
LA REVOLUTION DE L'ANCIEN

IDEOLOGIE ET DISCOURS IDENTITAIRE
SELON ALI MEZGHANI ET FATHI TRIKI

Dr. Sonia DRISSI.

Sommaire

PREMIERE PARTIE : **7**

LA PRESENCE D'UN DISCOURS IDENTITAIRE **7**

Une géographie en trois mondes	7
L'islamité	9
La réalité plurielle des peuples arabes	9
La problématique de l'identité figée	10

DEUXIEME PARTIE : **14**

L'UMMA **14**

La langue arabe	16
Le « fiqh »	17

TROISIEME PARTIE : **21**

MODERNITE ET TRADITION **21**

L'islam coutumier	21
L'auto-légitimation de la modernité	23
Le sevrage de l'origine	24
La responsabilisation de l'homme	25
Les compréhensions de la « hadara »	26
La rupture	27
Pour un islam désarabisé	28

CONCLUSION **29**

L'interrogation sur l'identité semble devenir incontournable dès lors que des réalités vécues se rencontrent, se discutent ou refusent de se parler. Pour autant, toute mauvaise compréhension de ce fait et de ses fictions ne peut que s'élever en « idéologie » et s'installer contre la réalité et la condition humaine, voire contre « l'histoire ». Pour peu qu'une idéologie s'installe, celle-ci donne naissance à un discours de l'identité qui appelle le spectre du culturalisme et de l'ethnocentrisme. Or c'est bien l'histoire ou l'universel qui nous enseignent ce que c'est une « identité » - mot vain peut-être¹ - et ce que c'est une « rencontre » avec l'Autre, qui a toujours été le point décisif d'une « futurition »². Les différentes sociétés, communément référencées comme de l' « Orient » ou de l' « Occident »³, ou du monde musulman, chrétien, bouddiste et autres⁴, selon d'autres prismes d'analyse, ont, chacune à sa façon, construit ses « idéologies » de la « rencontre » et de l'Autre. Nous examinerons ici quelques aspects de ce que certains auteurs qualifient d' « idéologie » d'un monde qui est lui-même réduit à une unique dimension

¹ Cf. Ali BENMAKHOUF, *L'identité, une fable philosophique*, PUF, 2011 : « [...] les différents déplacements des gens dans l'histoire s'effectuent selon des additions, des retranchements, des adaptations qui font voler en éclats l'idée d'une essence close d'un peuple quelconque ; en même temps, ces déplacements donnent lieu à des récits qui, tels des bibliothèques, font telle songe de la vie. », v. p. 6. L'auteur, plus loin, parlera d'une « crispation identitaire et mortifère » (ibid, v. p. 9).

Adde, ibid, p. 17 : « Alice sait qu'elle n'est ni Marion, ni aucune de ses autres amies, mais, positivement, il est difficile de dire ce qu'elle est, ayant tout changé que tout critère d'identité se trouve lui-même invalidé. [...] Elle est donc bien perception parmi les perceptions ».

² Le terme est de Fathi Triki, auteur que nous examinerons ici avec les références citées plus loin.

³ Ces vocables entraînent des réserves quant à savoir s'ils nous permettent de véritables analyses scientifiques dans des sociétés qui aujourd'hui répondent à des facteurs qui dépassent une vision simpliste de la géographie ou des descriptions génériques qui elles-mêmes sont le résultat d'une idéologie.

⁴ Nous ne pouvons dire qu'il existe d'un côté le monde musulman et de l'autre l'Occident. Cette distinction est provisoire et n'est qu'heuristique, afin de placer la pensée des auteurs qu'on traitera (qui eux-mêmes en font référence tout en parlant d'une impossibilité d'en parler ainsi). Il ne pourrait exister selon nous une société en dehors de l'histoire (comme le dira Ali Mezghani, cité plus loin), et donc ni un Orient, ni un Occident, qui s'opposeraient par des traits caractéristiques.

« arabo-musulmane »⁵, une dénomination bien trop générique pour décrire des réalités multiples et complexes.

Dans cette perspective, l'entreprise d'Ali Mezghani⁶ est de déconstruire la vision d'un imaginaire de l'« islam » ou d'une société « arabo-musulmane »⁷. On peut tenter d'y voir une tentative de déconstruction, plus particulièrement de celle de l'« idéologie » arabe, qui fut décrite chez d'autres auteurs tel Daryush Shayegan comme une « ankylose identitaire »⁸ tout en s'appuyant sur d'autres sociétés.

Si l'altérité est un fait indéniable, il existe différentes manières de la vivre. On peut faire état d'un vécu tragique lorsque « l'image de soi se brise sous le regard de l'Autre »⁹. Or, cette même altérité peut être libératrice s'il n'existe pas une « peur » dans la rencontre avec l'Autre. Mais face à cette peur, quand elle existe, des murailles se dressent, qui sont la source d'une « ignorance ». Néanmoins, si l'être est incapable de fournir de nouvelles réponses, il se voue à sa disparition. C'est le cas s'il ne voit pas « dans la crise [*de la rencontre avec l'Autre*] une nouvelle expérience de la vie »¹⁰. Or selon Mezghani on peut relever dans les « sociétés arabes », depuis le XIX^{ème} siècle, une imputation de la faute à l'Autre qui entraîne des conséquences graves. À tout le moins, se dresse alors une « identité » qui sert de rempart contre l'Autre, contre le devenir universel de toute société.

⁵ Le « monde arabo-musulman » ne peut être synonyme du « monde musulman », loin s'en faut.

⁶ Ali MEZGHANI, *Lieux et Non-lieu de l'identité*, Sud éditions, Tunis. 1998, pp. 246. Cet ouvrage est ici cité en abrégé « LNL ».

⁷ Ali MEZGHANI, *Lieux et Non-lieu de l'identité*, Sud éditions, Tunis. 1998, pp. 246. Cet ouvrage est ici cité en abrégé « LNL ».

⁸ À cet égard, on rappellera à juste titre que la problématique que traite R. Dookhy sur la pensée de Daryush Shayegan qui s'érige sur une indistinction entre « modernité » et « occidentalisation » (in *La lumière vient de l'Occident*, Édition de l'Aube, 2013), est, comme par avance, contournée par Mezghani. Pour ce dernier, l'universalisme est ce qui prime. v. Riyad DOOKHY, « Culture contemporaine et déterritorialisation : la 'mémoire récapitulative' de Daryush Shayegan », in *Le Courrier du GERI*, 2014, édition numérique.

Adde : Mezghani évoque la confuseion entre « occidentalisation » et « universalisation », LNL, v. p. 146 et s.

⁹ LNL, v. p. 11.

¹⁰ LNL, v. p. 11.

Deux auteurs retiendront notre attention ici en raison de leur subtile opposition dans leur pensée : Fathi Triki¹¹ et Ali Mezghani, cité plus haut¹². Tous deux traitent d'un noyau « essentiel » de ce que veut dire « être soi » (être soi selon une certaine « identité », un terme « confisqué »¹³ selon Triki - un terme « attribué » selon Benmakhlouf¹⁴). Cette approche nous permet de souligner la diversité - trop souvent insouçonnée - de la pensée des auteurs qu'on aura tendance à unifier et à solidifier.

Le choix de ces deux auteurs s'est imposé en raison de leur proximité de pensée tout en étant traversée par des oppositions fondamentales qui entraînent des conclusions fort différentes de la part de l'un ou de l'autre, comme l'on verra plus loin. Nous retracerons ici le traitement que donnent ces deux auteurs sur cette problématique, pour voir comment l'on peut soit tenter de voir dans une culture en l'occurrence « arabo-islamique » le germe de la modernité (Triki), soit au contraire, se trouver devant l'obligation d'imprimer une distance nécessaire de l'ordre d'une « rupture » face à sa culture d'origine afin de chercher l'universel (Mezghani), celle-ci n'étant pas nécessairement un atout à conserver¹⁵. Une réelle opposition se

¹¹ Fathi TRIKI, *La stratégie de l'identité*, Essai, Arcantères Éditions, Collection Essais, Paris, 1998, pp. 142. Ce dernier ouvrage est ici cité en abrégé « LSI ».

¹² Rappelons que tous deux sont d'origines tunisiennes. Fathi Triki est professeur de philosophie à l'Université de Tunis I, alors qu'Ali Mezghani est professeur agrégé en droit de l'Université de Tunis II.

¹³ LSI, v. p. 24.

¹⁴ BENMAKHLLOUF, *L'identité, une fable philosophique*, op. cit., v. p. 21 : « [...] l'identité attribuée [...] ».

¹⁵ Il nous a semblé que Triki offre une certaine vision « historique », comme on l'évoquera par la suite, d'un discours identitaire. Triki est optimiste, en ce sens qu'il voit dans les principes fondateurs de l'islam (bienfaisance et autres) le fondement pour aborder les défis de notre temps. Mezghani quant à lui se focalise sur la déconstruction même de ce discours identitaire qui convoque l'ancien alors que l'ancien est révolu. Il en résulte des conséquences néfastes pour la société d'aujourd'hui. L'héritage culturel de l'islam ne peut offrir, pour Mezghani, des concepts nécessaires pour affronter les défis de notre temps. Il faut, pour lui, s'en défaire complètement. Triki se permettra des critiques au sujet des « modernistes » qui sont en rupture avec la conscience historique musulmane. On pourra le lire ainsi comme devançant par sa critique la position de Mezghani, sans le dire. Néanmoins, il convient de rappeler que Mezghani cherche l'universel, ce qui doit être en commun pour tous, et s'il y aurait une conscience historique, il faudrait qu'elle soit universelle. Or le discours identitaire aura déformé complètement toute conscience de l'historicité dans laquelle on pourra puiser salutairement. Si Triki parle d'une « efficacité historique » (LSI, v. p. 94), comme conscience qui doit

dessinera, même si par moments ces auteurs appelleront au même devenir et à la même déconstruction de toute vision « identitaire ».

Première partie :

La présence d'un discours identitaire

7

Une société tisse sa construction d'elle-même selon le dire de sa réalité. Or, celui-ci n'est pas exempt d'un « discours identitaire » qui peut s'alimenter d'autant de fictions qui ne servent qu'à masquer des réalités plus profondes. Tant Triki que Mezghani ont cherché à débusquer ce discours et à repérer ces effets néfastes. Triki insistera sur une raison historique de la naissance du discours idéologique, alors que Mezghani mettra l'accent sur une systématisme congénitale entre idéologie et discours idéologique, l'un alimentant l'autre.

Une géographie en trois mondes

Fathi Triki introduit une distinction schématique entre un « premier monde », le lieu même de la mondialisation et du flux de capital. À l'opposé, il existerait un « second monde » qui serait dans « une relation d'interdépendance » « avec des systèmes politico-économiques différents ». Il n'en demeure pas moins vrai que pour Triki, il existe dans le monde une nouvelle donne qui est celle de la « transnationalité »¹⁶. Or, ce second monde essaierait de répondre « positivement » à la transnationalisation croissante « mais sans introduire une transformation réelle de l'ordre politique »¹⁷. Enfin, il faudrait faire état d'un troisième monde qui serait

¹⁶ Si le mot n'est pas défini en tant que tel, nous pensons qu'il faut le comprendre comme cette dynamique qui transcende la « Nation » (au-delà de son investissement juridique) chez Triki.

¹⁷ LSI, v. p. 15.

constitué de tous les autres pays « délaissés aux organismes humanitaires » qui se trouvent dans une « dépendance et d'anarchie économique et politique »¹⁸.

8 Les relations entre ces trois mondes sont régies par une « rationalité comptable des échanges économiques, par une rationalité instrumentale des techniques et par une rationalité violente des politiques »¹⁹. C'est la source de la naissance du « discours idéologique ». Il est important de retenir la raison de l'existence de ce discours chez Triki, qui s'annonce comme historique et qui s'analyse de l'ordre d'une considération diachronique. Mezghani fera également état d'un discours idéologique qui se voudrait être d'abord de l'ordre d'une incapacité de pensée et d'une envie de ne pas voir le monde qui s'analyse de l'ordre d'une considération synchronique. Chez Mezghani, le discours idéologique répond à une nécessité de l'idéologisation qui se conforte des institutions mis en avant précisément, comme en boucle fermé, pour alimenter et préserver ce discours.

Certes, ce discours alimente les ressources politiques chez Triki face à l'exaspération des populations à l'encontre des pouvoirs qui ont échoué dans leur promesse de développement. C'est ainsi que l'identité émerge sous forme ethnique, religieuse, nationale ou culturelle. C'est alors une « stratégie de l'identité » qui se tisse mais qui tente de déformer la réalité afin « de se préserver des dangers potentiels de la mondialisation et comme manière intelligente de persévérer dans son être sans se replier sur soi »²⁰.

¹⁸ LSI, v. p. 16.

¹⁹ LSI, v. p. 17. Voir plus loin : « [...] cette rationalité comptable, instrumentale et violente a produit des réactions de type identitaire et des résistances nationales [...]. [...] ont produit un nouveau discours idéologique. S'appuyant tantôt sur une idéologie religieuse mobilisatrice, tantôt sur un sentiment d'appartenance ethnique tantôt sur un nationalisme totalitaire, ce discours s'alimente de l'utopie populiste tout en diabolisant l'autre et justifiant de son exclusion ».

²⁰ LSI, v. p. 18.

L'islamité

Pour Fathi Triki, un travail préliminaire s'impose. Il lui sera nécessaire d'abord de redéfinir le concept d'identité dans son rapport à l'altérité, « de mettre en lumière la radicale différence entre l'islamité et l'islamisme et de localiser, en fin de compte, les appartenances [d'une] ... identité plurielle »²¹. D'emblée Triki fait apparaître l'« islamité » comme une référence et comme arrière-fond, alors que cette approche serait très contestable chez Mezghani. Pour ce dernier l'islamité n'est que de l'ordre d'une idéologie²². Contrairement à Ali Mezghani, Triki n'empêcherait pas l'individu d'affirmer son appartenance réelle et symbolique à un ensemble de valeurs et à une communauté territoriale, en l'occurrence l'islamité. Cette adhésion aura aménagé un « passé cristallisé comme histoire nationale et un cadre socioculturel et politique comme points référentiels de l'identité ».

Il s'ensuit pour Triki qu'une affirmation de soi devient une des conditions nécessaires de toute mondialisation. À plus forte raison, sans cette affirmation de soi, les grandes nations (les nations « géantes ») détruiront les micro-nations et les nations mal définies²³. Il faut donc voir chez Triki une affirmation qui ne nie pas la mondialisation et la « transnationalisation » mais qui appelle à un positionnement efficace sans s'autodétruire, tout en inscrivant un retour vers un passé éclairé (l'islamité). Mezghani ne pourra pas partager une telle approche.

La réalité plurielle des peuples arabes

Pour Mezghani, il existe, en effet, un discours identitaire très perceptible et présent au sein de la « société arabo-musulmane » contemporaine qui sera l'objet de son analyse et qui se voudra une déconstruction. Contrairement à Triki, parler des sociétés de façon générique, voir « de peuples arabes », ne va pas de soi, car une

²¹ LSI, v. p. 13.

²² LNL, v. p. 66.

²³ LSI, v. p. 14.

difficulté de taille s'y cache. Leurs réalités sont plurielles²⁴, contrairement à ce que veut nous faire croire un certain discours identitaire. La dénomination aura répondu comme en vertu d'une logique même du discours identitaire. Certes, le thème de la déconstruction du discours identitaire est effectivement ce qui lie ses deux auteurs. Ils estiment que ce discours vise à ce que toute compréhension d'ouverture soit fermée sur soi comme rempart face à l'Autre.

Pour Mezghani, ce discours tient l'archaïque pour authentique et évite consciemment de comprendre la transition entre l'ancien et le moderne²⁵. C'est ainsi que le discours identitaire « arabe » - avec les réserves qui s'impose quant à l'utilisation de ce vocable - est incapable de forger ses propres concepts²⁶. Ce sont des concepts venant d'une certaine anthropologie qui s'est transformée en arme de combat contre l'« Occident ». Il devient le fer de lance d'un refus de la modernité. Il conduit au recul afin d'exclure la démocratie et de renforcer des archaïsmes. Il consacre la défaite de la pensée. Dans la société « arabe », la connaissance ne vient que de l'apparence et le politique occupe toute la place²⁷. Ce qui se passe est une convergence des conservatismes, celui de l'Occident et celui des peuples arabes. On tient un discours plus qu'on exprime un vécu ou qu'on ne développe une philosophie de la vie.

La problématique de l'identité figée

Pour Mezghani, la problématique de l'identité s'exprime dans les termes d'une négation de la modernité qui cache une réalité plus profonde, celle d'occulter

²⁴ LNL, v. p. 12.

²⁵ LNL, v. p. 16.

²⁶ LNL, v. p. 21.

²⁷ LNL, v. p. 22. Adde : *ibid* : « Le retour à l'âge d'or, lui aussi directement inspiré du romantisme allemand, est le schème à partir duquel l'avenir est construit et à l'aune duquel se juge le présent. [...] Le passé est au service du particulier divisant l'humanité en deux, donnant aux uns des perspectives d'avenir, enfermant les autres dans un non-devenir puisque déjà advenu. Cette culture est une culture de l'être, elle n'est pas une culture du devenir ».

le changement²⁸. En réalité, le discours identitaire n'a pas pris conscience de ce que c'est la modernité. Tout comme chez Triki, Mezghani voit que le discours identitaire travaille sous l'égide de la Tradition. La religion sert de rempart et de refuge. Il nous semble toutefois que l'« islamité » n'aura pas sa place dans l'analyse de Mezghani, car l'ancien est aujourd'hui entanché d'une impuissance conceptuelle et s'annonce dans sa perversion. Le discours identitaire joue sur la « maintenance de soi ». Or, il importe à toute société de dissocier la foi de son histoire et le Texte de son humaine interprétation. La fonction de l'histoire est de combler le vide entre la réalité et sa représentation²⁹.

Ce que Mezghani appelle la « maintenance de soi », c'est le propre même d'une « identité » qui cherche à se maintenir selon ses discours, comme elle se conçoit elle-même, à tort ou à raison. La maintenance de soi s'immunise par ce discours identitaire qui accourt à sa rescousse. Or, ce discours identitaire s'appuie sur une construction de la culture qui donne l'éternité pour identité. La culture au sein de ce discours ne change jamais³⁰. Elle se confond alors avec l'identique.

Mezghani soutiendra encore que l'institution de ce discours entraîne la vision selon laquelle l'identité ne serait pas ce qui rapproche mais ce qui sépare. Elle ne pose pas la question « que sommes-nous » qui doit impliquer une interrogation sur l'essence de l'homme, donc une interrogation sur une universalité, sur un objet universel. Au contraire, l'identité se pose la question : « qui sommes-nous ? »³¹. Il faut ainsi poser un ennemi. L'homme et la société deviennent des produits et non

²⁸ « Une grande distance sépare, dans les pays arabes, la réalité et la pensée. Cette distance sépare l'histoire de sa perception, l'actuel de sa représentation. De sorte que le problème restera toujours de savoir comment établir le lien entre le présent qui est absent, et le passé omniprésent. [...] Il manque à la pensée dominante ce qui fait la pensée c'est-à-dire la capacité de voir et le pouvoir de dire. Il lui manque ce qui fait la pensée c'est-à-dire cette capacité d'être en rupture avec la culture et de s'inscrire dans une temporalité spécifique. [...] Se libérer de la normativité du passé est la première condition de cet effort vital. Donner ses droits à la raison critique, revendiquer pour soi le bénéfice du progrès réalisé par l'humanité toute entière sont des actes inévitables », LNL, v. p. 24

²⁹ LNL, v. p. 25.

³⁰ LNL, v. p. 28.

³¹ LNL, v. p. 29.

des acteurs. Au lieu de devenir une construction de soi, l'identité ne reste que pure description. Il est question d'un produit de société et non pas des acteurs qui peuvent eux-mêmes définir leur identité. C'est ainsi le passage d'une « construction libre de soi » vers une « pure description », vers une « image », une « mémoire », un « état des lieux » comme un « objectif du photographe ». Cette description n'est pas naïve. Elle devient « norme ». C'est cette autorité qui attribue au « soi » une nature. L'image devient alors indépassable. C'est ainsi que la culture devient sujet dans le discours identitaire. La société ne serait alors que l'image de l'identité.

Selon Mezghani, pour ce discours identitaire, « les symboles ont plus d'importance que les faits et la rhétorique plus d'efficacité que tous les actes »³². Ce discours aura forgé des concepts synthétiques et compréhensifs. C'est cette compréhension de la culture qui définit dans ce cas la société qui l'empêche de se libérer³³. Dans le monde arabe, la référence à la culture est une évocation permanente du discours identitaire arabe. « Elle règne seule, ou presque, tant la production savante est amplifiée dans la quotidienneté, l'une nourrissant l'autre »³⁴. Pour régner seule, la culture utilise des symboles pour occulter la réalité. C'est ainsi qu'un discours se répète, mais qui n'est le lieu d'aucun savoir. La question qui se pose alors est de savoir si une société peut progresser « lorsque sa réalité est si distante de sa représentation ». Ce silence ne sert qu'à fuir le présent.

Pour Mezghani, l'ancien est révolu, ou du moins, l'héritage qui s'exprime ainsi par ses positions ou ses valeurs ne peut demeurer invariable. La place du passé (de la « Tradition » ou de l'« islamité ») dans l'analyse de la société moderne nous donne déjà deux analyses différentes chez nos deux auteurs. À cela, nous pouvons quand même retrouver une pensée parallèle de « futurition » chez Mezghani, sans

³² LNL, v. p. 31.

³³ Triki quant à lui donne trois définitions de la culture, pour appeler à une « culture critique ». Sur les trois définitions, v. LSI, p. 114 et s. (sur les trois acceptions possibles de la culture : anthropologique ; spirituel et intellectuel ; et enfin politique). Sur l'appel à une « culture critique », *ibid*, p. 118 et s.

³⁴ LNL, v. p. 33.

pour autant que ce dernier terme soit employé³⁵. Tant Triki³⁶ que Mezghani³⁷ se penchent sur une définition de la culture. Triki appelle à une « culture critique »³⁸ face à l'héritage du passé. Mezghani tente de déconstruire le culturalisme et toute référence au passé. Pour ce dernier, les sociétés et leurs cultures ne sont pas créées une fois pour toutes³⁹, contrairement au discours culturaliste qui ne peut que les concevoir dans une fixité. La vision culturaliste, aidée en cela par ce même discours identitaire comme en boucle, l'un soutenant l'autre, maintient et restaure la règle qui en découle et qui cherche le passé comme légitimité. Selon cette vision et ce discours, l'ordre serait spontané au détriment d'une organisation volontaire de la société. C'est ainsi que derrière le discours identitaire se cache une anthropologie culturaliste. À titre d'exemple, l'ordre spontané a été défendu par Ghazâlî.

Le mal, comme le souligne Mezghani, c'est qu'on achemine ainsi vers une vision de la culture qui se permet de quitter l'histoire, c'est-à-dire qu'elle n'est plus soumise à l'action des hommes. Elle est vécue comme destin. On exclut de la culture l'idée même de perfectibilité. Toute référence à l'éducation est aussi exclue. Ce ne sont plus les hommes qui font la culture, mais celle-ci fait ceux-là. Naît ainsi l'idée d'une personnalité de base, comme produit d'une institution, comme réalité première qui produit l'homme⁴⁰. Ainsi se joue une tragédie⁴¹ qui réside précisément dans l'accent mis uniquement sur la mémoire (le passé ou l'ancien).

³⁵ « Une réalité humaine devra se nier en tant qu'identique, elle devra changer, subir un processus historique si elle veut se maintenir dans l'existence en conservant son identité. Si elle veut en revanche se maintenir dans l'identité avec elle-même, elle peut y arriver mais elle n'arrivera plus alors à se propager, à s'étendre indéfiniment », LNL, v. p. 31.

³⁶ LSI, v. p. 114 et s.

³⁷ LNL, v. p. 34 et s.

³⁸ LSI, v. p. 117 et s.

³⁹ LNL, v. p. 35.

⁴⁰ LNL, v. p. 37.

⁴¹ « Le tragique n'est pas de définir ainsi la culture, le tragique est que la mémoire est seule agissante, et qu'elle n'est pas dans le souvenir conduite par la raison. La mémoire prime, elle fonde seule l'identité et commande seule l'avenir », LNL, v. p. 38.

Deuxième partie :

L'Umma

14

Ce discours identitaire se fonde sur des fictions qui le soutiennent et le défendent. Une de ces grandes fictions réside dans le sens maintenu de « l'Umma », c'est-à-dire l'espace théologique de l'islam compris territorialement. C'est sur ce point qu'une différence tenace se dessine entre ses deux auteurs.

Triki, contrairement à Mezghani, ne pense pas l'Umma comme fiction intégrale. Il tentera d'établir une continuité entre le passé et le présent. L'appartenance à l'islamité aura forgé, pour Triki, un espace politique englobant et totalisant, celui d' « *al umma al islâmiya* », c'est-à-dire de la communauté islamique⁴². À cela, la pensée politique islamique serait plutôt marquée par des notions comme la sécurité, la justice, la cohésion, la fraternité et la solidarité au détriment de celles de droit, de liberté et d'individu⁴³. Les premières notions auront permis d'humaniser les rapports politiques et sociaux. Triki est toutefois bien conscient que ces notions ont contribué à « la mise en veilleuse de l'individu comme pour soi et comme liberté » ce qui fait que « l'individu doit se soumettre aux exigences de la communauté »⁴⁴. Pour autant, ceci ne veut pas dire pour Triki que l'individu comme sujet ne pourra pas être différencié de sa communauté, c'est ce qui le démarque de Mezghani. Il sera ainsi impossible à Triki de dire que la pensée du sujet est étrangère

⁴² LSI, v. p. 43.

⁴³ LSI, v. p. 47.

⁴⁴ LSI, v. p. 48. « Il doit porter en lui un sentiment de solidarité si fort qu'il se trouve porté à vouloir se soumettre au consensus al-ijmâ' de sa communauté. ».

à la culture islamique. Selon lui, il y aurait donc une pensée de l'individu-sujet dans la tradition islamique qui s'appuie sur une définition du « *tafrîd* »⁴⁵.

À l'encontre de cette ligne de pensée, Mezghani estime que l'Umma ne peut que répondre à un besoin instrumental du discours identitaire, une position qui se démarque nettement de Triki. À ce titre, pour Mezghani, la nation arabe est un paradigme nouveau qui repose sur une contradiction fondamentale en ce sens qu'il se fonde sur un passé fait d'ambiguïté, d'arabité et d'islamité, c'est-à-dire de pure idéologie⁴⁶. L'Umma répond à un certain « finalisme unitaire » qui interdit aux peuples de choisir. Il est ainsi question d'eschatologie. Dans cette perspective, le nationalisme arabe, l'organisation de la réalité arabe en États, n'est vue que comme « moyen » vers un destin (« *maktoub* ») de l'Umma. C'est ainsi que la Charte arabe des droits de l'homme adoptée le 15 septembre 1994 en fait l'écho en son article 35⁴⁷. L'Umma devient une vision de la Nation-Umma qui a pour objet le passé et l'archaïsme. Elle n'est pas une construction qui regarde le futur. La volonté des hommes n'est pas au service du futur mais au service du passé. Les États sont vus comme des régions (« *qotr* ») d'un État qui n'existe pas. L'expression « *qawmi* » (mon peuple), celle résultant d'une fiction théologique, est ce qui se rattacherait à la Nation, celle qui serait la vraie, celle qui serait l'Umma. En revanche, l'expression « *watani* » (c'est-à-dire ma patrie) qualifierait l'étatique dans son état d'inauthenticité et de précarité. Chez Mezghani, la perversité de l'Umma s'exprime ainsi dans le contexte moderne.

⁴⁵ Citant plusieurs auteurs, tel Avicenne, Triki voit chez Ibn 'Arabî le fondateur d'une connaissance spirituelle de l'homme séparé (c'est-à-dire de l'individu). Fârâbî développe quant à lui une notion profane de l'Umma ; *ibid*, v. p. 49 et s.

Cf. « Al Fârâbî au Xe siècle n'hésitait pas à inscrire dans l'espace et le temps la présence du fait religieux lui-même : une religion advient à tel moment dans telle contrée où se trouvent déjà des pratiques discursives et des croyances. Sa transcendance supposée est mise à l'épreuve de l'histoire afin d'en déterminer la place », BENMAKHLOUF, *L'identité, une fable philosophique*, *op. cit.*, v. p. 6.

⁴⁶ LNL, v. p. 66.

⁴⁷ LNL, v. p. 67 et s.

La langue arabe

De surcroît, l'Umma repose sur une deuxième fiction, pour Mezghani. C'est celle de la langue arabe classique comme une « super-langue » mais qui ne sert en fait qu'à nier les minorités linguistiques, leur culture et leur droit à l'existence⁴⁸. La charte arabe des droits de l'homme sous-entend que l'arabe est une langue commune alors que la majorité n'en parle pas l'arabe classique. La peur de la diversité est vécue comme une malédiction. C'est ainsi que les Constitutions des pays arabes ont un souci permanent de rappeler ce fait, telle la République Arabe d'Égypte pour dire l'Égypte. C'est que la chose ne va pas de soi. C'est une prescription plus qu'une énonciation, le rappel se voulant ici norme. Dans cette même optique, de fil en aiguille, l'historien Tabari qui n'est pas de souche arabe est considéré comme devant être arabe parce qu'il est vu comme intime des querelles arabes. Au plan de l'individu-sujet, Mezghani remarquera que l'identité se définit dans la langue arabe à partir de l'absent, la troisième personne du singulier, le « il » du « *huwa* », un fait qui ne peut qu'occulter le « je »⁴⁹.

Or, pour Mezghani, il existe une difficulté spécifique à la langue arabe⁵⁰. C'est une langue qui ne se lit pas si le sens n'a pas été saisi au préalable. Ces caractéristiques instituent un règne de la mémoire qui proscrit la raison critique et qui assure la reproduction d'une tradition qui serait immuable. La vraie tradition dans cet univers ne se discuterait pas. Elle se transmettrait comme la foi ou avec elle. La langue arabe serait ainsi la langue de la foi. Comme d'autres auteurs l'ont souligné, en l'occurrence H. Sharabi que Mezghani cite à l'appui, l'arabe classique cherche à affermir l'hégémonie d'un texte-source. Le but c'est d'empêcher la possibilité de toute critique, voire de pouvoir remplacer ce texte. Citant Y. Ben Achour, nous pouvons lire qu'« un peuple, pourrait-on dire, devient démocratique lorsqu'il perd son latin »⁵¹. Mezghani s'interrogeait : « une langue faite

⁴⁸ LNL, v. p. 73 et s.

⁴⁹ LNL, v. p. 28.

⁵⁰ LNL, v. p. 76

⁵¹ LNL, v. p. 77.

définitivement il y a des siècles, dans et pour une société bédouine peut-elle, sans changer dans ses règles et seulement dans son vocabulaire, dire la modernité ? »⁵². C'est ce qui explique le manque de dictionnaires qui puissent retracer l'histoire d'un mot arabe. « La norme, pour se conserver, interdit de dire l'évolution »⁵³. On ne doit pas faire état de l'histoire de la langue afin de ne pas construire l'histoire de la société. Citant A. Laroui, Mezghani souscrit à la vision que la fossilisation de la langue est une ruse pour effacer l'expérience de la positivité de l'histoire des consciences. Dans son hégémonie et son impérialisme, l'arabe se veut sans partage et se veut langue sacrée autant qu'elle serait la langue (unique ?) du sacré⁵⁴. Mais en réalité elle est une langue qui enferme et éloigne de l'humanité⁵⁵.

Le « fiqh »

Si le discours identitaire doit marquer son adhésion au passé et à l'ancien, il le fait par la présence de la normativité juridique. Le « *fiqh* » (c'est-à-dire les solutions consacrées en droit musulman) lui est d'une aide précieuse. On notera ici encore une opposition radicale entre Triki et Mezghani.

Pour Triki, on pourra parler d'une « évolution » de l'Umma, qui serait une évolution vers une rationalisation et une sécularisation. C'est ce qui aura permis à l'individu d'acquérir une forme de liberté, même si celui-ci se soumet aux lois de la « charia » (le droit musulman). Dans une vision très optimiste, Triki verrait que l'« *ijtihad* », un procédé juridique dans la mise en œuvre des normes, aura servi comme forme d'interprétation et d'adaptation face aux exigences de la modernité. Il le voit toujours à l'œuvre dans le droit positif⁵⁶.

⁵² LNL, v. p. 77.

⁵³ LNL, v. p. 78 et s.

⁵⁴ LNL, v. p. 97.

⁵⁵ LNL, v. p. 82.

⁵⁶ LSI, v. p. 59 et s.

Sur ce point, Mezghani dira bien que le juge moderne agit malheureusement comme un « *mujtahid* » dans le système de droit tunisien. Il applique ainsi la norme en vertu de la mise en œuvre du procédé juridique de l'*ijtihad*. Toutefois, Mezghani apporte ici des distances et des distinctions juridiques fondamentales qu'il importe de souligner. Si le « *fiqh* » est un ensemble de règles, celui-ci est développé selon un ensemble méthodologique (« *Usul al fiqh* ») qui le précède et qui s'adresse au législateur et aux docteurs de la loi⁵⁷. Or le juge n'invoque le « *fiqh* » qu'en confondant son rôle. En effet, le juge ne peut exercer, en tant que « juge », comme « législateur » ou « docteur de la loi »⁵⁸. Le juge, en se faisant « *Mujtahid* », confond les instances et les institutions juridiques et judiciaires. Le « *fiqh* » s'applique aux situations concrètes et ne serait pas, pour Mezghani, constitué de solutions immuables. Or les règles méthodologiques (« *Usul* ») s'appliquent à la production normative et ne peuvent produire des réponses concrètes. De surcroît, ces réponses ne peuvent avoir de sens dans un droit étatique, car celui-ci répond à d'autres règles méthodologiques⁵⁹.

C'est ainsi que le règne du « *fiqh* » a pour Mezghani opéré au détriment de l'« *Usul* », une modification même du sens du terme « *tarikh* » (histoire). Le chroniqueur des récits des événements fondateurs de l'islam n'avait nul besoin d'être

⁵⁷ Cette description méconnaît une certaine dynamique du droit où les professionnels, dans l'élaboration de la jurisprudence (comprise comme 'stare decisis') dirige la pensée juridique. Cette vision est tributaire d'une vision du « juge » comme « bouche du droit » et non comme « arbitre ».

Cf. Montequieu, *De l'Esprit des Lois*, Tome 1, Livre IV, XI, Chapitre VI.

Addé : Riyad DOOKHY, « Le juge et la séparation des pouvoirs dans le Commonwealth », *Revue Juridique et Politique, Indépendance et Coopération*, 1997, pp. 353 à 360 ; Gérard TIMSIT, *Gouverner ou juger, Blasons de la légalité*, Les voies du droit, PUF, 1995, pp. 126, v.p. 114 et s.

⁵⁸ Certes, il n'est pas question ici d'une vision du juge créateur de la loi.

⁵⁹ LNL, v. p. 59.

Addé : l'analyse que Mezghani nous offre sur une jurisprudence tunisienne : « On notera comment le subconscient du juge a fonctionné. Il n'invoquera pas le « Tourath », terme consacré signifiant Patrimoine-Culture, il choisira plus franchement le terme « Maourouth », qui signifie héritage, masse successorale. Voilà pourquoi c'est n'est pas un juge tunisien qui a rendu la justice au nom du peuple tunisien, c'est un juge arabe et musulman. Double identité sans assise territoriale, hors du cadre étatique et sans fondement juridique, une non identité en somme », LNL, v. p. 61.

contemporain des événements. « L'objectivité du récit est dans la fidélité de la transmission non dans la vérification des faits »⁶⁰. Cette attitude ne fait que répondre à une conception hagiographique. Tabari peut ainsi écrire une histoire en vertu de la tradition et non pas en vertu de la raison. Toute connaissance du passé ne vise plus alors une compréhension de soi ou un sens du réel. Ghazâli avait, de son côté, imposé le silence de la raison. Chez ce dernier, il existe un rejet des lois de la causalité et une évacuation de la nature comme lieu de connaissance. Pour Ghazâli, la Raison humaine n'a même pas de raison d'être.

Sous l'emprise de ce discours identitaire qui désagrège l'esprit de l'« *Usul* », les règles du « *fiqh* » perdent leurs attaches avec les conditions historiques de leur apparition. Celles-ci sont censées découler du Texte. En fait, ces règles deviennent suffisantes à elles-mêmes et sont alors appelées à transcender l'histoire humaine. S'élevant comme an-historiques, elles prétendent à l'éternité (« *abadi* »). Elles seront considérées ainsi comme valables pour tous les temps. « Le discours identitaire si féru pour parler de généalogie nie toute généalogie au Droit et à son système. C'est bien là la condition de sa pérennité »⁶¹. Toute influence du droit romain sur le « *fiqh* » est niée ainsi que la place des coutumes locales. L'« *ijma'a* », procédé juridique du consensus, serait différent du « *consensus omnium* » du droit romain.

Pour Mezghani, toutes les sources du droit sont ainsi réduites pour donner à une unification méthodologique qui, à terme, permet une répression de tout effort de création et d'adaptation⁶². Dans ce mouvement, les écoles seront alors figées. « Les ancêtres prennent la place de Dieu. Toute opinion est posée pour l'éternité ». Ghazâli est érigé en « *Autorité de l'Islam* » et ses opinions sont considérées comme irréfutables⁶³. Son argument devient d'autorité. Le « *fiqh* » devient alors une reproduction du même. Il évacue toute considération pour les changements sociaux.

⁶⁰ LNL, v. p. 95.

⁶¹ LNL, v. p. 122.

⁶² Il faudra ici entendre qu'il existe désormais que des solutions et non de méthode proprement dite, qui aurait pu « élaborer » les solutions dans une vision du progrès historique. Dès lors que l'« *Usul* » est désagrégé, le « *fiqh* » se fige, et devient sa propre légitimité.

⁶³ LNL, v. p. 98.

La mémoire est distanciée de la Raison. « C'est grâce à elle que les morts règnent sur les vivants. Beaucoup plus nombreux, les morts sont aussi bien plus puissants, infiniment plus sages »⁶⁴. C'est ainsi qu'Al Azhar devient la gardienne de l'orthodoxie. « Au lieu de produire des livres, elle les interdit »⁶⁵.

⁶⁴ LNL, v. p. 100.

⁶⁵ LNL, v. p. 109.

Troisième partie :

Modernité et tradition

S'il a été question du discours identitaire et ses fictions, c'est que nous sommes en présence de constructions qui adoptent des stratégies instrumentales face à la modernité. Or, celle-ci appelle tout d'abord à une compréhension d'elle-même, pour ensuite appeler à une responsabilisation de l'homme. Nous relèverons ici encore des oppositions sensibles d'analyses entre Triki et Mezghani.

L'islam coutumier

Pour Triki, il existe un islam coutumier sur lequel il faut s'appuyer dans la problématique de la modernité. Cet islam coutumier, qui se distingue de l'idéologie islamiste, est vécu comme une « incitation à la paix et à la fraternité, comme attitude religieuse de soumission à Dieu certes mais aussi [comme] soumission à l'autorité politique du pays »⁶⁶. L'islam coutumier s'inscrit à l'encontre de l'islamisme contre lequel il faudrait opérer une démarcation nette. L'islamisme est « le résultat d'une 'idéologie' qui a épuré cette religion [musulmane] de son fond réel et l'a érigée en abstraction absolue figée dans le temps, uniformisée par une doctrine politico-religieuse unique et exclusive, qui seule détiendrait la vérité absolue »⁶⁷. L'islamisme est donc un totalitarisme et un conservatisme qui défend un « invariant » de l'islam. Il est en cela un totalitarisme de l'identité. Or, il faudrait affirmer à son encontre la

⁶⁶ LSI, v. p. 89.

⁶⁷ LSI, v. p. 90.

diversité et la pluralité de l'islam, car celui-ci est une religion, comme toute autre, enracinée dans l'histoire⁶⁸.

22

S'il faut parler de modernité, il s'agit alors, pour Triki, d'une expérience qui s'enracine dans cet islam coutumier de tous les jours. Relevons le souci de ne pas aller à l'encontre d'une certaine conscience que Triki nomme « l'efficacité historique »⁶⁹. C'est un projet qui démultiplie le réel pour le maîtriser⁷⁰. Or, l'idéologie islamiste invite à voyager à rebours vers un passé éloigné pensé comme modèle normatif et opératoire. Dans un deuxième temps, nous pouvons relever chez lui une même considération de l'ancien révolu, comme ce fut le cas chez Mezghani, mais avec des réserves et des aménagements. Certes, Triki souligne le fait que l'idéologie islamiste est incapable de voir comment un « État islamique » pourrait évoluer dans l'histoire. Il n'en demeure pas moins vrai que pour le « moderniste » (l'autre radicalisation à l'autre bout du spectre), il n'existe pas de mémorisation des événements fondamentaux de l'islam concrétisés par « le modèle opératoire et normatif ». Le moderniste est donc en rupture avec la mémoire et l'historicité de l'homme musulman⁷¹. Cette rupture avec la mémoire est ce qui aura conduit chez certains à un retour schizophrénique au passé glorieux de l'islam.

⁶⁸ LSI, v. p. 91.

⁶⁹ LSI, v. p. 94.

⁷⁰ LSI, v. p. 93, et plus loin : « Pour affirmer son identité, le musulman dans sa pratique politique renonce à toute positivité du pouvoir pour accumuler les effets d'une autre aliénation : celle de la croyance à un monde différent de la modernité gorgée de signes de déclin et versée dans la décadence ».

⁷¹ LSI, v. p. 94, « Les modernistes ont essayé de fonder la légitimité du pouvoir, non pas sur cette mémorisation, mais sur les sciences et les technologies dans des pays qui n'ont pas encore assimilé leur transfert. Et pour arriver à cette nouvelle légitimité du pouvoir, le moderniste-rationaliste s'est trouvé obligé de créer un pôle d'indifférence à l'égard de l'historicité de l'homme musulman. Pour ce rationalisme, il ne faut plus compter sur l'efficacité de l'histoire ; il faut au contraire transférer dans nos sociétés l'opérationalité des sciences et des technologies, reformer notre monde et reformuler notre identité avec la transparence de l'objectivisme technique ».

Il est regrettable que Triki ne précise pas plus ce qu'il entend par « moderniste ».

L'auto-légitimation de la modernité

Or telle ne peut être l'analyse qu'opère Mezghani. Chez celui-ci, « la Modernité d'une société est ... fonction de sa capacité de s'appropriier les expériences humaines, les siennes propres comme celles des autres, indifférente à leur éloignement dans le temps et dans l'espace »⁷². Plus loin, il dira que « la Modernité n'est donc pas seulement une idée, c'est aussi une volonté »⁷³. La modernité constitue une transformation de la représentation de l'Univers. Elle s'institue comme négation de la valeur attribuée par la Tradition à l'ordre du cosmos et à son harmonie. « Elle est donc sa propre légitimité. Elle refuse de fonder les temps nouveaux dans le passé »⁷⁴. Il ne peut donc y avoir de continuité, comme tente Triki de le forger entre la modernité et la légitimité d'un passé.

Il faut souligner que Triki accepte bien que l'activité politique s'inscrit aujourd'hui dans la modernité. Toutefois, nous regrettons la présence d'un flou temporel de la modernité chez lui en estimant que le sujet aura déjà existé en islam dès son origine⁷⁵. Ce qu'il entend par modernité, c'est un « processus d'accumulation progressive dans le sens de l'émancipation de l'homme et de son perfectionnement »⁷⁶. Pour l'auteur, il n'y a pas d'histoire ni de parcours unique qui ferait de la modernité l'unique propriété de l'Occident. À cet égard, Triki dira bien que le discours identitaire, qui est une conscience axée sur un récit de l'origine, est un discours terrifiant en ce sens qu'il veut assurer une maîtrise absolue d'un réel fugitif et diversifié⁷⁷. Cet appel à la mémoire en décalage avec l'histoire trace une

⁷² LNL, v. p. 148.

⁷³ LNL, v. p. 159.

⁷⁴ LNL, v. p. 174 et s.

⁷⁵ Cf, LSI, p. 67 et s. : « La modernité n'est pas un état statique qui ressemble à un continent ou à un lieu clos dans lesquels on peut entrer ou desquels on peut sortir. Elle n'est pas non plus une propriété de l'Occident ou de l'Orient et elle ne s'impose pas par les armes. La modernité fait partie de la temporalité et en ce sens elle se définit toujours par rapport à l'antécédent, au temps révolu, à l'événement passé ».

⁷⁶ LSI, v. p. 68.

⁷⁷ LSI, v. p. 95, et s. : « [...] la révélation islamique est vécue comme ouverture de l'humanité à l'Unique. [...]. Mais elle subsiste dans et par l'effort des croyants pour l'incarner en leur vie sociale, personnelle et interpersonnelle comme paix et charité. [...] une réalité qui entend s'actualiser dans l'histoire événementielle ;

politique de l'intolérable qui rejoint ici les extrémismes politiques. C'est ce qui conforte une idéologisation de l'islam qui met en avant un certain esprit du groupe sous une vision close de la société et de l'histoire. Pour Triki, cet esprit s'opposerait aux traditions pacifistes de l'islam coutumier qui lui est un esprit d'amour et d'altérité. Le discours idéologique s'apparente ainsi à un '*imperium du mythos*' qui efface l'islamité de l'islam. Celui-ci est déformé comme une doctrine politique fondée sur l'intolérance et le refus de l'autre. L'islam coutumier est profondément contre les conflits et les guerres. Les valeurs de la communauté historique, notamment celle de « bienfaisance » (« *ihsân* »), humanisent la société.

Le sevrage de l'origine

Selon Triki, si on peut voir une sorte de politisation de l'islam dès sa naissance, une origine ne constitue nullement une détermination perpétuelle de l'advenir de l'islam. L'erreur c'est de chercher de réfléchir l'islam par son historicité au détriment de son « noyau », c'est-à-dire l'islamité elle-même. Ce qu'il faut souligner ici est que l'islamité n'est pas la même chose que l'origine de l'islam. Pour Triki, il importe de ne pas perdre de vue les valeurs de l'islam (la bienfaisance, « *al ihsân* » ; la paix, « *al salâm* » ; la patience ou la tolérance, « *al sabr* » ; etc.) qui dessinent un rapport de l'homme avec lui-même, avec l'autre et avec Dieu. C'est la voie pour souligner l'humanité de l'islam et de le libérer de l'islamisme⁷⁸. C'est sur les valeurs de l'islam même que le chemin vers le futur se dessine pour les sociétés musulmanes. Toutefois, il faudra pour cela ce que l'auteur appelle « la culture critique »⁷⁹. Sans celle-ci, toute société ne pourra pas se positionner et ainsi revendiquer sa propre identité. Pour Triki, « l'identité n'est pas seulement une

[...] 'imân' et 'ihsân', foi et bienfaisance, [...] humanise l'histoire »; *ibid*, p. 108 : « Sur ce plan les événements, 'qisâs', tels qu'ils sont traités par le Coran, ne peuvent être analysés que comme éléments fondamentaux de la révélation comme idéologie. Par cette « révélation-révolution », le musulman devient agent de l'histoire comme un être porteur d'un message qu'il s'agit de communiquer à tous. L'islamisme comme mouvement politique récupère cet « engagement » pour en faire un pilier sur lequel il édifie son système totalitaire ».

⁷⁸ LSI, v. p. 108.

⁷⁹ LSI, v. p. 118 et s.

constance à soi ; elle est aussi mutabilité et possibilité d'acquérir des éléments nouveaux »⁸⁰. Il est vrai que « l'homme est d'abord et toujours l'homme d'une culture », mais « cet être de raison, s'approprie, ... son espace environnant et sa temporalité »⁸¹.

La responsabilisation de l'homme

Si la position de Triki sur l'« *ijtihad* » et le « *fiqh* » nous paraît hâtive et nous ne saurons partager⁸², Triki nous offre par contre une pensée décisive tout à fait à son mérite sur la problématique de la conscience musulmane face à la mort du Prophète de l'islam. Pour lui, l'homme se trouve alors 'délaissé' dans le monde sans pouvoir se réclamer d'une autorité divine⁸³. La fin des prophéties - message du Prophète de l'islam - veut dire que l'homme est maintenant responsabilisé. L'homme est mis devant la nécessité d'acquérir le savoir et devant l'exigence de gérer lui-même ses affaires terrestres. Ce qui signifie une libération de l'homme qui interpelle la raison afin d'humaniser son monde. Triki voit donc dans le message du Prophète de l'islam l'affirmation même de l'individu et sa responsabilisation. Il s'ensuit, pour lui, une sécularisation de la notion d'Umma, car Dieu n'intervient plus dans les affaires des hommes⁸⁴. Le concept profane d'Umma, inauguré par Fârâbî, permet ainsi de comprendre que « la religiosité est fondamentalement rapport intime entre

⁸⁰ LSI, v. p. 124.

⁸¹ LSI, v. p. 133.

⁸² Voir notre position sur ce sujet in DRISSI Sonia, *La fermeture de la porte de l'ijtihad en droit musulman*, Saarbrücken, Éditions européennes universitaires, 2013, 119 pages.

⁸³ Remarquons que le Coran constituerait pour Mahmoud Hussein une sorte d'« intervention de Dieu en temps réel » dans les affaires des hommes, in Mahmoud HUSSEIN, *Ce que le Coran ne dit pas*, Bernard Grasset, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 2013, pp. 110, v. p. 17. Rappelons aussi que « Mahmoud Hussein » est le pseudonyme commun de Bahgat ELNADI et Adel RIFAAT.

Ce dernier livre paraît également chez Med Ali Éditions (C.A.E.U), 1^{ère} édition, Sfax, Tunisie, 2014, pp. 111.

⁸⁴ LSI, v. p. 59.

l'individu et Dieu. Tout ce qui relève des rapports entre les hommes est affaire [de] politique et d'idéologie »⁸⁵.

Les compréhensions de la « *hadara* »

26 Triki est fidèle à l'esprit d'un fond islamique pour s'armer de certaines conceptualités nécessaires face aux défis du monde moderne, une position que ne pourrait partager Mezghani pour qui l'ordre moderne est autonome par et en lui-même. S'il est alors question des chemins qui s'opposent tout en se croisant, les deux auteurs se pencheront à certains moments sur la signification de la « *thaqâfa* » (la « culture ») en langue arabe.

Pour Triki, en langue arabe, le terme '*thaqâfa*' désigne étymologiquement le perfectionnement dans les acquisitions des connaissances⁸⁶. '*Thaqâfa*' se rapprocherait de '*hadhâra*' (civilisation). Les deux termes traduiraient le sens anthropologique de 'culture'. Ces termes renvoient à la maîtrise des connaissances, à celle des croyances religieuses, de l'art, de la morale, du droit, des coutumes et tout ce que l'homme acquiert dans sa vie sociale.

Mezghani, de son côté, estime qu'étymologiquement les deux termes ne sont pas synonymes. Ainsi, le mot de « *hadhara* » renverrait à la « civilisation », mais malecontreusement entendu comme « culture ». La « civilisation » exprime l'urbanité et la sédentarité. Ce serait dans cette acception qu'Ibn Khaldûn aura développé son opposition entre vie sédentaire et vie bédouine⁸⁷. Certes, chez Mezghani, la culture exprime la maîtrise cognitive d'un objet, c'est-à-dire exprimant un état de celui qui sait. Toutefois, dans l'usage courant qui tisse « un lien indissoluble entre « civilisation » et « culture et qui, de surcroît, les rattache à un lieu, celui-ci exprime alors la « civilisation ou culture arabo-musulmane ». On tente ainsi

⁸⁵ LSI, v. p. 60.

Rappelons que pour Mezghani, l'Umma n'est qu'une notion instrumentale et ne peut exprimer aucune réalité. Sur ce point, il existe donc une opposition manifeste contre Triki.

⁸⁶ LSI, v. p. 121.

⁸⁷ LNL, v. p. 39.

par ce vocable d'exprimer une société particulière qui n'exprimerait rien d'universel, voire qui s'oppose à celui-ci. C'est le propre du discours identitaire qui s'aligne de cette façon sur un culturalisme. L'Islam n'est pas ici considéré en tant que « civilisation » qui doit, comme toute autre, évoluer tout en étant soumis aux lois du changement. Bien au contraire, l'Islam est vu comme une « culture » dans ce sens négatif que souligne Mezghani. La société de cette culture porte une axiologie et une normativité qui seraient alors immuables et négatives⁸⁸.

La rupture

Il n'est pas si simple, pour Mezghani, de dire sans aucune précaution que le discours identitaire ne fait que rejeter la modernité pour instaurer l'ancien. En effet, ce discours accepte une modernisation inconsciente. Il préfère une modernisation ou une « occidentalisation » inconsciente à une modernisation volontaire⁸⁹.

Si pour Mezghani l'altérité en soi ne peut pas exister et que tout se dilue dans l'universalisme, pour Triki, il est néanmoins nécessaire de se définir soi-même⁹⁰. Très tôt, la distinction entre islamité et islamisme ressort de la considération de Triki. Le souci est pour autant le même : ce que Mezzghani appelle avec un aspect négatif « maintenance de soi », Triki appelle « constance à soi », avec une certaine valeur positive. En d'autres termes, comment on peut et on doit rencontrer le monde de notre temps à partir de ce qui serait le « propre » d'une identité, qu'il soit sous le vocable de « modernité » ou sous d'autres appellations équivalentes ? Pour Triki, il faudra s'appuyer sur la « constance de soi » pour s'ouvrir vers le futur, vers le devenir, vers une « futurition »⁹¹ de soi, alors que la « maintenance de soi » ne serait pour Mezghani que le produit d'un « discours identitaire » qu'il faudra déconstruire. Cette « maintenance de soi » est ce qui est nuisible à tout devenir d'une société. Pour Mezghani, il est question de rupture nette avec la Tradition et le passé, une rupture

⁸⁸ LNL, v. p. 40.

⁸⁹ LNL, v. p. 50 et s.

⁹⁰ LSI, v. p. 13.

⁹¹ LSI, v. p. 93.

nette avec – ce que nous voulons nommer, en son sens étymologique – la ‘révolution’ de l’ancien.

Pour un islam désarabisé

28

Soulignons le mérite de Mezghani (tout comme H. Djaït) de pouvoir – rare en est-il en effet – de penser ou d’évoquer un islam désarabisé. Triki souligne bien que l’islam dans les pays arabes ne représente qu’une minorité (17,3 % seulement)⁹².

Mezghani sera sans compromis : « de quel droit mépriser la foi des musulmans non arabes, trois à quatre fois plus nombreux que les arabes musulmans ? Foi d’une langue donc. L’Umma est à la fois arabe et musulmane, l’une au service de l’autre »⁹³. Dans la Charte arabe des droits de l’homme, le confessionalisme renforce l’appartenance ethnique. L’autorité se fonde sur le confessionalisme et le Verbe. Le véritable fondateur de la vérité devient donc le rapport au passé et dans son discours apologiste. « Et pourtant, Nation arabe et Nation musulmane ne peuvent se confondre ».

⁹² LSI, v. p. 91.

⁹³ LNL, v. p. 83 et s.

Conclusion

Si Triki parle d'un besoin d'une « culture critique » qui pourrait être vue dans le sens d'une continuité, Mezghani est, par contre, radical. Celui-ci parle d'une rupture nécessaire avec le passé et l'ancien. « Enlever au passé son imperium, lui dénier toute compétence normative sur le présent et sur l'avenir, telle est la signification de la rupture ».⁹⁴ Il importe alors de redécouvrir l'histoire, de dégager la théologie de celle-ci afin de lui reconnaître une autonomie propre. Or, le discours identitaire ne peut conférer aucune identité⁹⁵. Il doit en cela récuser l'évolutionnisme et doit démontrer, pour se maintenir, que toute interaction est néfaste⁹⁶. Il doit soutenir que les sociétés sont closes et fermées en autarcie. Nous retenons également chez Triki la nécessaire responsabilisation de l'homme. Mais tout deux appellent à la déconstruction du discours identitaire aux effets si néfastes.

À partir donc du même constat : le mal d'un discours identitaire, les deux auteurs s'opposent ainsi dans leurs analyses et nous donnent l'occasion de faire état d'un débat qui est loin d'avoir dit son dernier mot.

⁹⁴ LNL, v. p. 120.

⁹⁵ LNL, v. p. 135.

⁹⁶ LNL, v. p. 143.