

Sens public



Les transferts culturels autour des Lumières dans le monde arabo-musulman

Pascale Pellerin (dir.), *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman, du XVIII^e siècle aux printemps arabes*, Garnier, 2017.

Christophe Premat

2019
Rousseau 2019
URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1067447ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1067447ar>

Article abstract

The article offers a critical review of the book edited by Pascale Pellerin analyzing how references to the European Enlightenment have been incorporated into Arab Spring narratives in support of a new demand of collective autonomy.

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de langue française

ISSN

2104-3272 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Premat, C. (2019). Review of [Les transferts culturels autour des Lumières dans le monde arabo-musulman / Pascale Pellerin (dir.), *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman, du XVIII^e siècle aux printemps arabes*, Garnier, 2017.] *Sens public*. <https://doi.org/10.7202/1067447ar>

Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0) Sens Public, 2019



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>



This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>



Les transferts culturels autour des
Lumières dans le monde
arabo-musulman

Recension du livre de Pascale Pellerin
(dir.), *Rousseau, les Lumières et le
monde arabo-musulman, du XVIII^e
siècle aux printemps arabes*, Garnier,
2017.

Christophe Premat

Publié le 30-09-2019



Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA
4.0)

Résumé

L'article propose une recension critique de l'ouvrage publié sous la direction de Pascale Pellerin analysant la manière dont les références aux Lumières européennes ont été intégrées aux récits des printemps arabes pour appuyer une nouvelle demande d'autonomie collective.

Abstract

The article offers a critical review of the book edited by Pascale Pellerin analyzing how references to the European Enlightenment have been incorporated into Arab Spring narratives in support of a new demand of collective autonomy.

Mot-clés : Rousseau, transferts culturels, Lumières, nations, décolonisation, indépendance

Keywords: Rousseau, cultural transfers, Enlightenment, nations, decolonization, independence

Table des matières

Introduction	5
I. Lumières orientales	6
La modernité politique de l’Islam	6
Les anciens cadres d’Orient	7
Les relais orientaux	8
II. Les mouvements indépendantistes	9
III. Les printemps arabes et l’esprit des Lumières	11
Conclusion	13
Bibliographie	13

Les transferts culturels autour des Lumières dans le monde arabo-musulman

Christophe Premat

Introduction

En croisant le regard que des penseurs français avaient sur l'Orient avec l'utilisation des écrivains des Lumières par les penseurs de l'indépendance des pays du Maghreb, l'ouvrage *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman* affronte toute la complexité de l'apport des écrivains des Lumières. « Les Lumières constituent un enjeu politique et idéologique en perpétuelle construction surtout lorsque les écrivains du XVIII^e siècle sont aux prises avec les soubresauts de l'Histoire » (Pellerin 2017, 10). Les contributions de cet ouvrage ne concernent pas uniquement les résonances des Lumières dans le monde arabo-musulman, mais également la manière dont le monde arabo-musulman est perçu au XVIII^e siècle. L'objectif est bien de montrer une conscience aiguë des influences culturelles chez les diplomates, intellectuels et responsables politiques du monde arabo-musulman sans céder à une forme d'ethnocentrisme qui valoriserait *a priori* l'héritage des Lumières.

Espérons que cette entreprise ouvrira de nouveaux horizons susceptibles d'édifier de nouveaux ponts entre le nord et le sud de la Méditerranée sans avoir pour piliers les représentants du fondamentalisme musulman ou les figures d'une certaine conception de la laïcité nostalgique de l'empire colonial et d'une France blanche et chrétienne (2017, 35).

Ainsi, l'analyse des modes de circulation esthétiques et idéologiques affecte inévitablement le discours faisant des Lumières une création purement occidentale.

I. Lumières orientales

La modernité politique de l'Islam

Le livre du comte Henri de Boulainvilliers (1658-1722) sur Mahomet est selon Yves Citton un témoignage précieux en ce qu'il apporte une inversion des préjugés sur l'Orient souvent identifié au despotisme. Boulainvilliers, grand lecteur de Spinoza, y lit même une conception de la souveraineté tout à fait moderne (2017, 42). Boulainvilliers saluait chez Mahomet le sens des institutions.

La *Vie de Mahomed* offre, en une douzaine de pages absolument admirables, l'une des explications les plus lumineuses du paradoxe apparent de la diversité culturelle. Même si la constitution physique et les besoins premiers de tous les humains sont remarquablement similaires, même si nos corps et nos environnements entretiennent *a priori* des rapports relativement constants, des différences originellement insignifiantes se cristallisent du fait de la dimension fortement imitative de nos comportements (2017, 43).

Bien avant les analyses de Gabriel Tarde à la fin du XIX^e siècle sur l'imitation sociale, le comte Henri de Boulainvilliers se livre à une analyse culturelle permettant de remettre en perspective la relation entre Islam et démocratie telle qu'elle est traditionnellement vue en Occident. Boulainvilliers applique d'une certaine manière les principes du *Traité théologico-politique* pour mettre en avant la tâche du législateur qui est de proposer des coutumes et des lois susceptibles d'altérer la nature sociale. L'Islam ne recourt pas aux miracles et propose un partage clair entre monde naturel et surnaturel, ce qui facilite selon Boulainvilliers l'œuvre législative (2017, 51). Yves Citton met ainsi à mal le préjugé occidental selon lequel le religieux et le politique entretiennent un rapport de confusion à partir des analyses de Boulainvilliers. En empruntant le concept de multitude aux adeptes de la démocratie radicale comme

Toni Negri (2017, 58)¹, Yves Citton propose une définition de l'altermodernité permettant de relire l'histoire en sortant de l'héritage occidental des perceptions du monde arabo-musulman (Pellerin 2017, 54).

Là où un certain intégrisme laïc converge avec un certain extrémisme islamiste pour établir une continuité réductrice et simpliste entre philosophie des Lumières et modernité antireligieuse, l'approche altermoderne nous rend sensibles à une conception de la religion qui reconnaît en elle une fonction de sociabilité, une source d'attachements réciproques et un opérateur de sociabilité – dont le manque se fait cruellement et dangereusement sentir dans la forme d'insociabilité individualiste imposée par la modernité capitaliste (2017, 60).

Les anciens cadres d'Orient

Ferenc Tóth vient nous rappeler l'intérêt d'un travail sur les archives diplomatiques pour apprécier le regard que portaient certains diplomates du XVIII^e siècle sur l'Orient. Il s'appuie pour cela sur les *Mémoires du baron de Tott sur les Turcs et les Tartares* (1733-1793) qui eurent un écho important à la veille de la Révolution française sans pour autant trouver une place dans l'histoire des idées politiques (2017, 66). Comme l'écrit Ferenc Tóth, « les Mémoires du baron de Tott étaient [...] un ouvrage à la fois littéraire, scientifique et idéologique » (2017, 67), en d'autres termes un ouvrage qui intègre une analyse civilisationnelle précieuse et pétrie de culture philosophique. Si le baron critique la théorie de Montesquieu sur le climat, il utilise dans ses analyses la notion de despotisme oriental qu'il applique à la réalité de l'Empire ottoman (2017, 70). De manière surprenante, il développe une pensée assez proche de Rousseau sur certains points sans le mentionner. Du fait de ses fonctions en Crimée, le baron a alors proposé une réflexion sur le peuple tatar en mettant en scène un dialogue philosophique symbolique des perceptions de cette région ; « il a établi une théorie selon laquelle les Européens avaient des racines qui remontaient aux Tatars. Selon cette théorie, la Tartarie (ou Mongolie) située sur les plateaux des montagnes du Caucase et du Tibet, avait été la première terre découverte, et par conséquent habitée par les hommes » (2017, 74-75). Le baron de Tott a donné une description très précise des mœurs des

1. Voir également Premat (2004).

Tatars et il s'est appuyé dans son travail diplomatique sur les relations culturelles entre l'Orient et l'Occident. Ainsi, c'est en faisant découvrir les grands auteurs de la littérature française que le baron importe inconsciemment des références de la culture des Tatars. Rousseau n'est jamais cité dans les *Mémoires* de Tott, mais sa pensée y est implicitement présente dans la manière d'observer les institutions politiques et sociales orientales (2017, 83-84).

Les relais orientaux

Il existe des personnes clés dans la circulation des idées en Orient, comme Rifâ'a at-Tahtaoui (1801-1873) ; il est à la fois admirateur de la créativité culturelle occidentale et inquiet des aspirations militaires et de l'expansionnisme en cours (2017, 86). *L'Or de Paris* est un ensemble de six essais qui portent un regard sociologique sur la France postrévolutionnaire. Sa connaissance de Montesquieu et des auteurs de l'*Encyclopédie* lui permet d'établir des comparaisons précises. Rifâ'a at-Tahtaoui rappelle les travaux précurseurs sur la civilisation d'Ibn Khaldoun (1332-1406) (2017, 90). C'est donc en entreprenant une étude systématique des institutions françaises sous Louis XVIII que Rifâ'a at-Tahtaoui évalue ce qu'il est possible d'importer dans le monde arabo-musulman. Ce regard est évidemment empreint de postulats idéologiques et de considérations morales avec une prudence dans l'affirmation du caractère universel de la civilisation occidentale. Peut-être a-t-il perçu les ambiguïtés de l'héritage des Lumières qui se sont prolongées dans l'expansion coloniale agressive des puissances occidentales (2017, 96). L'œuvre de Rifâ'a at-Tahtaoui est également intéressante en ce qu'elle s'appuie sur l'analyse des textes des philosophes des Lumières (2017, 198). Rifâ'a at-Tahtaoui a ainsi pu interpréter la charte de 1814 à partir des cadres de référence égyptiens et notamment de la *wilaya* égyptienne (2017, 104). La charte est le fruit d'une réflexion institutionnelle fondamentale avec des compromis, des arrangements et des réécritures et active un dialogue fructueux entre Rifâ'a at-Tahtaoui et Rousseau (2017, 107). Si Rifâ'a at-Tahtaoui fait partie des écrivains voyageurs, c'est-à-dire des diplomates tentant de comprendre les institutions politiques provenant d'un autre imaginaire, il n'en tire pas non plus un esprit révolutionnaire destiné à refonder les institutions politiques égyptiennes.

II. Les mouvements indépendantistes

L'étude de l'émergence des nations dans le monde mériterait de reposer sur une vision décentrée de l'Europe. C'est ce que clame du moins Mohamed Aït Amer Meziane dans l'analyse du fait national en s'appuyant en particulier sur l'Algérie. Pourtant, il faudrait pouvoir déconstruire cette mythologie nationale proprement européenne à partir de la décolonisation. Il y a évidemment des transferts entre les mondes européen et arabo-musulman, mais l'Europe n'est pas propriétaire de la forme État-nation. Si on entend par nation la construction d'une communauté politique séculaire, alors il apparaît essentiel de s'intéresser au cas algérien. L'Europe est d'ailleurs dans une position bien plus ambiguë dans la mesure où le spirituel et le temporel ont été séparés. « Rendons à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » n'a pas conduit à une forme de sécularisation (2017, 114). Mohamed Aït Amer Meziane va ainsi contre la doxa en montrant que les nations islamiques ont été condamnées en vertu de cette croyance alors que le texte de Rousseau montre que « *la thèse d'une absence de séparation du politique et du religieux dans l'islam est contemporaine de l'invention du sécularisme sous les traits d'une religion civile* » (2017, 115). Cette thèse a une fécondité épistémologique certaine, puisqu'il s'agit de réévaluer la relation de la christianisation à l'esprit de sécularisation. Dans ses écrits sur la religion civile, Rousseau a mis en évidence la nécessité d'avoir un Législateur qui cumule les fonctions religieuse et politique, ce qui correspondrait au mouvement de sécularisation de l'Islam. Ainsi, les pouvoirs coloniaux ont exporté de manière limitée une conception de la nation liée intrinsèquement à d'autres valeurs de la modernité politique et économique. Mohammed Aït Amer Meziane n'a pas le temps d'approfondir le fait que les pouvoirs coloniaux n'aient pas exporté une conception de la nation puisque des codes distincts de citoyenneté ont été promulgués. En réalité, le mouvement anticolonial est à comprendre comme résistance première au fait colonial. Il y a donc bien, comme c'est le cas dans l'Algérie de 1830, une alternative à cette colonisation sous forme d'un projet national (2017, 122). Il serait erroné de voir dans les États post-coloniaux des années 1960 des formes de répliques des États colons. Même si toutes ces réflexions sont spectaculaires, on voit bien comment, au-delà des thèses rousseauistes, on pourrait remettre en question la conception d'un Marcel Gauchet qui enracinait le fait séculier dans le mouvement de christianisation qui l'avait précédé (2014).

Dans le cas de l'Algérie, il existe trois figures importantes qui ont marqué le mouvement national algérien, à savoir Messali Hadj, Ferhat Abbas et Abdelhamid Ibn Badis (Pellerin 2017, 127). Le Front de libération nationale était un mouvement indépendantiste qui n'avait pas vocation à perdurer après l'indépendance, ce qui avait d'ailleurs conduit Ferhat Abbas à démissionner de la première assemblée constituante de 1963 (2017, 128). Ferhat Abbas s'est souvent référé aux Lumières pour penser les conditions de l'émancipation nationale algérienne. Ismail Slimani souligne à juste titre un champ de recherches émergent sur la pensée politique des grandes références du nationalisme algérien, Abdelhamid Ibn Badis, Mohamed El-Bachir El-Ibrahimi et Messali Hadj (2017, 129). Ferhat Abbas a été mis en résidence surveillée au lendemain de l'indépendance de l'Algérie par le nouveau pouvoir algérien. C'est un intellectuel et un militant politique qui pense le nationalisme algérien en se référant aux concepts fondateurs de la nation française². Dans un entretien donné au journal *Combat* le 26 juin 1946, il déclarait : « nous poursuivons la création d'un État algérien, avec des droits civiques égaux pour tous, sans distinction de religion ou de race » (Isnard 1949, 471). Ferhat Abbas a eu des désaccords de fond avec la première assemblée constituante sur l'organisation des pouvoirs publics algériens, il s'est constamment inspiré des principes des Lumières pour que la nation algérienne indépendante puisse se construire.

Messali Hadj, de son côté, s'est inspiré des principes de Rousseau pour penser le cadre de l'émancipation algérienne avec une orientation résolument anticoloniale (Pellerin 2017, 143). L'Islam constitue dans cette optique une manière de conquérir une nouvelle identité civique en rupture totale avec le pouvoir colonial (2017, 144). Tout comme Ferhat Abbas, Messali Hadj utilise les références des Lumières contre la politique d'assimilation de la France qui représente à ses yeux une forme radicale de colonisation d'un peuple. Un autre nationaliste algérien, Amar Ouzegane, s'est également inspiré des conceptions de Rousseau pour envisager l'Islam comme forme de religion civique (2017, 152). Les débats de la première assemblée constituante de 1963 sont des documents de référence avec des citations des œuvres des penseurs des Lumières, de Montesquieu à Rousseau (2017, 155). Ainsi, l'ouvrage dessine des perspectives intéressantes sur la remise en question des catégories artificielles comme Orient/Occident en montrant que les débats constitutifs

2. <https://www.ina.fr/video/I07135132> (Site consulté pour la dernière fois le 24 mai 2019).

des mouvements d'émancipation nationale sont truffés de référence aux Lumières.

Sabahattin Eyüboğlu est l'une des références du mouvement kémaliste dans les années 1920, il s'est également inspiré du *Contrat social* de Rousseau (2017, 159) en traduisant certains passages pour les adapter à une conception radicale de la souveraineté populaire. Eyüboğlu s'est engagé dans son parcours politique et pédagogique pour diffuser les principes rousseauistes. Il se retrouve également confronté aux débats portant sur la citoyenneté turque et y apporte une touche radicale et républicaine (la république se traduit par *cumhuriyet*). Les défis qui se posent à la nation turque sont ceux de l'alphabétisation et de l'éducation populaire pour incarner la nouvelle expression d'un nationalisme turc (2017, 169). Selon Eyüboğlu, un retour à « la conscience de soi [*kendine gelme*] » (2017, 174) implique une rupture avec les cultures étrangères pour pouvoir établir un nouveau contrat social turc.

III. Les printemps arabes et l'esprit des Lumières

Il est important d'envisager la modernité arabe à partir du dialogue avec des auteurs issus des Lumières comme ce fut le cas en Tunisie au XIX^e siècle. Halima Ouanada prend les exemples de Kheïreddine pacha (1822-1890) et d'Ibn Abi Dhiyf (1804-1874) (2017, 182) qui se sont inspirés des principes de la Révolution française sans pour autant adopter un modèle républicain. Kheïreddine pacha avait appris le français et séjourné à Paris et a pu avec Ibn Abi Dhiyf réunir les conditions du Pacte fondamental de 1857 assurant l'égalité entre musulmans et non-musulmans. La question des réformes sociales est abordée plus tard avec Tahar Haddad (1899-1935) puis Habib Bourguiba (1903-2000) (2017, 185). Comme l'écrit Halima Ouanada, « dans leur volonté d'inculquer la culture occidentale, en l'occurrence française, les autorités coloniales ont favorisé la formation et l'émergence d'une élite francophone autochtone » (2017, 186). En d'autres termes, la transmission des valeurs des Lumières a alimenté paradoxalement le mouvement indépendantiste tunisien et le désir d'émancipation. Le nationalisme arabe des années 1960 est pétri de ces valeurs avec l'objectif de créer des États laïcs. Les pratiques coloniales sont en décalage avec l'idéal civilisateur affiché, d'où finalement l'idée que l'esprit des Lumières se réincarne dans le nationalisme arabe. Cela étant, le régime tunisien s'éloigne des Lumières avec la proclamation en 1975 d'Habib

Bourguiba comme président à vie, ouvrant la voie à la fermeture du pouvoir politique (2017, 191) et aux dérives inquiétantes du système policier mis en place par la suite par Ben Ali.

Le printemps arabe est ainsi l'une des manifestations de ces respirations démocratiques qui animent les peuples méditerranéens au cours de leur histoire. La Tunisie s'est dotée très tôt d'institutions favorisant l'acquisition de la langue française et des valeurs des Lumières et permettant à une future élite anticoloniale de poser la question de l'indépendance de la Tunisie (2017, 198). Le collège Sadiki, créé en 1875 à Tunis, est l'un des éminents exemples de la fabrique d'une conscience anticoloniale enracinée dans les valeurs des Lumières (2017, 200). La circulation des œuvres des philosophes des Lumières et en particulier celles de Rousseau fut fondamentale dans le désir d'émancipation né au moment du printemps arabe. La difficulté est de ne pas céder à une vision ethnocentrique occidentale qui interpréterait la résurgence des Lumières dans le débat politique tunisien à partir d'une simple imitation de mouvements sociaux occidentaux antérieurs.

Ce jeu complexe de légitimations croisées s'exprime à la faveur de ce qui émerge peut-être comme une nouvelle séquence historique en gestation et offre un champ d'observation privilégié de nos « mythocraties » (2017, 214)³.

Toute révolution est récupérée, modifiée, transformée, contestée selon les références des groupes se disputant son sens et son héritage. Martial Poirson analyse avec justesse les vagues de récits interprétatifs des événements avec l'identification de quatre postures, l'historicisation déceptive, l'historicisation prudente, la prophétisation exaltée et la prophétisation confiante ou tempérée (Pellerin 2017, 227). Même si l'auteur n'en parle pas, cela rappelle à maints égards la définition de l'enthousiasme par Kant lorsqu'il existe dans le ressenti collectif la prise de conscience d'un changement que la raison ne peut attester, mais qui peut lui être signalée (Ferrari 1992, 49-59). Les constructions intellectuelles se sont ainsi appuyées sur ces élans pour tenter de proposer une grille de lecture de ces mouvements « dégagistes ». Si l'analyse des émotions suscitées par les printemps arabes est essentielle, il importe également de se concentrer sur l'héritage constitutionnel de ces mouvements avec notamment le souci des droits fondamentaux (Pellerin 2017, 247). Les

3. Voir Citton (2010)

constitutions syrienne et égyptienne de 2012 intègrent un certain nombre de droits liés à l'association et à la libre expression. La constitution représentant le document le plus abouti est sans conteste la constitution tunisienne du 26 janvier 2014 (2017, 249) avec l'affirmation de l'égalité en droits et en devoirs. L'interdiction des discriminations est également affirmée et les questions de souveraineté influent sur la réflexion autour de l'organisation des pouvoirs publics. Il s'agit bien d'un nouveau contrat social à instaurer après les printemps arabes pour rééquilibrer les pouvoirs (2017, 264). La question des institutions reste toujours ouverte tout comme dans les pays européens qui se posent continuellement le problème de l'équilibre des pouvoirs.

Conclusion

L'ouvrage est précieux en ce sens qu'il réintroduit une culture arabe de la nation, influencée par l'esprit des Lumières et lui donnant de nouveaux prolongements à partir de contextes sociaux et politiques souvent méconnus dans les pays occidentaux. La narration de la nation n'est pas l'apanage de l'Europe ; il existe une histoire des mouvements sociaux et politiques s'appuyant sur l'interprétation d'événements ayant une portée universelle. L'Europe a eu un moment méditerranéen très important avec des penseurs arabes ayant déjà posé les jalons d'une pensée de l'émancipation collective. Il importe de réinstaurer en permanence un regard critique sur des catégories très floues de la modernité occidentale à partir de la redécouverte d'auteurs, de diplomates et d'hommes politiques moins connus. Il existe une modernité orientale et une circulation des valeurs des Lumières qui se traduit de temps à autre par des mouvements d'émancipation sociale. Il importe maintenant à des lecteurs occidentaux de se nourrir de ces lectures pour envisager la question du progrès sous d'autres perspectives.

Bibliographie

Citton, Yves. 2010. *Mythocratie : storytelling et imaginaire de gauche*. Paris : Éditions Amsterdam.

Ferrari, Jean. 1992. « Kant, les Lumières et la Révolution française ». *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 104 (1) : 49-59. <https://doi.org/10.3406/mefr.1992.4197>.

Gauchet, Marcel. 2014. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Collection Folio essais 466. Paris : Gallimard.

Isnard, Hildebert. 1949. « Aux origines du nationalisme algérien ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4 (4) : 463-74. <https://doi.org/10.3406/ahess.1949.1770>.

Pellerin, Pascale (dir). 2017. *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman, du XVIII^e siècle aux printemps arabes*. Collection « Rencontres », 164, Le dix-huitième siècle, 18. Paris : Garnier.

Premat, Christophe. 2004. « “Du retour, Abécédaire biopolitique” d’Antonio Negri et Anne Dufourmantelle ». *Sens public*. <http://sens-public.org/article99>.