l'épuisement scientifique du paradigme développementaliste et en même temps l'indice d'un tâtonnement qui précède l'élaboration d'un nouveau paradigme.

Nous avons interprété la formation et la crise du paradigme développementaliste par des facteurs presque exclusivement limités au Monde arabe et plus particulièrement à la société tunisienne en donnant peut être l'illusion d'une autonomie, au niveau de la réflexion théorique, au champ scientifique arabe. Nous devons, au contraire, insister sur la marginalité du champ scientifique arabe par rapport aux centres producteurs et diffuseurs des paradigmes, des théories et des concepts sociologiques. On ne peut comprendre la crise du paradigme développementaliste sans la situer dans la conjoncture de la crise internationale du néo-marxisme et de la théorie de la moderni-

sation inaugurée par le sociologue américain Parsons. On doit rappeler, enfin, que la crise du paradigme développementaliste est, concrètement, la crise de l'Etat «développementaliste». L'émergence du concept de société civile est aussi, on ne doit pas l'oublier, l'expression du désengagement économique des Etats du tiers-monde depuis la fin des années 1970, à la suite des pressions de la Banque Mondiale et du Fonds Monétaire International. Cette dernière remarque n'implique pas de notre part une interprétation causale de la conjoncture historique qui rejeterait sur ces deux institutions internationales la responsabilité du désengagement – très relatif – des Etats du Tiers-monde et l'émergence concomitante du concept de société civile.