

Sciences sociales et débat intellectuel dans le monde arabe

LahouariAddi

Professeur Emérite de sociologie, Institut d'Etudes Politiques de Lyon, Université de Lyon

Résumé : *Les sociétés du monde arabe produisent et reproduisent leur histoire et le sous-développement culturel, sans que les acteurs en aient conscience. Sans les concepts de conscience et de sujet, les sciences sociales ne peuvent se développer. C'est ce qui explique qu'il y a des théories sociales sur le monde arabe mais pas de sociologie sur les groupes sociaux du monde arabe. Dans tous ces écrits de philosophie sociale profane ou religieuse, la sociologie balbutie et n'arrive pas à se frayer un chemin. Elle a cependant un atout : la société contemporaine n'a ni la cohésion sociale ni la cohérence culturelle de la société traditionnelle que le discours religieux satisfaisait par le passé. Si les sociologues arrivent à attirer l'attention de l'élite sur les contradictions et les ambivalences dans les comportements des individus, ils pourraient être lus et écoutés par un public qui s'élargira au fur et à mesure dans une société objectivement désenchantée mais qui utilise la philosophie sociale comme un parapluie métaphysique pour atténuer les effets du désenchantement.*

Mots clés : *Sciences sociales - Débat intellectuel - Monde arabe - Populisme - Production scientifique - Patrimoine culturel - Conscience - Sujet.*

Introduction

Les publications académiques dans le monde arabe sont faibles qualitativement et quantitativement si nous les comparons à ce qui est produit dans les pays développés. Il y a eu pourtant au 19^èm siècle, et dans le premier tiers du 20^èm siècle, des débats de qualité et des tentatives hardies d'imposer le positivisme comtien et de s'ouvrir à la sociologie européenne (Spencer, Durkheim, Fauconnet...). Cette dynamique intellectuelle a accompagné la naissance du nationalisme avec des penseurs comme Lutfi Sayid et Taha Hussein, entre autres, à travers lesquels une pensée sociale profane se mettait en place. Mais cette dynamique a paradoxalement cessé avec la victoire du nationalisme arabe, c'est-à-dire avec les indépendances qui ont donné naissance à des régimes autoritaires qui ont interdit le débat public sur les grands problèmes de la société. Privée de liberté académique, la production universitaire a été décevante malgré le nombre croissant d'universités et d'étudiants. La production universitaire a alors été attirée par les philosophies sociales, ces grandes idéologies qui expliquent tout et qui répondent à toutes les questions. Elles sont influencées par le discours religieux, mais aussi par des savants européens, construisant des théories où Ibn Khaldoun côtoie Freud, Weber et Einstein.

Un constat unanime : la faiblesse des sciences sociales

Il y a une unanimité parmi les chercheurs pour souligner le faible développement des sciences sociales dans le monde arabe, et pourtant il y a eu un contact précoce avec la sociologie européenne, notamment celle d'Auguste Comte et d'Emile Durkheim. Le premier avait comme disciple arabe Shebli Shumayel (1850-1917) et le second a eu comme élèves plusieurs Egyptiens, dont Taha Hussein (1889-1972). En 1913, Mansour Fahmi a soutenu sa thèse sur l'émancipation de la femme arabe sous la direction de Lévy-Bruhl et en 1918 Taha Hussein discutait la sienne sur la philosophie sociale de Ibn Khaldoun sous la direction de P. Fauconnet¹. C'était l'époque de la fin de l'Empire Ottoman et de la volonté, exprimée par un segment de l'élite sociale, d'importer les sciences et techniques de l'Europe pour développer les sociétés arabo-musulmanes. En 1908, une université à fonds privé s'est ouverte au Caire pour enseigner autre chose que les sciences religieuses. En 1925, elle est

devenue université d'Etat avec la mission de former aux sciences profanes de jeunes égyptiens. Dès les premiers contacts avec l'Europe, il y a eu en effet des tentatives d'importer le savoir moderne, avec l'envoi de plusieurs jeunes étudiants par Mohamed Ali à Paris, Londres ou Berlin pour doter l'Egypte d'une élite capable de moderniser l'administration, l'économie et l'armée. Le plus célèbre d'entre eux a été Rifaat Tahtawi qui a publié un livre à son retour sur la société française et les raisons de sa prospérité². Il a été suivi par d'autres intellectuels qui ont tenté d'acclimater le discours profane pour expliquer les phénomènes sociaux sans recourir à la religion. Les plus radicaux ont été les positivistes Shebli Shumayyel et Farah Antun, dont la pensée a été continuée au 20^{ème} siècle par Salama Musa, Ismaël Mazhar et Isam Eddin Hifni. Le positivisme a pénétré assez tôt le monde arabe, introduit par Shebli Shumayyel (1869-1917) dont les écrits s'inspiraient d'auteurs européens des 18^{ème} et 19^{ème} siècles.

Ecrivant en langue arabe et publiant dans des maisons d'éditions locales, ces auteurs s'en étaient pris à la culture traditionnelle qu'ils accusaient d'étouffer la créativité de la pensée et de perpétuer le retard sur l'Occident. Ils se réclamaient ouvertement des Lumières européennes et étaient attirés par le modèle de séparation de la science de la religion. Prônant le positivisme, ils faisaient l'éloge d'Auguste Comte et traduisirent Darwin pour rendre sa théorie accessible aux élites locales. Dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, plusieurs auteurs ont publié des ouvrages de pensée profane en se réclamant de différents courants philosophiques. Nous citerons l'égyptien Zaki Nagib Mahmud dont l'évocation du titre de ses ouvrages est significative de son orientation philosophique³. Le matérialisme historique est aussi présent à travers deux auteurs qui ont appliqué cette approche au *thurath* (le patrimoine) : Tayeb Tizini⁴ et Hussein Murruwa⁵. Mais ces auteurs n'ont pas eu d'impact sur les étudiants et, de manière plus générale, sur les élites sociales et nous pouvons affirmer que la pensée profane a eu des auteurs mais pas de lecteurs. Elle est restée minoritaire et a été combattue par le courant culturaliste bien enraciné dans les appareils de formation (écoles coraniques, instituts religieux, Al Azhar) et dans la société. La raison est que la société demeure encore largement sous l'influence hégémonique des Oulémas et de leur savoir classique, à qui les islamistes comme Sayyid Qutb et Abu al-'Ala al-Mawdudi donneront une formulation idéologico-politique qui attirera de nombreux étudiants dès les années 1970.

Et pourtant au 19^{ème} siècle, les auteurs comme Shebli Shumayyel, Farah Antun et d'autres positivistes ont été des acteurs de la Nahda et ont participé à l'éveil de la conscience nationale. Leurs idées et leur projet ont eu un impact sur des jeunes avides de moderniser la société, forgeant l'idéologie nationaliste arabe dans le premier tiers du 20^{ème} siècle. Cependant, dans les conditions de la domination coloniale, leur tentative de séculariser la pensée sociale a vite rencontré des limites infranchissables.

En effet, le discours religieux s'est senti menacé et, refusant toute ouverture, il s'est durci et est devenu agressif vis-à-vis du discours profane. Celui-ci a été affaibli par les conditions historiques et politiques des sociétés musulmanes, toutes ou presque sous domination occidentale directe ou indirecte dans la première moitié du 20^{ème} siècle. Les élites aspirant à une sécularisation de la culture ont vu se dresser devant elles, tout au moins au niveau des idées, le discours culturaliste qui puisait sa force dans le refus de la domination occidentale. Le point faible du discours profane est surtout politique ; il est accusé d'être le relais de la domination occidentale qui viserait à détruire le patrimoine culturel. La difficulté de se réclamer de la modernité dans les pays musulmans provient en grande partie de ce que cette modernité a le visage de l'Occident dominateur. Les élites conservatrices ont trouvé là un argument de poids pour refuser la sécularisation sous prétexte qu'elle est occidentale.

Dans la première moitié du 20^{ème} siècle, il était difficile de combattre la domination coloniale et de critiquer en même temps le patrimoine culturel. Aussi, si l'on peut admettre que les conditions historiques de l'émergence des sciences sociales n'étaient pas réunies par le passé, pourquoi ne se sont-elles pas développées après les Indépendances ? Car après tout, le

nationalisme arabe semblait être l'héritier politique du discours sécularisé né avec Rifaat Tahtaoui, prolongé par Lutfi Sayyed et culminant dans l'arabité mystique de Michel Aflak. Les élites civiles et militaires qui ont pris le pouvoir dans les années 1950 et 1960 dans les Républiques dites progressistes se réclamaient de ces penseurs et proclamaient ouvertement leur volonté de moderniser la société et de rattraper le retard sur l'Occident. Le nationalisme de Nasser, ou de Boumediene ou du parti Baath, a eu pour objectif de transformer radicalement la société pour l'émanciper par l'économie et la culture. Les dirigeants se faisaient une fierté d'inaugurer des usines et des universités. Le nombre d'étudiants a été multiplié par 100, voire plus, en quelques années.

Malgré l'augmentation du nombre d'universités et d'étudiants, les sciences sociales demeurent caractérisées par une léthargie de la production académique de niveau international. Les historiens confondent histoire et écriture du passé ; les économistes ne font pas de distinction entre la richesse et la valeur ; les juristes croient que la norme juridique relève d'une essence éternelle ; les sociologues confondent sociologie et philosophie sociale. Quant aux linguistes, anthropologues et psychanalystes, ils sont inexistantes. Ce n'est certainement pas la qualité individuelle des chercheurs qui est en cause et les universitaires autochtones eux-mêmes déplorent la médiocrité des publications et l'incapacité des sciences sociales à avoir un public. De nombreux colloques ont été organisés sur ce thème de la crise des sciences sociales dans le monde arabe et des revues ont publié des numéros spéciaux pour faire l'état des lieux et pour faire des propositions pour sortir de la léthargie⁶. Les chercheurs sont d'accord pour affirmer qu'il n'y a pas une production scientifique de niveau international ni en sociologie, ni en histoire, ni en économie politique et encore moins en philosophie, bien qu'il y ait des enseignants dans des Facultés de sciences humaines ou sociales avec de nombreux étudiants qui suivent des cours sur Ibn Khaldoun, Durkheim, Parsons, etc. En un mot, il n'y a pas de travaux qui apporteraient des éléments d'analyse de la société dans ses processus de transformation et d'évolution à l'œuvre depuis le 19^èm siècle. Il y a bien sûr quelques thèses qui sont soutenues, quelques livres publiés localement, mais ni le nombre ni la qualité ne permettent de créer une dynamique de recherche autonome. Bien que la société soit en plein bouleversement, subissant des mutations profondes et soit confrontée à des problèmes sociaux aigus, la production en sciences humaines est décevante. Pourtant, ce ne sont pas les thèmes qui manquent relatifs à l'émergence de l'individu, à la formation des classes sociales, aux aspects contradictoires de la sécularisation, à la violence sociale, à la religiosité dans l'espace public, etc.

Ce constat n'est pas spécifique à un pays particulier et tous les pays arabes connaissent, à des degrés divers, cette situation de stérilité académique. Concernant la sociologie, discipline centrale des sciences sociales, l'ouvrage collectif publié à Beyrouth en 1989 est sans appel. Résumant la position des dizaines de chercheurs qui y ont contribué, le sociologue égyptien Saad Eddine Ibrahim dresse un tableau sans concession, estimant qu'il « est rare de tomber sur une production sociologique arabe contemporaine objective, d'une façon globale, ou même partielle⁷ ». Dans les livres disponibles, ajoute-t-il, il y a peu de choses sur la réalité sociologique arabe ou en rapport avec des enquêtes de terrain. La conclusion à laquelle aboutit Ali El Kenz n'est pas très différente. Les sciences sociales, dans le monde arabe en général, affirme-t-il à l'issue d'une vaste enquête, ne sont pas qualitativement développées, malgré la forte croissance du nombre des étudiants et la multiplication des universités où elles sont enseignées⁸. Le rapport établi par l'UNESCO sur l'état des sciences sociales dans le monde va dans le même sens, soulignant l'importance de la part des budgets des Etats consacrés à la recherche et à la formation universitaire, mais déplorant en même temps la faiblesse quantitative et qualitative de la production scientifique⁹. Le sociologue Mohamed Cherkaoui établit lui aussi un constat sans complaisance des sciences sociales au Maroc sur la base d'une enquête menée parmi le corps des enseignants-chercheurs. Il note que

« la recherche en sciences humaines se développe dans un environnement qui n'est guère stimulant pour ne pas dire hostile¹⁰ ». Il y a en effet un consensus général sur la médiocrité du bilan de la production universitaire après plus d'un demi-siècle d'indépendance dans les pays arabes : les universités et les centres de recherche ne produisent pas de connaissances scientifiques sur leurs sociétés.

Prenons le cas de l'Algérie où le développement des sciences sociales promettait dans les années 1960. L'histoire du centre de recherche AARDES (Association Algérienne pour la Recherche et le Développement Economique et Social), dont Pierre Bourdieu a été un des cofondateurs à Alger au début des années 1960, est révélatrice de la situation des sciences sociales. Ce centre de recherche était assez dynamique jusqu'en 1967-68 à travers différentes activités (séminaires, colloques, publications...) portant sur les changements sociaux en Algérie, mais sur injonction des autorités, il s'est mis au service de la planification pour se consacrer aux études économiques. En 1980, il devient INEAP (Institut National d'Etudes et d'Analyses pour la Planification), et en 2000 il se transforme en CENEAP (Centre National d'Etudes et d'Analyse pour la Population), alors que depuis 1975, il existait un centre de recherche en économie, le CREA (Centre de Recherche d'Etude et d'Analyse). L'Etat a favorisé un discours académique qui valide son projet de développement économique. L'absence de liberté académique a empêché de voir que ce discours économique était vicié méthodologiquement en ce qu'il ne tenait pas compte du fait que la sphère des richesses relevait plus du modèle pré-ricardien avec prédominance de la rente que du modèle ricardien où le surplus provient essentiellement du travail¹¹. Le capitalisme colonial n'avait pas donné naissance à un marché au sens moderne du terme. En 1962, l'économie algérienne était précapitaliste aussi bien dans la production que dans les rapports de production. Ce qui est vrai pour le discours économique l'est aussi pour la sociologie sollicitée pour quantifier les changements sociaux et dresser des bilans des transformations de la société depuis l'indépendance. C'est cet espace réduit que les sociologues ont occupé pour exister à la marge de l'Etat qui leur demandait de justifier le discours officiel¹². Ce qui vient d'être décrit en quelques mots pour l'Algérie s'applique à l'Egypte, la Syrie, l'Irak... et peut trouver son explication dans la nature populiste des régimes autoritaires arabes.

Le populisme contre les sciences sociales

Ce qui était demandé aux universitaires, c'était de contribuer à la modernisation du pays sous le contrôle de l'administration de régimes autoritaires qui sollicitent les sciences sociales pour accompagner les transformations entreprises au lendemain des Indépendances. Et c'est ainsi qu'est apparue une *sociologie militante* qui a apporté la caution académique qui justifie de contrôler les universitaires. Il y avait désormais la science nationaliste tiers mondiste au service des masses et la science réactionnaire néocoloniale accusée de servir les intérêts de l'impérialisme et les intellectuels petits bourgeois. Cette idéologie était triomphante dans les années 1970, culminant la tenue du 24^{em} Congrès International de Sociologie qui s'était réuni à Alger en 1974, année de la Conférence au sommet des pays Non Alignés qui avait consacré l'Algérie comme porte-parole du Tiers Mondisme politique. Plus de 500 universitaires, provenant de 70 pays, dont l'Europe et les Etats-Unis, se sont rencontrés en Mars 1974 pour débattre du thème *Développement des pays du Tiers Monde et études sociologiques*. Dans son allocution d'ouverture, le ministre algérien de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique a donné le ton en déclarant : « ... La sociologie chez nous ne saurait se satisfaire de la simple description de situations objectives, ni même s'arrêter à la nécessaire décolonisation des esprits. Il lui revient de pousser plus en avant ses ambitions et d'étoffer ses perspectives ; il lui revient au premier chef de s'imposer comme science créatrice, appropriée à concourir à l'édification des assises du progrès économique, social et culturel. Il lui appartient, en bouleversant de fond en comble son cadre

méthodologique, d'être le support théorique indispensable à la bonne marche de la Révolution sociale¹³ ». Les thèmes comme l'impérialisme, le socialisme, la voie non capitaliste de développement, le rôle de la paysannerie dans les pays du Tiers Monde, la conscience des masses populaires, etc. étaient devenus les principaux thèmes de recherche à l'université. Il y avait une méfiance de l'Etat à l'endroit des sciences sociales suspectées d'être critiques et de fournir des arguments à l'opposition. C'est ce qui explique que l'Etat avait plus confiance dans les médecins, ingénieurs, biologistes, dentistes... que dans les historiens et sociologues. A la tête des universités, le ministère désignait des médecins et des dentistes qui véhiculaient des préjugés défavorables à l'endroit des sciences humaines considérées comme du bavardage inutile dans des pays qui se construisent.

Le Congrès d'Alger a légitimé la sociologie d'Etat, pensée officielle chargée de traquer toute réflexion critique à l'université. La vulgate marxiste avait été mobilisée pour donner une crédibilité de gauche à une orientation de recherche sans perspectives scientifiques. Les sciences humaines, d'une manière générale, ont été marginalisées et dévalorisées au profit d'une sociologie militante ou apologétique produite par des sociologues-fonctionnaires dont la tâche était de construire des discours idéologiques servant de base académique à la politique de l'Etat. Puisant tantôt dans la rhétorique marxiste afin d'accréditer l'image révolutionnaire du régime, tantôt dans le discours salafiste pour attester de l'ancrage culturel du régime dans la population, cette pensée s'est distinguée dans la diffusion de mythes inhibiteurs qu'il était difficile de récuser à l'université sous peine d'être mis à l'index¹⁴. Cependant, l'Etat n'endiguait pas une production impétueuse en sciences humaines qui ne demandait qu'à s'exprimer. La situation culturelle ne favorisait pas une production scientifique importante en nombre et en qualité. S'accommodant cependant de cette aridité intellectuelle, l'administration se souciait tout de même de décourager toute tendance féconde, tout frémissement annonciateur. Le résultat est que les universitaires étaient plus à l'écoute de l'Etat que de la société dont ils ont ignoré les évolutions. Il n'est pas étonnant qu'il n'y ait pas eu de recherche sur le mouvement islamiste qui commençait à devenir le plus important courant politique à partir des années 1980.

Nourri par le populisme, le nationalisme arabe semble avoir été fasciné par l'Etat qu'il a posé comme une fin en soi, négligeant voire méprisant la société. L'Etat est sublimé parce qu'il est perçu comme l'expression politique idéalisée du peuple dès lors qu'il est dirigé par les nationalistes. Le concept de peuple, issu de la résistance anticoloniale, a été reconduit et exploité politiquement pour le substituer à une réalité que le populisme n'aime pas : la société. En tant qu'entité compacte exprimant une volonté comme un seul homme, le peuple est une construction utopique ou imaginaire qui sert aux dirigeants, qui prétendent incarner le peuple, de ne pas avoir de comptes à rendre aux administrés qui composent la société. C'est par intérêt politique que le nationalisme arabe au pouvoir a orienté les objets de recherche vers le peuple incarné par les dirigeants et non vers la société où se déroulent les expériences vivantes des pratiques sociales.

Il faut s'arrêter sur ces notions de peuple et de société pour les analyser par les approches de la sociologie politique et de la philosophie politique. Comment peut-on définir le peuple ? C'est un ensemble d'individus unis face à des adversaires communs et partageant une histoire commune. Les individus se forment en peuple quand un danger extérieur les menace, quand une force étrangère les agresse. Dans cette situation, les individus se détournent de leurs intérêts individuels pour se consacrer à la défense de la communauté. Il y a alors une mobilisation autour de symboles qui alimentent l'extase collective et l'esprit de sacrifice. Cependant, dès lors que l'ennemi est vaincu ou que la menace extérieure est neutralisée, la solidarité mécanique, qui unissait les membres du groupe dans un corps supra-organique, se dissout et le peuple redevient une collection d'individus et de groupes qui

forment une société aux intérêts divergents et contradictoires. Le peuple est un état d'esprit qui s'empare des individus lorsqu'ils perçoivent que la communauté qu'ils forment est opprimée ou menacée dans son existence. En temps de guerre, la notion de peuple est révolutionnaire, mais en temps de paix, elle est utilisée par des régimes autoritaires pour justifier la répression arbitraire. Pour résumer, le peuple est un sentiment qui apparaît en temps de crise profonde ou de guerre et le populisme est une idéologie qui permet aux dirigeants de se réclamer du peuple tout en niant les différences et les inégalités sociales. Le peuple n'est pas une réalité sociologique ; c'est une notion idéologique qui apparaît à certains moments de l'histoire d'une société laquelle sera définie comme un ensemble d'individus se réclamant d'une identité commune et porteurs d'aspirations particulières. Ces individus cherchent à satisfaire leurs intérêts personnels ou de groupes en se posant comme des sujets de droit. Les antagonismes entre eux sont si profonds que leur coexistence n'est possible que s'ils sont des sujets de droit qui entrent en compétition dans l'espace public protégé par l'Etat de droit. Le peuple n'existe que dans la société où il se répartit sociologiquement en groupes sociaux aux intérêts divergents.

S'il y a un mot qui définit l'expérience nationaliste arabe, marquée par une soif de modernité, c'est l'idéologie populiste que cultive le dirigeant nationaliste qui adore le peuple et qui déteste la société car, pour lui, celle-ci est le lieu des conflits exprimant des demandes sociales contradictoires. Elle est l'espace où naissent les revendications des libertés syndicales et du pouvoir d'achat, et aussi le foyer des inégalités sociales et de l'appât du gain qui assouvit l'égoïsme des puissants. Le désordre qu'il y a dans la société pousse au tumulte politique dont a horreur le populisme qui préfère la sérénité du peuple uni derrière le chef. Le peuple se satisfait de peu et n'est pas porté à l'intérêt égoïste, montrant des capacités de sacrifice pour défendre son unité et son identité. Il est silencieux, même quand il souffre, tandis que la société est vindicative même quand elle ne manque de rien. L'Etat construit par le nationalisme arabe a pour base sociale ce peuple imaginaire, et non la société abandonnée à elle-même. Le projet populiste consistait à construire un Etat apolitique du peuple pour effacer le caractère belliqueux de la société matérialiste composée d'individus attirés par le bien-être. Les régimes révolutionnaires arabes ont préféré s'occuper du peuple parce que la conflictualité dans la société appelle à l'Etat de droit que le populisme refuse.

C'est cette différence radicale entre les deux catégories de peuple et de société qui explique que l'idéologie populiste n'aime ni les sujets de droit ni le droit, tournant le dos au droit constitutionnel du fait même que la notion de peuple n'est pas opératoire en droit public¹⁵. La culture politique du nationalisme arabe repose sur une notion qui n'a aucune pertinence en sociologie politique en dehors du cas de figure de l'occupation étrangère. La stérilité de la production académique s'explique aussi par cette caractéristique populiste des régimes arabes dits révolutionnaires qui ont été incapables de promouvoir une recherche sur la société à laquelle ils tournaient le dos. Les dirigeants préféraient le discours sur le peuple que les analyses sur les groupes sociaux. Si la sociologie est faible, c'est parce que l'Etat cherchait à développer la «peuplologie». Le nationalisme arabe porte en lui-même des limites idéologiques qu'il a cachées avec une rhétorique révolutionnaire, présentant cette ambiguïté fondamentale d'être moderne dans sa prise de conscience politique en situation coloniale et conservateur dans son projet idéologique¹⁶. Cette contradiction va se dévoiler au grand jour dans les régimes de Nasser, Boumédiène, Saddam Hussein, Hafez El Assad... qui sont fondamentalement conservateurs malgré la rhétorique de leur discours. Ils ont exprimé un syncrétisme d'aspirations à la modernité et de repli identitaire, et n'ont jamais voulu une conception sécularisée de la religion compatible avec les concepts de citoyenneté et de liberté de conscience. Ils ont échoué parce qu'ils ont reproduit la communauté des croyants au lieu de construire celle des citoyens, rejoignant le discours salafiste pour qui le contact avec l'étranger est la source de tous les maux de la société musulmane¹⁷.

Ce que le nationalisme arabe n'avait pas perçu, c'est que le différend avec l'Occident était politique et portait sur la domination coloniale. Il n'avait pas vu que le monde arabe avait besoin des avancées philosophiques de l'Europe du 18^{em} siècle et c'est ce qui explique qu'après les Indépendances, les régimes dits révolutionnaires ont conclu un compromis tacite avec le discours salafiste qui idéalise le passé. Puisant dans les référents identitaires pour combattre le colonialisme étranger, l'idéologie nationaliste ne pouvait s'accommoder d'une pensée sociale libre qui critique le passé dans une perspective historique. Le nationalisme naissant a favorisé une lecture apologétique du passé pour s'affirmer contre la domination européenne, et l'essentialisme de son discours n'est pas une incohérence par rapport à ses objectifs ; il a constitué une ressource idéologique qui a été nécessaire à l'ancrage de la conscience nationale bâtie sur le sentiment identitaire du groupe. Marqué par l'histoire, le nationalisme arabe a cherché à libérer le groupe de la domination étrangère et non à libérer l'individu de l'emprise du groupe. Il faut relire les textes de Michel Aflak, l'un des fondateurs du parti Baath, pour se rendre compte de sa vision apologétique du passé et de sa conception anachronique de la nation arabe qui remonte selon lui au prophète Mohamed¹⁸. Ce n'est pas un paradoxe si Shakib Arslan, qui a contribué à l'éveil de la conscience nationale, a condamné Taha Hussein pour avoir porté atteinte aux mythes fondateurs de l'arabité. Abdelhamid Ben Badis, dont la pensée est une des sources idéologiques du nationalisme algérien, avait aussi condamné le livre de Tahar Haddad sur la femme en Tunisie.

Considérant que les problèmes sociaux et culturels ont pour origine l'impérialisme et la domination néocoloniale - ce qui n'est pas entièrement faux - le nationalisme arabe a voilé les facteurs internes de la reproduction du sous-développement et a empêché délibérément toute recherche sur les pratiques sociales de la vie quotidienne. En optant pour le parti unique et en interdisant la liberté d'expression et les syndicats, les régimes arabes nationalistes (Egypte, Irak, Syrie, Libye, Algérie) il a infantilisé la société et a cassé les mécanismes de formation des élites politiques, ce qui a créé un vide occupé par l'utopie islamiste. Mais au fond, ils ne sont pas éloignés idéologiquement de l'utopie islamiste. En Egypte, le colonel Nasser avait réprimé les Frères Musulmans dans les années 1950 parce qu'ils avaient refusé de faire partie de son gouvernement. Il les a combattus en sollicitant l'appui des cheikhs d'Al Azhar qui n'avaient pas perdu de leur autorité et de leur pouvoir de fixer la Norme. Nasser n'a pas cherché à les défier, imposant seulement l'idée que le socialisme est compatible avec l'islam, religion de justice sociale¹⁹. En Algérie, l'administration de Boumediene a passé le même compromis en faisant admettre que le socialisme a pour origine l'islam et non le marxisme athée. Une conférence mondiale de la pensée islamique se réunissait chaque année dans une ville du pays, où étaient débattus principalement des problèmes de l'islam et de l'identité dans une perspective apologétique. C'est dans un de ces Séminaires de la Pensée Islamique, organisés annuellement, que Mohamed Arkoun a été verbalement agressé et accusé d'être un infidèle pour avoir introduit les sciences sociales dans l'explication des versets du Coran²⁰.

Le « fondamentalisme d'Etat » s'est construit sur cette idée de la salafiya qui présentait l'islam comme une religion ouverte à la science, au progrès, le nationalisme arabe ayant ajouté la compatibilité avec la justice sociale et le socialisme²¹. Mais une telle posture n'aide en aucun cas à construire une réflexion sur les problèmes liés au retard historique des sociétés musulmanes. Au contraire, elle aggrave la situation en donnant une légitimité politique au discours religieux et en empêchant la pensée religieuse de se frayer une voie vers une théologie musulmane centrée sur le message divin et qui bénéficierait de l'avancée de sciences sociales. Le nationalisme arabe progressiste au pouvoir n'a aidé ni le discours religieux à évoluer vers une théologie reposant sur une métaphysique moderne, ni les sciences sociales à se constituer un public. Il s'est contenté de s'allier les deux discours en les mettant à son service, ce qui a débouché sur un compromis de blocage de la dynamique intellectuelle qui avait accompagné sa naissance au début du 20^{em} siècle. Il a réussi à créer un pouvoir

central fort formellement indépendant sur le plan international, mais il a échoué à transformer ce pouvoir en Etat de droit. Cet échec a des causes idéologiques et a mené vers une impasse marquée par le projet islamiste qui mythifie et idéalise le passé, ce qui est un obstacle puissant à l'émergence des sciences sociales qui analyseraient le présent.

Les causes de la faiblesse de la production académique sont à rechercher dans l'histoire culturelle et politique des sociétés du monde arabe. Le projet de fondation des sciences sociales avait deux adversaires : la sociologie d'Etat, forte de l'appui de l'administration, et le discours religieux encore hégémonique dans la société, relayé par les prêches des mosquées. Les conditions politiques (émanant de l'Etat) et idéologiques (dominantes dans la société) ne permettaient pas la liberté académique et la critique des représentations culturelles. Cette convergence entre la sociologie militante et le fondamentalisme d'Etat a renforcé les philosophies sociales qui apportaient des réponses définitives à la crise des sociétés du monde arabe.

Le triomphe des philosophies sociales

La déstructuration des sociétés du monde arabe durant la période coloniale et la pauvreté intellectuelle de la période postcoloniale ont favorisé les philosophies sociales qui cherchent à répondre, à partir de leurs postulats, aux frustrations du présent. Nous distinguerons deux courants de philosophie sociale qui s'opposent par leurs orientations idéologiques dans le monde arabe. L'un est culturaliste et part du postulat que la société s'est éloignée du vrai islam et que l'identité culturelle a été agressée par l'influence étrangère. C'est en gros la thèse islamiste qui est assez répandue, relayée par des maisons d'éditions, des journaux et même par des prêches de mosquées. L'autre courant de philosophie sociale a un public minoritaire qui se retrouve essentiellement à l'université, et aussi parmi les groupes sociaux urbains de classes moyennes qui pratiquent l'arabe et une langue étrangère, notamment l'anglais ou le français. Il se nourrit d'auteurs occidentaux défendant les valeurs universelles, mais fait aussi référence à des penseurs du patrimoine musulman jugés progressistes (Ibn Roshd, Al Farabi, Ibn Khaldoun...). Il construit son raisonnement sur une cause unique : l'économie, la religion, la domination occidentale, la mentalité, le statut de la femme, etc. Les deux courants ont en commun le mode performatif, c'est-à-dire un raisonnement sur ce que devrait être la société par rapport à une Norme.

De par l'influence sur le grand public, c'est le courant religieux ou culturaliste qui l'emporte, satisfaisant la demande cognitive de la majorité de la population plus réceptive à la vision religieuse du monde. Sa force provient non pas de l'argumentation intellectuelle, mais plutôt de son influence auprès de la majorité de la population indifférente, voire hostile au discours sécularisé. Cette tendance s'est renforcée avec un public en forte croissance sachant lire et écrire suite à la scolarisation massive postindépendance. L'apologie du passé sans conscience critique, et l'idée que la religion est l'instance de légitimation du savoir profane, ont empêché des générations d'étudiants à imaginer un discours académique sans l'argument d'autorité religieuse. Cette situation a encouragé de nombreux intellectuels, au discours religieux, à écrire des livres pour expliquer le retard des musulmans et à proposer des solutions pour les réveiller. Ils insistent sur la menace de marginaliser la religion, sur le retard par rapport à l'Occident, sur la domination de celui-ci, et suggèrent d'y remédier par un effort individuel et collectif au niveau moral. Cette posture est fortement présente dans des écrits diffusés par la presse et aussi dans des livres à grand tirage qui fournissent des explications simples pour atténuer les frustrations de la vie quotidienne. La production livresque de ce courant est abondante et assez répétitive. Certains auteurs arrivent à se distinguer par leurs qualités pédagogiques indéniables comme Mohamed Imara, Youcef Al Kardaoui ..., Said El Bouti et d'autres encore dont la renommée va au-delà de leurs pays

respectifs. Ils n'hésitent pas à faire référence à des savants occidentaux (Pasteur, Einstein...) pour affirmer que les découvertes scientifiques de l'Europe sont confirmées le Coran (la thèse concordiste).

Cette tendance du discours religieux à se référer à des auteurs non musulmans date de la Nahda du 19^èm siècle et indique que le discours classique religieux s'est épuisé intellectuellement et n'a plus les capacités à expliquer le monde contemporain par la seule référence à Al Ash'ari et Al Ghazali. Le premier à l'avoir compris est M. Abdou, admirateur des découvertes scientifiques de l'Europe. Abdou a été attiré par le positivisme des sciences de la nature et cherchait à l'appliquer au fait social. Il a correspondu avec le sociologue britannique Herbert Spencer, dont il respectait la pensée, mais il lui reprochait de marginaliser la religion dans sa problématique. Mohamed Abdou a, toute sa vie, enseigné une théorie sur la décadence des pays musulmans. Ces derniers se seraient éloignés du *vrai* islam qui est ouvert à la science et à la raison que les Européens ont su fructifier. Mohamed Abdou est arrivé à faire accepter les découvertes scientifiques des Européens aux théologiens, en affirmant que les musulmans n'ont *su* lire le Coran²². Abdou servira de modèle à plusieurs penseurs musulmans qui vont élaborer des théories diverses qui montrent que l'islam véhicule une *essence*, vécue par les salafs, de laquelle s'est éloignée l'*existence* des musulmans d'aujourd'hui. Le projet implicite de ces discours est de faire coïncider l'*essence* définie par le texte sacré à l'*existence* terrestre pour que soit relevé le défi que lance l'Occident aux musulmans. Les concepts d'essence et d'existence renvoient à la philosophie grecque, en particulier celle de Platon pour qui l'Idée céleste est parfaite, à l'inverse de la Forme terrestre qui est corruptible.

Mais le débat n'est pas à sens unique. Dès le 19^èm siècle, il y a eu des tentatives de sécularisation de la pensée sociale. Des théories de philosophie sociale au discours profane apparaissent dès le contact avec l'Europe au 19^èm siècle pour expliquer et remédier au retard sur l'Occident. La première vague est celle de la génération de Rifaat Tahtaoui dont l'entreprise intellectuelle a été combattue par Djamel Eddine Al Afghani et Mohamed Abdou qui craignaient que la sécularisation de la pensée se traduise par l'affaiblissement ou la disparition de l'islam. Abdou a construit un compromis entre le conservatisme de Mohamed Abdelwhab et le modernisme de Rifaat Tahtawi. C'est ce qui explique qu'il a une double filiation intellectuelle, et qu'il est rejeté et par les conservateurs extrémistes et par les laïcs extrémistes. La seconde vague date du début du 20^èm siècle, marquée par les œuvres de Lutfi Sayyed, Ali Abderrazak, Taha Hussein... Ces auteurs se considéraient comme la filiation progressiste de Mohamed Abdou. Ils ont été battus par les disciples conservateurs de ce dernier. La mémoire collective retient que rachid Réda est le disciple de Abdou alors que Ali Abderrazak a été refoulé. La troisième vague a eu lieu après la défaite face à Israël en 1967 qui a été suivie par des débats intenses sur l'incapacité des Arabes ou des musulmans à se moderniser. Le plus audacieux de ces auteurs a été Sadek Jalal al Azm, radié de l'université par le régime de Hafez al Assad²³. Les mésaventures de Sadeq al 'Azm, de Hamid Abou Zeid, Mohamed Arkoun, Ali Abderrazak... indiquent que le débat intellectuel est le même qu'il y a 100 ans. Au fond, la célèbre controverse entre Mohamed Abdou et Farah Antun n'a jamais cessé ; elle est révélatrice de l'enjeu qui est la sécularisation de la pensée sociale, autrement dit la neutralisation du discours religieux dans l'explication des phénomènes sociaux²⁴. Cette controverse est permanente dans le champ intellectuel musulman comme le montre la polémique récente entre Abdelwahab Al Massiri et Aziz Al Azmeh²⁵ ; ce qui atteste que le monde musulman est encore aux prises avec une transition épistémique commencée au 19^èm siècle avec Mohamed Abdou et qui semble avoir réussi pour les sciences de la nature et avoir échoué pour les sciences de la société et de l'homme²⁶.

Dans ses différentes tendances, la philosophie sociale au discours sécularisé (libéraux, marxistes, nationalistes...) explique la crise avec les concepts de la pensée européenne

moderne : anomie, aliénation, lutte de classes, impérialisme, conscience historique, désenchantement, etc. Elle est l'œuvre d'universitaires accusés par leurs adversaires d'importer des problématiques et des concepts étrangers à la société locale, ce qui les délégitime et les pousse à l'exil. Ils font référence à Hegel, Marx, Spengler, Toynbee... pour offrir des explications globales sur le retard des sociétés musulmanes. Écrivant en arabe et publiant au Caire et à Beyrouth, certains d'entre eux ont été formés dans des universités occidentales. Leurs livres figurent dans les bibliographies des cours dispensés à l'université, mais ils n'ont pas d'écho au-delà de quelques centaines d'étudiants pour chaque pays. Selon la sensibilité des auteurs, c'est souvent un seul facteur qui est mis en avant. Certains privilégient le facteur politique et accusent l'autoritarisme d'infantiliser la population et de favoriser la corruption. D'autres mettent l'accent sur l'éducation, incapable de former des élites modernes nécessaires pour le développement. D'autres encore insistent sur la religion et sur le statut de la femme comme causes principales du retard sur l'Occident. Toutes ces hypothèses, qui ne sont pas fausses en elles-mêmes, ne reposent sur aucune enquête de terrain pour leur donner un fondement empirique. Les arguments sont menés sur le mode spéculatif et les constructions intellectuelles sont de faible teneur sociologique, traitant des thématiques en rapport avec l'identité et la modernité, la place de la femme dans la société, la religion et le progrès, l'islam et la démocratie, etc. Ce sont là des thématiques désincarnées : il est question de société mais pas d'action sociale, de groupes mais pas d'individus, d'identité mais pas d'intersubjectivité.

Certaines réflexions sont d'un haut niveau académique comme le montre l'exemple de Halim Barakat et Hisham Sharabi, tous deux ayant enseigné dans des universités aux États-Unis et ayant publié dans le monde arabe. La réflexion de H. Barakat se focalise essentiellement sur « la société arabe », sans que l'auteur ne donne à ce concept un contenu historico-théorique ou une structure d'intersubjectivité. Pour lui, il existe une « société arabe », s'étendant du Maroc à l'Irak, unie par la langue et consciente de son unité à travers la domination occidentale dont elle essaye de se libérer. La solidarité mécanique est-elle suffisante pour définir une société au sens moderne du concept ? Cette question, H. Barakat ne la pose pas car pour lui, la société est une donnée morphologique posée *a priori* et non une construction historique façonnée par le marché et l'État. Dans cette perspective, la problématique de Ferdinand Tönnies du passage de la communauté à la société est escamotée. L'un de ses derniers ouvrages a pour titre *La société arabe au 20^{ème} siècle. Recherche sur les changements des statuts et des relations*, où sont abordées l'identité et la question de l'intégration sociale et politique, la structure sociale, les composantes de la culture, etc.²⁷. Le raisonnement est macrosociologique, nourri de concepts empruntés à des auteurs modernes (Marx, Durkheim, Weber...), esquissant une fresque fonctionnaliste indiquant le sens hégélien de la modernité. Cependant, nulle part le lecteur ne trouve l'action sociale résultant de l'intersubjectivité, ou ces dynamiques sociologiques issues de cristallisations collectives sur la base de valeurs qui font sens pour les individus. H. Barakat présente un système sociogéographique duquel l'acteur est exclu. Il y a des informations mais pas d'analyse sociologique des groupes et des rapports dynamiques entre eux. L'approche positiviste de Barakat empêche de comprendre les pratiques sociales présentées implicitement comme souffrant d'un déficit de rationalité.

Hisham Sharabi, son collègue de Georgetown University, n'échappe pas à cette critique lorsqu'il présente le néo-patriarcat comme un système ossifié, résultant des structures patriarcales du passé et de la domination occidentale²⁸. Le capitalisme dépendant aurait donné naissance à une classe sociale hybride (la petite bourgeoisie) qui a trouvé dans le néo-patriarcat des ressources idéologiques pour imposer une « version modernisée du sultanat patriarcal traditionnel ». L'autoritarisme des régimes arabes s'expliquerait par l'intolérance et la domination du père dans la sphère familiale. Le lecteur a l'impression que le patriarcat -

nulle part défini dans une perspective anthropologique - est exclusif à la culture des sociétés du monde arabe. Alors que le patriarcat est la règle générale de toutes les sociétés humaines, à l'exception de quelques rares cas de matriarcat, H. Sharabi en fait un trait distinctif de « la culture arabe », sans se rendre compte que cette idéologie a évolué dans les sociétés du monde arabe et que, le plus souvent, elle n'est pas défendue par le père mais plutôt par la mère et ses fils²⁹. Par ailleurs, Sharabi ne donne pas à la sociologie politique sa spécificité. La nature autoritaire des rapports politiques découlerait, selon lui, de la figure dominatrice du père. Ne renseignant ni sur les rapports familiaux de l'espace domestique, ni sur les rapports d'autorité dans la sphère publique, cette réflexion est à interpréter comme un cri de révolte contre la domination masculine dans l'espace domestique. Celle-ci devient le facteur explicatif global de tous les aspects jugés négatifs dans la société.

Ces nombreux écrits de philosophie sociale, qu'ils soient de tendance religieuse ou profane, relèvent de la théorie spéculative proposant une explication globale par une cause unique. La sociologie se distingue de la philosophie sociale par son approche empirique (enquête de terrain, études statistiques, interviews, observation, documents d'archives, etc.) et la formulation d'hypothèses à confronter avec d'autres hypothèses. Ces écrits sont confrontés à un obstacle épistémologique insurmontable. Dans toute philosophie sociale, il y a deux éléments qui s'opposent : c'est l'universalité et l'identité. Une philosophie sociale à portée universelle n'a pas d'ancrage local, et une philosophie sociale à portée identitaire n'a pas de contenu anthropologique. La philosophie sociale du courant religieux chercherait à construire son objet sur l'une des deux limites : soit que le musulman est la norme de l'Humanité, soit que le musulman a une identité irréductible, une essence propre, ce qui le coupe du reste de l'humanité et de l'anthropologie humaine. La philosophie sociale du courant sécularisé quant à elle dissout l'identité dans une universalité désincarnée.

Il y a cependant un trait à souligner : ces écrits recherchent le compromis. Le courant religieux accepte les sciences sociales à condition qu'elles soient « islamisées » pour inventer une sociologie islamique, une économie politique islamique, une psychologie islamique, etc. Par exemple en économie, on recherche à bâtir un système bancaire sur l'interdit de l'intérêt ; en psychologie, on refuse les concepts de refoulement et de complexe d'Œdipe, etc. Les écrits du courant profane sont plus proches du positivisme d'Auguste Comte que de la sociologie de Durkheim ou de Weber, même si les références à ces deux auteurs sont nombreuses. Ceci est révélateur de la complexité de la situation culturelle des sociétés du monde arabe, car il n'y a pas d'un côté le discours religieux conservateur et anti-modernité, et de l'autre, le discours profane progressiste et moderne. En réalité, modernité et tradition sont présentes dans les deux camps parce que ces deux catégories sont des éléments constitutifs d'une historicité qui les marque et de laquelle ils ne peuvent se détacher. Toutes deux expriment des contradictions qu'elles ne veulent pas voir et qui les pousseront à évoluer dans le temps. La demande cognitive est massive mais la conscience épistémique est balbutiante chez des acteurs à la recherche de grilles de lecture du passé pour imaginer le futur. Le problème est que, en sciences sociales, le passé est le domaine de l'histoire et non de la mémoire ou de l'imaginaire.

Il y a un public pour les théories spéculatives et non pour les sciences sociales. Prompte à fournir des explications globales et à donner des réponses à tous les problèmes de la société, la philosophie sociale fournit des théories dont les thèmes sont imbriqués les uns dans les autres. Que peut, en effet, répondre un sociologue à la question sur le retard sur l'Occident ? Cette question relève de l'histoire avec ses nombreuses sous-disciplines : histoire religieuse, histoire des idées, histoire sociale, histoire politique, histoire culturelle, etc. Ou encore histoire du 10^{em} siècle musulman, du 11^{eme}, du 12^{eme}, etc. L'histoire n'est pas seulement l'écriture du passé ; elle est représentation du passé imposée par la conscience épistémique du présent. En

l'absence de cette conscience, il y a place pour la philosophie sociale qui tente de répondre à toutes les questions simultanément à partir d'un modèle préconçu qui établit la *Vérité* sur des postulats. Préétabli et implicite, ce modèle indique que la société a failli à respecter les lois morales, naturelles ou historiques. La société aurait désobéi à elle-même et serait sortie d'une trajectoire que Dieu, la nature ou l'histoire lui aurait tracée. Ce qui est à souligner, c'est que les auteurs parlent au nom de la société et ne font pas parler les acteurs de la société. La différence fondamentale entre une philosophie sociale et une sociologie, c'est que la première parle au nom des groupes sociaux, la seconde fait parler les individus des groupes sociaux. Le raisonnement de la philosophie sociale est le plus souvent organiciste et fonctionnaliste car la société est appréhendée comme une totalité ayant un corps et un esprit. Il repose sur des notions désincarnées - nation, femme, individu, peuple, progrès, culture, identité, modernité ... - élaborées en dehors de tout contexte sociologique et historique, reproduisant un fonctionnalisme holiste. La philosophie sociale renseigne sur ce qui préoccupe les groupes, mais ne fournit aucune grille de lecture scientifique du vécu des groupes et des individus. Elle satisfait une demande sociale, et peut constituer une étape dans la formation d'une pensée sociologique selon les critères académiques de la discipline. Car après tout, même si ce ne sera pas à la même échelle, Durkheim a été précédé, voire influencé, par Auguste Comte, auteur d'une philosophie sociale qu'il avait appelée « la physique sociale » et qui annonçait la sociologie moderne.

La situation culturelle des sociétés du monde arabe impose les approches spéculatives en l'absence d'une philosophie du sujet qui, en Europe, a jeté les bases épistémologiques des sciences humaines. Celles-ci se sont construites sur le postulat méthodologique que le sujet est l'auteur, conscient ou inconscient, de l'action sociale. L'homme est certes un animal social comme l'a écrit Aristote, mais il n'y a pas de fatalité naturelle ni de déterminisme génétique. La réalité est une construction sociale, ce qui signifie que le sous-développement culturel des sociétés du monde arabe est le résultat de l'action de groupes sociaux qui se sont enfermés dans des représentations qui les empêchent de percevoir que l'individu est un acteur historique. Les sociétés du monde arabe produisent et reproduisent leur histoire et le sous-développement culturel sans que les acteurs en aient conscience. Sans les concepts de conscience et de sujet, les sciences sociales ne peuvent se développer. C'est ce qui explique qu'il y a des théories sociales sur le monde arabe mais pas de sociologie sur les groupes sociaux du monde arabe. Dans tous ces écrits de philosophie sociale profane ou religieuse, la sociologie balbutie et n'arrive pas à se frayer un chemin. Elle a cependant un atout : la société contemporaine n'a ni la cohésion sociale ni la cohérence culturelle de la société traditionnelle que le discours religieux satisfaisait par le passé. Si les sociologues arrivent à attirer l'attention de l'élite sur les contradictions et les ambivalences dans les comportements des individus, ils pourraient être lus et écoutés par un public qui s'élargira au fur et à mesure dans une société objectivement désenchantée mais qui utilise la philosophie sociale comme un parapluie métaphysique pour atténuer les effets du désenchantement.

