



Académie tunisienne  
des sciences, des lettres  
et des arts *Beït al-Hikma*

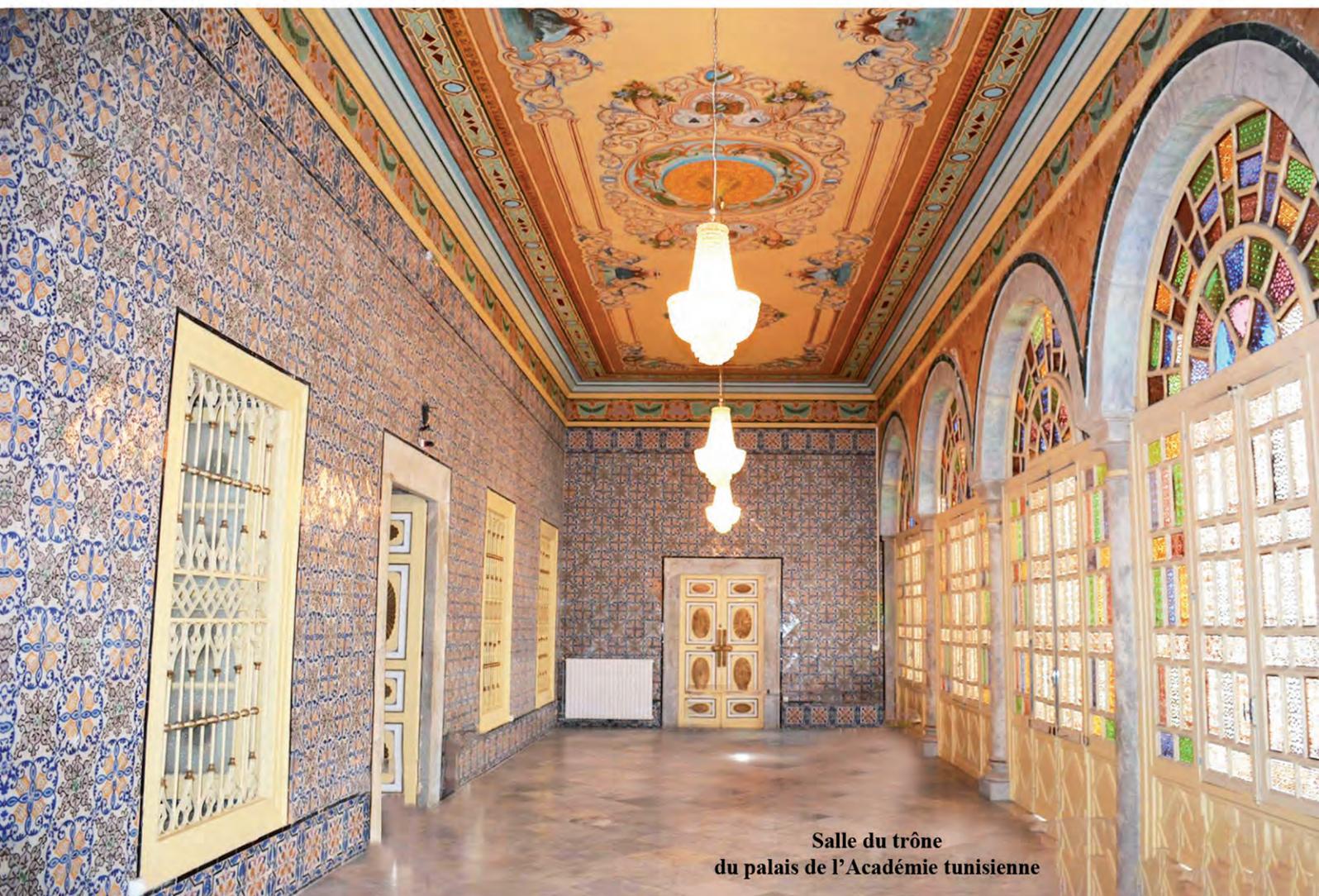
No : 2

Juillet - décembre  
2024

# REVUE DE L'ACADÉMIE TUNISIENNE

Revue semestrielle interdisciplinaire

I.S.S.N. : 3061-9149



Salle du trône  
du palais de l'Académie tunisienne

## Moderne sans être occidental ?

- Thématique du prochain numéro : Le vivre-ensemble est-il encore possible ?
- Lettre des correspondants : Palestine, un sacrifice expiatoire des temps modernes
- Entretien avec Abdou Filali-Ansary

## COMITÉ DE SUPERVISION



Moncef Ben Abdeljelil  
(Directeur du Comité)



Ezzeddine El Amri



Hela Ouertani



Nesrine M'farrej



Selima Ben Salem

## SOMMAIRE

- Edito	Mahmoud BEN ROMDHANE	6
- Lettre des correspondants	Mustapha EL HADDAD	8
- Tradition versus Modernity – a false dichotomy	Gerd SPITTLER	13
- La modernité, un modèle ou une attitude	Mohamed Chérif FERJANI	18
- N’y-a-t-il de modernité qu’occidentale ? Ou le grand malentendu de la modernité	Mohamed Kameleddine GAHA	23
- La modernité : que sont devenues les origines ?	Pierre Noel DENIEUIL	30
- Les modernités bafouées	M’Hamed Ali HALOUANI	38
- Modernité multiple et sciences humaines	Ridha BOUKRAA	44
- Penser la « modernité » en Tunisie	Abdelhamid HENIA	53
- Entretien avec Pr Abdou Filali-Ansary	Moncef BEN ABDELJELIL	60
- Informations de l’Académie	Selima BEN SALEM	70

Thématique du prochain numéro :

**Le vivre - ensemble est-il encore possible ?**



Mahmoud  
BEN ROMDHANE(\*)

## L'Académie tunisienne décide la mise sur pied d'un Centre de Recherche Scientifique : **Palestine et Orient contemporain**

**L**e martyre de Ghaza et la tyrannie à laquelle est soumis le peuple palestinien depuis trois quarts de siècle ne peuvent échapper à notre conscience. Notre nouvelle Revue en a fait le thème central de son premier numéro et notre Académie a décidé de mettre sur pied un Groupe de recherche devant rapidement se transformer, après une courte période d'essai, en Centre de Recherche international ayant pour intitulé : *Palestine et Orient contemporain*.

Dans la hiérarchie de l'inhumain, le nazisme occupe le sommet. Mais, au moins, ses dirigeants avaient-ils honte de l'horreur de l'holocauste qu'ils exerçaient à une échelle industrielle avec

(\*) Président de l'Académie tunisienne *Beït al Hikma*.

la complicité de régimes européens lâches ; ils ne l'exhibaient pas.

Dans le cas de Ghaza et des territoires palestiniens qu'il occupe avec ses tanks et ses soldats surarmés, Israël commet, à ciel ouvert, le plus grand massacre, mois après mois, d'une population cloîtrée dans un réduit constituant la plus haute densité humaine ; détruit les habitations et les immeubles de la manière la plus brute avec les bombes les plus lourdes ; oblige les familles à d'incessants déplacements au prétexte de leur éviter la mort et les blessures, mais en réalité pour les harceler en permanence; vise les hôpitaux, cible les journalistes, empêche les très maigres secours de parvenir à leurs destinataires. La faim, la soif, le froid, les déplacements forcés, les morts quotidiennes par dizaines et par centaines, l'ensevelissement des vivants sous les décombres, voilà le sort réservé, avec cynisme, aux femmes, aux enfants, aux vieillards et aux hommes à Ghaza depuis seize mois.

Les rapports des différentes agences de l'ONU, y compris ceux de son Secrétaire général, ceux des juges de la Cour Internationale de Justice ainsi que des différentes organisations de défense des droits humains sont convergents et unanimes pour mettre en évidence la dimension génocidaire de l'offensive israélienne sur Ghaza. Aux recommandations urgentes qui lui sont adressées, Israël répond avec arrogance et mépris.

Notre Académie s'inscrit dans les valeurs universelles proclamées dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui proclame en son Préambule : « *Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie*

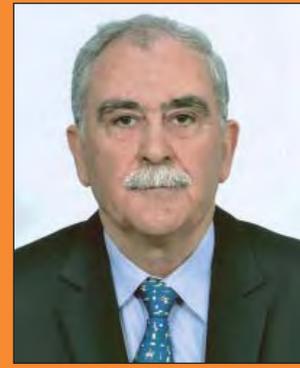
*qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme* » et dans la Charte des Nations Unies qui proclame le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

Nous entendons promouvoir le savoir et la connaissance historique sur la Palestine et l'Orient, mobiliser les intellectuels tunisiens et constituer des partenariats avec les Académies et les Centres de recherche internationaux pour faire prévaloir la justice et faire respecter le droit international au profit du peuple palestinien et des peuples de la région.

Telle est la contribution que notre Académie entend apporter à travers son nouveau Centre de recherche.



# Lettre des correspondants



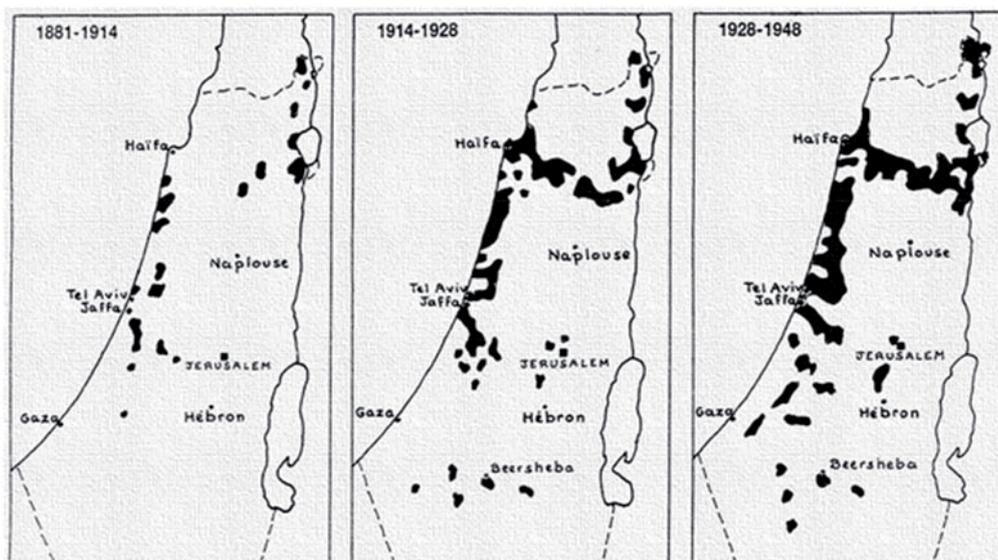
Par Mustapha EL HADDAD (\*)

## Palestine

### UN SACRIFICE EXPIATOIRE DES TEMPS MODERNES POUR UNE RELECTURE DES ORIGINES DE LA COLONISATION SIONISTE

« Nous ne nous occupons pas des vœux de la communauté existante, mais nous cherchons sciemment à reconstituer une nouvelle communauté et nous travaillons sans aucun doute à constituer une majorité numérique à l'avenir », **Arthur Balfour, 1919.**

« Mon cœur est plein de sympathie pour le sionisme. L'établissement d'un foyer national juif en Palestine sera une bénédiction pour le monde entier », **Winston Churchill, 1921.**



Territoires palestiniens colonisés entre 1881 et 1948

(\*) Ingénieur à la retraite.

La déclaration Balfour a constitué une étape décisive du processus de création de l'Etat d'Israël. La conjonction de plusieurs facteurs a rendu possible cette Déclaration :

- Le contexte géopolitique de la fin du 19<sup>e</sup> et du début du 20<sup>e</sup> siècle, avec en particulier :

- L'expansion coloniale européenne du 19<sup>e</sup> siècle ;

- Le développement des nationalismes européens et les tensions sociales qui en résultent notamment vis-à-vis des communautés juives d'Europe orientale ;

- L'affaiblissement de l'Empire ottoman et l'opportunité offerte par la Première guerre mondiale d'une restructuration géopolitique du Moyen-Orient par les puissances coloniales européennes.

- La détermination des leaders sionistes européens et leur connivence avec des dirigeants politiques britanniques de premier ordre.

- Le précieux soutien apporté au projet sioniste, par les puissances européennes, le Royaume-Uni en particulier, dont la motivation était plus géopolitique qu'humanitaire.

- Le faible poids géopolitique des Palestiniens du fait de la jeunesse et de la dispersion des mouvements arabes et palestiniens ainsi que des prétentions territoriales des Hachémites.

#### **LES CONSTANTES IDÉOLOGIQUES DU MOUVEMENT SIONISTE POLITIQUE ET DE SES ALLIÉS OCCIDENTAUX**

*Civilisation contre barbarie.* Comme Herzl, plus d'un siècle plus tard, des dirigeants d'Israël

et de certains pays occidentaux ressassent la mission de défense par Israël de la civilisation occidentale contre la barbarie orientale. Fin octobre 2023, *Netanyahu* a évoqué « une guerre entre la barbarie et la civilisation ». Mi-juin 2024, il qualifie l'assassinat de dizaines de milliers d'enfants de Gaza de « guerre de civilisation ». Un slogan aussitôt repris par l'ancien Premier ministre français Manuel Valls. Cette expression a été en fait utilisée à volonté par le président Bush deux décennies plus tôt et tout dernièrement par l'un des membres de l'équipe de Trump.

Les idéologues de la cause sioniste, Herzl et Weizmann dès le début, ont adopté une stratégie d'opposition radicale aux Palestiniens, qualifiés d'Arabes barbares, au service du monde civilisé. Un choix implacable qui ne peut que s'inscrire sur le long terme. Depuis que les sionistes sont aux manœuvres en Palestine, toutes leurs « provocations » s'inscrivent dans cette logique.

***Déni d'humanité, déni d'une identité propre et déni des droits politiques.*** Depuis le début de la colonisation et jusqu'à nos jours, des dirigeants britanniques, des hommes politiques américains et des responsables du mouvement sioniste affichent un racisme décomplexé à l'égard des Arabes et nient l'identité propre des Palestiniens. En niant l'humanité des Palestiniens, les politiciens et idéologues sionistes banalisent le « nettoyage ethnique » de la *Nakba* en 47-48 et le pogrom en cours à Gaza. En niant l'identité propre des Palestiniens - pour plusieurs dirigeants israéliens de premier ordre la « Palestine n'existe pas » -, les dirigeants sionistes justifient la négation des droits politiques des Palestiniens, leur expropriation

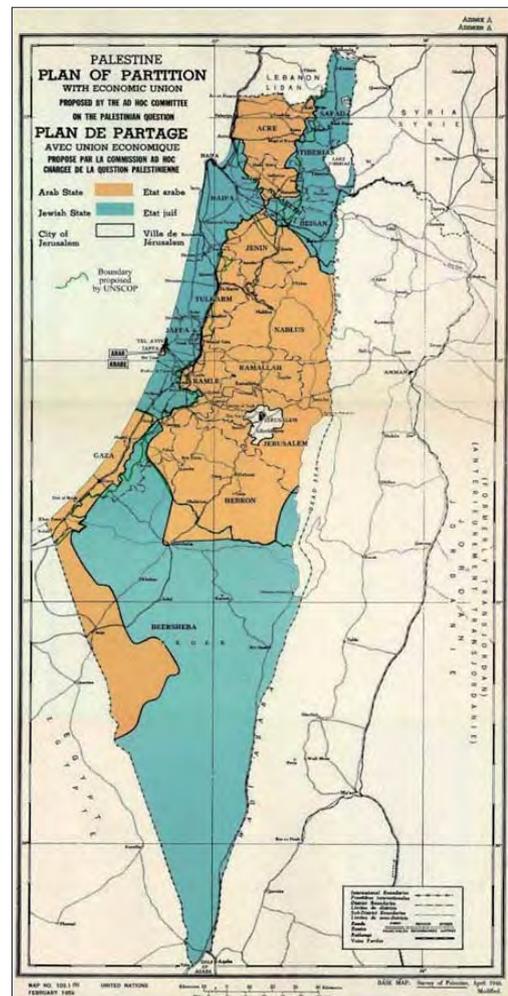
et leur déplacement forcé vers d'autres pays arabes, la Transjordanie au départ.

***Un soutien inconditionnel du sionisme au mépris du droit international et de ses propres règles.*** Nous citerons à cet effet :

- la non-application du principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, l'un des principes fondateurs de la Société des Nations en 1919 ;
- le non-respect de la convention de La Haye de 1907, concernant le déplacement forcé des populations et la modification par la contrainte de la composition de la population d'un territoire occupé ;
- la non-prise en compte des recommandations de ses propres commissions d'enquêtes, notamment la commission wilsonienne King-Crane de 1919 ;
- et, plus tard, le non-respect du Pacte de la SDN de 1919 concernant l'attribution du mandat sur la Palestine au profit du Royaume-Uni en 1922.

Les relations avec les Arabes, des Britanniques en particulier, ont été de plus entachées par le non-respect de leurs propres engagements, par l'imposture et finalement une politique du fait accompli basée sur le rapport de force du moment. A l'occasion du centenaire de la déclaration Balfour, la Première ministre britannique, Theresa May, a reçu le 2 novembre 2017 à Londres, son homologue israélien Benyamin Netanyahu. Elle déclare alors : *« Nous sommes fiers de notre rôle pionnier dans la création de l'Etat d'Israël. Alors, des gens estiment que nous devrions nous excuser pour cette lettre. Absolument pas ! »*

***Le soutien des évangélistes sionistes depuis l'origine jusqu'à nos jours.*** Parmi les premiers soutiens au sionisme figurent les évangéliques, notamment américains. Ces derniers, qui constituent également un pilier de l'électorat de Donald Trump, contribuent en grande partie à l'émigration de juifs américains vers Israël et la Palestine. Selon une étude de l'agence américaine *Associated Press*, 8 500 juifs américains ont pu émigrer en Israël grâce aux dons des chrétiens évangéliques en 2017. Ces chrétiens sionistes estiment que la domination des Juifs sur toute la Palestine est une condition préalable à l'accomplissement des prophéties bibliques et au retour du Christ. Ils soutiennent donc la colonisation par l'État israélien des territoires palestiniens, les financent, et y envoient même



des volontaires pour y travailler. Par ailleurs, les évangéliques pensent que Jérusalem doit être la capitale de l'État d'Israël et ne sont pas étrangers à la décision de Donald Trump de déplacer l'ambassade américaine dans la ville sainte. L'ex vice-président, Mike Pence, qui s'est rendu à Jérusalem peu après cette annonce, est d'ailleurs lui-même membre de l'église évangélique.

***Deux courants idéologiques arabes palestiniens se dégagent très tôt.*** Panislamisme et nationalisme arabe ont rivalisé depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle. Mais ces courants vont être affaiblis par la balkanisation des territoires mise en œuvre très tôt par les Britanniques dans le cadre de leur politique du « diviser pour régner ». Toutefois, les Palestiniens ont exprimé très tôt et à plusieurs reprises : leur rejet total du projet d'établissement d'un foyer national juif en Palestine car il constitue pour eux une menace existentielle, leur refus absolu de collaborer avec la puissance coloniale et leur attachement à leur unité politique avec la Syrie.

## **LES INCOHÉRENCES DE LA POLITIQUE OCCIDENTALE AU MOYEN-ORIENT**

« *L'incapacité des Européens d'affronter leurs propres démons* ». Avec la déclaration Balfour de 1917, les Britanniques, les Américains, les Français et les puissances européennes de l'époque admettent implicitement qu'après plusieurs siècles de vie en Europe, les Juifs ne sont toujours pas acceptés et considérés égaux de leurs compatriotes. En soutenant le projet sioniste, ils savaient donc pertinemment qu'un *Foyer national juif* au sein d'une Palestine, ayant une longue tradition musulmane, ne serait ni pacifique ni viable.

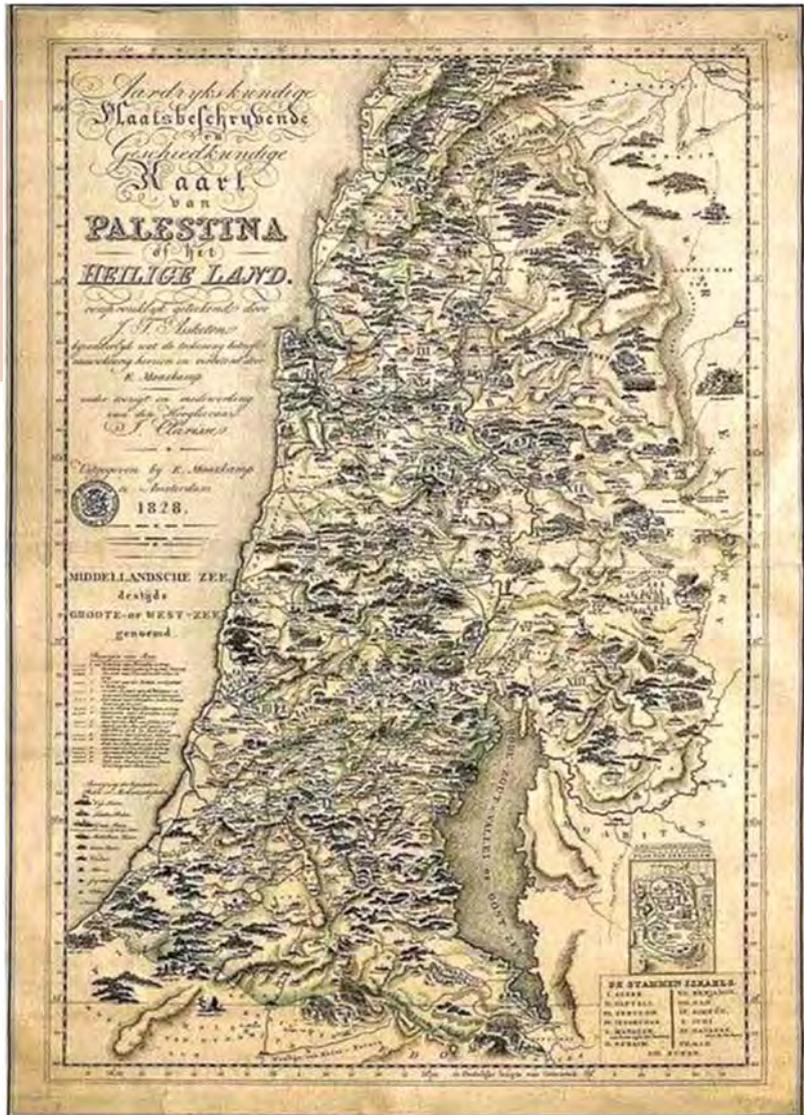
***Laïc chez soi communautariste religieux au Levant.*** Dans le cadre des accords Sykes-Picot de 1916, la France se pose en défenseur du communautarisme religieux au Levant alors qu'elle vient d'adopter dix ans plus tôt une loi sur la séparation entre les églises et l'Etat, fondement de la laïcité française. La France continue aujourd'hui à se prévaloir de ce principe pour garder un pied dans cette région stratégique.

## **DES QUESTIONS SUBSISTENT**

Autour de ces considérations qui sont au centre de la « question palestinienne », se posent encore quelques questions.

***Les Britanniques ont-ils donné l'avantage aux tribus arabes et ignoré les mouvements réformateurs du Levant, car idéologiquement proches des Lumières ?*** Pour contrecarrer les appels à la guerre sainte du sultan ottoman au début de la première guerre mondiale, les Britanniques ont choisi de s'allier au chérif Hussein. Ils ont ensuite imposé ses fils, Abdallah et Fayçal, aux pays de la région. Les Britanniques ont ainsi préféré donner les clés du monde arabe aux féodaux de la péninsule arabique. Ce soutien exclusif n'a-t-il pas contribué à l'ancrage politique des courants ultraconservateurs religieux au détriment des réformateurs arabes ?

***Les Juifs constituaient-ils un peuple au moment de la déclaration Balfour ?*** Comme le notait Theodor Herzl lui-même, le peuple juif ne se définit pas par la race. Du point de vue ethnique, les Juifs d'Europe orientale, ceux du Yémen, les Séfarades et les Falachas sont en effet bien différents les uns des autres. D'ailleurs, les Ashkénazes ne discriminent-ils



pas en Israël leurs coreligionnaires Séfarades, Falachas ou Yéménites ?

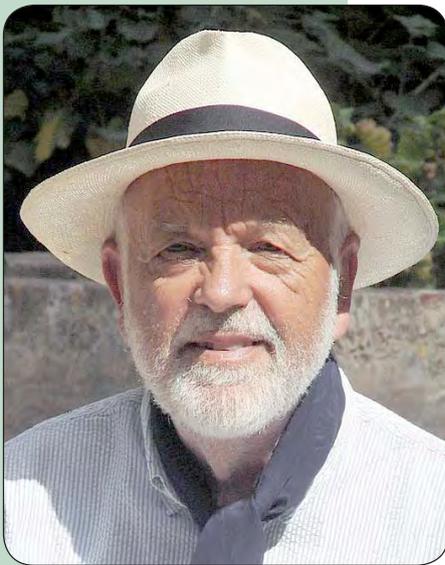
Il n'existe pas de définition juridique internationale du concept de *peuple*. Un peuple est néanmoins généralement défini par plusieurs critères, dont les principaux sont : un territoire, une langue, une culture, des institutions et une histoire partagés. Actuellement, 76 ans après la création de l'Etat juif, la majorité des Juifs préfèrent vivre dans leur pays d'origine, hors d'Israël, dans plus d'une centaine de pays. Lors du congrès de Bâle ou de la déclaration Balfour, les communautés juives des différentes régions du monde n'avaient alors en commun qu'un fond religieux, cultuel et culturel. D'ailleurs, dans

l'un de ses derniers ouvrages, Shlomo Sand explique « Comment le peuple juif fut créé ».

On est donc en droit de se demander pourquoi les Juifs d'Europe, ou d'ailleurs, auraient maintenant un droit exclusif à un territoire qu'ils auraient quitté il y a 2000 ans et d'en chasser ceux qui ne l'ont jamais quitté ? Dans ce cas, les aborigènes et les amérindiens pourraient aussi recouvrir leurs territoires et en chasser les Européens qui les ont dépossédés depuis "seulement" quelques siècles ? L'histoire de l'humanité étant jalonné de migrations, les exemples de cette nature ne manquent pas !

*M. EL Haddad, le 28 décembre 2024*

# TRADITION VERSUS MODERNITY – A FALSE DICHOTOMY



Gerd Spittler (\*)

Today most people want to be modern, but many don't want to be Western-style modern. This circumstance has given rise to the concept of “multiple modernities” (Eisenstadt 2000), which suggests that Western modernity is not the only way to modernity. In a global world it is the West that should be provincialised.

Instead of introducing multiple modernities I propose to abandon the concept of modernity and the dichotomy of modern versus traditional.

In his book *Nous n'avons jamais été modernes* (1991; English: *We have never been modern*, 1993), Bruno Latour argues that there remain many premodern elements in our so-called modern society. The dichotomic perspective assumes that while modernity keeps nature and society separate, they cannot be separated in pre-modern societies. The moderns consider this conception to be obscurantism, arguing that it has been eclipsed by modernity. Latour shows that in reality this was never the case, and that we are always dealing with hybrids.

---

(\*) Emeritus Professor, University of Bayreuth, Germany

I would add that there are many modern elements in so-called traditional societies too. The conclusion I draw from these observations leads me to abandon the traditional-modern dichotomy. I will demonstrate my position using examples from the anthropology of work.

In the tradition of Marx, Weber and Habermas, work is seen mostly as an instrumental action. This technical paradigm implies the transformation of an object. The process is controllable and can be planned. When one has the appropriate knowledge, skill and power, one can form an object according to one's ideas.

So-called traditional societies, however, often see this process as an interaction between people and objects. The interactive paradigm assumes an object that is not fully controllable. An element of unpredictability is involved. One interprets the messages that this object emits and reacts to them. The object possesses the character of a subject.

In my article "Work – transformation of objects or interaction with subjects?" (2016) and in my book *Anthropologie der Arbeit* (2016) I give many examples of hunters and gatherers, herders and peasants who interact with elements of nature. The object, or rather subjects, not only have their particular characteristics, which one must know and take into account, but also have a self-will, which is not fully controllable. This self-will can be so strong that these subjects are as powerful as humans or may even dominate them. Work becomes a game, a battle, a service, an act of care-giving, an exchange.

However, interaction is not unique to "traditional societies". Even so-called modern industrial and service work should be conceived of as interaction. In his study *Talking about machines. An Ethnography of a modern job* Julian Orr (1996) investigates the relationship between service technicians and machines in an American enterprise. He discovers that machines are not only objects but rather subjects. "War stories" are told about the machines. "These tales of the heroism required to service early machines seem balanced celebrations of the perversity of the machines and celebrations of the technicians coping... Each machine is an individual, even when many are of the same type. They are named individually by their users. The machines are like a herd in principle domesticated, but only in principle. When describing the negative characteristics of machines, one uses moral and value judgements. Machines can be 'filthy', 'perverse', 'crotchety', 'odd'. The machines are both perverse and fascinating."

The interaction is even more pronounced in high technology. Werner Rammert investigates this idea in *Technografie. Zur Mikrosoziologie der Technik* (2006). Rammert emphasizes the ontological difference between simple tools, "conventional", "trivial" machines on the one hand, and modern, high technology on the other. He criticizes the dualism that has prevailed from ancient philosophy to modern social theory, which assumes that humans act autonomously and that technical objects are determined. According to this view, humans interact intersubjectively, while they

behave instrumentally towards artefacts. In reality, human action is less autonomous than we think, and conversely, objects have more autonomy than we ascribe to them.

Bruno Latour postulates that “We have never been modern.” With equal justification, one could say “the traditionalists have never been traditional”. In his famous book *Coral Gardens and their Magic* (1935) Malinowski analyses in detail the magic of gardening in the Trobriand Islands. But at the same time he describes the Trobriand gardeners as rational and efficient in their work. They know that hard work is important in agriculture and that the worker must be skilled. This effort and knowledge cannot be replaced by magic. The gardeners have “a technical skill based on a sound knowledge of the soil and its properties, of the weather and its vicissitudes, of the nature of crops and the need of intelligent adaptation to the soil” (I, p.62). “ Magic and technical activities are very sharply distinguished by the natives in theory and in practice” (p. 68). “The natives will never try to clean the soil by magic, to erect a fence or yam support by a rite. They know quite well that they have to do it by hand and in the sweat of their brow”(p.76).

Most of us assume that technical progress goes hand in hand with more highly developed skills in work. There is no doubt that hunters and gatherers use very primitive technical equipment: bows and arrows are less efficient than guns. But does this also mean that they have only primitive skills and knowledge? Let us look at the knowledge and the cognitive behaviour of San hunters in South Africa, who until recently hunted game with bows and arrows. The most important skill required for hunting is the ability to read tracks (Liebenberg 2001). This is not just a matter of identifying the tracks of a particular animal, but the hunter must also be able to work out how far away it is by determining how old the tracks are and the speed at which the animal is moving. It is rare that a track can be followed without interruption. In stony terrain, for instance, that is impossible. The hunter must try to think like the animal and work out which way it might have gone. Thus, in addition to simple tracking there is also speculative tracking, in which the characteristics and habits of the animals and the terrain are taken into account.



Tuareg children learn to read camel tracks (Foto Gerd Spittler)

The skills required for simple tracking are rightly compared to reading a written text. Systematic and speculative tracking require more advanced cognitive skills. They have been compared to the deductive skills of a detective, to a scientist's ability to form hypotheses, or to an artist's powers of imagination.

### **The classic modernization theory**

In the classic theory of modernization, modernity is the counterpart of tradition. While modernity stands for movement and progress, the opposite applies to tradition: the adherence to the traditional. Both form separate systems in which all parts are interrelated: religion, economy, urbanization, politics, law and society are interlinked. Democracy, capitalism, mobility, mass media and the nuclear family belong to modernity. This is not a historical contingency, but a system. The systems of modernity and tradition are in a dichotomous relationship.

This classic modernization theory was developed by David Lerner in *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East* (1958) and Walt Rostow in *The Stages of Economic Growth. A Non-communist Manifesto* (1960). In reality, as I have tried to show here, there are no systems of modernity and tradition. Many elements of what is considered traditional in modernization theory also exist in modernity. Conversely, many core elements of modernity (e.g. rationality) also exist in so-called traditional societies.

We are therefore dealing with an open historical process.

### **A Note on Max Weber**

Max Weber is often seen as the father of modernization theory. According to Weber only the West developed rationality in all fields of society: economy, law, state administration (bureaucracy), science, art, architecture, music, conduct of life. This rationality gave the West a superiority over the rest of the world (Weber, prefatory remarks 2002).

In the wake of Weber, this development of rationality was often identified as a universal development and as progress. Weber himself was much more sceptical. For him, the historical process is not determined, but open. It is by no means certain that rationality will ultimately triumph. The disenchantment (*Entzauberung*) of the world can also be reversed. Weber's view of humanity does not postulate man as a *animal rationale*, but exactly as the opposite: man is naturally irrational, controlled by drives and passions instead of by reason. The achievement of religion consists, in having transformed a natural in a cultural being. Up to the present time the masses remain caught up in magical thinking (Spittler 2008).

Nor does Weber equate the rationalization of the world with progress. Capitalism has become a "steel-hard casing" (*stahlhartes Gehäuse*). No one any longer knows who will live in this steel-hard casing and whether entirely new prophets or a mighty rebirth of ancient ideas and ideals will stand at the end

of this prodigious development. Or however, if neither conditions pertain, whether a mechanized ossification, embellished with a sort of rigidly compelled sense of self-importance, will arise. Then, indeed, if ossification appears this might be true for the “last humans” in this long civilizational development: “narrow specialists without mind, pleasure-seekers without heart; in its conceit, this nothingness imagines it has climbed to a level of humanity never before attained” (Weber 2002, p.124)

In “Science as a Vocation” (2002), Weber asks what meaning modern science and technology offers people, beyond technical progress itself. Following Leo Tolstoy, he questions whether it has any meaning at all. “Abraham or any peasant of the old days died ‘old and satiated with life’ (lebensatt)... But a cultured person....can become ‘tired of life’ (lebensmüde), but not ‘satiated with life’.” For him, death is a senseless event. And because death is senseless, so is cultural life as such, which, through its senseless ‘progressiveness,’ stamps death as senseless.” Weber 1968, (p.594f.).

### **Bibliography**

Eisenstadt, Samuel N. (2000). Multiple Modernities, in: *Daedalus*, 129, p.1-29

Latour, Bruno (1991). *Nous n’avons jamais été modernes*. Paris : La Découverte).

Lerner, Daniel (1958). *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press.

Liebenberg, Louis (1990). *The Art of*

*Tracking: the origin of science*. Claremont, South Africa: David Philip

Malinowski, Bronislaw (1935). *Coral Gardens and their Magic*. 2 vols. New York: American Books Company

Orr, Julian E. (1996). *Talking about Machines. An Ethnography of a Modern Job*. Ithaca: Cornell University Press.

Rammert, Werner und Schubert, Claus (2006). *Technografie. Zur Mikrosoziologie der Technik*. Frankfurt: Campus.

Rostow, Walt (1960). *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. New York : Cambridge University Press.

Spittler, Gerd (2008). *Founders of the Anthropology of Work*. Berlin: Lit (chapter 8 on Max Weber).

Spittler, Gerd (2016). Work – Transformation of Objects or Interaction between Subjects, in: Eckert, Andreas (ed.). *Global Histories of Work* .p,169-180 (reprint of Spittler 2003, translation of Spittler 2002).

Spittler, Gerd (2016). *Anthropologie der Arbeit*. Wiesbaden: Springer VS.

Weber, Max (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury (Translated by Stephen Kalberg. In German 1904).

p. 140-164: Prefatory remarks to *Collected Essays in the Sociology of Religion* (2002, in German 1920).

Weber, Max (1968, first impression 1922). *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 582-613. Tübingen: Siebeck und Mohr.

# LA MODERNITÉ, UN MODÈLE OU UNE ATTITUDE ?



Mohamed-Chérif  
FERJANI (\*)



Quand on parle de la modernité(s), au singulier ou au pluriel, ou de post et de pré modernité, c'est souvent par assimilation à un modèle ayant pour référence les évolutions connues par l'Europe à la sortie de ce qui est appelé le Moyen âge, avec notamment le mouvement désigné comme étant « la Renaissance », et avec les révolutions scientifiques, philosophiques, technologiques, industrielles, économiques, culturelles et politiques auxquelles on assimile « l'Occident ». Le propos de cette réflexion est de revenir à la source de cette conception de la modernité (1) pour voir dans quelle mesure elle est à même d'aider à penser l'histoire, passée et présente, des sociétés humaines, celles de l'Occident comme celles d'autres aires géoculturelles et (2) pour se demander s'il est possible de la définir autrement. Les limites imposées par le cadre de cette contribution ne permettant d'analyser les enjeux des débats concernant cette question, ni même d'en restituer les termes, cette réflexion synthétique se limitera aux grands points de divergences en renvoyant, en notes de bas page, aux références qui permettent d'aller plus loin.



(\*) Professeur Émérite à l'université lumières, Lyon 2.

## 1° La modernité : un modèle correspondant à un « âge » ?

L'assimilation de la modernité à l'Occident trouve ses fondements dans la vision occidentale de l'histoire arbitrairement articulée autour de trois moments : un âge « classique » identifié à l'antiquité gréco-romaine, un Moyen âge décrit comme une longue nuit de ténèbres et de décadence, une modernité qui commence par une renaissance synonyme de retour à « l'âge d'or » que fut l'antiquité gréco-romaine. Cette vision est à la base de la division de l'histoire, en tant que discipline scientifique, en « histoire ancienne », « histoire médiévale », « histoire moderne » et, plus récemment, « histoire contemporaine »<sup>1</sup>, division généralisée abusivement et non sans graves distorsions épistémologiques à l'histoire des différentes régions de la planète et de tous les pays du monde. Cette conception a fait l'objet de nombreuses critiques de spécialistes de l'histoire de l'Occident<sup>2</sup> et, surtout, de spécialistes d'autres aires géoculturelles qui se heurtent à l'impossibilité d'appréhender l'histoire des pays et des sociétés relevant de leurs champs d'études avec une telle périodisation<sup>3</sup>. Le triptyque s'est diffusé

1 L'historiographie française distingue l'histoire contemporaine de l'histoire moderne considérant que celle-ci s'est terminée avec la Révolution française. Cette distinction est rejetée en dehors de la France.

2 Voir, entre autre Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Le Seuil, Paris, 2014, Alain de Libera, *Penser au Moyen âge*, Seuil, Paris 1991.

3 Voir, entre autres, Sophie Bessis, *Histoire de la Tunisie : De Carthage à nos jours*, Tallandier, Paris 2019

par la suite en Europe et a servi de base à la périodisation « canonique »<sup>4</sup> de l'histoire du monde engendrant des interprétations idéologiques allant du rejet de la modernité comme étant un déclin de la civilisation<sup>5</sup>, à son adulation comme « fin de l'histoire »<sup>6</sup>. La modernité, pour ses apôtres comme pour ses détracteurs, est présentée comme un modèle incarnant la synthèse de toutes les évolutions connues par l'Europe à partir de sa « Renaissance » à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle : triomphe des valeurs de **la modernité articulées autour des notions de progrès, de raison, de liberté, d'égalité, de primat de l'individu et de ses droits comme fondements d'un système politique (la démocratie libérale) et économique** (l'économie de marché culminant au XIX<sup>e</sup> s. avec le capitalisme). L'Occident, lui-même résultat de ces évolutions qui ont conduit l'Europe à entrer dans un mouvement d'expansion plus large que celui qui fut à l'origine de la Renaissance, est devenu synonyme de Modernité. En conséquence, la modernisation est devenue inconcevable autrement que comme une

4 Voir Jean Le Bihan et Florian Mazrel, « La périodisation canonique de l'histoire : une exception française ? », dans le N° 680 de la revue *Histoire*, Paris, PUF, Oct. 2014, pp.785-816

5 A l'instar de ce qu'en disent les héritiers de Burke et les théoriciens de la révolution conservatrice tels que Spengler (dans *Le déclin de l'Occident*) et Heidegger (voir sa critique de la modernité notamment dans *Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1968 et *Questions I*, Gallimard, 1968) et les déclinaisons de ce rejet dans les différentes cultures.

6 Comme on le trouve dans la philosophie des Lumières ou dans *La phénoménologie de l'esprit* et dans toute la pensée qui a érigé la modernité en un modèle univoque et indépassable.

occidentalisation rejetant les cultures et les sociétés résistant à cette occidentalisation dans la « pré modernité », voire dans l'archaïsme, la « barbarie ». Dans cette conception, si l'on parle de modernités, au pluriel, c'est pour la décliner selon les champs de son déploiement - modernité artistique, modernité scientifique, modernité philosophique, modernité politique, modernité économique, etc.-, rarement pour envisager d'autres voies non occidentales de la modernité. L'expansion occidentale, y compris sous ses formes coloniales les plus barbares, s'en trouve présentée comme une œuvre de modernisation civilisatrice faisant entrer dans l'histoire les peuples ainsi soumis à l'hégémonie des puissances occidentales. *A contrario*, la résistance à cette expansion est décrite comme un refus de la modernité de la part de peuples tournant le dos à l'histoire et croulant sous le poids de traditions archaïques antinomiques avec la modernité et avec ses valeurs. En réaction à cette conception légitimant l'hégémonie de l'Occident, le rejet de cette domination engendre des formes de résistance identitaire hostile à la modernité et à tout ce qui est présenté comme occidental. Il en est ainsi des attitudes rejetant la démocratie, les droits humains et les valeurs qui leur sont associées telles que la liberté et l'égalité. Par ailleurs les modèles présentés comme étant l'incarnation de la modernité ont connu des évolutions non étrangères aux conceptions

à l'origine des aventures coloniales et des trahisons par rapport aux promesses de la modernité. En plus des conflits entre les pays occidentaux - censés incarner la modernité et contribuer à la pacification des relations entre pays à systèmes démocratiques et à économies de marché<sup>7</sup>-, conflits culminant avec les deux guerres mondiales du XX<sup>e</sup> s. et les horreurs du fascisme et du nazisme, l'évolution des sociétés dans ces pays est souvent décrite comme une faillite de la modernité et l'amorce d'une post modernité, un concept valise dans lequel on range pêle-mêle des phénomènes décrits comme les symptômes « *d'un monde privé de sens*<sup>8</sup> », d'une « *ère du vide* »<sup>9</sup> débouchant sur un retour du *temps des tribus*<sup>10</sup>, d'un « ré-enchantement du monde » synonyme de « post sécularisation » ou « post laïcité »<sup>11</sup>, etc. Comment peut-il en être autrement si l'on persiste dans l'assimilation de la modernité à l'Occident et à des modèles, qui ont trahi depuis longtemps les promesses de la modernité, et qui ne s'en sortent que par des fuites en avant synonymes de plus d'inégalités, de conflits, de misères et de

7 Comme le prophétisait Kant (*Vers la paix perpétuelle*) repris par F. Fukuyama dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*, paru d'abord en anglais, chez Free Press en 1992 puis, la même année, en français chez Flammarion.

8 Titre d'un ouvrage de Zaki Laïdi, Fayard, Paris, 1994.

9 Essai de Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : Essai sur l'individualisme contemporain*, Folio, Paris, 1989.

10 Voir Michel Maffesoli, *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1988.

11 Voir, entre autres, J. Habermas, « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », dans *Le Débat*, n° 152, 2008.

malheurs pour la plus grande partie de l'humanité, de moins de libertés et d'espoir de vivre dignement ?

## 2° La modernité, une attitude universelle :

Il est incontestable que l'évolution culturelle, économique et politique de l'Europe, puis de l'Occident, avec le tournant du XV<sup>ème</sup> siècle et les grandes révolutions qui ont marqué depuis plusieurs siècles l'histoire du monde, ont incarné la modernité comme une **attitude prenant le parti du nouveau contre l'ancien, du progrès contre l'ordre tirant sa légitimité de la fidélité au passé, de la liberté et de l'égalité contre la soumission aux autorités et aux hiérarchies établies, de la raison contre ses traditions sacralisées**, etc. Mais peut-on persister dans l'assimilation de la modernité, comme attitude définie par ce parti pris, à l'Occident malgré les évolutions qui l'ont conduit à travestir et à trahir les valeurs cardinales constitutives de la modernité ? Les modèles, quels qu'ils soient, sont toujours historiquement situés, et ne peuvent prétendre ni à l'éternité ni à l'universalité ; leur validité est relative et tributaire des contextes de leur avènement et ils sont appelés à évoluer et à s'adapter ; sinon, ils deviennent des traditions et un obstacle à la **modernité en tant qu'attitude qui s'actualise à chaque fois que le nouveau, le progrès, la liberté et la raison sont entravés par l'ancien, par l'ordre**

**établi, la tradition quelle qu'en soit la nature**. L'attitude qui définit la modernité par rapport à ces oppositions n'est pas propre à une société, à une culture, ni même à une époque : Socrate, Platon, Aristote, les cités grecques et leurs cultures étaient modernes par rapport à ce qui les précédait et s'opposait aux horizons que leur avènement ouvrait à l'humanité ; mais, par rapport à la pensée, aux savoirs, aux cultures, à l'organisation des sociétés des époques ultérieures, comme de notre époque, on ne peut les considérer que comme des obstacles à la modernité qui n'a pu se déployer qu'en rupture avec leur héritage devenu, avec le temps un obstacle au progrès. Il en est de même pour la législation de Hammourabi par rapport à la loi de la jungle, d'un côté, et aux législations inspirées par les droits humains de l'autre, ou pour toutes les religions par rapport aux conceptions et les ordres qui les précédaient et au regard de ce qu'elles sont devenues en se transformant en orthodoxies opposées à l'évolution des idées, des mœurs et des sociétés. Les cultures arabes et musulmanes ont connu, à travers l'histoire et jusqu'à nos jours, différentes formes de luttes entre « l'ancien » et le « nouveau » (*al-qadîm wa al-jadîd*), « la tradition et le renouveau » (*al-taqîd wa al-tajdîd*), dans divers domaines (la littérature, la pensée religieuse et profane, l'art, les mœurs, les systèmes politiques et juridiques, etc.). L'évolution de toutes les sociétés, de toutes les cultures, de nos jours comme par le passé, aussi bien celles

considérées comme modernes que celles qui sont entravées par le poids de traditions et de hiérarchies archaïques, est déterminée, entre autres, par la **lutte permanente entre le nouveau et l'ancien, le progrès et l'ordre, la raison et la tradition, et la liberté et l'autorité, l'égalité et les hiérarchies ...** Dans certaines sociétés, et à certains moments de l'histoire, ce sont les attitudes constitutives de la modernité qui l'emportent ; dans d'autres, c'est le contraire. Aucune société n'est totalement et définitivement moderne ou archaïque. Ce qui incarne la modernité à un moment peut devenir archaïque s'il est érigé en modèle ou en tradition entravant le progrès et l'émergence du nouveau. Inversement, ce qui est archaïque peut basculer dans la modernité sous l'effet de progrès favorisant le triomphe du nouveau sur l'ancien, de la raison sur la tradition, de la liberté et de l'égalité sur la tyrannie des hiérarchies surannées.

### **Conclusion**

C'est l'ethnocentrisme qui, par rapport à cette question comme par rapport à d'autres, conduit à l'assimilation de la modernité aux modèles propres à certaines sociétés pour en exclure d'autres ou pour les inviter à renoncer à ce qu'elles sont pour se moderniser en adoptant leurs modèles. Le rejet de l'ethnocentrisme dominant, celui de l'Occident auquel on assimile la modernité, peut conduire à rompre avec cette assimilation ; mais il peut aussi

conduire à reproduire cette assimilation sous la forme de rejet de la modernité au nom d'autres ethnocentrismes érigeant leurs propres systèmes de valeurs en modèle d'universalité. Par ailleurs, c'est la crise ou l'épuisement des modèles ou de systèmes auxquels on assimile la modernité qui conduit aux théories spéculant sur la fin de la modernité pour parler de l'avènement d'un nouvel âge, celui de postmodernité ; notion évanescence, définie négativement par rapport aux modèles des sociétés dites modernes, et n'ouvrant sur rien de consistant. A supposer que la postmodernité soit une étape qui succède à la modernité, sur quoi va déboucher la fin, déjà annoncée, de cette étape ? C'est la question à laquelle la paresse intellectuelle à la base de tous ces concepts négatifs – post modernité, post-sécularisation ou post laïcité, post humanisme, etc.- ne permet pas de répondre de façon satisfaisante.

Définie comme parti pris en faveur **du nouveau contre l'ancien, du progrès contre l'ordre ancré dans le passé, de la liberté et de l'égalité contre la soumission aux autorités et aux hiérarchies établies, de la raison contre les traditions sacralisées, la modernité est toujours d'actualité ; elle est universelle, et se conjugue partout, comme de tout temps, sous le signe de la pluralité.**

# N'Y-A-T-IL DE MODERNITÉ QU'OCCIDENTALE ? OU LE GRAND MALENTENDU DE LA MODERNITÉ



Mohamed Kameleddine  
GAHA (\*)



## La guerre des concepts<sup>1</sup>

Dans les débats, médiatiques et même académiques, on traite souvent de concepts et de notions clés comme démocratie, modernité, droits de l'homme, droit de disposer librement de soi-même en isolant tel ou tel concept que l'actualité immédiate projette au premier plan. On tombe alors dans une forme de raccourci de la pensée, en isolant telle ou telle notion du champ conceptuel ou du paradigme<sup>2</sup> auquel elle appartient, au risque de commettre des contresens lourds de conséquence pour la sérénité et la pertinence du débat. La récurrence de ces paradigmes ou champs conceptuels finissent par en faire des marqueurs d'identité d'une société ou d'une culture donnée, à un moment particulier de son histoire. L'isolement par extraction de tel constituant du champ

(\*) Membre de l'Académie tunisienne *Beit al Hikma*, Professeur à l'Université de la Manouba.

1. Je remercie le D<sup>re</sup>. Nesrine Gaha pour sa relecture de mon texte et pour ses suggestions pertinentes.

2. Michel Foucault parle de « système de pensées », voir dans le Cours dispensé en 1976 au Collège de France et publié sous le titre : *Il Faut défendre la société*, Hautes Études, Gallimard Seuil. Édition numérique réalisée en août 2012.





conceptuel se traduit le plus souvent par des contresens préjudiciables dans l'analyse et dans l'interprétation des phénomènes observés. Et c'est ce qu'on observe pour le « concept » de modernité, souvent sollicité dans l'histoire de la pensée arabe du 19<sup>ème</sup> siècle et de nos jours, comme nous allons essayer de le montrer.

Indéniablement, l'humanité vit un moment clé de son histoire, et un moment à haut risque ; on peut le reconnaître à un symptôme qui ne trompe pas, la mobilisation ou l'instrumentalisation idéologique et belliqueuse de concepts clés, comme démocratie, droits de l'homme et modernité, entre autres concepts qui ont joué un rôle fondateur dans l'essor de l'Occident et son appréhension comme porte-drapeau de ses valeurs libératrices et universelles. L'exemple le plus flagrant de cette guerre des concepts détournés, nous est donné par la campagne mondiale menée par l'État israélien, soutenu en cela il est vrai par ses alliés d'aujourd'hui, et la mobilisation de

ces « valeurs occidentales » de liberté, de démocratie et de droits de l'homme, pour faire apparaître les Palestiniens comme d'abominables terroristes qui ne cherchent que la mort de la civilisation occidentale, afin de les déshumaniser et de justifier son entreprise coloniale génocidaire, désormais débarrassée de toute honte, de toute retenue et de tout souci d'humanité.

Le risque qu'une pareille entreprise, avec la démarche pernicieuse qui la soutient, est de faire apparaître, injustement, les valeurs et les concepts mobilisés comme armes contre la barbarie de l'autre, ici de l'Arabe, du Palestinien, du Libanais... comme de fausses valeurs dont il faut se débarrasser, parce qu'elles ne servent qu'à maquiller les entreprises les plus iniques et les appétits les plus débridés, en diabolisant l'autre et en lui déniait son humanité même.

Si la colère, et même le ressentiment, peuvent paraître légitimes, pour tous ceux qui sont de l'autre côté de cette frontière fantasmatique entre l'humain et le non humain, qui assistent impuissants à ce déploiement aveugle et asymétrique de violence apocalyptique, cette réaction de rejet global de ces mêmes valeurs risque de desservir les victimes, et de les enfermer dans une logique étriquée et fautive dictée par le sentiment aigu d'injustice et par l'incompréhension de ce qui leur arrive, alors même qu'ils revendiquent ces mêmes valeurs comme fondement universel de leur entreprise de libération du carcan des traditions fossilisées.

Tout se passe comme si on assistait en

direct à une campagne de décrédibilisation de l'Occident par lui-même, pour le plus grand bonheur de tous les adeptes des guerres de civilisation qui prennent pour cible ses valeurs fondatrices et ses concepts phares dont celui de « modernité ».

### **Le malentendu de la modernité**

Le concept de modernité est l'exemple même de la dénaturation idéologique de certains concepts, par investissement éthique ou subjectif d'un usage, relativement neutre au départ. D'un point de vue strictement sémantique, l'adjectif moderne et le substantif modernité ne renvoient qu'à la succession dans le temps de deux phénomènes apparentés ; est moderne ce qui advient après quelque chose qui le précède, qui est ancien. La transposition en langue arabe des mêmes concepts est encore plus explicite ; le verbe arabe, *hadatha*, qui donnera la si controversée *hadatha* (substantif) signifie advenir ou venir après. Comment alors ces concepts strictement indiciels se sont-ils chargés d'un contenu sémantique connoté, positivement pour les partisans de la modernité, et négativement pour ses contempteurs.

En fait, la tension qui régit la relation entre l'ancien et le moderne remonte loin dans le temps puisqu'elle recouvre l'expérience ontologique de la temporalité ; mais ce n'est pas ici le lieu de développer cet aspect de la question. Qu'on retienne seulement à ce niveau que cette relation entre l'ancien et le moderne peut facilement se charger de connotations subjectives qui doublent souvent sa valeur purement indicielle. Disons pour

aller rapidement que les cultures classiques et préclassiques ne voyaient pas de rupture entre l'ancien et le nouveau ou le moderne, mais plutôt une continuité caractéristique des mentalités ou visions épiques du monde<sup>3</sup>. Nous avons un exemple représentatif de la valorisation éthique, positive ou négative, de cette bipolarité avec « La Querelles des Anciens et des Modernes » qui a opposé à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle en France deux camps, l'un défendant la supériorité des auteurs de l'antiquité, ou auteurs anciens, l'autre celle des auteurs de l'époque « moderne »<sup>4</sup>. La valorisation des concepts est ici de nature purement esthétique, et ce n'est qu'après la Révolution française qu'elle se chargera d'une connotation politique et idéologique. Désormais le concept d'ancien recouvrira toutes les traditions politique, éthique et même religieuse, tandis que celui de moderne désignera toutes les tentatives iconoclastes d'émancipation des traditions.

Dans le contexte qui nous concerne plus directement, celui l'Afrique du Nord et du monde arabe, le conflit flagrant entre la tradition et la modernité prend toute sa signification au 19<sup>ème</sup> siècle, durant la période connue sous le nom de *Ennahdhaque* l'on peut traduire par l'éveil ou la renaissance d'un monde qui était plongé dans la léthargie des siècles de décadence. On voit bien qu'il s'agit d'une métaphore du retour à la vie après les longues années de léthargie et de décadence, et d'un cas flagrant du traitement

3 Georges Lukacs, *La Théorie du roman*, Éditions Gontier / Médiations, 1963.

4 Voir : Marc Fumaroli, *La Querelle des Anciens et des Modernes* (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), Gallimard, 2001.

idéologique de la succession de deux moments dans l'histoire d'une région ou d'un pays, et donc d'un traitement idéologique valorisant un moment et dévalorisant l'autre. Comment peut-on expliquer ce glissement, du phénomène, à sa lecture idéologique ?

La rencontre brutale, dès la fin du dix-huitième siècle, entre le monde arabe, l'Afrique du Nord et les appétits d'espace et de conquête des pays du Nord provoqua le développement, chez les non-occidentaux d'une conscience aigüe d'une *différence* flagrante séparant les deux sphères d'action et les deux cultures, une différence qui ne faisait que souligner l'omnipotence et l'efficacité des entreprises menées par les uns et l'inefficacité, pour ne pas dire la grande impuissance, de toute réaction face à ces menées expansionnistes, face à ce *nouveau monde*.

Dans son compte rendu de la Campagne d'Égypte, l'historien Abderrahmane Al-Jabarti rapporte la réaction des *scheiks d'Al Azhar*, invités, à la mission scientifique qui accompagnait l'armée de Napoléon, à assister aux expériences scientifiques menées au sein de l'Institut d'Égypte. La formule employée par l'historien égyptien insiste sur le quasi-foudroiement de l'entendement des vénérables *scheiks* incapables de comprendre ce qui leur arrivait : « Nous vîmes des choses que nos entendements étaient incapables de comprendre »<sup>5</sup>.

5 Abderrahmane Jabarti, *Les Merveilles des antiquités ...*, cité par Kamel Gaha, dans « La traduction à l'époque moderne » (en langue arabe), dans : *Théories de la traduction*, Fondation nationale Carthage, 1993, pp. 223-259. La formule en arabe est :

« وشهدنا أشياء تعجز عنها عقول أمثالنا », جبرتي، عجائب الآثار... الجزء 2 ص. 236.

Cette différence foudroyante s'incarnait ainsi aux yeux de ses premiers Orientaux, et des arabes qui entraient en contact avec elle en général, en connaissances et en savoir, qui leur paraissaient transcendants et indissociables de la puissance militaire qui les cristallisaient en les effectuant en moyens techniques d'action, plus simplement, *entechologies*.

Quelques années plus tard, *Kheireddine Pacha* dit *Ettounsi* s'extasia, lors de sa visite de Paris, comme avant lui l'Égyptien Rifa'at el-Tahtaoui<sup>6</sup>, jeune *sheikh d'Al-Azhar* envoyé à la tête de la mission des étudiants égyptiens par *Mohamed Ali* à Paris pour apprendre à maîtriser ses connaissances vitales pour l'État qu'il entreprenait d'édifier, devant l'importance que la France et les pays occidentaux, qu'il apprend à connaître et dont il rend compte dans son ouvrage, accordent au savoir, aux livres et aux bibliothèques, mais aussi aux innovations en matière d'armement et de techniques militaires et industrielles<sup>7</sup>.

Le « nations » arabes naissantes, en Afrique du Nord et ailleurs dans le monde arabe<sup>8</sup>, vont très vite faire de l'assimilation

6 Auteur du fameux *Takhliss al-ibriz ...*, que *Kheireddine* cite dans son non moins fameux *Akwam al-maçalek...*

7 *Keireddine ettounsi*, *Akwam al-maçalek fi ma'arifati ahwel al-mamalilk*.

Pour nos références à Al-Jabarti et à *Kheireddine*, voir notre étude en langue arabe : « La traduction à l'époque moderne, dans *Théories de la traduction*, ouvrage collectif, Fondation nationale Carthage, 1993, pp. 223-259 et également dans notre ouvrage *Kitab atuar rawasseb ...*, Éditions Sahar, Tunis, 1973.

8 Notamment en Égypte avec *Mohamed Ali* qui va, dès le retour des premières missions d'étudiants à l'étranger fonder « *Mardaçet al-Alçon* », L'Institut des Langues, dont Rifa'at Attahtaoui sera le premier directeur ; cet Institut des Langues avait pour seul programme de traduire les sources bibliographiques nécessaires aux grandes réformes de la jeune nation. De même, En Tunisie, *Ahmed Pacha Bey*,

de l'essence de cette différence, leur première condition de survie. C'est cette *modernité-là*<sup>9</sup> que les jeunes États nations, en Afrique du nord et dans les autres régions arabes, vont s'atteler à maîtriser et à interioriser pour survivre dans ce nouvel environnement géostratégique. Nous avons là, notamment, l'essentiel du programme economicopolitique de Bourguiba, auquel il ajoutera, après l'indépendance, l'esquisse d'un bouleversement de la culture patriarcale par la modification du statut de la femme dans le Code du statut personnel<sup>10</sup>.

La solidarité du savoir et du pouvoir qui définit l'autre, et l'appréhension de l'épreuve de l'interiorisation de ce savoir *différent* comme condition nécessaire de l'élaboration d'une image mythique de soi ne sont pas en fait propres au roman autobiographique au *Maghreb* et au *Machrek* ; il s'agit même de l'une des constantes de la pensée arabe moderne qui a très tôt interiorisé cette nécessité comme

puis Kheireddine jetteront les bases de la modernisation de l'enseignement et de la formation en Tunisie. (Voir notre « La traduction dans le monde moderne », op. cit.)

9 Le rôle de l'école et du savoir dans la maturation d'un sujet positif, entendons par-là capable d'agir positivement sur son environnement, apparaît clairement dans les autobiographies que nous étudions dans notre contribution à l'hommage rendu à feu Jacqueline Arnaud : « Le parcours initiatique des héros d'Orient et d'occident », *Colloque Jacqueline Arnaud – Tome 1, Itinéraires de et Contacts et de Culture*, volume 10, Littératures maghrébines, Publications de l'Université Paris XIII, L'Harmattan, 1989 ; repris dans Kamel Gaha, Essais de langue, littérature et citoyenneté : un itinéraire de vie et de recherche, Éditions Kalima, Tunis 2021, pp. 38-48. Ces autobiographies sont : Taha Hussein, *Les Jours*, Œuvres complètes, Maison du livre libanais, Beyrouth 1974 ; Tayeb Salah, *Le Migrant*. trad. de F. Noun, Éd. Sindbad, Paris 1972, Suheil Driss, *Le Quartier latin*, 2<sup>ème</sup> éd., Maison de la Science pour tous, 1954 ; Taoufik – al – Hakim, *Oiseau d'Orient*, éd. Maison du Croissant, 1957.

10 En fait, il adoptait par-là les idées développées dès les années trente par le Grand Tahar El-Haddad, qu'il n'avait pas défendu contre ses détracteurs de la Zitouna sous l'occupation.

l'une de ses conditions d'existence. Tout se passe comme si les arabes avaient, depuis la *Renaissance* du siècle dernier, ressenti la différence qui fait la puissance de l'*Occident* comme une différence de savoir devant être compensée par la traduction et par le rôle dévolu à l'école moderne. La conquête de la modernité devient une conquête du savoir. L'initiation à la modernité passe ainsi fatalement par l'école<sup>11</sup>.

Ce pari sur la modernité a déterminé l'apparition de deux attitudes paradoxales dans la pensée arabe moderne en général, et dans la littérature en particulier, indépendamment de la langue d'expression. La première de ces attitudes voit dans l'école un moyen de combler le retard historique des sociétés arabes. Cette attitude présuppose l'existence d'une connaissance désincarnée qu'il suffit d'assimiler mécaniquement pour retrouver force et vigueur, les années obscures de la décadence n'étant qu'une sombre parenthèse entre l'âge d'or de la Science et de la Sagesse arabes et la renaissance escomptée. La deuxième attitude<sup>12</sup> envisage la transposition mécanique d'un savoir qui n'a pas germé avec les autres composantes de la société comme un facteur de déstabilisation et de déconstruction de la *tradition*. L'hybride culturel est un monstre - au sens biologique - que renient sa société d'origine et la société à laquelle il emprunte son savoir<sup>13</sup>.

11 Attitude représentée par des penseurs comme Mohamed Abdou en Egypte et Khaïreddine Attoussi en Tunisie.

12 Incarnée par Jameleddine Al-Afghani.

13 جمال الدين الأفغاني، «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها» ضمن العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت 1970  
«ماذا يكون من أولئك الناشئين في علوم لم تكن ينابيعها من صدورهم ولو صدقوا في خدمة أوطانهم. يكون منهم ما تعطيهم حالهم، يؤدون ما تعلموا كما سمعوه، لا يراعون النسبة بينه وبين مشارب الأمة وطبايعها وما مرنت

Il est remarquable de constater que ces deux postures et ce dialogue impossible entre les deux camps : « les anciens » et « les modernistes », et qui incarnent en fait deux projets de société, projettent leur ombre sur toute la culture et l'histoire arabe moderne, jusqu'à se retrouver dans les romans autobiographiques au *Maghreb* et au *Machrek* arabes modernes, avec les deux profils du héros dans ces autobiographies : un héros qui se voue tout entier à son appétit de savoir et qui se réalise comme sujet différent par cette vocation même, et un deuxième héros qui vit sa quête passionnée de la différence comme un pari tragique. D'ailleurs, plutôt que de deux quêtes nous pensons qu'il faudrait parler d'une même quête envisagée à deux moments différents du procès de maturation de l'image mythique du héros et de la représentation qu'on se fait de la société<sup>14</sup>. Mustapha Saïd dans *Le Migrateur* de Tayeb Salah vit les deux moments de cette quête, d'abord comme une conquête épique de l'essence de l'autre, sa langue et son savoir puis, comme désenchantement et désillusion amère. Il s'écrie à la fin de son épopée d'apprenti de la culture londonienne:

« Tout cela est faux, détournement, falsification ! Je ne suis pas Othello. Je suis un mensonge. Il faut pendre les mensonges.

عليه من عاداتها، فيستعملونه على غير وضعه، ولبعدهم عن أصله ولهوهم بحاضره عن ماضيه وغفلتهم عن آتية يظنونهم على ما بلغهم هو الكمال لكل نفس والحياة لكل روح، وما هاذ إلا لكونهم ليسوا أربابها وإنما هم لها نقلة وحملة...» ص 57-58  
 «علمتنا التجارب ونطقنا مواضي الحوادث بأن المقادير من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها...» ص 59

14 Nous reproduisons là les conclusions de notre étude « Le Parcours initiatique des héros d'Orient et d'Occident ».

Il faut en finir »<sup>15</sup>.

Mais cette épopée<sup>16</sup> qui vire à la tragédie n'est pas seulement le fait du héros du *Migrateur*, on peut en dire autant de tous les héros dans les œuvres autobiographiques que nous avons étudiées et tout particulièrement dans les fictions de Kateb Yacine<sup>17</sup>.

Al-Afghani aurait-il eu raison en condamnant à la stérilité la conquête du savoir, et donc du pouvoir, par l'ouverture sur l'autre et l'assimilation de sa science et de ses techniques grâce à une éducation moderne ?

J'essayais, d'abord pour moi-même et éventuellement pour les autres, de trouver une réponse à cette question redoutable quand éclata la déflagration de la chute de la Syrie, l'un des États nations qui a parié, comme bien d'autres dans le monde arabe, sur l'inoculation forcée de la modernité aux sociétés arabes postcoloniales. Après le démembrement de l'Irak et les dégâts occasionnés par le « Printemps arabe » en Tunisie et en Égypte, mais surtout en Syrie,

15 Tayeb Salah, *Le Migrateur*, op. cit. p. 40.

16 En réalité, cette conception de la modernité est tronquée d'une dimension essentielle qui transparait chez les réformateurs comme Kheireddine, Mohamed Abdou et Attahtaoui, sous la forme d'un intérêt particulier accordé à une valeur : *Al'Adl*, que l'on est tenté de traduire par *justice* ou *équité*, ainsi qu'aux institutions qui contrôlent le pouvoir absolu et arbitraires des monarques : *les parlements* ; en quoi nous voyons une intuition lumineuse qui ne pouvait pas se traduire plus explicitement dans les contextes respectifs de ses réformateurs, en quelque sorte les prémices de ce qui pourrait être une émancipation du sujet de la tutelle, non seulement des souverains et de leur arbitraire, mais aussi de tout autre tutelle que celle de son entendement-, on dira plus tard de citoyen et de sujet se déterminant par lui-même et libre de tout dictat de quelque tradition que ce soit, d'un sujet accédant ainsi, aux lumières de la raison tel qu'il apparaît dans la définition que Kant donne des Lumières dans sa *Critique de la faculté de juger*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Gallimard, 1985.

17 « Kateb Yacine ou l'autobiographie impossible », reproduit dans : Journée Kateb Yacine, Publications de la Faculté des lettres de Tunis, VI. 3 – Série Colloques – 1990.



qu'on est en train de démembrer à son tour, à ciel ouvert, le constat est flagrant et alarmant ; tous les projets d'États nations modernes, forts et autonomes ont volé en éclat. L'échec est ainsi total, il est géopolitique, mais surtout culturel et civilisationnel<sup>18</sup>.

Comment rationaliser ce chaos de peurs, de sentiments contradictoires et d'espoirs insensés et leur donner un sens, face à l'implosion d'un grand rêve devenu un cauchemar ? À qui donner raison parmi les millions de citoyens arabes ? à ceux qui se sont retournés contre leurs gouvernants, qui ont transformé un rêve de libération et de civilisation en un cauchemar coûteux et pesant pour tous ceux qui en subissent les conséquences dans l'insécurité et la précarité ? ou à ceux qui, malgré les abus et l'arbitraire insoutenable de ces décideurs, préfèrent croire en la possibilité d'une vie enfin émancipée d'une tradition ancestrale obsolète et inefficace ? Comment dans tout cela faire la part de ce qui est endogène et ce qui est de l'ordre de la globalisation des enjeux et des stratégies.

Il est dur et alarmant de reconnaître que je

<sup>18</sup> Avec un sursis (!), pour l'Algérie et la modeste Tunisie, mais pourquoi combien de temps encore ?

(nous) n'ai (n'avons) pas de réponse évidente à toutes ces questions déterminantes pour notre présent et pour notre avenir également, même si je ne me (nous) – j'ose l'espérer – ne (nous) résoudrai (résoudrons) jamais à admettre que l'échec conjoncturel de ce grand projet de civilisation, que les causes en soient endogènes ou exogènes, puisse nous conduire à renier les valeurs universelles qui l'ont porté, et le pari sur une humanité réconciliée avec elle-même, triomphant de toutes les discriminations et assumant dignement l'audace de se déterminer que par la raison.

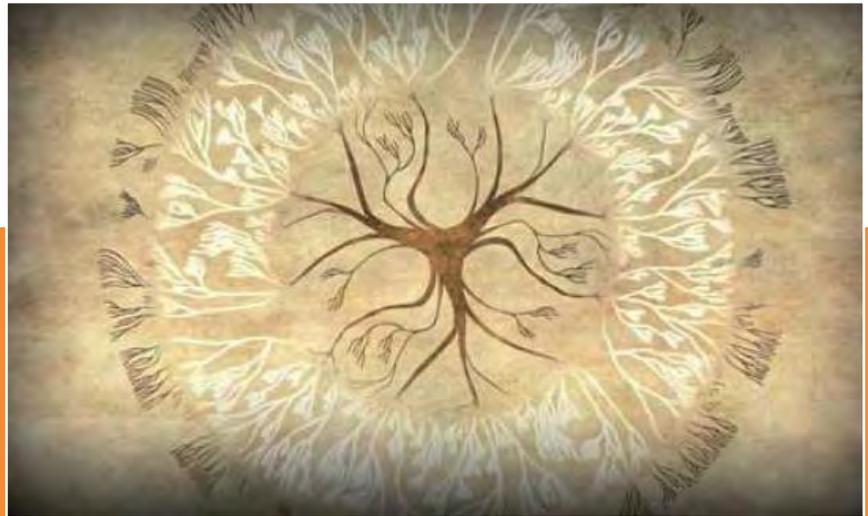
Car il existe une autre définition de la *modernité*<sup>19</sup> de laquelle, par de-là les conjonctures historiques et leurs aléas, se sont réclamés et se réclament encore des générations d'arabes et de maghrébins ; celle qui est fondée sur le pari de la maturité de l'entendement humain et sur son aptitude à se déterminer par lui-même et de rejeter toutes les tutelles métaphysiques ou idéologiques. Cette maturité est une propriété, non d'une nation ou d'une ethnie particulière, mais de l'espèce humaine entière. C'est-là le fondement humaniste et le socle de la *modernité*, qu'on dénature quand on en restreint la portée à une aire culturelle déterminée, quelle que soit son importance. Car tout déni dans ce sens est susceptible de servir de justification au déploiement incontrôlable de la haine et de la violence identitaires ; les exemples sont nombreux, proches et lointains.

<sup>19</sup> « Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton entendement ! Voilà la devise des lumières. » : dans E. Kant « Réponse à la question : « Qu'est-ce que les lumières », dans E. Kant, op. cit., p. 497.

# LA MODERNITÉ : QUE SONT DEVENUES LES ORIGINES ?

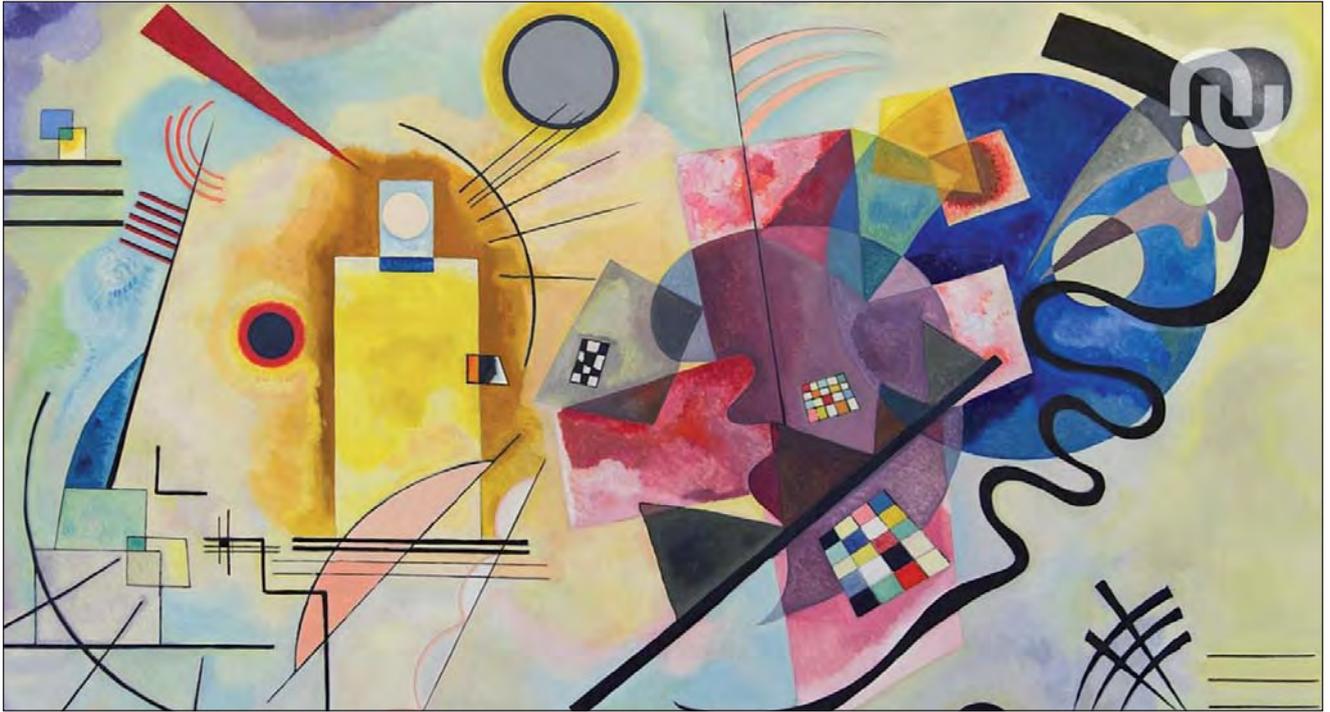


Pierre Noel DENIEUIL(\*)



Être moderne sans être occidental ? Voilà un sujet difficile car biaisé dans sa formulation. Celle-ci postule et questionne deux identités (« être ») présumées non compatibles sur la base de termes imprécis (moderne, occidental). La modernité renvoie-t-elle à une dimension historique de l'Occident (Humanisme de la renaissance, Civilisation des lumières, Progrès industriel du XIX<sup>ème</sup> siècle, ou Modernité contemporaine et post modernité) ? À une dimension économique, capitaliste et libérale ? Ou à une dimension anthropologique (alliance avec l'autre, acculturation) ? Ne faut-il pas distinguer en Occident d'une part la grande fuite en avant des *sociétés européennes* en quête de *Nouveaux mondes*, et d'autre part la refondation génocidaire du continent nord et sud-américain à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle par les exclus de l'Europe (rejetés de la société, aventuriers en quête de racines, investisseurs commerciaux, religieux de toutes sortes) ? Puis l'occident s'oppose-t-il à l'orient ? Ne faut-il pas constater tout au long de l'histoire du commerce, des implantations et des colonisations une importante résistance idéologique et culturelle des régions dites *orientales* (Moyen, Proche, Extrême-Orient)

(\*) Directeur de Recherche émérite au CNRS (URMIS-IRD-CNRS, France).



en référence à l'Occident ? Enfin, est-on forcément « occidental » quand on est né en occident ? Ne peut-on pas se décentrer, *décrocher*, de sa propre culture par nécessité existentielle ou par simple curiosité culturelle ? Ne peut-on pas non plus, quand on est d'ailleurs, s'inspirer de l'occident pour combattre comme on le ferait avec un *butin de guerre* ?

Mon postulat de base sera au fil du texte celui de l'unité des humains (tous conçus d'un même cycle biologique, tous nés quelque part et peu importe où, tous détenteurs d'une langue maternelle, tous portés par des *us* et coutumes que l'on conservera ou quittera) dans la diversité des cultures et dans leurs interférences sur un échiquier international. Les sociétés supposées repliées sur elles-mêmes ou dites sans histoire le sont-elles vraiment ? Toute population dans un monde essaimé, construit autour des voyages et des grandes découvertes, fait face à son

historicité et à celle des autres : avec des racines, des origines et des mutations selon les flux de son histoire face à l'histoire universelle. Je dirai en ce sens que l'essence même de toute « modernité » est de se situer au confluent de l'ancien, ce qui va disparaître, et du nouveau, de ce qui construit le présent.

Je problématiserai donc mon propos autour de l'idée suivante : la modernité ne se comprend que dans le resurgissement des origines comme un « tourbillon dans le fleuve du devenir », selon l'expression du philosophe allemand Walter Benjamin. Benjamin nous explique dans *L'origine du drame baroque allemand*, que toute origine se construit entre ce qui meurt et ce qui naît : « l'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans

le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître». On verra alors que l'origine se trouve emmêlée dans la modernité qui lui donne naissance : elle s'y forme, s'y réforme et se reforme, au cours d'un écart historique et dialectique par lequel elle se remodèle. Les analyses du philosophe et historien de l'art Georges Didi-Huberman<sup>1</sup> aideront à saisir mon propos. Il évoque au sujet de Heidegger et de Benjamin la différence entre la « racine » chez l'un, et le « tourbillon » de l'origine chez l'autre. La racine renvoie à une fondation homogène et légitime (la tradition ?) et à l'idée d'autochtonie. Elle suggère l'enracinement dans le « natal ». Mais pour Walter Benjamin l'origine renvoie non pas au *natal* (source absolue où l'on *est*) mais au *natif* (marque de là d'où l'on *vient*, qui « **ressurgit en nous comme un symptôme, comme un suspens dans le cours normal ou normalisé du devenir** »<sup>2</sup>). Il précise que le « natal se satisfait [...] de rester là où il se sent chez soi ; le natif, lui, apprend à marcher plus loin, à se mettre en mouvement et à traverser les frontières dans un sens et dans l'autre »<sup>3</sup>.

En m'inscrivant dans la perspective de Walter Benjamin, je distinguerai quatre types d'origines (définies comme non-occidentales), recomposées dans le tourbillon du devenir et de sa modernité, que j'illustrerai par divers exemples sociétaux : l'origine en situation coloniale

puis contemporaine (l'islam réinterprété face aux défis de la modernité) ; l'origine en situation de concurrence industrielle (la modernité japonaise construite dans la sagesse confucéenne) ; l'origine en situation d'assimilation (la modernité des indiens des Andes réalisée dans le syncrétisme) ; puis l'origine en situation de migrations et d'acculturations (la modernité culinaire Nikkeï des communautés japonaises au Pérou).

*L'origine en situation coloniale puis contemporaine : l'islam réinterprété face aux défis de la modernité.* L'historien Bernard Lewis<sup>4</sup> a bien montré la distanciation de l'Islam (de l'Andalousie à la Perse et jusqu'au Moyen-âge) face à une Europe chrétienne arriérée et peuplée « d'infidèles ignorants ». La situation évolue dans le cadre de la Renaissance, de la Réforme religieuse et de la crise de la conscience européenne<sup>5</sup>, puis de l'influence croissante au Moyen-Orient, des riches marchands européens dans les sphères politiques et de l'éducation. Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle que les musulmans commencent à considérer l'Europe comme « intrigante », y voyagent, y ouvrent des ambassades. Au XIX<sup>e</sup> siècle, cet intérêt se poursuit par le développement d'une presse écrite en langue française au Caire, à Istanbul ou Téhéran, mais aussi par les nombreux échanges universitaires d'étudiants Ottomans, de langue turque, qui viennent séjourner en Europe (interpénétration

1 Georges Didi-Huberman. Racine ou tourbillon ? À la recherche du « grand temps », in [www.upf.edu](http://www.upf.edu)

2 Ibid, p.17.

3 Ibid, p. 23.

4 Bernard Lewis, comment l'Islam a découvert l'Europe, col. Tel, éd Gallimard, Paris 2012.

5 Paul Hasard, *La crise de la conscience européenne*, éd. Gallimard, Paris, 1968.

culturelle). Et simultanément l'Europe va elle-même au-devant des mondes musulmans en imposant son expansion économique et culturelle. « Il devient donc nécessaire, selon Bernard Lewis, de mieux la comprendre et, dans une certaine mesure, de l'imiter ». C'est alors que se profile le modernisme islamique, avec l'espoir du Nahda (Renaissance), à l'époque où l'Islam était sous la colonisation britannique et française. Il est d'abord illustré par Keireddine Pacha, homme politique et réformiste tunisien<sup>6</sup>, qui va organiser l'interpénétration des bribes de l'origine (les références l'Islam), avec le devenir et les nécessités de l'histoire (l'ouverture politique et philosophique sur l'occident). Il puise alors dans les textes des origines, de Ghazali et Ibn Kaldoun, qui ont eux-mêmes défendu les principes dits modernes de justice et de liberté. En quête d'accommodation entre tradition et modernité, il se réfère à la loi théocratique comme loi morale, compromis qui réglera les institutions et permettra aux Oulémas non plus de les diriger mais d'en assurer seulement le contrôle de son côté en 1930, le syndicaliste tunisien Tahar Haddad (*Notre femme, la législation islamique et la société*) prône la liberté d'instruction et d'éducation de la femme. Il part du postulat d'universalité du rôle de la femme, constituant la moitié de l'humanité et de la population de toute société. La modernité de ce penseur zitounien joue cependant

6 Souad Chaherli Harrar, « Les lumières et les réformistes tunisiens », in *Rue descartes*, 2008/3 n°61, p. 25-32. Keireddine croit en la science comme moyen de critiquer les préjugés des potiques des Oulémas et d'accéder au progrès : il crée le collège Sadiki qui formera l'élite moderne artisanale de la libération et de l'indépendance.

avec l'alchimie des origines<sup>7</sup>. Il distingue alors d'un côté les vérités fondamentales, *essence de la religiosité* (unicité divine, morale, justice, égalité), et de l'autre les législations prescriptives nées dans des circonstances spécifiques, dont relève la législation concernant la femme et qui doivent impérativement se transformer.

L'insertion du tourbillon des origines marque différemment la modernité post coloniale des nouveaux penseurs de l'Islam<sup>8</sup>, apparus dans les contextes d'indépendances. Ils ont connu des régimes politiques souvent dictatoriaux, ont vécu les révolutions nationalistes, socialistes, ont subi les déceptions de l'occident, de la non reconnaissance des droits palestiniens ou de la guerre en Irak. Leur pensée n'est plus celle du compromis entre la rationalité moderne et les absolus de l'Islam, mais de la critique. En se greffant sur les nouvelles valeurs des sciences occidentales (car l'occident a aussi produit, de l'intérieur et sur lui-même ses propres critiques, ses rejets et son *dégout* de ce que des ethnologues ont nommé la « décivilisation »<sup>9</sup>), ces penseurs (dont Arkoum, Talbi, Charfi, Mernissi...) critiquent les valeurs du progrès à l'occidentale. Ils refondent simultanément l'interprétation des textes dans l'espace de la géographie politique, dans le temps de

7 Il a montré à ce titre l'aspect évolutif de l'Islam qui a d'abord été un dépassement de la Jahilia (période antéislamique et polythéiste) avec une nouvelle législation plus adaptée aux événements de l'époque.

8 Rachid Benzine, « L'Islam et les défis de la modernité », in *La pensée*, 2015/4 n°384 p. 7-16.

9 Robert Jaulin, *La décivilisation, Politique et pratique de l'ethnocide*, éd Complexe, Paris, 1974.

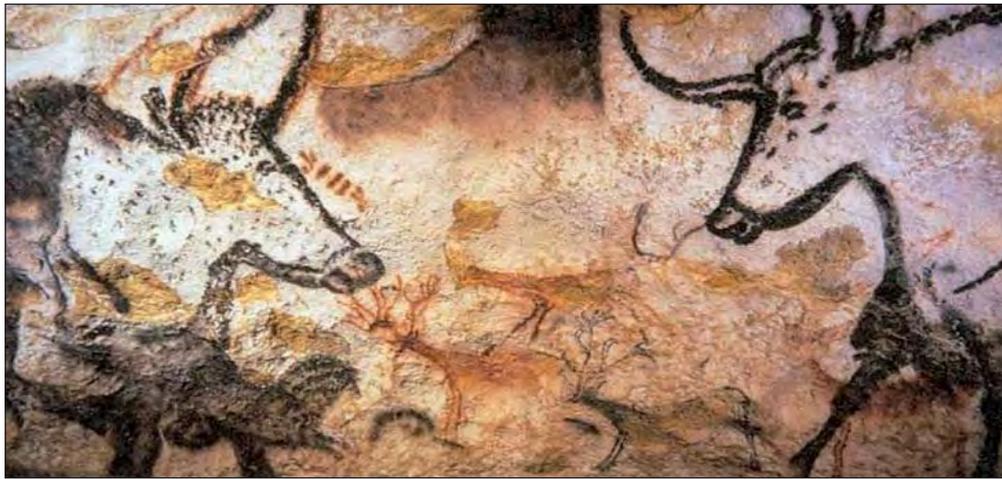
l'histoire, dans les imaginaires des sociétés, et en reconstruisent le sens au fil du devenir historique et anthropologique.

***L'origine en situation de concurrence industrielle : la modernité japonaise construite dans la sagesse confucéenne.*** La modernité se nourrit de multiples influences. Prenons l'exemple du Japon. Claude Lévi-Strauss constatait que : « dans son passé le Japon a beaucoup reçu de l'Asie. Il a beaucoup reçu de l'Europe dans un passé plus proche. Il a beaucoup reçu des États unis d'Amérique. Mais tous ses emprunts furent si soigneusement filtrés, leur plus fine substance si bien assimilée que jusqu'à présent la culture japonaise n'a pas perdu sa spécificité ». Durant le premier millénaire avant l'arrivée des Portugais au milieu du XVI<sup>ème</sup> siècle, la ville de Kyuchu établissait déjà un lien entre la Chine et le Japon. On y note des apports chinois (rizicultures, objets d'art, confucianisme et écriture). Puis le Japon a constitué un lieu de passage des *occidentaux* pour la Chine et l'extrême orient. Les moyens de communication et les apports de l'imprimerie ont favorisé la diffusion des idées occidentales auprès d'une élite confucéenne réceptive. Au XIX<sup>ème</sup> siècle le pays se réforme en s'adaptant aux influences américaines du libre-échange économique. Des missions japonaises s'organisent avec les voyages en occident. Les Japonais incorporent peu à peu les apports occidentaux, mais traduisent certains concepts au prisme de leurs propres valeurs. P.A. Souiry montre par exemple que *liberté* et *autonomie* seront traduits par

être *soi-même la cause de*, que *individu* deviendra *les gens en particulier* ou *chacun soi-même*<sup>10</sup>. Il montre aussi que la vision de l'histoire va se déplacer de la glorification du passé des ancêtres sur celle plus géopolitique du progrès en marche. Il insiste ainsi sur le fait que le nationalisme mystique et le régime totalitaire du Japon sont des « co productions » de la modernité occidentale et de la japonéité religieuse. On note en effet que le mouvement d'adoption des schèmes occidentaux s'effectue au prisme de nombreux « facilitateurs culturels » d'origine chinoise ou endogène tels : le shintoïsme animiste et matriarcal, ou la permanence et la vacuité dans le bouddhisme.

Souiry explique à ce propos que les valeurs de gouvernance que l'occident a nommées constitution parlementaire, démocratie, socialisme ou dictature du prolétariat sont plutôt une quête de consensus entre forces opposées, recherche d'une *justice* entre les forts et les faibles, puissants et moins puissants, riches et pauvres, campagnes et villes. Il montre alors que le mouvement socialiste japonais est né de la mise en place d'une association des hommes « de l'idéal » critiquant le système capitaliste et le discours moderniste de l'État : qui détruisent l'harmonie entre ceux qui dirigent et ceux qui travaillent, nécessitant alors non une *avant-garde ouvrière* mais des gens de *grande vertu* pour lutter contre la corruption au centre du système. Et de son côté le leader Tamakochocho porte-parole des combats anti

10 P.F. Souiry, *Modernes sans être occidental, Aux origines du Japon d'aujourd'hui*, NRF Galimard, Paris, 2016.



productivistes dans les mines de cuivres polluantes, évoquait la modernisation qui désintègre le paysan, en s'appuyant sur les armes conceptuelles du shinto (harmonie entre homme et nature) ou du bouddhisme (ne pas tuer les êtres vivants). On peut alors dire que le Japon se serait modernisé par une curiosité de savoir « sans y perdre son esprit ». Les Japonais sont sortis pour s'instruire et non se convertir. On n'est pas dans une démarche de colonisation. Il n'y a pas eu une assimilation ou une intégration de la culture japonaise dans l'occident mais osmose de catégories néo confucianistes, résurgences de l'impact de la pensée chinoise dans le système féodal japonais. Et c'est par cette osmose dans le tourbillon de ses origines, que le Japon s'est modernisé. Par exemple, on retrouvera des marqueurs d'origines dans la médecine sino-japonaise qui selon la voie taoïste de l'harmonie naturelle dans la longévité, a inspiré les sciences du corps et de la santé. D'autres remontées des origines ont marqué les formes de management de l'entreprise japonaise au travers de la *culture d'entreprise* et de l'*esprit maison* : autodiscipline et respect des autres, développement personnel et apprentissage

du savoir, rituels intégrateurs, prise de décision horizontale et non hiérarchique, groupes et consensus, échanges informels et flexibilité, orientation produit/client et cercles de qualité.

**L'origine en situation d'acculturations : le syncrétisme indien et la modernité Nikkéï.** Freud disait que le refoulé fait retour. Notamment en revêtant les habits de la modernité. En ce sens le métissage, voire l'hybridité, n'est autre qu'une recombinaison des origines dans du « nouveau ». La modernité est donc à la fois *originelle* et *originale*. Ainsi en témoignent les Indiens des Andes en Amérique du Sud (Équateur, Bolivie, Pérou), descendants des civilisations précolombiennes. Ils pratiquent la modernité (agriculture de marché, textile et commerce artisanal international, emplois urbains et manufacturiers, participation à l'économie locale) tout en gardant leurs traditions dans un environnement naturel rude. L'implantation sur leurs terres depuis le XV<sup>ème</sup> siècle de colons (devenus les *métis* et les *nationaux*), ainsi que l'arrivée des missions catholiques, ont introduit des formes de syncrétisme<sup>11</sup> avec leurs croyances

11 Aline Timbert, « Syncrétisme dans les Andes, fusion

recomposées dans le tourbillon des origines. Les divinités andines ont été assimilées aux Saints et cérémonies catholiques. Les Indiens andins n'ont jamais été monothéistes. La vierge n'était donc pas incompatible avec leurs autres Dieux. Ainsi la Fête de la croix (du Christ) célèbre la fertilité de Pachamama la terre-Mère en fin de saison des pluies, comme celle de l'Inti rami (Saint-Jean Chrétienne) qui implore le Dieu soleil pour le solstice d'hiver. La Candelaria (présentation de l'enfant Jésus après sa naissance), sur les rives du lac Titicaca, initie en toute laïcité des défilés d'automobiles qui demandent à la vierge « protection » sur les routes. La Toussaint en Équateur propose de grandes fêtes où couples et enfants piqueniquent et jouent dans les cimetières. Puis la cérémonie du « Seigneur de Qoyllur Rit' », fête des étoiles, donne lieu à un pèlerinage à 4700 mètres d'altitude sur les sommets andins (considérés comme sacrés). Il est censé célébrer le corps de Dieu et l'eucharistie. Les danseurs rituels y plantent des croix sur les autels ou déposent des morceaux de glace en guise d'hostie. Pour les curés ils adorent la croix, et pour eux ils vénèrent le glacier et la montagne. Un même acte revêt deux sens différents. Mais si l'origine se trouve bien fondue dans la modernité, son « tourbillon » n'en constitue pas moins des remous. L'historien Nathan Wachtel a en ce sens exploré la « vision des vaincus » chez les Indiens d'Amérique<sup>12</sup>. Il évoque les multiples réactions de résistances

de croyances autochtones et catholiques ». In *Actu latino*, l'actualité de l'Amérique latine, Continents, cultures.

12 Nathan Wachtel, *Paradis du nouveau monde*, éd. Fayard histoire, Paris, 2019.

à l'invasion coloniale occidentale et les mouvements messianiques jusqu'à aujourd'hui, notamment lors des fêtes du Kollur'iti, célébrant le retour de l'Inca : la victoire des *huacas* ressuscitées sur les dieux chrétiens suscitait un *pachakuti*, renversement cosmique, préluant au retour de l'Inca et à la disparition des blancs incrédules. Ces mouvements intègrent des symboliques occidentales utilisées comme *butins de guerre*: armes à feu, écriture alphabétique, imprécation des Saints.

La fusion des origines se manifeste en rémanence dans les situations d'acculturation où les populations ne sont plus confrontées à l'assimilation mais à l'intégration. J'en prendrai pour exemple la *cuisine nikkei* (d'origine japonaise) comme symbiose entre culture japonaise et culture péruvienne<sup>13</sup>. Le Pérou connaît à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle une importante vague migratoire japonaise. Situés en bordure de l'océan Pacifique, le Pérou et le Japon ont la culture du poisson cru. Naissent ainsi le *yuzukosho*, condiment issu du mélange entre le piment péruvien (ail jaune) et l'agrume japonais yuzu, ou la *tostada* (omelette croustillante servie avec du poisson cru et une sauce au wasabi), ou encore les *makis acevichados* (makis macérés dans du leche de tigre –mélange de citron vert, piment et coriandre). Puis la sauce japonaise *soja* donne aux poissons péruviens leur goût umami (saveur à base de glutamate) corsé/fumé. Ces produits constituent la base des sauces et marinades : la sauce *nanban*

13 Hara Luiz, *Cuisine Nikkei*, éd. Prat Prisma, Paris, 2017.

(sucre, vinaigre, soja, piment rouge) avec les aliments frits ; le dashi, bouillon fait de bonite séchée, d'eau et d'algue kombu, pour la cuisson de viandes, poissons, légumes et riz (*arroz con pollo*).

Je dirai que toute modernité s'inscrit dans des formes de recombinaison et de compromis hétérogène, se construit dans une dialectique d'accumulation où rien ne se perd, tout se conserve, tout évolue et toutes origines tourbillonnent dans le fleuve en devenir. L'anthropologue Antoinette Molinier évoque à ce propos l'idée de la fusion d'un *alliage* de métaux dont on ne perçoit plus les composants<sup>14</sup>. Cet alliage de l'ancien et du nouveau prend tantôt la forme de la réinterprétation des textes de l'Islam, tantôt celle des facilitateurs endogènes du shintoïsme ou du bouddhisme, ou du syncrétisme indien et du métissage culturelsino-péruvien. La modernité se compose dans ce processus dialectique de «tourbillons» fait de coups et de contre coups à la périphérie et sur les flots du devenir historique. L'origine est ainsi une sorte d'élastique<sup>15</sup> extensible à portée variable qui sous-tend plus ou moins tardivement l'identité individuelle ou collective du « natif ». Elle s'impose comme un mouvement en migration, fondu dans le cours des rencontres entre les temporalités humaines. L'entrée en modernité serait alors la capacité de tout individu ou société

14 RFI. 'Catholicisme et cosmologie traditionnelle dans les Andes : syncrétisme religieux des Indiens. Les Indiens ont inventé leur religion', rencontre avec l'anthropologue Antoinette Molinier. Religions du monde. 21/11/2010.

15 Elsa Ramos, *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*. Armand Colin, Paris, 2006.

à transcender ses traditions (le « natal ») et à féconder ses origines (le « natif »), à les mettre en mouvement et en recombinaison au-delà des frontières. L'occident destructeur a dans ce sens mis à jour la pensée du dépassement dialectique qui fait jaillir le nouveau de l'ancien. Le philosophe militant vietnamien Tran Duc Thao (1917-1993) avait bien montré comment l'esclave (mis en scène par Hegel) rompu aux difficultés du quotidien, fait l'apprentissage de sa liberté en acquérant les savoir-faire et les initiatives que le maître perd peu à peu en les déléguant à son valet. Le fameux « butin de guerre » qu'il acquiert ainsi lui permet de sortir de sa condition (par la révolte inéluctable), et de se reconstruire une identité singulière. Cette refondation de nos origines prend forme dans la fusion critique de nos valeurs et de nos pratiques. L'histoire des révolutions et des indépendances a montré ce paradoxe de l'occident d'offrir simultanément des prisons et des possibilités d'évasions et de réconciliation des différences. Sous des formes culturellement variées : depuis l'orientalisme arabe comme recherche d'altérité et d'origines manquées, à la médecine asiatique et au développement personnel extrême-oriental face aux souffrances du quotidien. Et plus radicalement jusqu'aux contestations violentes de nos sociétés (lutttes politiques et sociales, combats contre l'occupation des territoires et les génocides, contestations écologiques). Lutttes qui interpellent une collaboration de tous les peuples dans le tourbillon et le brassage de leurs origines.

# LES MODERNITÉS BAFOUÉES



M'hamed Ali  
HALOUANI (\*)



Il ne semble pas inutile de commencer par remarquer qu'il en est du terme de « modernité » comme de « l'ici et du maintenant » ; le fameux *hic et nunc*. Des expressions somme toute vagues qui, tout en indiquant un certain marquage spatiotemporel, ont aussi pour fonction d'occulter paradoxalement les indications qui donneraient des précisions sur le temps ou le lieu. Quand par exemple nous disons « nous les modernes », sans autre forme de précision, quelles informations sommes-nous sensés donner ? Rien d'autre en réalité que des renseignements lacunaires, comme s'il y avait quelque part une volonté subreptice d'occulter un signifié ou de le travestir à dessein. Car, à supposer que les locuteurs soient connus, le terme modernité qui marque en principe la séparation entre un avant et un après, reste un marqueur suspendu temporellement comme cela a été évoqué pour l'ici et le maintenant

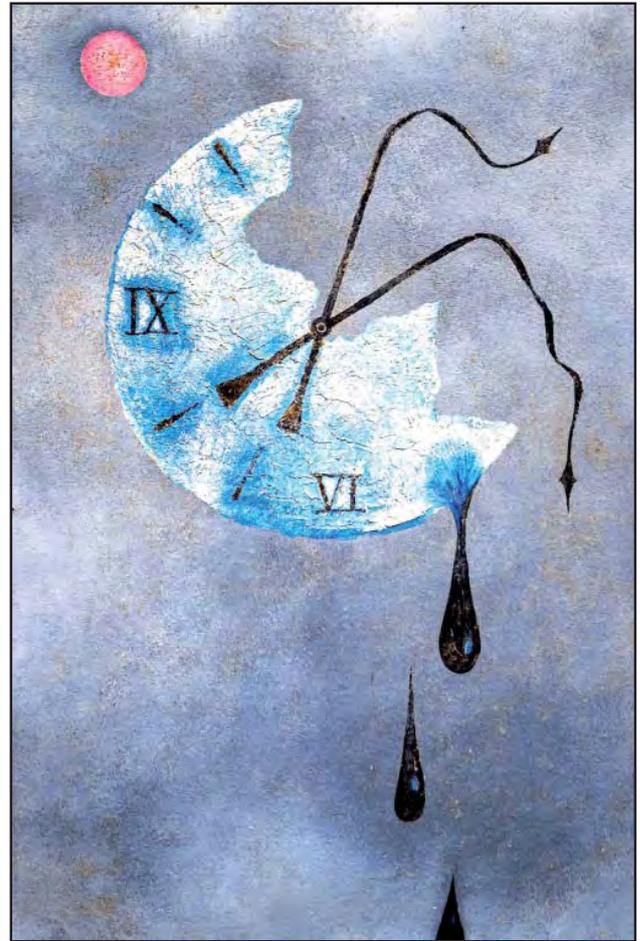
Ainsi, est-il intéressant de voir à quel genre de dissimulations langagières jouent de telles expressions qui paraissent pourtant tout à fait courantes et anodines ?

(\*) Professeur de philosophie, Université de Sfax.



Nous savons, par exemple que le registre notionnel contemporain dans lequel le terme de modernité a été utilisé en Europe transgresse d'une façon flagrante les règles de son emploi lexical ordinaire par omission justement de son rattachement à une dimension référentielle connue. En effet, quand la modernité est évoquée ou quand les modernes sont cités c'est en général pour signifier la modernité occidentale, entendue celle des Lumières, du rationalisme, de l'émergence de l'individu-sujet libre de Droit ainsi que du libéralisme économique. Il est cependant notoire que cette attribution n'est presque jamais indiquée !

Par exemple, le titre d'une revue parisienne célèbre « Les temps modernes », ne réfère *stricto sensu* ni à un lieu, ni à une temporalité. Il est pourtant clair que sans la référence à la secousse éthique et politique à laquelle avaient été confrontés les intellectuels existentialistes, suite au drame de la deuxième guerre mondiale, ce titre perd une grande partie de sa signification. D'où la question de savoir comment ce titre a-t-il pu n'avoir pour nous que le sens d'une revue française contemporaine alors même que rien dans la formulation ne le laissait entendre expressément ? C'est comme si l'occultation de son attribution à



une époque déterminée devait délibérément activer un signifié subliminal chez le lecteur à savoir qu'il ne peut s'agir que d'une seule modernité ; la modernité occidentale en l'occurrence.

Il en est de même pour ce qu'il est convenu d'appeler la « querelle des Anciens et des modernes ». Pour beaucoup d'intellectuels, cette expression ne peut qu'évoquer les luttes d'influence au sein de l'Académie française au dix-septième siècle entre les classiques et les modernistes sur le plan artistique et littéraire. Pourtant cette querelle nous est toujours présentée laconiquement sans aucune attribution d'espace ou de temps, comme s'il n'y avait eu qu'une seule querelle de ce genre dans l'histoire de l'humanité qui eut été capable d'opérer

une rupture significative avec le monde qui précède alors que les exemples d'une prise de conscience de l'altérité absolue de l'avant par rapport à un présent vécu est bien connue des historiens et des biographes...

On comprend dès lors la raison pour laquelle les milieux cultivés occultent systématiquement de leur champ sémantique l'attribution de la sphère occidentale proche au terme modernité: il ne s'agit pas moins que d'hypostasier, de magnifier ou de «naturaliser»<sup>1</sup> la notion en la mythifiant, c'est-à-dire en lui prêtant une dimension atemporelle et anhistorique qu'elle n'a pas ! Roland Barthes a analysé les ressorts de ce recours mystificateur à un mécanisme sémiotique qu'il a analysé dans son livre **Mythologies** où il écrit justement : « Quel est le rôle du mythe ? C'est de transformer un sens en forme. Autrement dit, le mythe est toujours un vol de langage. (...). En fait, rien ne peut être à l'abri du mythe, le mythe peut développer son système second à partir de n'importe quel sens, et nous l'avons vu, à partir de «la privation de sens» elle-même...<sup>2</sup> ».

Aussi, une expression telle que « Nous les modernes » souvent entendue et déclamée comme la marque ou l'apanage d'une exclusivité occidentale ne serait tout au plus qu'une forme d'ethnocentrisme mythologique revigoré et exacerbé par la fièvre de l'expansionnisme colonialiste engendré lui-même par le développement du modèle de production capitaliste

dans les deux siècles derniers, modèle considéré à raison comme hégémonique dans sa prétention à régenter le monde dans sa globalité. Mais plus peut-être que d'avoir péché par ethnocentrisme ou d'avoir commis un abus de langage, il s'agit très probablement d'une duperie ou d'une tromperie au regard des impératifs universalistes revendiqués à corps et à cri. Mais que pourrait-on dire après avoir fait le décapage de cette notion de la modernité en exhibant le jeu de subtilisation dont elle a été l'objet afin de lui redonner la dimension relativiste qui lui sied ?

Certes, une grande cacophonie règne dans les définitions courantes de la modernité de sorte qu'il est difficile de s'en tenir à certaines d'entre elles et d'en négliger d'autres. Mais ce qui est sûr néanmoins, c'est qu'il s'agit d'une notion à laquelle il faut chaque fois attribuer des dimensions spatiales et temporelles définies pour espérer pouvoir dépasser les jeux de subjugation que permet le langage.

Disons pour avancer que si l'on entend par modernité l'immersion totale ou partielle d'une société donnée dans une contemporanéité ayant rompu avec l'ancien monde, cela devrait vouloir dire que l'autonomie relative de la sphère technoscientifique et économique pour une société est à considérer aujourd'hui comme l'élément constitutif fondamental de cette modernité, quand bien même d'autres constituants d'ordre normatifs, culturels, et idéologiques jouent, eux aussi, un rôle certain dans cette caractérisation.

1 Selon l'expression de Roland Barthes.

2 Roland Barthes, **Mythologies**, *le mythe aujourd'hui*, pp217-218, points, Editions du Seuil, Paris, 1957.

Il faut reconnaître en effet que malgré l'importance indéniable des changements de mentalité et de perspectives philosophiques et politiques induits par la Renaissance et le siècle des lumières, ce sont en dernière analyse les révolutions techniques et scientifiques qui ont façonné une ère nouvelle pour l'humanité entière.

En rupture radicale avec l'Antiquité et le Moyen Age, ces révolutions ont en effet multiplié à l'infini le rendement du travail humain rendant ainsi possible un redéploiement universel sans précédent des forces productives ainsi qu'un remodelage inédit des conditions d'exploitation des richesses, des hommes et des peuples, à telle enseigne que la modernité fut décrétée sans conteste comme le fruit naturel exclusif de cette gestation tardive au regard de la longue histoire des civilisations !<sup>3</sup>

C'est certainement sur ce constat que l'Occident, berceau de certaines des grandes révolutions scientifiques, techniques, économiques, philosophiques et politiques qui ont vu le jour après le Moyen Age européen, s'est vu conforté dans l'idée que la seule modernité authentiquement universelle était celle dont il s'est cru l'unique parrain et dépositaire, au détriment des multiples et diverses « modernités » qui ont néanmoins émaillé l'histoire de l'humanité, même si elles n'avaient eu ni les mêmes caractéristiques ni le même impact.

---

3 A cet égard, nous nous inspirons des études sur les innovations et les révolutions techniques et scientifiques du Moyen Age et de la Renaissance. En particulier celles de Bertrand Gilles, **Les ingénieurs du Moyen Age**, Points, Hermann, Paris, 1965 et de Jean Guimpel, **La révolution industrielle du Moyen Age**, Points, Editions du Seuil, Paris, 1975.

Un regard plus attentif et plus serein sur l'histoire des civilisations et des idées nous renseigne en effet que la chronologie des phénomènes de rupture engendrant « les modernités » devrait être revue à la hausse étant donné que toutes les civilisations sont en droit de revendiquer des ruptures qui sont semblables à celles dont se glorifie l'Occident, même si de toute évidence, elles ne lui sont similaires ni par l'ampleur ni par les conséquences.

D'ailleurs, l'histoire revisitée de l'Antiquité, du Moyen Age<sup>4</sup> ainsi que celles des contrées réputées lointaines<sup>5</sup> ou exotiques nous engage à tirer des conclusions nouvelles concernant l'authenticité et l'ampleur des changements de cap et des bifurcations qui ont ouvert l'horizon social de ces sociétés anciennes vers des temporalisations radicalement nouvelles engageant elles aussi des déclassements de l'ancien, avec un redéploiement des horizons vers des univers inconnus jusque-là, grâce à des innovations scientifiques, techniques ou philosophiques. Autant de raisons qui nous incitent à lever le voile sur les prétentions occidentales à l'exclusivité universaliste, techniciste, rationaliste ou suprémaciste.

Il est vrai que du point de vue d'un certain historicisme positiviste ces bouleversements anciens peuvent apparaître comme n'ayant aucune commune mesure avec les mutations qui ont vu le jour lors des révolutions

---

4 Idem, *ibidem*.

5 A l'exemple des recherches historiques de J. Needham, cf son livre **La Science chinoise et l'Occident**, Seuil, Paris, 1973, ainsi que des travaux sur l'histoire des sciences arabes réunis dans un recueil en trois volumes sous la direction de Roshdi Rashed **Histoire des sciences arabes**, Editions du Seuil, Paris, 1997.



européennes tardives, justifiant en quelque sorte leur minorisation. Mais il suffit de changer de perspective et surtout d'échelle pour se rendre compte de l'impact majeur des « modernités du passé » sur l'humanité entière.

La domestication du feu, la maîtrise de l'agriculture et de l'élevage ainsi que l'invention de la poudre, de la boussole, de l'écriture ou l'émergence des sciences, de la philosophie et des systèmes religieux sont autant d'exemples qui témoignent, en effet, de l'existence réelle de ces bifurcations historiques qui ont bouleversé l'histoire de l'humanité et ont rendu possible, par leur modernité, notre modernité. N'ont-elles pas entre elles une homologie structurelle qui leur confère le même rôle dans l'histoire des civilisations, ce qui devrait leur donner, en principe, la même dignité ?

Toujours est-il qu'en dépit d'un comparatisme désuet entre des acquis civilisationnels plutôt incommensurables, il faut admettre qu'il s'agit en tout état de cause de mutations essentiellement qualitatives qu'il serait déraisonnable de quantifier outre mesure, ainsi que ne manque pas de

le faire une axiologie qui ne reconnaît ni le relativisme culturel, ni les déterminations de l'histoire. C'est cependant, sous le fallacieux prétexte d'une seule et unique modernité - digne de ce nom - que l'on se permet de « bafouer » les modernités plurielles du passé et même du présent.

En somme, il faut bien se rendre à l'évidence que par-delà les jeux de langage tendancieux et les mystifications idéologiques courantes, l'avènement des modernités est en lui-même un phénomène complexe qui doit être expurgé de l'aura des temporalités inaugurales, miraculeuses ou exceptionnelles qui l'entourent à l'instar « du miracle grec », de l'avènement des religions monothéistes ou de la révolution industrielle et sociale européenne contemporaine... En effet, le renversement des modalités de fonctionnement d'une société dans une époque donnée ne peut être que l'expression d'une complexion de causes historiques diverses concourant à marquer une césure ou à tracer une ligne de partage entre un ancien et un nouveau.

Eu égard à cela et pour terminer, il faut sans doute ajouter qu'une telle qualification

de la modernité permet en réalité d'élargir le champ de notre perception du phénomène. N'étant plus considérées comme des entités hypostasiées, les modernités doivent être perçues comme étant des structures complexes matérielles et culturelles qui s'inscrivent dans la durée et qui sont fondamentalement expansionnistes et conquérantes. Aussi, admettent-elles nécessairement les mélanges, les phagocytoses et parfois les rétrocessions. Elles se côtoient, se chevauchent, se rapprochent, se stratifient et se superposent. Et pourquoi le taire aussi, elles se font souvent la guerre ! D'ailleurs, nos sociétés contemporaines si diversifiées et si inégales nous en donnent un bel exemple.

Pour reprendre un peu le vocable de Samir Amin, disons que si les pays du centre aussi bien que les pays situés à la marge appartiennent tous à un seul monde contemporain et globalisé régi actuellement par le système capitaliste libéral, ils y sont néanmoins bel et bien inclus, même si ce n'est que d'une façon parcellaire, variable et donc tronquée.

Mais alors même qu'on devait s'attendre à ce que la domination du style occidental moderne eut dû l'emporter avec l'entrée en jeu des promesses du système de gouvernance démocratique et des valeurs humanistes universelles, nous voyons par contre les pays qui subissent de la même manière les rigueurs de l'économie de marché se rebiffer et se replier sur des positions identitaires antérieures. Ils ont en réalité bien du mal à se détacher de

l'influence des idéologies religieuses et des traditions politiques adoptées durant les conquêtes impériales antérieures aux équipées colonialistes modernes, et vivent donc très mal, le mélange des genres qui leur est imposé.

On voit bien en effet, à quels dilemmes redoutables sont confrontés les peuples devant ces types de mélanges « non miscibles » lors des crises qui secouent périodiquement les anciennes colonies. D'une part, ils doivent se plier aux règles de l'économie libérale ainsi qu'aux valeurs philosophiques et politiques qui s'y rapportent et, d'autre part, ils se voient dans l'obligation de ne pas renoncer aux valeurs économiques, éthiques et politiques de la foi qu'ils sont sensés perpétuer pour le restant des siècles, celles-là même qui, un jour, s'étaient imposées à eux comme une modernité chassant les brumes de l'ignorance et du paganisme. Par bien des côtés, les greffes de cette sorte semblent être incompatibles...

Pour bien des croyants il est vrai, les religions, par l'intercession des forces transcendantales sont plus à même de répondre aux besoins matériels et spirituels des citoyens que les normes établies par les hommes eux-mêmes par le truchement des organes civils représentatifs, posant forcément le problème du rôle politique et social des règles religieuses dans les systèmes politiques contemporains.

Pour terminer, il faut garder l'espoir de voir gagner un jour, à l'ère de l'anthropocène, les valeurs du multiculturalisme, du pluralisme politique et de la prise en charge commune des problèmes modernes du vivre ensemble.

# MODERNITÉ MULTIPLE ET SCIENCES HUMAINES



Ridha BOUKRAA<sup>(\*)</sup>



L'objet de cette note est d'essayer de comprendre le rapport qu'entretiennent les sciences humaines avec la modernité dont elles sont le produit et comment en devenant universelles essaient de rendre compte de la diversité des civilisations, se heurtant aux obstacles de l'ethnocentrisme, de l'eurocentrisme et déclenchant la problématique de la modernité multiple qui anticipe sur le possible de la multiplicité des discours scientifiques endogènes favorisant une science universelle plurielle et plénière.

## **Modernité multiple et crise de la Sociologie : le point de vue d'Eisenstadt<sup>1</sup>**

Dès sa naissance au XIX<sup>e</sup> siècle la sociologie s'est fondée sur une modernité ayant pour base l'Etat-national ou l'Etat révolutionnaire. Ce processus qui fut théorisé par Hegel et Marx engendra au XX<sup>e</sup> siècle la théorie de la modernisation qui stipule que le schéma civilisationnel connu par l'Europe, est universel. Cette théorie affirme la centralité symbolique

(\*) Professeur de Sociologie et d'anthropologie, Université de Tunis.

<sup>1</sup> S. Eisenstadt, "La modernité comme défi à la sociologie.", « Revue du MAUSS », 2004/2, n° 24, pages 189 à 204. Paris : Les Éditions La Découverte.



de l'Etat dans les formations sociales et sa capacité d'homogénéisation de l'ensemble de la société. A la faveur de la mondialisation ce modèle de la modernité s'effondre devant le flux des capitaux qui dépasse l'Etat-nation et disloque la société où émergent en Occident des identités culturelles locales qui peuvent prendre la forme de mouvements régionaux, ou de mouvements sociétaux locaux, ou de mouvements religieux communautaires islamiques, hindouistes... Le modèle wébérien de l'Etat comme détenant le monopole de violence s'efface devant les mouvements séparatistes ou maffieux qui déstabilisent l'hégémonie de l'Etat qui ne détient plus le monopole de la violence. L'autre conséquence de la mondialisation qui affecte l'Etat-nation c'est le découplage de ses éléments constitutifs à savoir la société civile, la citoyenneté, les identités collectives, la construction des espaces publics et des modes de participation politique. Pour Eisenstadt, « L'existence de la société civile implique celle d'un espace public, mais tous les espaces publics n'impliquent pas l'existence d'une société

civile, économique ou politique, telle qu'elle est définie dans le discours contemporain et telle qu'elle s'est développée en Europe au début de l'ère moderne par l'intermédiaire de la participation directe - à travers les corps constitués ou par un droit de vote plus ou moins étendu - selon un processus dans lequel les intérêts privés jouent un rôle essentiel. Même si l'on s'attend effectivement à ce qu'un espace public prenne forme dans toute civilisation complexe et disposant de l'écriture, ce n'est pas pour autant qu'il correspondra nécessairement à une société civile de type européen». Le rapport entre espace public et sphère politique diffère selon que l'on se situe dans un contexte musulman, indien et chinois, le tout étant différent du modèle européen en transformation. On peut déjà parler de quatre modernités différentes. « La relation entre un espace public autonome et plein de passion, et la sphère politique, entre cet espace et les dirigeants, a évolué dans les sociétés musulmanes selon des directions tout à fait différentes de celles constatées en Europe occidentale et centrale et distinctes

également des directions prises dans les sociétés asiatiques, qu'il s'agisse de l'Inde - où l'ordre politique ne constituait pas un espace primordial pour la mise en œuvre de la vision morale et transcendante dominante, où la souveraineté était fortement fragmentée et où le pouvoir était dans une très large mesure enchâssé dans le cadre très souple du système de castes, ce qui permit l'émergence d'un espace public très dynamique assez fortement lié aux dirigeants - ou de la Chine au sein de laquelle, en revanche, l'ordre politique était fondamental pour la mise en œuvre des visions transcendantes et où les dirigeants eux-mêmes, avec les lettrés confucéens, étaient les gardiens de cet ordre qui ne laissait que peu de place pour un espace public autonome ». Pour Eisenstadt les chercheurs du Sud global, n'arrivent pas à se libérer du discours engendré par l'histoire européo-centriste et même lorsqu'ils essaient de remettre en cause ce discours ils le font à l'intérieur de ce discours. Ils n'arrivent pas à engendrer un discours endogène de la dynamique historique de leur société qu'ils analysent toujours dans le cadre conceptuel du discours de l'Etat-nation produit par une modernité occidentale, elle-même dépassée et non homogène. « Le fond du problème ne provient pas seulement du fait que, jusqu'à une période récente, la plupart des chercheurs traitant de ces questions ont été des Occidentaux, mais aussi de ce que cette forme de recherche s'est presque entièrement développée - si l'on excepte Ibn Khaldoun - à l'intérieur du discours occidental moderne. L'émergence de prises de position critique à l'égard de l'ancienne

littérature « orientaliste » - en Occident, en Inde, au Japon, et ailleurs - est restée interne à ce discours. La reconstruction permanente de ce dernier par des intellectuels venant de pays non occidentaux l'a beaucoup transformé. » La multiplicité des dynamiques historiques dans le monde et au sein même de l'Occident implique une multiplicité de modernités qui exige un renouvellement des cadres conceptuels de la pensée sociologique et historique. « La réalité s'est révélée complètement différente. Si la modernité s'est effectivement répandue presque partout dans le monde, elle n'a pas donné naissance à une seule civilisation ou à un schéma institutionnel unique, mais à plusieurs civilisations ou schémas civilisationnels modernes, c'est-à-dire à des civilisations partageant des caractéristiques communes bien que développant des dynamiques idéologiques et institutionnelles différentes et pourtant de même origine ; en d'autres termes, ce sont des *modernités multiples*. De plus, des transformations de grande envergure débordant du cadre des prémisses originelles de la modernité sont également survenues dans les sociétés occidentales. »

### **La modernité multiple et la crise de l'Histoire : le point de vue de Subrahmanyam<sup>2</sup>**

L'historien indien Subrahmanyam s'insurge de son côté en remettant en cause une histoire européo-centriste qui s'inscrit dans le discours de l'Etat-nation et qui affirme la supériorité épistémique occidentale.

<sup>2</sup> Sanjay Subrahmanyam, *Aux origines de l'Histoire globale*, Fayard, 2014

« À cet égard, il brosse un tableau croisé de deux phénomènes concomitants qui se sont étendus du début du XIX<sup>e</sup> jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Le premier consiste en l'édification de la discipline historique moderne, largement mobilisée, à l'instar des autres sciences modernes, dans la construction de discours affirmant la supériorité épistémologique occidentale. Le second renvoie à l'émergence des mouvements et idéologies anticoloniaux et nationalistes. L'examen de plusieurs espaces (Amérique latine, Inde, Philippines, Viêt Nam/ Cochinchine) et d'un éventail de figures nationalistes célèbres (Jawaharlal Nehru, Simón Bolívar, Phan Bôï Châu) lui permet de démontrer que les travaux historiques ont souvent nourri les causes nationalistes ». Subrahmanyam remet en cause la prétendue universalité de la science historique occidentale qui plaque son modèle à la dynamique sociétale des sociétés différentes et élabore le concept d'histoire connectée. « Située au carrefour de l'histoire globale, de l'histoire transnationale et de l'histoire croisée, l'histoire connectée projette un regard critique sur les cadres d'analyse conventionnels imposés par le modèle de l'État-nation et l'eurocentrisme, et refuse la circonscription des objets d'études en fonction de frontières géographiques étanches et de silos disciplinaires. » Universaliser l'histoire revient à l'assujettir au modèle de la modernité occidentale. C'est pour cela qu'il opte pour une histoire connectée. « Dans cette optique, il estime que les tentatives « d'universalisation » de l'histoire sont illusoire et ne correspondent en fait qu'à un

processus d'exclusion délibéré. Cela l'amène à avancer qu'une « histoire connectée » est préférable à une « histoire universelle ». Subrahmanyam met en garde « à la fois contre les histoires à vocation universelle, qui ont tendance à évacuer toute sensibilité aux particularismes, à l'hétérogénéité et aux transferts, et contre les positionnements intellectuels susceptibles de conduire à un état d'absolue aporie épistémologique. »

### **Modernité multiple et crise de l'anthropologie : le point de vue de Johannes Fabian<sup>3</sup>**

Avec l'anthropologue Fabian, la critique de l'universalisme eurocentriste porte sur la pratique de l'anthropologie et de son objet et au-delà de sa manière ethnocentriste de concevoir la temporalité. Le déni du temps de l'Autre de l'anthropologie occidentale rejoint la tendance de l'Histoire occidentale et de la sociologie produits de la modernité fondée sur la séparation du sujet et de l'objet, surplombant les sociétés qu'elles étudient et les excluant de la temporalité universelle. La modernité impose sa périodicité historique à l'ensemble des sociétés du monde qui doivent s'inscrire dans des évolutions passant de l'antiquité au moyen âge à la contemporanéité. Elle impose une temporalité eurocentriste et ignore le temps différent des sociétés différentes. En Anthropologie et même dans les autres sciences humaines Fabian s'insurge contre un discours allochronique ou le déni de la co-temporalité « alors que les fondements

<sup>3</sup> Johannes Fabian, *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006.A

empiriques de cette discipline exigent des « interactions communicatives » et donc un « partage du temps » avec les individus qu'elle étudie, sur le terrain. Lorsqu'ils publient ou enseignent, les anthropologues placent « immanquablement ceux dont ils parlent dans une autre temporalité que celui qui parle ». La modernité occidentale monopolise le temps historique dont elle exclut les sociétés qu'elles étudient au moment où elles les dominent. Il ne s'agit pas d'un temps partagé ou d'un temps différencié mais d'un temps hégémonique et indifférencié. Or la multiplicité des modernités implique la multiplicité des temporalités. Il est évident que le japonais n'a pas la même conception du temps que l'européen qui perçoit la temporalité comme une linéarité cumulative, une continuité dans la discontinuité alors que le japonais voit le temps dans sa forme cyclique liée à la saisonnalité et qui s'affirme autoritairement dans le haïku<sup>4</sup>. D'où le problème de l'universalité des lumières et de leur datation. L'universalité des lumières et la centralité européenne de leur rayonnement se heurtent à la pluralité des lumières consubstantielle à la pluralité des modernités.

### **Modernité multiple et universalité plurielle**

L'idée d'une modernité occidentale hégémonique s'accompagne de l'idée de l'universalité des lumières qui jaillirent en Europe au XVIII<sup>e</sup> et qui se sont diffusées à la faveur de la domination occidentale

4 Ryoko Sekiguchi, Nagori, *La nostalgie de la saison qui vient de nous quitter*, P.O. Editeur, Paris, 2018

qui affirme la supériorité de la culture épistémique européenne par rapport aux cultures de l'Orient dominé. Cette idée se heurte à la réalité historique qui montre que l'émergence des lumières est globale et les principes éthiques et épistémiques que ses représentants ont établis ont été réappropriés et reformulés dans des contextes culturels différents. Dans ce qu'on appelle l'ère Meiji, le mot meiji signifie en japonais lumière. Au XII<sup>e</sup> siècle les arabes qui ont déjà traduit Aristote sont perçus comme modernes par les catholiques de l'époque qui produisent le thomisme. L'adoption par le Japon des lumières est précédée par une critique de la tradition confucéenne. Les réformateurs en Amérique latine ou dans la Turquie ottomane ou dans le Japon adoptent les principes des lumières occidentaux en les reformulant dans leur contexte culturel respectif. C'est pour cela que l'historien Lilti<sup>5</sup> préfère au vocable d'universalisme qui connote une forme de domination autoritaire unifiante celui d'universalisation qui connote un processus d'apparition de nouvelles et multiples figures de modernité.

Après la deuxième guerre mondiale des penseurs ont déjà proposé une critique de cet universel dominateur et hégémonique à l'instar de Merleau Ponty qui élabore un universel latéral s'opposant à un universel radical ou de Deleuze qui s'insurge contre l'universel homogénéisant et unitaire au profit de l'hétérogénéité et de la différence. Le cogito cartésien n'est pas universel, il n'est possible que dans les langues indo-

5 Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières, Ambivalence de la modernité*, Seuil, Gallimard, 2019

européennes qui comporte la copule du verbe être liant sujet à prédicat. Il est évident que l'on assiste à une provincialisation de l'Europe qui n'est plus centrale comme elle le prétendait au XIX<sup>e</sup> siècle. On parle déjà de l'émergence de l'Euro-Asie qui consiste en un processus de la formation d'une modernité autre. Il faut souligner que la modernité du XIX<sup>e</sup> siècle n'était pas aussi homogène que l'on supposait : les rapports société-Etat n'était pas les mêmes dans des nations comme la France ou l'Allemagne où l'Etat selon le schéma hégélien contrôlait la société alors que dans le pays nordiques et anglo-saxons la société ou bien précédait l'Etat comme aux Etats Unis ou la société avait une certaine autonomie par rapport à l'Etat comme dans les nations nordiques.

Dans le Sud global des chercheurs s'inscrivent dans cette démarche épistémique contestant l'hégémonie occidentale du savoir et proposant des voies alternatives de conception et de méthode. On peut citer comme exemple le sénégalais Souleyman Bachir Diagne<sup>6</sup> qui propose « l'inscription du pluriel du monde dans un horizon commun » ou le palestinien Edward Saïd qui s'inspirant de Foucault déconstruit les postulats de l'orientalisme, ou le latino-américain Anibal Quijano qui élabore le concept de colonialité pour démontrer la difficulté des chercheurs du Sud Global à se libérer de l'épistémè occidental établi à la faveur de la colonisation des conquistadors espagnols de l'Amérique, liant organiquement modernité occidentale et colonialité qui affecte l'être et le savoir

6 Souleyman Bachir Diagne, *Universaliser : « l'humanité par l'humanité »*, Albin Michel, 2024

du décolonisé. Il impose une autre lecture de l'Histoire et milite pour l'appropriation de sa propre histoire et de son mode de narration. Souleyman Bachir Diagne plaide pour la reformulation endogène des concepts philosophiques qui puissent correspondre aux problèmes concrets africains. Il donne l'exemple de l'Afrique du Sud « de Mandela qui construit la notion d'*ubuntu* comme ayant la signification de réaliser notre humanité ensemble et de la réaliser dans la réciprocité – l'idée que je suis pleinement ce que j'ai à être, c'est-à-dire un humain accompli, si les autres aussi accomplissent leur propre humanité. Dans cette relation de réciprocité, il y a l'idée que l'humanité, ça se construit, c'est une tâche de Mandela qui construit la notion, c'est une responsabilité, ce n'est pas un état ».

## **Modernité multiple et crise de l'Histoire en Tunisie**

En Tunisie la problématique de la modernité multiple s'invite à la faveur de la présentation de deux livres à Beit El Hikma et du débat philosophique et sociologique que ces deux livres ont engendré. Il s'agit du livre de Abdelhamid Henia<sup>7</sup>, *Le frère, le sujet et l'individu*, et celui Mahmoud Ben Romdhane « *La révolution tunisienne. Une longue œuvre historique. La Tunisie de 1574 à 2023*<sup>8</sup> ». Les deux titres sont révélateurs de l'orientation historiciste de leurs auteurs qui tentent de retrouver dans la dynamique

7 Abdelhamid Henia, *Le frère, le sujet et le citoyen, dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie*, Tunis, l'or du temps, 2015

8 Mahmoud Ben Romdhane, *La révolution tunisienne. Une longue œuvre historique. La Tunisie de 1574 à 2023*, AC, Edition, Tunis 2024.

sociétale de la Tunisie moderne le schéma historique de l'évolution inhérente à la modernité occidentale. Il s'agit d'analyser pour Henia le passage dans le temps linéaire occidental puisque la modernité est supposée commencer au XVI<sup>e</sup> siècle pour toute l'humanité, du *frère* (parenté tribale) au *sujet* (assujettissement au bey dont l'équivalent en arabe est la *raia*) à l'*individu*, concept philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle européen que l'auteur va assimiler au statut citoyen, concept juridique de droit public, débouchant sur l'émergence du peuple assimilé à la classe moyenne et à la nation. Pour Ben Romdhane l'Histoire moderne commence en 1574 (date fatidique) avec l'instauration de l'Etat turque et va évoluer selon les étapes et les critères établis par Lipset vers la révolution qui serait dans cette perspective l'aboutissement logique de quatre siècles d'histoire. Henia est le seul chercheur tunisien qui part en croisade contre l'eurocentrisme et contre la mimesis qui consiste à plaquer sur notre réalité des catégories forgées en Occident. Il clame haut et fort la nécessité de ce qu'il appelle « l'indigénisation du savoir ». Mais ce faisant, il n'échappe pas au discours savant occidental fondé sur le modèle de la création et du fonctionnement de l'Etat-national qui caractérise la science historique occidentale. Il se heurte au mur anthropologique qui différencie et particularise les sociétés maghrébines dont il renie pour contredire l'historienne et anthropologue Valensi, son fonctionnement groupal au détriment d'un fonctionnement qui progresserait vers l'individuel. En voulant chercher l'équivalent de l'individu dans les registres fiscaux, il se

limite à la définition de l'individu comme unité statistique fiscale. Il veut fonder l'individu sur l'unité statistique alors que l'individu dans le sens philosophique des lumières est lié à la personne et implique la liberté qui arrache l'individu à la famille, à l'Etat et à la religion. Il tombe dans le même piège que les membres de la COLIBE qui cherche l'individu dans le texte coranique qui naît dans un contexte tribal qui ignore l'individu autant que dans le processus d'individuation qu'elle trouve dans la société tunisienne actuelle. A l'instar des membres de la COLIBE<sup>9</sup>, Henia pense que l'individu est un concept universel lié à une modernité universelle. En fait, le Japon et la Chine par exemple ignorent autant l'individu que la personne et les anglais rigolent à l'idée du cogito cartésien disait Deleuze. Les mots liberté, amour, société sont ignorés par la langue japonaise jusqu'au contact avec l'Occident.

Imprégné par le modèle de la modernité occidentale, Henia parle des obstacles qui auraient empêché l'émergence de l'individu en Tunisie dont il trouve les prémisses dans une éventuelle disparition de la tribu par « effritement », dans la généralisation de la famille nucléaire, dans une forme de brassage qui aurait généré le peuple, la nation, le syndicat, la société civile. Comme si l'émergence de l'individu était une nécessité pour que la Tunisie accède à la modernité et puisse reproduire le modèle occidental. Or tous ces concepts que Henia

9 Ridha Boukraa, *les fondements épistémologiques du Rapport de la Colibe in Anthropologie du quotidien, 2020-2022* pp31<sup>e</sup> 439, CERES, 2023



Catalogne : La civilisation du califat de Cordoue en temps d'Abd-al-Rahman III- Peinture de Dionisio Baixeras Verdaguer (1862-1943) - Wikimedia

utilise ont été transférés d'Occident et ont été reformulés et reconfigurés dans un contexte culturel local qui explique leur manipulation et leur fragilité. La nation comporte une forte composante d'identité religieuse, le peuple, concept politique, n'a pas dissous le tribalisme et le régionalisme, le syndicat est nationaliste et politique et n'exprime pas uniquement les aspirations de la classe ouvrière, la société ne s'est pas sécularisée et reste religieuse, l'individu est toujours enchâssé dans des structures familiales et régionales, la société civile est un décor construit par l'élite et l'Etat-national dont Henia, pensant à la création territoriale de l'Etat-nation en Europe, au XVI<sup>e</sup> siècle, à la faveur du traité de Westphalie (1648), fixe audacieusement la naissance au XVII<sup>e</sup> siècle, occultant totalement ses racines hafside. Tout cet édifice eut du mal à affronter la vague déferlante du panarabisme puis de l'islamisme et faillit se disloquer sous les coups de boutoir du panislamisme des frères musulmans. L'ouvrage de Mahmoud Ben Romdhane qui est économiste s'appuie dans sa partie historique sur l'ouvrage de Henia et se réfère dans son schéma de lecture



Tableau des principales religions du monde (1744-1748) par David Herrliberger Zürich, (1697-1777)

historique du processus qui a mené à la révolution à des auteurs qui ont théorisé la modernité occidentale et dont il applique les principes à la réalité tunisienne. Il adopte l'hypothèse de Tocqueville qui pense que la révolution n'est pas une rupture brutale mais un long processus cumulatif dont il importe d'analyser les étapes. A l'instar de Henia,

il fait partir le processus de la dynamique sociale du fatidique XVI<sup>e</sup> siècle. Il adopte la théorie de la modernisation élaborée par Lipset qui est fortement critiquée surtout par les tenants latino-américains de la dépendance qui reproche à Lipset son occultation du colonialisme pour expliquer les différents niveaux de développement en focalisant sur la culture plutôt que sur le passé économique colonial. Il finit par identifier dans l'évolution de la société tunisienne, les critères du processus de modernisation établis par Lipset dont l'urbanisation, l'industrialisation, l'émergence de la classe moyenne que Henia assimilait déjà avec le peuple. Ben Romdhane s'appuie sur Max Weber et sur sa conception de l'Etat et sur Durkheim à qui il attribue la thèse de l'individuation alors que Durkheim en tant que sociologue positiviste assujettit l'individu<sup>10</sup> à la société et pour qui le suicide est un phénomène social. Mais ce qui distingue l'approche de Ben Romdhane c'est l'utilisation du concept de société civile qu'il qualifie innocemment de vibrante, et qu'il arrive à identifier dans la dynamique sociale de la Tunisie moderne. La Tunisie aurait aussi dans l'hypothèse de Ben Romdhane suivi le processus de modernisation de Lipset qui comporterait un processus d'individuation qui aurait débouché sur la révolution à l'instar de ce qui s'est passé en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Avec le concept de révolution on assiste à un autre transfert, aussi audacieux et de plus

10 Pour l'évolution du concept d'individu dans la pensée occidentale voir l'article « *les principaux concepts qui révèlent le tournant sociologique, ontologiques et psychologiques des sciences humaines au XXI<sup>e</sup> siècle* » in *Anthropologie du quotidien 2020-2022*, op citée.

en plus contesté, d'un concept relevant de la modernité occidentale.

Evidemment les deux ouvrages constituent des études brillantes et bien documentées mais se heurtent tous les deux au mur de l'anthropologie et au constat de la nécessité de la critique d'un transfert automatique de concepts élaborés pour rendre compte de sociétés différentes. Certes ces concepts ont une certaine universalité en tant que concepts mais il faut les soumettre à l'ancrage du local parce qu'il risque de cacher la réalité anthropologique qui les déborde. Mais c'est la nécessité de prendre conscience d'une multiplicité de modernité et d'universel pluriel, qui permet au chercheur de changer de posture et de confronter ces concepts chaque fois qu'il les utilise à son réel historique contribuant à produire des concepts endogènes qui enrichissent le savoir humain universel... Contrairement au concept des sciences exactes, les concepts des sciences humaines ne sont pas universels, il se produisent souvent dans un rapport de domination qui explique la montée dans le Sud Global de la désobéissance épistémologique qui peut être dangereuse si elle s'enracine dans la religion comme dans le cas de l'islamisme ou dans le woke, mais qui peut être bénéfique pour la connaissance si elle s'appuie sur un désir authentique de savoir scientifique. Le Sud global dont la Tunisie, n'arrive pas encore, dans son ensemble à produire une pensée philosophique, sociologique, historique autonome qui exprime son propre vécu de sa propre modernité.

# PENSER LA « MODERNITÉ » EN TUNISIE



**Abdelhamid HENIA** (\*)

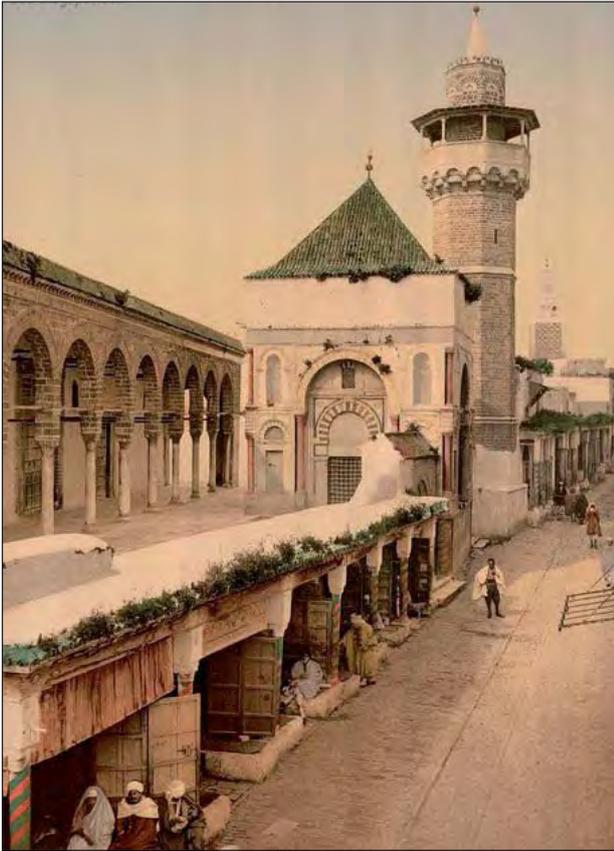


Le préjugé d'une société tunisienne enclavée et peu concernée par le mouvement de l'histoire est fortement présent dans certains écrits historiographiques relatifs à la période s'étalant sur les 17<sup>e</sup>, 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles. A l'origine d'un tel préjugé réside l'historicisme des réformistes (*içlâhiste*) du 19<sup>e</sup> siècle qui n'a cessé de prôner l'idée de l'ankylose (*açr al-inhitât*) et de la fermeture de la porte de l'exégèse (*ghalq bâb al-ijtihâd*) principalement à partir des 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles. Sans doute, les réformistes du 19<sup>e</sup> siècle ont dû subir, dans l'adoption de telles idées, l'influence de l'orientalisme fortement marqué à l'époque par la conception européocentriste.

1. La « modernité » européenne apparaît comme une évidence, celle des pays en dehors de l'Europe apparaît comme hypothétique. Pour autant que la « modernité » existe en dehors de l'Europe, elle serait dans ces conditions un pur produit « importé » à la manière expliquée par Bertrand Badie<sup>(1)</sup>, ou « greffée » à la manière présentée par Jean-

(\*) Membre de l'Académie tunisienne *Beït al Hikma*, Professeur de l'histoire moderne à la faculté des sciences humaines et sociales de Tunis.

1 - B. Badie, *Les deux Etats, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, « L'espace du politique », Paris, Fayard, 1986 ; du même : *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, « L'espace du politique », Paris, Fayard, 1992.



François Bayart<sup>(2)</sup>. «Importée» ou «greffée», la «modernité», pour les tenants de telles théories, des politologues principalement, viendrait toujours d'Europe. Ainsi, la «modernité» et ses différents aspects seraient une pure invention européenne, le produit du «génie» européen pour reprendre l'expression du sociologue allemand Max Weber<sup>(3)</sup>. Ceci exclut le reste du monde du parcours menant à la «modernité» et à ses éléments constitutifs, comme la construction étatique, le processus d'individuation, la sécularisation, la rationalité, l'uniformisation, etc.

Cette notice veut contribuer justement à arracher le voile de la «modernité» et

démystifier une affirmation unilatérale d'une «invention» «européenne» de la «modernité». Elle s'efforce de faire entendre une autre conception de la «modernité» en dehors de l'Europe, dans une perspective sereinement postcoloniale.

2. Peut-on alors parler d'une «modernité» générée en Tunisie en dehors du modèle historique occidental ? Faut-il admettre une idée consistant à dire que le monde extra-européen, et en l'occurrence la Tunisie, ne joue aucun rôle dans le processus de construction de la modernité<sup>(4)</sup> ? Quelle attitude doit-on avoir vis-à-vis de la «modernité» telle qu'elle est formulée dans

2 - J.-F. Bayart (éd.), *La greffe de l'État*, Paris, Karthala, 1996.

3 - M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris Plon, (Coll. Agora), 1985, p. 11.

4 - Dans son ouvrage intitulé *L'intérieur du Maghreb (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Jacques Berque nie totalement l'existence d'une quelconque «modernité» au Maghreb, cf., J. Berque, *L'intérieur du Maghreb (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Ed. Gallimard, 1978.

la tradition occidentale <sup>(5)</sup> et qui se donne pour universelle ?

3. Avons-nous affaire, en Tunisie, à une société « froide » incapable de faire quoi que ce soit par elle-même et sans l'intervention des étrangers ? Effectivement, l'image que l'on a de la société tunisienne et des sociétés maghrébines d'une manière générale, dans le tableau brossé par certaines études historiographiques européennes, est celle de sociétés « inertes », sans aucune initiative, « froides », etc. Nous retrouvons ici, l'approche et la manière de voir les sociétés maghrébines prônées par les tenants de la théorie segmentaire qu'Ernest Gellner a expérimentée pour le Maroc <sup>(6)</sup> et Lucette Valensi pour la Tunisie <sup>(7)</sup>. Cette dernière cultive en outre dans ses écrits sur le Maghreb en général et sur la Tunisie en particulier l'idée de « l'archaïsme » <sup>(8)</sup>. D'où l'intérêt d'une démarche qui repense le rôle des « étrangers » mais qui soulignerait surtout le rôle des acteurs locaux dans leur diversité (à la fois culturelle et politique) et dans leurs stratégies différentes.

---

5 - Voir, entre autres, J. Ph. Genet (dir.), *L'Etat moderne : genèse. Bilans et perspectives*, Actes du colloque de septembre 1989, Paris, éd. CNRS, 1990.

6 - E. Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, Traduction de Paul Catalen, présentation de Gianni Albergoni, Paris, Editions Bouchene, 2003.

7 - L. Valensi, *Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des campagnes aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1977.

8 - L. Valensi, « Archaïsme de la société maghrébine », *La Pensée*, déc. 1968, pp. 57-93 ; et dans C.E.R.M., *Sur le féodalisme*, Ed. Sociales, Paris, 1969, pp. 223-232 ; du même auteur, *Le Maghreb avant la prise d'Alger (1790-1830)*, Paris, Flammarion, 1969.

4. Comment aborder la question de la « modernité » en Tunisie en partant de l'intérieur tout en étant dégagé le plus possible des catégories eurocentriques, sachant que celles-ci nous empêchent de penser correctement la société tunisienne ? Et d'abord, comment repenser les catégories de la « modernité », conçues initialement dans le cadre de la tradition occidentale et qui tendent à être considérées comme universelles ? Dans quelles conditions nous est-il possible d'en faire usage pour comprendre la modernité en Tunisie tout en restant dégagé de l'ethnocentrisme occidental ?

Il est indéniable que la Tunisie a connu, notamment au cours des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, des marques de « modernité » qui se manifestent au niveau de la construction étatique, du processus d'individuation, de l'uniformisation, de la sécularisation, etc. La question est de savoir quels sont les architectes (ou les « vecteurs ») de telles marques de « modernité » ?

L'enquête, menée dans la production historiographique portant sur cette période indiquée, révèle sans ambiguïté que les acteurs identifiés d'une telle « modernité » sont les étrangers. Il s'agit des Turcs, des Andalous, des captifs de la course et des juifs livournais. On a attribué à tous ces « étrangers » une identité européenne, y compris les Turcs, qualifiés comme tels par Lucette Valensi <sup>(9)</sup>.

---

9 - L. Valensi rappelle dans son ouvrage intitulé *Venise et la sublime Porte...*, qu'Istanbul est en Europe, en précisant ce qui

On voit bien donc que l'idée est toujours de prôner l'absence totale des éléments locaux dans toute forme de dynamique interne. Que faut-il penser d'une telle approche des réalités tunisiennes ? Les acteurs locaux sont-ils réellement si absents dans la construction de certains aspects de la « modernité » que la Tunisie a connus à l'époque ?

5. Il n'est pas question de nier l'apport des étrangers dans la dynamique connue par la Tunisie au cours des 17<sup>e</sup> – 18<sup>e</sup> siècles. Cependant, ils n'y participent que parce qu'ils répondent à des attentes (donc à des stratégies) locales. Les sociétés citadines sont en fait les vrais maîtres d'œuvre des principales réalisations ayant généré ces aspects de « modernité ».

À défaut de pouvoir se procurer tous les éléments de puissance sur place pour l'entretien d'un pouvoir étatique suffisamment centralisé, les sociétés citadines ont eu recours à l'extérieur et encouragé l'installation des éléments étrangers (Turcs, morisques, juifs livournais et chrétiens d'Europe venus dans le cadre de la course ou aventuriers). Porteurs de techniques et de savoir-faire, ces dernières sont susceptibles d'aider les sociétés citadines à engager le processus de changement sociopolitique et économique souhaité. C'est dans ce sens que nous considérons les sociétés citadines en Tunisie comme étant des « **sociétés d'appel** ». On comprend alors pourquoi les

suit : « Quelle place la Sublime Porte – qui est en Europe, nous l'oublions pas – occupe-t-elle dans l'imaginaire européen des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ? » : Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, Hachette, 1987, p. 11.

sociétés citadines, principales bénéficiaires de la présence des personnes venues de l'extérieur, ont très vite intégré tous ces éléments exogènes.

« Sociétés d'appel » des compétences étrangères par pragmatisme et sans aucun sentiment d'infériorité, les sociétés citadines en Tunisie ont construit une certaine « modernité ». Grâce à leur forte présence en Tunisie, ces sociétés citadines ont su être les vrais vecteurs de la « modernité » connue par le pays principalement à partir du 17<sup>e</sup> siècle.

Si les Turcs, les chrétiens captifs (convertis ou non), les juifs livournais et les Andalous sont des passeurs des éléments de la « modernité », les citadins, en revanche, sont les véritables commandeurs de cette « modernité » connue par la Tunisie à l'époque. Evidemment, c'est une « modernité » qui n'a rien à voir avec celles connues ailleurs. En tout cas, elle n'est ni « importée », ni « greffée ». Elle est générée de l'intérieur en étroite relation avec les données offertes par le monde extérieur. Elle est le produit d'un processus historique conflictuel, involontaire, largement inconscient et conduit dans le désordre des affrontements et des compromis.

6. Récuser l'ethnocentrisme occidental n'est guère suffisant pour pouvoir sortir de la « prison » qu'il nous impose. Pour pouvoir analyser correctement les réalités tunisiennes, il a fallu partir des acteurs locaux et éviter de s'engouffrer dans l'usage des catégories importées d'ailleurs, en l'occurrence de

l'Occident. Notre démarche a consisté, non seulement à récuser l'ethnocentrisme, mais également à le dépasser en repensant l'usage des catégories propres au monde occidental et en partant de préférence des catégories formulées par les acteurs sociaux locaux, comme les expressions politiques qui ne relèvent pas d'un modèle connu, force à nous, bien entendu, de déterminer d'où tirent-elles leur rationalité.

7. Nous partons de l'hypothèse que la « modernité » et ses dérivés sont des catégories effectivement universelles (mais non « universelles occidentales »<sup>(10)</sup>) et que l'on y arriverait par différents cheminements historiques et sociologiques. Cependant pour pouvoir en faire un usage adéquat, nous devons d'abord les « indigéniser ».

Nous entendons par l'expression « moderne/modernité » les nouvelles réalités survenues autour du tournant du 16<sup>e</sup> siècle, coupant avec celles de la période précédente. En d'autres termes, la « modernité » est une pratique sociale de changement et de rupture avec des pratiques du passé. Ceci s'applique tout autant au monde occidental qu'au monde non occidental, en l'occurrence au monde arabo-musulman. Dans ces conditions, la « modernité » serait une mise à distance par rapport à des pratiques précédentes, dites « **prémodernes** ».

Partant de cette lecture de la notion « moderne/modernité », nous nous inscrivons

10 - C'est Marcel Détiéne qui attire l'attention sur le danger de l'universalisme occidental (Marcel Détiéne : *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005).

en faux contre l'idée européocentrique d'une « modernité » ayant un chemin unique pour l'atteindre, inventé de toute pièce par l'historiographie nationaliste européenne du 19<sup>e</sup> siècle qui a fait de l'Europe seule à même de générer la « **modernité** ».

Nous soulignons la multiplicité des voies historiques pour y arriver. Ainsi, notre hypothèse serait que la « modernité » est une catégorie universelle et que l'on y arriverait par divers cheminements historiques et sociologiques. Notre objectif dans cette notice est de montrer le cheminement spécifique de la genèse de cette catégorie dans le contexte tunisien au cours de la période comprise entre les 16<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles.

8. Notre approche consiste à partir des réalités locales tunisiennes. Elles nous obligent à prendre au sérieux le regard des acteurs de l'époque, la façon dont ils ont eux-mêmes perçu et décrit les processus à l'œuvre en leur temps. Comment donc penser les aspects de la « modernité » en Tunisie sans être le porte-parole d'un savoir élaboré ailleurs .

Prenons, à titre d'exemple, le cas des mots employés par les acteurs sociaux pour qualifier la construction étatique de type « moderne » au cours de la période allant du 14<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècles. Ces mots sont successivement les suivants : Makhzen, Beylik, al-Dawla. Les acteurs sociaux changent les mots pour désigner la construction étatique d'une époque à une autre en fonction de l'évolution de la nature

de l'exercice du pouvoir. En créant des mots, les acteurs sociaux pensent les nouvelles réalités politiques ; et le faisant, ils agissent en même temps sur ces constructions. Ce cas concret montre comment les acteurs sociaux construisent et reconstruisent leurs propres catégories de la « modernité » sans avoir recours à des catégories venues d'ailleurs (en l'occurrence d'Europe), c'est-à-dire sans être le porte-parole d'un savoir élaboré ailleurs. Ainsi, nous bousculons par cet exemple un certain nombre de tabous : en osant prendre justement le thème de la « modernité » en Tunisie comme objet de recherche à part entière dans un monde jusque-là considéré comme non approprié pour aborder un tel aspect.

9. Outre les mots de la construction étatique en Tunisie, on peut également expérimenter la question de la « modernité tunisienne » à travers des investigations sur le processus d'individuation. Partons encore une fois des catégories formulées par les acteurs locaux, en l'occurrence les *kâtib* (secrétaires des administrations centrales successives), pour qualifier les différents statuts politiques attribués aux individus: «frère» (ou *'akh*), «protégé» (ou *ra'yya*) aux 18<sup>e</sup> – 19<sup>e</sup> siècles, et plus tard au 20<sup>e</sup> : «citoyen» (ou *muwât'in*).

L'enquête permet de montrer la spécificité du processus par lequel l'individu en Tunisie a émergé pour devenir, indépendamment de son sexe, objet de l'activité politique, comme dans le droit civil et le suffrage.

Peut-on dire dans ces conditions que

seules les sociétés occidentales sont capables de générer une dynamique qui permet l'émergence de l'individu et que tout processus d'individuation dans les sociétés non occidentales ne peut qu'être commandé et induit par l'Occident ?

10. Tout prouve donc que la société tunisienne participe à sa manière à une dynamique générale planétaire de modernisation. L'un des aspects originaux de notre enquête historique sur le statut de l'individu en Tunisie, c'est qu'elle a montré que le processus d'individualisation n'a pas connu le même itinéraire que celui connu dans le monde occidental. Elle montre également la spécificité des expressions employées par les acteurs, ainsi que leur historicité. Ce processus remonte bien loin dans le passé, en tout cas bien avant les temps modernes selon la conception de la tradition historiographique occidentale. Une telle réalité nous fait sortir du modèle occidental qui tend à ramener la question de l'individu et de l'émergence de son statut en tant que rapport politique uniquement aux idées des lumières du 18<sup>e</sup> siècle et à la Révolution française de 1789. Notre enquête a révélé justement que l'individu en tant que rapport politique a bien existé en Tunisie dans toutes les communautés, qu'elles soient tribales, villageoises, ou confessionnelles.

Dans les tribus plus particulièrement, en principe en marge de la construction étatique, l'individu en tant que rapport politique n'est pas absent, contrairement à ce qu'on

peut penser au premier instant, si l'on part bien sûr d'une lecture européocentrique. Cependant, les rapports politiques qui le concernent, ne prennent pas, dans le milieu tribal, une dimension verticale, mais plutôt horizontale.

En somme, les cas d'espèce évoqués tout au long de cette recherche montrent d'une part la complexité du processus de changement qui n'est guère linéaire ; et de l'autre nous permet de parler d'une « modernité indigène », dans la mesure où l'initiative du changement serait venue à chaque fois des acteurs locaux pour répondre justement à des exigences locales particulières, même si certaines réformes sont parfois inspirées des expériences étrangères, ottomane ou autre.

Ainsi la véritable question se situe au niveau d'une analyse symétrique (donc indigéniste) qui remet justement en question, et de façon radicale, toute classification en termes d'avancé ou de retardé, pour ne retenir que les logiques sociales internes, les seules capables de nous montrer la dynamique spécifique de la configuration sociopolitique tunisienne.

A travers la spécificité de l'exemple tunisien, on devrait pouvoir remettre en question la conception linéaire de la « modernité » et montrer que celle-ci ne relève pas d'un processus linéaire et unique partout, mais de niveaux bien plus complexes ; niveaux qu'il s'agit à chaque fois d'extraire des cas particuliers et de les comparer pour

contribuer à atteindre un modèle universel plus riche, plus complexe

**11.** Pour conclure au terme de cette enquête, faisons le point sur les résultats escomptés en fonction des objectifs annoncés à l'amont de cette notice. Quels enseignements l'étude du cas tunisien peut-elle nous apporter pour une meilleure intelligibilité de la question de la « modernité » d'une manière générale ? En quoi notre enquête historique nous a permis de penser autrement la genèse des catégories de la « modernité » dans le monde extra européen ? En quoi également les spécificités de l'exemple tunisien, nous a permis de repenser la conception linéaire de la « modernité » ?

Vouloir présenter les sociétés islamiques comme étant singulières et surtout l'opposé de ce que sont les sociétés dites occidentales est décidément une obsession chez un grand nombre de chercheurs surtout en matière de politique. Cette vision serait nourrie et justifiée de nos jours par des phénomènes multiples, tels que : les islamismes, les mouvements identitaires et religieux etc. En effet, les sociétés peuvent connaître en matière de modernité des itinéraires différents, mais les résultats sont le plus souvent semblables, même s'il y a parfois un décalage chronologique entre les configurations sociopolitiques dans la construction de la « modernité ».

# Entretien



Moncef Ben ABDELJALIL

## avec Abdou Filali-Ansary



Né à Meknès en 1946, Abdou Filali-Ansary<sup>1</sup> est aujourd'hui l'une des figures emblématiques du paysage culturel marocain.

Philosophe de formation avec une thèse sur Spinoza et Bergson soutenue à l'Université de Dijon (France), il enseigna à l'Université Mohamed V, puis occupa plusieurs hautes fonctions administratives et culturelles, dont la conception et la direction de la Fondation du Roi Abdulaziz pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines (Casablanca 1984-2001).

Durant la même période, il dirige « *Prologues* », revue maghrébine du livre. M. Filali-Ansary assumait, par la suite, une tâche importante : la fondation et la direction de ISMC (Institute for the Study of Muslim Civilizations), un institut qui fait

1. Professeur de philosophie, membre de l'académie du Royaume du Maroc et ancien directeur de AKU-ISMC, Londres, UK.

partie de l'Université Internationale Agha Khan à Londres. Il est actuellement membre de l'Académie du Royaume du Maroc, faisant partie du comité de coordination des programmes et des activités des différentes commissions.

Abdou Filali-Ansary s'intéresse particulièrement à la question de la sécularisation dans le monde arabo-musulman contemporain. Dans tous ses écrits, il récuse le discours fondamentaliste porté par le radicalisme islamique de tous bords.

Partant, sans doute, de 'Ali 'Abd-Al-Râziq, dans son « Al-Islâm wa-'Usûl-Al- Hukm » (l'Islam et les Fondements du pouvoir) qu'il traduit en français et en anglais, Filali-Ansary continuera à explorer l'effet de la modernité sur la pensée arabo-musulmane, le rapport modernité -Islam et la question de la démocratie et des droits humains dans les sociétés arabes contemporaines.

Connu pour son engagement intellectuel, d'où l'intérêt qu'il porte pour les réformateurs arabes et Musulmans, Abdou Filali-Ansary est particulièrement fasciné par le penseur pakistanais Fazlur Rahman et son idée de l'éducation ; ainsi que par l'approche de Marshall Hodgson de l'étude de l'Islam en tant que civilisation.

Dans le cadre des relations académiques tuniso-marocaines, M. Filali-Ansary suit attentivement les écrits des penseurs tunisiens, en l'occurrence Feu Mohamed Talbi, Feu Mohamed Charfti Feu Hichem Djaiet, Feu Abdelwahab Bouhdiba, Abdelmajid Charfi, Mme faouzia Charfi, Mme Malika Zéghal (qui a écrit récemment *The making of the modern Muslim State*, Princeton, 2024), Mme Kalthoum

Mezieou, Selim Laghmani, Ali Mezghenni et Mohamed Chérif Ferjani ; ainsi que les œuvres de la génération subséquente, dans laquelle on compte Mohamed Mahjoub, Raja Ben Slama, Faouzi Bedoui, Amel Grami, Mohamed Hadded, Zahia Jouirou, Olfa Youssef et bien d'autres.

C'est pour dire à quel point la pensée de Filali-Ansary est, à la fois, alerte et présente dans notre pays ; il aurait même facilité avec succès la circulation des savoirs entre le Maroc et la Tunisie, non seulement à travers la publication et la traduction de quelques écrits tunisiens au Maroc, mais encore par les activités intenses qu'il avait organisées durant sa direction de la Fondation du Roi Abdulaziz à Casablanca et ailleurs.

Parmi ses ouvrages : *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* (Le Fennec 1997), *Par souci de clarté : A propos des sociétés musulmanes contemporaines* (Le Fennec, Casablanca, 2000), *Réformer l'Islam ? Une introduction aux débats contemporains* (La Découverte, 2002), *Les musulmans face à leur histoire* (Le Fennec, Casablanca 2018), (*Penseurs Maghrébins Contemporains*, eddif, Casablanca 1995).

L'intérêt de cette interview se projette à travers deux objectifs : Le premier concerne la perception de Filali-Ansary de la modernité en ces moments de crise presque à l'échelle du monde entier.

Le deuxième objectif invite à penser les solutions possibles à cette crise. Quelle modernité serait envisageable dans un contexte arabo-musulman aujourd'hui ? La pensée de Filali-Ansary, philosophe, intellectuel et fin connaisseur des sources arabes et musulmanes, représente, à notre sens, une contribution pertinente au débat

dans le présent numéro de la Revue de l'Académie tunisienne.

L'entretien se présente sous la forme d'un échange traitant de questions fondamentales en rapport avec le thème de ce numéro.

Ces questions portent, entre autres, sur la modernité en général : modernité et Islam, modernité et laïcité dans le contexte musulman, modernité et identité, modernité(s) au pluriel, le sens de la crise au Moyen-Orient aujourd'hui.

Toutefois, Abdou Filali-Ansary a préféré troquer le principe traditionnel des questions-réponses contre un texte articulé autour de trois concepts qu'il a choisis : modernité, sécularité et rationalité.

Aussi, son développement s'étend davantage pour transformer cette contribution en une véritable réflexion pertinente dont voici le texte :

### **Modernité, sécularité, rationalité**

*Les questions soulevées s'articulent autour de quelques concepts : modernité, laïcité (je dirais plutôt sécularité) et rationalité. En fait, ils renvoient autant à des façons de nous représenter des changements majeurs, des tournants historiques essentiels de notre histoire, qu'à des systèmes de valeurs aspirant à l'universalité. Que le fait que celui ou celle qui les défend aujourd'hui, ou les adopte comme valeurs essentielles, soit écarté du débat public, et même parfois, soit désigné comme un traître, nous donne une mesure du conservatisme qui marque nos sociétés de nos jours.*



## **La modernité**

La modernité a fait l'objet d'une littérature tellement abondante qu'elle est devenue difficile à maîtriser même simplement à un niveau purement bibliographique. C'est pourquoi au lieu de tenter d'en proposer une nouvelle définition, de tenter de résumer et de sélectionner dans la littérature disponible, il vaut mieux se contenter à mon avis de renvoyer aux grands changements qui ont affecté des sociétés humaines, tels que la révolution industrielle, l'apparition des nations et des nationalismes en Europe occidentale etc., et passer ensuite rapidement au vécu par lequel elle a été ressentie, travaillée dans nos contextes en particulier.

La modernité se présente à nous tout d'abord comme un ensemble complexe de changements historiques que nous pensons bien connaître : la révolution industrielle, l'émergence des nations, etc. En fait, les changements sont devenus tellement ancrés dans nos conditions de vie, que nous avons beaucoup de difficultés à imaginer l'état des choses qui les a précédés. Comment ont vécu nos arrière-arrière grands parents ?

Il se trouve que nous avons vécu des transitions à l'échelle de nos vies individuelles, certes bien plus récentes, mais qui n'en sont pas moins importantes. Personnellement, avant d'être placé dans une école publique, j'ai fréquenté le msid

(*kuttab* selon l'appellation orientale), l'école préscolaire traditionnelle dans les sociétés maghrébines et au-delà, puis fréquenté des écoles mises en place par le mouvement national au début des années 50, avant d'aller à l'école publique lors des dernières années du Protectorat français. J'ai donc quelques souvenirs personnels d'évolutions de grande portée affectant la vie quotidienne dans notre partie du monde. Ce qui me frappe le plus dans les changements vécus, c'est l'affaiblissement de formes d'autorité qui semblaient bien établies, ainsi que la disparition d'arrière-mondes (monde des esprits) qui semblaient être aussi réels que le réel vécu, concomitamment avec l'arrivée de formes de communication de plus en plus puissantes, avantageuses et souvent irréversibles (la radio et les journaux imprimés au lieu des annonceurs publics). Ainsi, les femmes dans les médinas vivaient comme encagées dans les maisons, dont elles ne sortaient qu'avec l'autorisation (et/ou l'escorte) du mari ou du père etc. « Sortir en liberté », comme l'affirmait la formule locale dans notre partie du Maghreb pour référer à la liberté pour les femmes de sortir quand elles le voulaient sans voile, a été vécu comme un acquis essentiel pour l'ensemble de la population au moment de l'indépendance. Aujourd'hui, une telle liberté est devenue si commune qu'on ne la discute même plus.

Il suffit peut-être de rappeler quelques caractéristiques dominantes il y a peu de temps pour mesurer la distance parcourue avec la modernisation ultra rapide de nos sociétés : j'ai fait allusion à deux évolutions

essentielles, celle de la disparition des « arrière-mondes ». Je me souviens d'un temps où le simple fait de prononcer le nom des esprits (jnouns) devait immédiatement être remédié par des formules et des gestes destinés à les éloigner ou les apaiser... Cela peut paraître futile aujourd'hui, mais quand on ajoute que le fait de tomber malade pousse, de nos jours, à invoquer des causes matérielles plutôt que des influences maléfiques, et donc à consulter un professionnel de la santé plutôt qu'un faqih ou un charlatan... Certes, on pourra rétorquer que les superstitions populaires n'ont rien à voir avec les croyances religieuses « authentiques » et on aura peut-être raison. Mais un fossé profond sépare des contextes où des causalités réelles sont considérées comme étant à l'œuvre entre des faits observés, et d'autres où les faits et leurs relations sont enveloppés par des mystères insondables par la raison. En un sens, la modernisation de nos sociétés s'est faite de manière bien plus rapide que nous en avons conscience et où le changement, le plus souvent subi, était (presque) toujours considéré comme positif.

Désenchantement du monde et élargissement des espaces de liberté de ceux et celles qui étaient marginalisés ont été donc vécus comme des formes de progrès indiscutable, surtout qu'à l'époque, ils étaient associés au triomphe du mouvement national et l'indépendance lesquels, à leur tour, ont donné lieu à des aspirations inconnues des générations précédentes (progrès constant, amélioration des conditions de vie, etc.).

Aujourd'hui, nous avons l'impression de nous trouver à mille lieux des impressions positives de la modernité, puisqu'il s'est développé autour de nous des discours qui valorisent des passés glorieux, qui cherchent à restituer une dignité [qui aurait été, brièvement] bafouée et qui insistent sur une singularité qui marquerait nos sociétés plus qu'autre chose. Là, on a beau remarquer que les parcours historiques sont nécessairement singuliers, sans que cela justifie leur sacralisation, rien ne semble y faire... L'idée d'un passé « lumineux » semble habiter de nombreux esprits au point de leur faire oublier les conditions même qui leur permettent de dénigrer la modernité au sein de laquelle ils vivent.



## La sécularité

En ce qui concerne le deuxième concept, celui de sécularité – que je préfère à celui de laïcité, lequel puise sa matière dans un contexte particulier, celui de la France, et ayant donné du fil à retordre aux premiers musulmans qui l'ont rencontré - il y a bien des malentendus qui restent à dissiper. Quand on remarque que les premiers musulmans qui ont rencontré le concept ont eu bien des difficultés à en saisir la signification, on rappelle que, pour lui assigner un équivalent en arabe, on a, en premier lieu, pensé à dahriyun, un terme coranique qui renvoie à ceux qui refusent de croire à des choses qu'ils ne ressentent pas

et qui étaient, dans le contexte de l'époque, des sortes de matérialistes athées. Qu'on est passé ensuite au terme de ladini (areligieux, lequel ne manquait pas de produire des malentendus) avant de passer à 'ilmani (mondain), lequel reste entaché d'opprobre dû à ses liens supposés avec le libéralisme (entendez ici quelque chose qui rappelle le libertinage, absence de repères moraux, voire de moralité) chez les Européens. Le terme de 'ilmani est devenu une sorte d'insulte qu'adressent à leurs adversaires des individus affichant leur attachement à des versions étriquées de l'héritage.

Un échange récent entre le ministre marocain des affaires islamiques et le chef du principal parti de l'opposition, un conservateur pur et dur, montre le degré d'aveuglement des défenseurs des fondements inamovibles de la jama'a : le ministre aurait affirmé lors de débats parlementaires qu'il aurait mentionné à des responsables européens en visite officielle que le Maroc était un pays sécularisé, dans le sens où il y avait une liberté religieuse, où aucune contrainte n'était imposée au nom de la religion. Déclaration qui, lorsqu'elle est parvenue à l'oreille du grand champion de l'islam politique et président du parti conservateur, l'a fait entrer dans une colère vive et poussé à rappeler que le pays avait des repères inamovibles dans ses traditions islamiques où la laïcité n'avait aucune place. A quoi le ministre répond par une série de questions, avec des répétitions destinées à « marteler » l'idée de pratiques occidentales laïques qui inspirent la pratique politique

moderne (voir copie de la lettre attachée).  
A quoi, le président du parti conservateur ne trouve d'autre parade que de dire que sa réaction ne visait point les propos du ministre, mais plutôt ceux qui sont à l'affut et qui cherchent à porter atteinte aux fondements inamovibles de la jama'a des musulmans<sup>2</sup>.

2 رسالة من أحمد التوفيق إلى عبد الإله ابن كيران...

شكوى إلى الله

موجهة، قصد الاطلاع، إلى الأستاذ عبد الإله بنكيران

السيد الرئيس،

شكوت بثي إلى الله وأثرت أن تطلع عليه. بلغني أنك ذكرت كلامي في تجمع حزبي، ونسبت إليّ ما فاتك فيه التبيين وجانبك اليقين. ذكرت ما فهم منه الناس أنني قلت إن الدولة في المغرب علمانية، وأنا لم أذكر الدولة؛ لأن الدولة دولة إمارة المؤمنين، وأنت تعرف أنني، بفضل الله، خديماً في باب تدبير الدين منذ أزيد من عقدين من الزمن.

السيد الرئيس،

لقد ألزمت نفسك بما لا يلزم، لأن مجرد كلام شخص أو حتى آلاف الأشخاص، لا يفيد في تغيير الحقيقة في مثل هذا الأمر الخطير. أمر لا يحتاج إلى من ينتصب "للدفاع" عنه في المجالس، وأقصد أمر النسبة للدين أو التعلل منه. فالأمة لها صبغتها ولا تبديل لهذه الصبغة بزعم أو رأي أو تأكيد أو نفي.

أيها الأستاذ الرئيس،

كان عليك وقد نُقل لك ما قيل، أو سمعت كلمات "عجلى" قيلت في البرلمان، كان عليك أن تكلمني وتساألني ماذا قلْتُ وماذا أردت أن أقول، وحيث إنك لم تفعل فإنك قد استعليتَ فحاديثَ بالبهتان.

أيها الرئيس،

إن الشخص الذي حاورته في الموضوع مسؤول نبيه يعرف المغرب، وهو متدين في نفس الوقت، ولكنه يعيش في نظام لا يرى الدين حاجة جوهرية للإنسان يجب أن تحميها الدولة، ولكل وجهة هو موليها.

أيها الرئيس،

إنك رئيس حزب سياسي عصري، والحزب السياسي العصري مقتبس من نظام غربي علماني، وإنك منتخب على أساس تكافؤ أصوات الناخبين بغض النظر عن معتقداتهم وسيرهم، وهذا الأمر مقتبس من نظام غربي علماني. وإنك عندما كنت رئيساً للحكومة قد اشتغلت على نصوص قوانين تخدم المصلحة العقلانية وتُعرض على تصويت البرلمان، وهذا أمر مقتبس من نظام غربي علماني، لأنك لو أردت أن تستشير شيوخ طائفة لأضعت كثيراً من الوقت بسبب خلافاتهم، وقد قمت بتمرير عدد من القوانين مبرجعية وفاق أو قرارات دولية، وهذا الشأن مقتبس من نظام غربي علماني. وقد كان عليك كرئيس للحكومة أن تقتنع بالحريات الفردية كما ينص عليها الدستور وتحميها قواعد النظام العام، وهذا أمر مقتبس من سياق غربي هو سياق العلمانية، وكان من مراجعاتك أيها الرئيس كل ما يتعلق بالمواطنة، وهو مرجع مقتبس من سياق تاريخي علماني، وإن كنا نجد له بعيداً التفاصيل في تراثنا الديني.

هناك عشرات من الظواهر الأخرى دخلت في حياتنا من اللقاء بهذا النظام وتبناها بعنوانها الذي هو "التقدم" دون أن نحس بأي غضاضة، ولكي نفهم

قبل أن نتوقف عند ما لنا وما لهم يجب أن نظل مستحضرين أن تاريخ الناس، كل الناس، جاز في كل الأحوال بقضاء الله وقدره، وسننه، سبحانه، فضاء مفتوح بين سائر في الأرض ونظر.

يجري كل ما ذكر في سياق هذه المملكة في أمن وانسجام لأن إمارة المؤمنين تحمي كليات الدين وقطعاته، ولولا ذلك لعشنا العلمانية التي لا مرجع فيها سوى الأغلبية، وأنت كنت مضطراً إلى تحالف حكومي، ولا يفترض أن يكون حلفاًوك فيه على نفس الاقتناع أو الفهم للدين، وهذه خلطة أخرى "طيبة" متصلة في مطبخ العلمانية.

الواقع أننا نعيش في أوضاع مركبة ليست لنا لا الثقافة ولا الإرادة الصادقة للتمييز بقصد فهمها، وقع هذا منذ أن دخل حرف جرننا إلى جملة نظام صنعه الغير كما صنع أسلحة الغلبة، وكان بإمكاننا لو استطعنا أن نغزوه بالأخلاق. أما عدم التميز فهو قصور في النضج السياسي الذي لا يأتينا بالسترات والنفاق.

هكذا أيها الرئيس أفتعتُ محاورتي بأن كل القيم العقلانية المتعلقة بالاجتهاد، في حرية، هي التي عليها العمل في سباقنا، سياق حرية الدين التي هي أصل في الإسلام، وإمّا النعمة عندنا أن إمارة المؤمنين تحمي تلك القيم المجتمعية من جهة الدولة وتحمي الدين بتيسير العبادات كمطلب أساسي لأغلبية الناس، وهو ما يتوافق مع جوهر تلك القيم العقلانية إلى أقصى حدود الاجتهاد.

السيد الرئيس،

إن الكلام عن العلمانية (Secularism) قد لا يحسنه كل "زعيم"، لأنه مفهوم معقد في الفلسفة السياسية، لم ينته فيه الجدل حتى في بيئته، فهناك لائكية فرنسا (Laïcité) التي جاءت في سياق تاريخ العلاقة المتوترة بين الكنيسة والمجتمع الذي تخففت عنه الثورة الفرنسية، وهي حالة خاصة، وهناك العلمانية التي تأخذ فيها الدولة حاجات الناس الدينية بعين الاعتبار، وهي موجودة في دول غربية أخرى، وأذكر أنني سألت في عام 2008 (انطلاقاً من نفس الاهتمام)، سألت السيد سفير ألمانيا في المغرب عن الرسم الذي تجمعه الدولة رسمياً من الناس للإنفاق على الدين، ففاجأني بأن مبلغه، بالنسبة لعام 2006، هو ثمانية مليارات ونصف مليار أورو.

السيد الرئيس،

ما زلت تذكر، ولا شك، أنني عشت معك أزمة رحيل الأستاذ عبد الله باها. وتذكر أنني قلت لك إن الأحوط في السياسة في بيئته العامل فيها على النزاهة والنظافة للناس ويقنعهم بإنجازاته بدل أن يلجأ إلى تعريض الدين لضعف الإنسان بتحويله إلى شعارات لمجرد الغواية أو ما نسميه بالاستقطاب. والحالة أن الدين هو الأخلاق بكل تجلياتها ومستوياتها، ابتداءً من النوايا الصادقة، وهذا فهم فطري عند الناس. لذلك تجد بعض أهل ديننا يعجبون بأخلاق بعض أهل بلاد العلمانية. وقد كان جوابك، رداً على "النصيحة": يظهر لي أن هذا هو ما ينبغي.

السيد الرئيس،

إن السياق المغربي بخلفياته التاريخية ومؤهلاته الحاضرة مبشر بإمكان بناء نموذج يحل عدداً من المشاكل الفكرية للأمة وهي متعثرة في أحوال التخبط في العلاقة بين الدين والسياسة، ولكن الأمر يتوقف على توحيد الله بدل إطلاق العنان للأنايية وهي الشرك الخفي. والحالة أن الله الذي أجرى ويجري أحوال الناس قد أرشدنا إلى فتح البصائر على هذا المشترك الإنساني في سنن الصلاح والفساد.

السيد الرئيس،

نفثت بهذه الشكوى لا لأفتعك، وأنت تعرف أنني لا أريد على المتقولين، بل القصد أن يسمعا "السميع"، وتكون أنت من الشاهدين. وعسى أن يسمعا

En passant, le ministre lâche une formule qui justifie la position « officielle », aussi bien au Maroc qu'ailleurs, et qui apporte une nuance essentielle à sa conception de la sécularité :

الدين حاجة جوهرية للإنسان يجب أن تحميها الدولة

« La religion est une nécessité essentielle pour l'homme, qui a besoin d'être défendue (ou protégée) par l'Etat. ».

Une telle proclamation s'inscrit en continuité directe avec la séparation entre religion et politique qui prévalait dans les sociétés musulmanes traditionnelles ou, pour être plus précis, d'avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, la légitimité du pouvoir établi était proclamée en termes de religion (et la nécessité de la « protéger »), alors que l'exercice effectif du pouvoir était assuré par recours aux mécanismes profanes (ou séculiers) qui étaient ceux de la gouvernance profane indépendamment de la religion majoritaire.

Ici, une clarification supplémentaire s'impose. Quitte à être taxé d'être l'un de ceux qui sont « à l'affût » des fondements inamovibles de la communauté, il importe de souligner que même si l'on accepte que la religion est un besoin essentiel pour tout homme, il y a lieu de se demander pourquoi l'Etat, qui est mis en place et supposé œuvrer dans le sens de l'intérêt rationnel des communautés dont il a la charge, aurait un rôle à jouer en matière de choses qui

بعض من سمعوا تشهرك فيفهموا.

الرباط في فاتح جمادى الثانية 1446  
الموافق لثالث دجنبر 2024.  
أحمد التوفيق

relèvent de la conscience des citoyens ? Pour ce qui concerne l'islam, ce serait le réduire à des formes médiévales, en faire le moyen d'assurer quelques-unes des fonctions de l'Etat tel qu'on les conçoit aujourd'hui (« l'ordre et la loi »), des fonctions que l'Etat moderne assure de manière bien plus efficace.

Pourquoi faut-il ramener l'islam à des fonctions qu'il a assumées, avec plus ou moins de bonheur, au cours des siècles passés ? La seule raison pour laquelle l'Etat moderne érigé en contextes à majorité musulmane devrait se donner une légitimité religieuse serait de contenir des groupes qui, au nom de la religion, sont prêts à employer des formes extrêmes de violence pour imposer des traditions qui sacralisent des parcours historiques de musulmans, au lieu de s'en tenir aux finalités spirituelles et éthiques enseignées par le Prophète. C'est là une exigence passagère, due à la persistance de groupes disposés à utiliser des moyens violents, à la persistance d'un refus de l'histoire qui prend, paradoxalement, la forme d'une sacralisation de parcours historiques particuliers. La sécularité de l'Etat moderne implique sa neutralité, voire son indifférence vis-à-vis de la religion, quelle qu'elle soit.

Ceci dit, on peut concéder que, de manière provisoire et en attendant que l'historicité des traditions religieuses soit bien comprise de la part de la majorité des citoyens, l'Etat a besoin de garder la légitimité religieuse (ou le monopole du discours religieux légitime, pour imiter une formule de Max Weber), puisque dans les conditions particulières

où une bonne partie de la population rejette l'idée d'historicité des traditions religieuses (ou leur insertion dans les processus ou changements vécus en des temps et des lieux déterminés), et donc que certains discours religieux deviennent des véhicules de violence. L'Etat, dans ces conditions, en vue de maintenir la paix publique, doit tout faire pour dénier aux porteurs d'idées sur les traditions religieuses qui en dénie la possibilité de donner à leurs vues une légitimité religieuse. Dans ce cas, qui semble prédominer dans un nombre de contextes à majorité musulmane, l'Etat peut intervenir pour garantir la liberté de penser et d'expression, sans adopter lui-même une quelconque conception religieuse ni, par conséquent, vouloir ou chercher à l'imposer en tant que doctrine officielle ou doctrine « orthodoxe », que les citoyens seraient contraints d'adopter.

Il y a lieu de reconnaître en même temps l'influence des prises de position passées sur des attitudes répandues au sein des populations de nos jours, y compris certains amalgames consacrés par des usages courants. Ainsi, par exemple, doit-on reconnaître deux sens attribués au concept de shari'a. L'un étant l'ensemble des régulations déduites de fondements sacrés et adoptés par les « docteurs de la loi » (fuqaha ou 'ulama) musulmans comme système juridique islamique, et qui a été mis en œuvre dans la plupart des sociétés à majorité musulmane avant le XIX<sup>e</sup> siècle. L'autre étant celui de légitimité des systèmes de pouvoir. Ainsi une confusion est-elle devenue consacrée par l'usage, entre légitimité de systèmes de

pouvoir et adoption et application de règles juridiques énoncées et mises en œuvre par les fuqaha lors des siècles passés. Cette confusion a permis à certains mouvements qui appellent à une « réislamisation » des sociétés contemporaines à manipuler des opinions publiques dans le sens de doctrines politiques conservatrices, voire réactionnaires au sens fort du terme. Reconnaître une confusion, même lorsqu'elle est répandue et reprise par de très nombreux acteurs sociaux et politiques, ne devrait pas conduire à l'adopter ou la faire sienne, comme l'ont fait certains militants progressistes, comme moyen de combattre des forces colonialistes.

Faut-il également concéder aux nationalistes qui, au moment où ils doivent affronter des défis graves, tels que des vagues de répression de la part de puissances coloniales, la possibilité de mobiliser les sentiments religieux prédominants au sein des populations dans la lutte contre l'ennemi extérieur ou le colonisateur ? La question relève apparemment des tactiques de résistance à des ennemis mortels, toutefois, brandir « l'arme de la religion » en temps de guerre, même si la guerre est considérée comme « juste », peut avoir des conséquences inacceptables en temps de paix, en plus des ravages que cela aggrave en temps de guerre. A cela il faut ajouter que des mouvements de libération ont bien réussi dans des contextes à majorité musulmane sans faire appel, ni mobiliser les sentiments religieux des populations, comme cela s'est fait en Tunisie en Turquie modernes.



## La rationalité

Reste la rationalité, troisième et dernier des concepts que nous avons envisagés. Quels liens peut-on voir entre modernité, sécularité et rationalité ? On ne peut nier à ce propos le fait que la rationalité ne soit pas inventée, ni n'apparaisse concomitamment avec la modernité. Les premiers philosophes qui nous soient connus datent de plusieurs siècles avant notre ère commune. De même, les appels à la raison abondent dans nombre de textes anciens, y compris le Coran et d'autres des premiers siècles qui ont suivi la mise en place des premières communautés de musulmans. Ibn Rushd, il y a environ huit siècles, s'est posé la question de la légitimité du point de vue de la religion de savoirs acquis par la raison humaine. Plus près de nous, Hichem Djaït, l'historien contemporain, a pu décrire l'une des premières villes créées par les musulmans de la première heure comme une mise en œuvre de la raison dans l'organisation d'un espace urbain fonctionnel. Les exemples ne manquent pas.

Toutefois, on peut relever quelque chose qui s'est produit au XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui a fait que la rationalité a atteint des domaines d'activité qui lui avaient été soustraits jusqu'alors. L'historien Marshall Hodgson a décrit ces transformations comme une technicalisation, qui a fait que beaucoup de choses et d'activités ont commencé à faire l'objet de calcul rationnel. Le savoir acquis

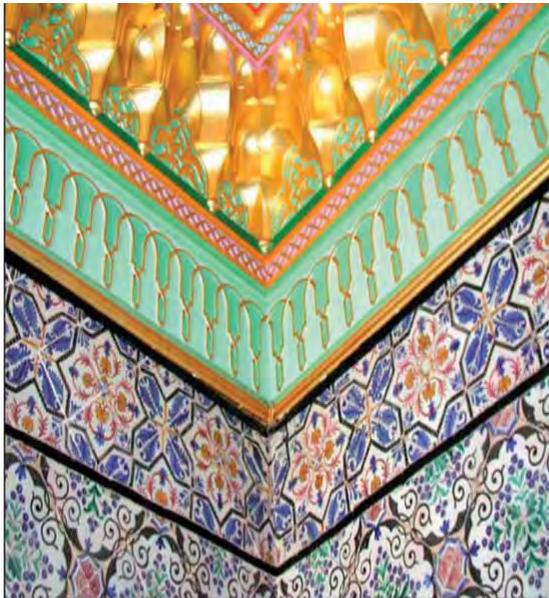
par la raison était mobilisé pour, entre autres, mettre au point des techniques qui améliorent la prise de l'homme sur la nature. Là aussi, on peut multiplier les exemples, par lesquels on voit la rationalité atteindre et déterminer le cours des actions humaines.

Nous avons mentionné auparavant le désenchantement du monde comme un tournant par lequel on a commencé à considérer les faits autour de nous tels qu'ils peuvent être observés, sans les envelopper ou leur ajouter des dimensions qui relèvent de l'invisible. On peut considérer que dans l'histoire humaine depuis le tournant de la technicalisation est marquée par le combat entre les données observables et qui aident à construire des chaînes causales vérifiables et des arguments d'autorité, par lesquels l'assentiment est requis sur la base de l'autorité attribuée à quelqu'un.

Là aussi, on pourra estimer ces propos comme des platitudes connues et répandues depuis des décennies. Toutefois, il paraît clairement qu'autour de nous, l'argument d'autorité a encore pris sur un nombre d'esprits, et qu'il se drapait souvent de rationalité « supérieure » reconnue au maître, gourou ou quelque leader qui réussit à imposer ses vues dans son entourage et dont l'« autorité » ne saurait être mise en doute. La raison est donc devenue une sorte de référence ultime, alors même que certains de ses usages sont ou peuvent être considérés comme des retournements contre elle.



# Informations de l'Académie



# ÉVÉNEMENTS

2024



Par Selima Ben Salem

## Projet Fontes Historiæ Africanæ

Le 18 décembre 2024, s'est tenue la première réunion de coordination de l'équipe du Projet Fontes Historiæ Africanæ, proposé par l'Académie des sciences, des lettres et des arts, *Beit al-Hikma*, à l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO). Placée sous la houlette du Président de l'Académie, M. Mahmoud Ben Romdhane, la réunion a eu lieu en présence de la titulaire de la Chaire UNESCO pour l'Afrique (Université de La Manouba), Mme Jouhaina Gherib, ainsi que les parties prenantes à ce projet.

Les participants ont été informés que la demande de financement du projet soumise par *Beit al-Hikma*, dans le cadre des priorités de l'UNESCO pour l'année 2025, a été acceptée par cette organisation mondiale.

M. Mahmoud Ben Romdhane a réitéré, à cet effet, l'ambition de l'Académie de créer, à partir de ce projet, un pôle académique pour les études africaines à même de renforcer la position de la Tunisie en tant que point de jonction entre l'Afrique et le reste du monde.

## Prix Maréchal Louis Hubert Lyautey 2024



L'ouvrage *Au fil de ma vie*, suivi de *Mohamed-Salah Mzali. L'intellectuel et l'homme d'État* est le lauréat du prix Maréchal Louis Hubert Lyautey 2024, décerné par l'Académie des sciences d'outre-mer. La cérémonie de remise des prix a eu lieu le vendredi 20 décembre 2024 au siège de ladite Académie, situé au 16<sup>ème</sup> arrondissement de Paris.

Il est à rappeler que l'ouvrage a été publié par l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, *Beit al-Hikma*, Cérès éditions et l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC) en 2024.

**Professeur Ali Baklouti, lauréat  
du Prix Pfizer 2024 de l'Académie  
Royale Britannique**



L'Académie Royale Britannique a décerné le Prix « Royal Society Pfizer Prize 2024 » au Professeur Ali Baklouti (Université de Sfax), membre de l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, *Beit al-Hikma* (Département des Sciences).

Ce prix, plus connu sous le nom de «Royal Society Africa Prize », récompense les chercheurs scientifiques qui apportent une contribution innovante et significative dans leurs domaines de recherche.

**Convention de coopération  
scientifique et technologique  
entre l'Académie *Beit al-Hikma* et  
l'Académie polonaise des sciences**



Soucieuses de combiner leurs capacités afin de développer et d'encourager la collaboration entre les chercheurs tunisiens et polonais autour de projets d'intérêt commun, notamment dans le domaine de la recherche scientifique et technologique, l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, *Beit al-Hikma*, et l'Académie polonaise des sciences ont signé, le 05 septembre 2024, un Accord-Cadre de coopération scientifique et technique. Les deux Académies y affirment leur détermination à promouvoir et faciliter leur collaboration à travers des activités explicites d'intérêt mutuel.

L'accord a été signé par Pr Mahmoud Ben Romdhane, président de l'Académie *Beit al-Hikma* et par son homologue polonais Pr Marek Konarzewski et la chancelière Monika Kallista. Il est valide pour une durée de cinq ans, renouvelable, tacitement, pour une durée équivalente.

## Projet de constitution d'une équipe de recherche sur la Palestine et le Moyen-Orient

M. Mahmoud Ben Romdhane, président de l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, « *Beit al-Hikma* », a approuvé, au mois de juin 2024, une proposition soumise par M. Moncef Ben Abdeljelil, membre de l'Académie (Département des Études islamiques), concernant un projet de constitution d'une équipe de recherche sur la Palestine et le Moyen-Orient.



Les membres constituant cette équipe sont, à ce jour, les suivants :

- M. Faouzi Bedoui (Département des Études islamiques)
- M. Faouzi Mahfoudh (Département des Sciences humaines et sociales)
- M. Ali Louati (Département des Lettres)
- M. Moncef Ben Abdeljelil (Département des Études islamiques).

## Prix Jeune Chercheur 2024



L'Académie des sciences, des lettres et des arts, « *Beit al-Hikma* », a remis, au cours d'une cérémonie organisée le 08 janvier 2025, le « Prix Jeune Chercheur » aux lauréats de la quatrième session, et ce, dans les domaines des Sciences mathématiques, physiques et naturelles, des Sciences humaines et sociales, des Lettres, des Arts et des Études islamiques.

# PUBLICATIONS

2024

L'Académie tunisienne des sciences des lettres et des arts, *Beït al-Hikma* a procédé, depuis le mois de juin 2024, à l'édition et réédition d'une série d'ouvrages qui sont venus enrichir sa bibliothèque.

- \* *Littérature tunisienne de langue française.*  
Ouvrage collectif sous la direction du Pr Kamel GAHA
- \* *La Révolution tunisienne. Une longue œuvre historique. La Tunisie de 1574 à 2023.* Par Pr Mahmoud Ben Romdhane
- \* *L'héritage andalou en Tunisie du XIII<sup>e</sup> siècle à nos jours.*  
Ouvrage collectif sous la direction de P<sup>re</sup> Raja Yassine Bahri
- \* *Bourguiba, le Réformateur.*  
Ouvrage collectif sous la direction du Pr Ahmed Ounaies
- \* *مذكرات خير الدين باشا* (Réédition). Traduction à l'arabe des «Mémoires de Kheireddine». Par Pr Larbi Snoussi
- \* *Saveurs héritées, saveurs partagées.*  
Ouvrage collectif sous la direction de P<sup>re</sup> Sihem Missaoui
- \* *رحلة اليوسي* Réimpression de l'ouvrage. Établissement de texte réalisé par le Pr Ahmed el Behi.

