

Sommaire

Réflexions autour de l'idée du droit dans le monde arabe, entre la conception séculière et le référent religieux. Cas du Maroc Aassoul Abderrahim	3
La protection juridique du patrimoine culturel africain Mohamed BOULAHNA	16
De l'idéologie dans le monde arabe : quelle représentation du changement politique Stouri Houssine	39

Réflexions autour de l'idée du droit dans le monde arabe, entre la conception séculière et le référent religieux. Cas du Maroc

Aassoul Abderrahim

Docteur en sciences sociales et philosophie

Faculté des Sciences Juridiques Economique et Sociales Ain Chock

Introduction

Dans toute société humaine, au passé comme au présent, le vocable droit évoque dans l'esprit du locuteur plusieurs idées, dont on peut citer : l'idée de rectitude et l'absence de détours ; l'idée de vérité et de sincérité , de juste opposé au faux , au tort ; l'idée de la prescription ; l'idée de partage ; l'idée d'attribution, d'habilitation ou de titre à faire quelques chose ; l'idée de formulation , de jugement, en ce sens, le juge ou l'arbitre dit le droit ; enfin l'idée d'art, ou de science de droit¹. Ces différentes représentations du droit sont celles véhiculées aussi au passé comme au présent, y compris dans la société musulmane. Mais, quel que soit ces représentations, l'effectivité du droit nécessite une certaine légitimité. En se référant au sociologue allemand Max Weber, il y a trois sortes de légitimité : la légitimité traditionnelle dans laquelle on peut inclure les traditions la coutume, la religion. Ensuite, la légitimité charismatique selon laquelle la légitimité est attribuée à la personne qui édicte la loi. Enfin la légitimité rationnelle vient du respect socialement porté à l'institution sociale qu'est le droit².

Au passé, le respect du droit dans le monde arabe, était fonction de sa conformité à la référence religieuse. Conçu ainsi, et au plan de sa légitimité, les juristes musulmans, que sont les *fuqahās*, n'étaient pas en bon sens avec l'idée de droit.

Ainsi, même si dans la réalité, au passé, comme au présent, le monde arabe dont le Maroc, était toujours orchestré par un pluralisme normatif : d'une part, par la normativité religieuse qui puise sa raison d'être de la Shari'a

¹ YADH Ben Achour, Norme, foi, et loi, éditions Cérès 1993, Tunis, pp. de 37 à 40

² Passeron Jean Claude « La rationalité et les types de l'action sociale chez Max Weber », Revue européenne des sciences sociales, vol. 32, n°98, p. 5-44

islamique, et toute ses composantes. Et d'autre part, par une normativité coutumière. La domination appartient à la légitimité religieuse dans ce sens que la validité de la norme coutumière, dépendait de sa conformité aux principes religieux.

Durant la période coloniale, les pays occidentaux, ont introduit dans le monde arabo-musulman de nouvelles règles dont la légitimité est rationnelle au sens wébérien.

Cette opposition a été mise au grand jour après l'indépendance, en raison d'une part, de la volonté de récupérer les références issues de la religion, et des traditions en tant qu'élément identitaire. D'autre part, du fait de l'impératif de constituer un Etat moderne. Ce dualisme juridique, traditionnel et moderne, a fait l'objet de grands débats doctrinaux. Entre d'une part, les courants traditionnels qui prônent toujours la légitimité religieuse, et d'autre part, ceux qui voient que la construction de la légitimité ne peut s'effectuer que sur la base du *logos* universel, l'ordre naturel des choses(I). Dans le monde arabe, et devant la prééminence des cultures traditionnelles, on se présente les grandes règles de la vie en société, comme directement fondée sur la théorie universelle des choses. Le droit, qui ne se distingue pas explicitement de la religion, est censé reproduire l'ordre universel à l'échelle de la vie humaine. On reste toujours gouverné par un droit valide spatio-temporellement. De l'autre côté, sous la conception moderne, le droit est conçu comme une œuvre humaine. Le législateur, modifie la législation chaque fois qu'il le juge bon. Dès lors, se pose un problème de légitimation, du fait que la règle qui réclamait hier notre obéissance est soudain privée de son autorité. Tandis qu'une autre règle est lui est substituée qui prétend se faire respecter par tous. Devant ce problème de légitimité, il nous paraît, que le modèle habermassien, est tellement utile. La solution de Jurgen Habermas, consiste à constituer la légitimité du droit à partir de l'identité démocratique du législateur. Ce qui décide de la légitimité du travail du législateur, c'est le respect des formes nécessaires à une discussion rationnelle (II).

I/ le pluralisme intellectuel des fondements de la légitimité du droit dans le monde arabo-musulman.

Au plan de sa légitimation par les intellectuels arabes, trois thèses se sont affrontées : La première est la thèse évolutionniste ; La deuxième est la thèse déconstructiviste ; La troisième est la thèse intégriste.

A/ la conception évolutionniste du droit

Les adeptes de la conception évolutionniste, sont nombreux dans le monde arabe. Entre autres on cite, Ahmad Ibn Abi Dhiaf, Khayr Eddine, Mohammed Abduh, Rashid Ridha, Qasim Amin, Tahar Haddad, Allal El fassi, Abdellah Guennoun et d'autres. Généralement ils se recrutent aussi bien parmi les élites modernistes que traditionnelles. Selon leur point de vue, la religion revêt une importance considérable dans la société. Pourtant, ils étaient des auteurs de nombreuses critiques, des remises en question et des contestations de la situation qui prévalait dans le monde arabo-musulman³. Ces intellectuels, dénonçaient impitoyablement la décadence de la société musulmane. Selon eux, si la société arabo-musulmane se trouve de nos jours dans une position de crise par rapport à l'occident, ce n'est pas à cause de la religion musulmane, la religion, soutiennent ces intellectuels, est une religion progressiste, une religion qui ne contredit pas de la raison, puisqu'elle incite à aller de l'avant⁴. Pour sortir de cette impasse, les affiliés à la conception évolutionniste, plaident pour un retour à la libre interprétation (*ijtihad*) que des circonstances historiques ont arbitrairement arrêtée. L'ouverture de l'interprétation libre et rationnelle conforme aux objectifs et principes ultimes de la loi sacrée (*usul et kulliyat*) constitue pour eux un moyen de répondre au grand défi civilisationnel jeté par l'Occident. L'appel des réformateurs débouche souvent sur une interpellation adressée à L'État. C'est le cas de Qasim Amin, pour qui, la réforme de la société, et en particulier, le statut de la femme, doit obligatoirement passer, par une réforme de l'État et des juridictions. C'est le cas aussi de Allal Al Fassi, qui voit que la réforme doit passer par l'autocritique analysant la pensée sociale au Maroc ses maladies et ses remèdes. Dans les pages lumineuses de ses livres, il s'attaque aux idées figées et au conservatisme qui altèrent l'évolution du pays. Il défend alors

³ BEN ACHOUR, Yadh, « L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel » in lecture moderne du droit islamique sous la direction de Franck Frégosi, Presses universitaires de Strasbourg, pp.101 à 120

⁴ Ibid.p.114

l'accès de la femme à l'éducation, à la fonction publique, au commerce et au militantisme politique. Des positions et des valeurs qui sont toujours d'actualité, et qui font de Allal El Fassi un immense intellectuel et un grand dirigeant politique⁵.

La position des auteurs évolutionnistes ne va pas pour autant jusqu'à nier que la seule source du droit est la *Chari'a*. Leur apport se manifeste notamment dans les modes d'interprétation de ces sources, dans la mesure où ils invitent à l'usage d'une interprétation libre de ces sources afin de les rendre plus adaptées à l'évolution de la société. Sur ce point, on peut dire que ces auteurs n'ont pas beaucoup innové par rapport à certains courants anciens, comme les *Moutazilites*, et les philosophes arabes et musulmans comme *Ibn Rochd*, *Ibn Sina*, *Al Fârâbî* qui préconisaient l'utilisation de la raison pour l'interprétation libre de la *chari'a*.

B/ la conception déconstructiviste

Selon les représentants de la conception déconstructiviste, le droit musulman n'existe pas en tant que droit sacré, mais une construction humaine, le produit d'une extrapolation humaine⁶. L'islam ne serait donc pas une religion positive, mais un message purement spirituel. Aux yeux des partisans de cette conception, le Coran n'est pas un droit positif, mais un message purement spirituel et l'État reprendrait totalement sa liberté de s'organiser et de légiférer. Sur ce point, on constate que le courant déconstructiviste préconise la séparation entre l'ordre religieux qui relève du domaine privé de chaque individu et de l'ordre temporel

qui a trait à la vie publique. En conséquence, le droit qui est destiné à régir la vie en société relèverait du temporel et non pas du spirituel.⁷

Par ailleurs, c'est sous la pression des nécessités édictées par l'impératif sociétal (*adarura al ijtimati'a*) que les jurisconsultes (les *fuqahās*) ont développé par exemple au nord-africain ce qu'on appelle, *Amal*, *cas*

⁵ AL FASSI, Allal, l'autocritique, voir aussi Benjamin Stora, Akram Ellyas « EL-FASSI Mohamed Allal

(Maroc, 1910-1974, figure nationale et homme d'État) » in *Les 100 portes du Maghreb*, Année : 1999, Collection : Points d'appui pp. 147 à 149.

⁶ Mohamed arkoun, Laroui Abdallah etc....

⁷ BEN ACHOUR, Yadh, L'articulation du droit op, cit p

d'espèce. Ainsi au Maroc on parle de : *amal al fassi*, *amal assoussi*, *amal al Mourachi* ⁸etc. En effet, cette rubrique du Fiqh, appelée *amal*, se rapproche du droit positif au sens moderne, dès lors qu'il s'agit d'un ensemble de solutions rationnelles dégagées par les jurisconsultes non pas d'une règle religieuse quelconque, mais des nécessités de la vie en société. Il en ressort que la légitimité de ces solutions juridiques résulte plus de leur utilité pour l'organisation de la vie en société que de leur dégagement à partir des sources du droit musulman, à condition bien évidemment qu'elles ne contredisent pas leurs principes.

Jacques Berque n'est, toutefois pas de cet avis. En effet, à travers son ouvrage intitulé « la méthode juridique maghrébine » Jacques Berque a déjà posé d'une manière humoristique la question suivante : le *fiqh* est-il un droit positif ? A la réponse à cette interrogation, Berque, précise que la méthode du droit positif qui se développe par codification s'oppose à celle du '*amal*' qui se fait par cas ou précédents. Le résultat était une masse de solutions juridiques isolées les unes des autres. Du point de vue de la fixation et de la codification, le '*amal*' n'offrait pas de bases valables à l'établissement d'un droit positif⁹.

D'une manière plus précise, le courant déconstructiviste se trouve à l'opposé du courant intégriste, dans la mesure où il nie à la *Chari'a* le caractère de source de droit et soutient que les sources des droits sont exclusivement humaines, dont la création est sujette au mode d'organisation sociale. Ainsi, dans les sociétés traditionnelles, les règles sont créées par la communauté et on les appelle des règles coutumières. Dans les sociétés démocratiques, cette fonction appartient à des institutions (le parlement pour créer les lois, et le gouvernement, pour édicter des règlements, des institutions de régulation pour mettre en place des règles de conduite...). Dans les sociétés autoritaires, la création du droit, sous toutes ses formes, est l'apanage du gouvernant.

عمر بن عبد الكريم الجيدي العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب مطبعة فضالة، 1984

⁹ JACQUES Berque, *Essai la méthode juridique maghrébine*, Rabat M, Leforestier ,1944 p. 44

C/ la conception intégriste

Loin de l'une ou à l'autre conception, la vision intégriste est entièrement originelle, en ce sens que les représentants de ladite conception, estiment que le Coran englobe et les questions spirituelles et les questions temporelles, et que la vie sur terre n'est qu'une étape à réussir pour accéder positivement à l'au-delà. C'est ainsi, les représentants intégristes défendent en dernier appel la logique métaphysique. Ils défendent l'idée selon laquelle la *chari'a* est la mesure de toute chose, dans ce sens qu'elle englobe des solutions à tous les problèmes passés, présents et futurs et que ces solutions sont valables spatio-temporelles¹⁰.

Il en résulte qu'ils refusent catégoriquement toute reconnaissance d'un pouvoir temporel pouvant prétendre créer des règles juridiques autres que celles issues des sources de la *chari'a*.

Cependant, aucune de ces trois convictions, n'a institué un paradigme juridique légitime, dans ce sens qu'aucune d'elle n'a pu recueillir un accord général des esprits. Devant cette crise de légitimité des règles du droit, les philosophes contemporains ont cherché d'autres fondements de la légitimité des règles du droit loin de toute transcendance ou évidence. Parmi ces auteurs, on trouve notamment Jürgen Habermas qui a essayé de fonder la légitimité des règles du droit sur le paradigme communicationnel, selon lequel il faut mobiliser le pouvoir de la discussion pour apporter une réponse radicalement refondatrice à la question de la tension entre validité (légitimité) et factualité (positivité) inhérente à la nature du droit moderne.

II/ Au-delà de la conception ; évolutionniste, intégriste ; déconstructiviste, le modèle communicationnel habermassien

Selon Jürgen Habermas, le projet de construction du droit doit s'inscrire dans un effort de rupture avec les perspectives transcendantales que ce soient celle qui fait constamment référence au religieux ; au droit naturel ; à l'histoire ou encore celle qui amène le droit à adopter une rationalité cognitive instrumentale¹¹. D'après le philosophe allemand, et pour instituer

¹⁰ BEN ACHOUR, Yadh op cit

¹¹ STEPHANE, Courtois, Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ? in *Politique et Sociétés*, Volume

une légitimité, le droit positif ne doit pas emprunter sa raison d'être et sa légitimité d'un droit supérieur, mais à partir d'un modèle supérieur conçu en fonction d'une conception procédurale. C'est en fonction d'une démarche procédurale que devrait être formée l'opinion et la volonté présumée raisonnable. C'est sous l'égide de ce tribunal communicationnel, en tant qu'instance qui plaide pour le meilleur argument, que se prononce la procédure légitime pour fonder le consensus : ce sera que seule la force du meilleur argument qui devra servir à juger la validité d'un énoncé.

Dans les lignes qui suivent, nous porterons, d'abord, l'éclairage sur les soubassements théoriques constitutifs du modèle communicationnel habermassien. Ensuite, verrons-nous, dans un second lieu, comment son modèle communicationnel contribuera-t-il à repenser l'idée du droit dans le monde arabo-musulman dont le Maroc ?

A/ Les soubassements théoriques du paradigme communicationnel habermassien

Avant d'exposer un petit excursus sur le modèle communicationnel habermassien (b), un détour conceptuel sur son projet intellectuel s'avère nécessaire(a)

a/les fondements philosophiques habermassiens

Aux yeux de ses contemporains, parmi les philosophes et les auteurs en sciences sociales, Jürgen Habermas, est une figure de proue de la philosophie non seulement en Allemagne, mais au plan mondial. Cherchant à apporter une réponse radicalement refondatrice à la question de la tension entre validité (légitimité) et factualité (positivité) inhérente à la nature du droit moderne ; le paradigme communicationnel habermassien est construit, d'une part, en réaction à la raison instrumentale (1). D'autre part, en rupture avec la vision unilatérale de la philosophie de conscience qui continue à voir que seul l'homme est la mesure de toute chose dans toutes les sphères des activités humaines (2). D'autre part, le modèle habermassien est énoncé par rapport à ce qui constitue sa condition de possibilité c'est-à-dire la philosophie de langage (3).

22, numéro 2, 2003 voir aussi Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit par Edouard Challe, in *Le Philosophoire* 1999/3 n° 9 p.180 et s.

1/la critique de la raison instrumentale¹²

Etant le penseur de son temps, Habermas constate que le droit en occident souffre d'une ambivalence flagrante, c'est-à-dire le fait que le droit moderne est à la fois promesse d'émancipation et outil de domination. Cette situation est la résultante des effets pervers de la raison instrumentale¹³. Le constat d'une extension de la technique et de la rationalité instrumentale aurait conduit la modernité vers des formes dégénérées implicitement contenues en elle, prenant la forme du totalitarisme et de l'exploitation¹⁴. Pour sortir de cet impasse, Habermas ne plaide pas pour la condamnation de la raison instrumentale, mais à sa rectification par l'intervention de la raison communicationnelle. Selon Habermas, le droit est une question sociale qui ne doit pas être façonné sous la logique de la raison instrumentale, mais comme un potentiel normatif qui doit provenir d'une structure de la communication envisagée par des sujets libres qui croit à l'autre en tant qu'acteur pensant et que la vérité dans sa totalité est relative¹⁵.

2/ la critique de la philosophie de conscience

La crise de la légitimité résulte aussi du fait que la philosophie des lumières se voit entachée d'une certaine crise de crédibilité. La dévalorisation de l'universalisme des Lumières, tombant sous la critique de l'ethnocentrisme, aurait provoqué un retour vers la valorisation des particularismes et les contextes, à la fois dans le temps, donnant naissance à l'historicisme, et dans l'espace, ouvrant la voie au nationalisme¹⁶. Le modèle communicationnel nous conduit à considérer le droit à la lumière des rationalités qui peuvent être mobilisées pour formuler l'exigence du droit. Dans ce sens, le modèle communicationnel habermassien ne conçoit pas la raison et la rationalité

¹² C'est donc par une « Critique de la raison instrumentale » Jürgen Habermas s'attache à repérer la source de ce dévoilement de la Raison, soit le contraste le plus tragique entre la vocation émancipatoire apparente de l'Aufklärung et la barbarie qui en est, de facto, résultée au siècle de la Théorie critique.

¹³ CHALLE, Edouard, Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit, in le Philosophoire 1999 N° 9 p178.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ DESCOMBES, Vincent, le contrat social de Jürgen Habermas, Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1999-2-page-37.htm>

¹⁶ Ibid.p.178

selon une perspective de la philosophie des lumières, celle qui conçoit la raison comme étalon de mesure absolue envers laquelle nous devons nous comporter d'une façon déductive et inductive. La raison, héritée des siècles des lumières, selon Habermas, est une raison qui nous a enfermé dans un mongolisme stérile. La question de rationalité dont parle Habermas, est celle qui implique l'acteur rationnel au monde impliqué dans les attitudes performatives. En effet, la rationalité modèle, selon Habermas, est celle qui résulte d'une action communicationnelle. Dans ce modèle, le sujet doit se positionner par rapport aux trois mondes à savoir : le monde objectif, le monde social et le monde subjectif, et par le fait de coordonner les modèles de rationalités qui y correspondaient. Habermas, définit la rationalité communicationnelle comme suit : « Ce concept d'une rationalité communicationnelle est chargé de connotations qui remontent, en dernière instance, à l'expérience centrale de la force propre au discours argumenté, capable de susciter un accord sans contrainte et de créer un consensus ; au moyen de ce discours argumenté, les différents interlocuteurs dépassent la subjectivité initiale de leurs conceptions et, grâce à la communauté de leurs convictions rationnellement motivées s'assurent en même temps de l'unité du monde objectif et de l'intersubjectivité de leur vie ».

3/ l'idéal d'intersubjectivité

Le modèle communicationnel habermassien est établi donc, non seulement sur un agir communicationnel entrepris par des sujets qui croient à la différence et qui participent moyennant des arguments rationnels à la confection d'une opinion commune, mais il est aussi établi sur un idéal intersubjectif¹⁷. Le modèle communicationnel constitue donc, un moyen pour décoder et déchiffrer le potentiel de sens véhiculé par le langage, et par conséquent pour pouvoir juger. Étant considéré que le langage est le médium primordial de l'intercompréhension par l'argumentation rationnelle, Habermas estime qu'il est indispensable de tenir en considération les dimensions, à la fois sémantiques et pragmatiques, qui caractérisent la mobilisation de la parole au service de la communication. Sur ce point, le philosophe allemand et Karl Appel Otto, partagent la paternité de la théorie de la discussion. Pour eux, La solution proposée consiste à s'interroger sur la possibilité, lorsqu'il

¹⁷ CHALLE, Edouard, le fondement communicationnel op cit p.181

s'agit de définir l'idée de vérité, de transformer l'évidence cognitive d'un sujet connaissant en validité intersubjective d'assertions formulées dans des énoncés. Le fondement de la vérité n'incombe alors plus à l'intuition individuelle d'un sujet connaissant, et le champ transcendantal est déplacé du sujet kantien-husserlien vers les pratiques langagières d'une communauté de communication scientifique. C'est par ce recours au fondement intersubjectif de la vérité scientifique que Habermas entend sortir des apories de l'évidence cognitive et de la régression à l'infini¹⁸.

De ce qui précède, on déduit que Habermas estime que le problème fondamental de la question du droit se pose dans les termes suivants : sur quoi repose la légitimité des règles juridiques, sachant que ces règles peuvent à tout moment être modifiées par le Législateur ?

La solution habermassienne au problème posé est en deux temps. D'abord, il s'efforce de rendre compte de la légitimité des règles juridiques par la façon dont elles sont élaborées et promulguées. Puisque le droit ne peut plus tenir sa légitimité d'une fondation transcendante (l'ordre sacré) ou d'un fondement métaphysique (le Logos universel, l'ordre naturel des choses), il ne reste plus qu'une source de justification : l'identité démocratique du Législateur. Pour Habermas, ce qui décide de la justice du droit, c'est la caractéristique légitime de son édicton (la loi est légitime si elle vient du législateur légitime). Et ce qui décide de la légitimité du travail du législateur, c'est le respect des formes nécessaires à une discussion rationnelle.

Conçu ainsi, le modèle communicationnel habermassien est-il susceptible d'application dans le monde arabo-musulman et au Maroc en particulier ?

B/ Le modèle habermassien, est-il transposable dans le monde arabe ?

¹⁸ APPEL Karl Otto, « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, Octobre, pp. 925-926. voir aussi l'article d' Isabelle Aubert intitulé : Devenir un sujet critique : Jürgen Habermas et Axel Honneth, Dans La subjectivation du sujet 2017, pages 229 à 252, voir aussi l'article de Faloukou Doussou intitulé : Du consensus de cœur au consensus des arguments : la conception de la démocratie chez Rousseau et Habermas, in, La Revue Hermès, La Revue 2012/3 (n° 64)2012/3 (n° 64), pages 184 à 190.

Il est indéniable que la société arabe est tiraillée aujourd'hui entre plusieurs courants de pensée, ayant entraîné une crise de légitimité du droit positif. La contestation de la validité du droit en vigueur par tous les courants de pensée est due notamment à son caractère composite. Il est dit composite, dans la mesure où il contient des règles issues des sources religieuses, comme l'atteste le statut de la famille, certaines dispositions du DOC (interdiction des intérêts entre musulmans...) et du code pénal (sanction de l'adultère...)¹⁹, mais aussi des règles introduites pendant la colonisation, inspirées par l'Occident ou imposées par la modernité. Les uns et les autres trouvent donc une raison valable pour délégitimer un droit contraire à ses idéaux. Pour les déconstructivistes, la survie des règles religieuses est contraire à l'idéal démocratique qui fonde la légitimité du droit non pas sur sa conformité aux prescriptions religieuses, mais sur son adoption par les institutions démocratiquement élues.

Pour les intégristes, l'Homme est faillible. En conséquence, la validité des règles qu'il met en place sera toujours contestable. Il en résulte que les seules règles légitimes sont celles provenant directement de la divinité. En revanche, les évolutionnistes sont d'avis que l'Homme peut intervenir pour donner un sens moderne au droit divin, voir créer de nouvelles règles, dont l'adoption est rendue nécessaire par la vie en société, à condition, toutefois qu'elles ne contredisent pas les principes religieux. De ce fait, leur légitimité est fondée non pas sur leur provenance d'un pouvoir transcendant, mais uniquement sur leur conformité à ses idéaux.

A vrai dire, cette crise de légitimité du droit positif, préjudiciable à l'effectivité des règles de droit et donc à la stabilité sociale n'est pas propre au monde arabe, elle traverse aussi l'Occident, dont les penseurs ne cessent de chercher un modèle alternatif susceptible de refonder la légitimité des règles juridiques en vigueur²⁰. La solution la plus en vogue aujourd'hui est celle habermassienne dite « procéduraliste ». Contrairement, au modèle positiviste qui considère comme légitimes toutes les règles émanant d'institutions habilitées à légiférer, comme le parlement dans les Etats démocratiques, Habermas, considère que cette confusion entre légitimité et

¹⁹ Pour plus de détails voir le Doc : le dahir sur les obligations et contrat et le code pénal marocains

²⁰ HABERMAS, Jürgen, le contrat social de Habermas, op cit.

légalité est contestable, du moment que la démocratie représentative permet à la majorité d'imposer des règles, dont la justice est discutable aussi bien par la minorité qui embrasse une idéologie différente que par le reste de la population qui ne participe pas effectivement à l'élaboration de ces règles. Aussi, propose-t-il d'opter pour un autre modèle considéré comme une variante du contrat social, selon lequel, la justice d'une règle de droit doit provenir de son adoption par voie de discussion dans l'espace public et non de son imposition par un organe habilité. Afin d'y arriver, Habermas met en place certaines conditions, que la raison est faillible, dans ce sens qu'il n'y a pas de principe rationnel par lui-même, que toutes les composantes de la société acceptent la relativité de leurs convictions et écartent les préjugés sur celles des autres, de sorte que toutes les opinions puissent être discutées et défendues par des arguments rationnels et non affectifs. L'argument le plus convaincant l'emportera et la règle qui en résultera sera considérée comme légitime par toutes les composantes de la société.

Théoriquement, ce modèle habermassien serait une solution idéale pour la société arabe dans la mesure où elle est devenue multiculturelle à deux niveaux : d'abord au plan de la religion, ensuite au niveau idéologique. Mais, est-ce que le modèle habermassien est susceptible d'être transposé dans le monde arabe dont le Maroc ?

En effet, cette possibilité est encore éloignée, et ce pour plusieurs raisons. D'abord, l'absence de séparation des deux sphères spirituelle et temporelle, comme c'est le cas en Europe depuis les Lumières, rend encore difficile toute discussion de la légitimité des règles issues de la religion dans l'espace public au sens habermassien. Au contraire, la sphère religieuse est protégée et même considérée comme la source de toute légitimité par la plupart des constitutions des pays arabes. La contestation de la validité de ces règles par les déconstructivistes ne peut donc être que politique et aucunement juridique. Ensuite, l'autoritarisme caractérisant encore certains pays arabes constitue une entrave à toute contestation de l'ordre juridique existant, dans le cadre d'une démocratie représentative, encore plus dans le cadre d'un modèle de démocratie délibérative proposé par Habermas. Enfin, les positions radicales des protagonistes les empêchent encore d'accepter la relativité de leurs convictions ou des arguments rationnels les contrariant dans un débat ouvert.

En guise de conclusion, on peut prétendre que la crise de la légitimité des règles de droit est plus accentuée dans le monde arabe, dès lors que le temporel et le religieux y sont toujours lié et que le positivisme juridique y est conçu comme une forme de despotisme imposant à la société des règles juridiques qui manquent de légitimité, car contraires à ses valeurs.

Bibliographie

1/APEL, K.O. (1981), « La question d'une fondation ultime de la raison », Critique, n°413, Octobre, pp. 895-928.

2/ Du consensus de cœur au consensus des arguments : la conception de la démocratie chez Rousseau et Habermas Aloukou Dosso, Dans Hermès, La Revue Hermès, La Revue 2012/3 (n° 64)2012/3 (n° 64), pages 184 à 190
Éditions CNRS Éditions CNRS Édition.

3/Le contrat social de Jürgen Habermas Vincent Descombes Dans Le Débat. Le Débat 1999/2 (n° 104)1999/2 (n° 104), pages 37 à 44 Éditions Gallimard.

3/Revue Philosophique de Louvain Portée et nécessité de la fondation ultime de la raison Laurent de Brie

4/Brie Laurent de Brie Laurent. Portée et nécessité de la fondation ultime de la raison. In : Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 101, n°4, 2003. pp. 658-685.

5/ Yadh Ben Achour, Norme, foi et loi

6/ Gilles Marmasse, société chez le premier Habermas. Avant-propos, Archives de Philosophie Archives de Philosophie 2019/1 (Tome 82)

7/ DESCOMBES, Vincent, « le contrat social de Jürgen HABERMAS », *Le Débat*, n° 2, 1999

8/HABERMAS, J. (1985), Théorie de l'Agir Communicationnel, trad. FERRY J.-M. et SCHLEGEL J.-L., Paris, Fayard, 1987.

9/ HABERMAS, J. (1992), Droit et Démocratie, Entre Faits et Normes, trad. ROCHLITZ R. et BOUCHINDHOMME C., Paris, Gallimard, 1997.

10/HABERMAS, J. (1996), L'Intégration Républicaine, Essai de Théorie Politique, trad. ROCHLITZ R., Paris, Faillard, 1998.

11/ Ben Achour Yadh, L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel, Presses universitaires de Strasbourg, pp,101-120
<https://books.openedition.org/pus/14730?lang=fr>.

La protection juridique du patrimoine culturel africain

Mohamed BOULAHNA : Chercheur en droit public
Faculté des Sciences Juridiques Economiques et Sociales Ain Chock

Introduction

Forgée dans le contexte européen, la notion du « patrimoine culturel » est apparue sous l'effet de deux faits majeurs. D'une part, la Renaissance européenne, caractérisée par l'engouement pour tout ce qui venait du passé grec et romain, dont les traces matérielles prenaient souvent la forme de monuments historiques, d'objets d'art et de manuscrits, présentant un intérêt historique, scientifique et artistique, dont il faut s'inspirer pour sortir l'Europe des ténèbres du moyen âge. D'autre part, le cortège des destructions des biens singulièrement ecclésiastiques et nobiliaires, durant la Révolution française de 1789, a contribué à la prise de conscience de l'existence de biens historiques qui, par-delà leurs propriétaires en titres, appartiennent au patrimoine collectif de la nation²¹. De ce fait, leur protection s'imposa, dans la mesure où ils font partie des biens et la mémoire de la nation. Cette protection a été consacrée par des législations allant dans ce sens que la plupart des Etats européens ont adoptées, en commençant par la France. Parallèlement, la nécessité d'offrir une protection internationale à un ensemble de biens dont l'intérêt historique et artistique déborde la sphère nationale, commençaient à être prônée par certains internationalistes, jusqu'à aboutir à l'introduction de règles

²¹ DJIGO, **Adama**, « Patrimoine culturel et identité nationale : construction historique d'une notion au Sénégal », *Journal des africanistes*, Volume 85, n°-1/2, 2015, p 312

internationales visant la protection des monuments historiques et des œuvres d'art dans les instruments concernant les lois et coutumes de la guerre, notamment la Convention de la Haye de 1899 et sa version révisée de 1907. Désignant d'abord, l'ensemble des biens matériels constituant un témoignage du passé, particulièrement glorieux, d'une nation, mais également une preuve du génie des générations passées dans le domaine de l'art, le concept de « patrimoine culturel » a connu son apogée au courant du XXème siècle et a pu être exporté dans les quatre coins du monde.

En Afrique, l'introduction de législations protectrices du patrimoine culturel était asymétrique, en raison de la différence des situations dans lesquelles les pays africains se trouvaient. Ainsi, l'Égypte, qui connaissait déjà une expérience parlementaire depuis 1866 a adopté sa première loi relative à la protection du patrimoine culturel en 1912 : la loi n° 14 de 1912 relative aux vestiges²². Au moment, de l'adoption de cette loi, l'Égypte n'était pas encore soumis au protectorat anglais²³. Au Maroc, le premier texte relatif à la protection du patrimoine culturel national a été adopté sous protectorat français en 1914. Il s'agit du dahir du 13 février 1914 relatif à conservation des monuments historiques, des inscriptions et des objets art et d'antiquité de l'empire chérifien, à la protection des lieux entourant ces monuments, des sites et des monuments naturels.

En revanche, dans l'Afrique subsaharienne qui subissait une colonisation pure et simple et où aucune autonomie n'était reconnue aux populations habitant les territoires colonisés, il n'existait aucune législation écrite se rapportant à la protection du patrimoine culturel de ces communautés. Ce

²² القانون رقم 14 لسنة 1912 الخاص بالآثار

²³ Ce n'est qu'en 1914 que l'Égypte a été soumise au protectorat anglais.

n'est que par décret du 25 août 1937 que la France a étendu sa réglementation relative à la protection du patrimoine culturel et monumental à ses colonies dans l'Ouest de l'Afrique, regroupées sous le nom de l'Afrique Occidentale Française (AOF)²⁴. Il s'agit du décret tendant à la protection des monuments naturels et des sites à caractère historique, scientifique, légendaire ou pittoresque des colonies, pays de protectorat et territoires sous mandat relevant du ministère des Colonies.

Cette législation souffrait, toutefois, de deux maux. D'une part, elle était utilisée non pas pour protéger le patrimoine culturel indigène, mais pour préserver les monuments architecturaux et constructions réalisées par le colonisateur pour des besoins administratifs, militaires, civils ou industriels, et considérés comme patrimoine parce que témoins d'une mémoire coloniale²⁵. D'autre part, elle était inadaptée aux réalités de l'Afrique subsaharienne, à laquelle la France exporta la vision européenne attachée aux manifestations matérielles du patrimoine, sous forme de monuments historiques majestueux et de sites comportant les vestiges des civilisations passées. Or, dans cette région, comme dans de nombreux autres endroits du monde, les composantes immatérielles du patrimoine sont prédominantes. Les identités y étaient forgées non pas autour de bâtiments anciens, mais par des coutumes, la littérature orale (contes, légendes, proverbes, récits épiques ou initiatiques) transmises oralement de génération en génération, en usant des langues locales. Ces composantes immatérielles de la culture des populations locales étaient certes inventoriées par le colonisateur, mais pour

²⁴ L'Afrique Occidentale Française regroupait la Mauritanie, le Sénégal, le Soudan français (aujourd'hui le Mali), la Guinée, la Côte d'Ivoire, le Togo, le Niger, la Haute-Volta (aujourd'hui le Burkina Faso) et le Dahomey (aujourd'hui le Bénin)

²⁵ DJIGO, **Adama**, *op. cit.*

mieux connaître les sociétés colonisées afin de parvenir à les administrer et à les assimiler, et non dans un souci de préservation²⁶. Bien plus, la collecte et l'exposition par les puissances coloniales de ce qu'on appelle aujourd'hui le patrimoine culturel africain, avait pour but la folklorisation des cultures et arts indigènes, afin de confirmer la supériorité de la civilisation européenne et justifier, en conséquence, la domination coloniale et ses vertus civilisatrices et humanistes²⁷.

Cette situation a poussé les peuples africains à faire de la préservation et la valorisation de leur patrimoine culturel immatériel non seulement un moyen de lutte contre la colonisation, mais aussi d'affirmation des identités nationales face aux menaces de leur effacement dans un monde qui se caractérise par une tendance générale vers l'uniformisation des cultures, sous le coup de la mondialisation, facilitée par les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Autrement dit, si le patrimoine culturel africain a joué auparavant un rôle important dans la lutte de libération. il est mis aujourd'hui en avant pour résister à la domination culturelle des grandes puissances étrangères, notamment américaine²⁸.

Pour arriver à préserver leur patrimoine culturel, les Etats africains se sont appuyés tant sur les législations internes que sur le droit international.

I- Protection nationale du patrimoine culturel africain

Lorsque l'on évoque la protection du patrimoine culturel au niveau du continent africain, il y a lieu de rappeler qu'on doit faire une distinction selon les régions et les systèmes juridiques adoptés par les différents Etats.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ KOVÁCS, Máté, *Politiques culturelles en Afrique. Recueil de documents de référence*, Madrid, OCPA, 2009, p. 23

A- La Protection nationale du patrimoine culturel dans les pays nord africains

Les législations relatives à la protection du patrimoine culturel des pays de l'Afrique du Nord se caractérisent par leur ancienneté et leur continuité dans le temps. En Tunisie, par exemple, le premier texte se rapportant à la protection du patrimoine culturel remonte à la fin du XIXème siècle : le décret du 7 mars 1886 « relatif à la propriété et à la conservation des antiquités et objets d'art ». Ce texte est resté en vigueur jusqu'à son remplacement par la loi n° 86-35 du 9 mai 1986 relative à la protection des biens archéologiques, des monuments historiques et des sites naturels et urbains. De même, en Egypte, la loi n° 14 de 1912 sur les vestiges est demeuré en vigueur jusqu'à son abrogation par la loi 215 de 1951 pour la protection des vestiges. Au Maroc, le Dahir du 13 février 1914 relatif à conservation des monuments historiques, des inscriptions et des objets art et d'antiquité de l'empire chérifien, à la protection des lieux entourant ces monuments, des sites et des monuments naturels, a constitué la base légale de protection du patrimoine culturel marocain jusqu'à son abrogation et son remplacement par le dahir du 11 chaabane 1364 (21 juillet 1945) relatif à la conservation des monuments historiques et des sites, des inscriptions, des objets d'art et d'antiquité et à la protection des villes anciennes et des architectures régionales. Ce dernier dahir régissait à son tour cette question jusqu'à son abrogation par la loi n° 22-80 relative à la conservation des monuments historiques et des sites, des inscriptions, des objets d'art et d'antiquité promulguée par le dahir n° 1- 80-341 du 17 safar 1401 (25 Décembre 1980).

Influencées par la conception monumentaliste européenne, ces législations, mettent l'accent sur les manifestations matérielles du patrimoine culturel (les monuments historiques, les vestiges, les objets d'art, les manuscrits). Elles ont adopté également la même approche fondée sur la classification des monuments historiques, la restriction du droit de la propriété de ces biens, l'instauration d'un régime de leur contrôle par l'Etat, l'inscription des biens culturels mobiliers dans des Registres spéciaux, le contrôle de leur mouvement, de leur aliénation et de leur commercialisation, la consécration de la propriété étatique des biens culturels découverts à l'occasion de fouilles archéologiques, la mise en place d'un dispositif de sanctions pénales et administratives réprimant les actes d'endommagement, de destruction ou de vol des biens culturels.

Cette focalisation des législations des Etats arabes de l'Afrique du Nord sur le patrimoine culturel matériel est certainement liée au nombre important de monuments, de vestiges et d'objets d'arts que recèlent leurs territoires, à l'instar de tous les Etats du contour méditerranéen qui a toujours été un carrefour des civilisations, égyptienne, phénicienne, grecque, romaine, arabo-musulmane. En contrepartie, ils enregistrent un retard énorme concernant la protection de leur patrimoine culturel immatériel, qui est aussi riche dans ces régions que le patrimoine culturel matériel. Ainsi, au Maroc, il existe toujours un vide juridique dans le domaine de la protection du patrimoine culturel immatériel. Le projet de loi n° 22.33 portant sur la protection du patrimoine, qui vise à renforcer les dispositions de la loi n° 22-80 relative à la conservation des monuments historiques et des sites, des inscriptions, des objets d'art et d'antiquité, en élargissant la définition du

patrimoine culturel pour englober les composantes immatérielles, n'est pas encore adoptée.

Ce vide juridique est aussi constaté dans les législations égyptienne et tunisienne. En effet, jusqu'à ce jour, seule l'Algérie a étendu la protection législative au patrimoine culturel immatériel. Sa loi n° 98-04 du 20 Safar 1419 correspondant au 15 juin 1998 relative à la protection du patrimoine culturel dispose clairement dans son article 2 que les biens culturels immatériels produits de manifestations sociales et de créations individuelles et collectives font partie du patrimoine culturel de la nation²⁹. Les règles applicables à ce patrimoine sont définies dans les articles 67 à 69. Là encore, les dispositions consacrées à la protection du patrimoine culturel restent très sommaires. Elles se résument dans l'étude et la collecte des biens culturels immatériels et leur conservation sous forme de banques de données à l'initiative et sous la responsabilité du ministre chargé de la culture.

B- La Protection nationale du patrimoine culturel dans les sub-sahariens

En Afrique subsaharienne la question était posée autrement, en raison de la rupture que les Etats africains ont subie à cause de la colonisation. En effet,

²⁹ L'article 67 donne une définition très large du patrimoine culturel immatériel : « Les biens culturels immatériels se définissent comme une somme de connaissances, de représentations sociales, de savoir, de savoir-faire, de compétences, de techniques, fondés sur la tradition dans différents domaines du patrimoine culturel représentant les véritables significations de rattachement à l'identité culturelle détenus par une personne ou un groupe de personnes.

Il s'agit notamment des domaines suivants : l'ethnomusicologie, les chants traditionnels et populaires, les hymnes, les mélodies, le théâtre, la chorégraphie, les cérémonies religieuses, les arts culinaires, les expressions littéraires orales, les récits historiques, les contes, les fables, les légendes, les maximes, les proverbes, les sentences et les jeux traditionnels ».

comme on l'a souligné auparavant, ce sont les législations métropolitaines sur la protection du patrimoine culturel qui étaient appliquées dans ces Etats en tant que territoires d'outre-mer sous la souveraineté des Etats coloniaux. Aussi, après l'indépendance, ces Etats étaient-ils devant un dilemme. Faut-il maintenir ou reproduire les législations coloniales ou faire table rase de ces législations et faire renaître les traditions coutumières régissant les différents domaines de la vie sociale avant la rupture imposée par la colonisation.

En l'absence de traditions normatives locales dans le domaine de la protection du patrimoine culturel, la plupart des législations africains postcoloniales se caractérisent par un mimétisme frappant du droit imposé par l'ancien colonisateur. Toutefois, une nouvelle mission est assignée au patrimoine culturel, celle d'asseoir leurs identités nationales. Ce n'est que progressivement que certains Etats africains ont pu se détacher de la conception occidentale de la protection du patrimoine culturel pour adopter une approche plus adaptée au contexte africain, mettant l'accent sur la diversité du patrimoine africain et optant pour de nouveaux modes de conservation des biens culturels comprenant l'inclusion des communautés locales. Cette approche qui prend en compte également l'utilité éducative, sociale et économique du patrimoine culturel, ainsi que son rôle dans le développement, est celle adoptée par le Nigéria et le Bénin.

La prise de conscience des nouveaux enjeux liés au patrimoine culturel et de son importance dans la préservation de l'identité nationale, de la cohésion sociale et la réalisation du développement des pays, a amené de nombreux Etats africains non seulement à adopter des législations plus adaptées au contexte africain, mais à intégrer la question de la protection du patrimoine culturel dans leurs constitutions en tant que principe fondamental et objectif

suprême de la nation. Les exemples ne manquent pas à cet égard, mais on se contentera d'en citer quelques-uns. La Constitution angolaise a énuméré parmi les missions fondamentales de l'Etat celle de protéger le patrimoine historique, culturel et artistique national. En outre, elle cite l'engagement de la République d'Angola dans le renforcement de l'identité africaine et dans celui de l'action des états africains en faveur de la mise en valeur du patrimoine culturel des peuples africains.

Une approche similaire est celle du Bénin, dont la Constitution dispose dans son article 10 que « l'Etat a le devoir de sauvegarder et de promouvoir les valeurs nationales de civilisation tant matérielles que spirituelles ainsi que les traditions culturelles ». Mais, plus explicite et plus concis est le nouvel article 45 de la Constitution algérienne, qui précise qu'il incombe à l'Etat de protéger le patrimoine culturel national matériel et immatériel et d'œuvrer à sa sauvegarde.

II- La protection internationale du patrimoine culturel africain

A l'échelle internationale, les Etats africains ont accordé une importance particulière à la protection de leur patrimoine culturel, tant en adhérant aux conventions universelles adoptées dans ce domaine, qu'en élaborant des instruments juridiques au niveau régional.

A- La protection du patrimoine culturel africain par les conventions universelles

L'examen des listes des Etats africains adhérant aux différentes conventions internationales relatives à la protection du patrimoine culture montre la volonté de ces Etats de faire profiter le patrimoine culturel africain de la protection internationale. Ainsi, tous les Etats africains sont Parties de la *Convention de 1972 sur la Protection du patrimoine mondial, culturel et*

naturel. Pourtant, le nombre des monuments, des ensembles et des sites africains ayant profité des mécanismes mis en place par cet instrument reste très faible par rapport aux richesses culturelles de ce continent et au nombre d'Etats africains Parties en comparaison avec le nombre total des Etats Parties. En effet, sur 1223 biens inscrits sur la Liste du patrimoine mondial, seuls 150 biens appartiennent aux Etats africains. Ce nombre, qui représente à peine un taux de 12% de l'ensemble des biens inscrits ladite liste, est disproportionné par rapport au nombre des Etats africains, qui est de 54 sur 196 Etats Parties, soit un taux de 27%. Ce déséquilibre est plus visible lorsque l'on sait que le nombre des biens européens inscrits sur la Liste en question est de 519 pour un nombre total de 47 Etats seulement. Certes, ce constat peut être justifié par l'intérêt accordé par les Etats européens à la protection de leur patrimoine culturel matériel mobilier, mais il s'explique aussi par les faibles moyens financiers dont disposent la plupart des pays africains pour préparer les dossiers de candidatures d'inscription de leurs biens culturels et naturels sur la Liste du patrimoine mondial.

A l'instar de la *Convention de 1972 sur la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, tous les Etats africains, à l'exception de l'Afrique du Sud, du Libéria et de la Sierra Léon, sont Parties à la *Convention de 2003 sur la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Là aussi, malgré la richesse du patrimoine culturel immatériel du continent africain, les éléments de ce patrimoine bénéficiant de la protection internationale sont peu nombreux. En effet, à l'instar de ce qu'est le cas pour le patrimoine mondial, le patrimoine culturel immatériel africain reste

sous représenté dans les Listes du patrimoine culturel de l'humanité³⁰, puisque sur 730 éléments culturels immatériels inscrits dans ces Listes, seuls 138 appartiennent aux Etats africains soit 18%. Or, le nombre d'Etats africains ayant adhéré à ladite Convention est 51, ce qui représente 29 % par rapport au nombre total d'Etats Parties qui est de 183. A cela s'ajoute le fait que 17 Etats africains Parties n'ont pu inscrire aucun élément de leur patrimoine culturel sur lesdites Listes, notamment l'Erythrée, le Gabon, le Ghana, la Lybie et la République démocratique du Congo.

L'autre Convention ayant rencontré un succès auprès des Etats africains se rapporte aussi au patrimoine culturel immatériel, à savoir *la Convention de 2005 sur la protection et la promotion de la diversité des expressions*. Ainsi, 45 Etats africains ont pu adhérer à cette Convention dans l'espoir de protéger certaines formes immatérielles de leur patrimoine culturel commercialisables sous forme de biens et services, en les faisant échapper aux règles de libre-échange, dès lors que ladite Convention vise la promotion des industries culturelles nationales en vue de préserver des expressions et valeurs nationales vulnérables et menacées de disparition face aux cultures dominantes.

En revanche, les autres conventions relatives à la protection du patrimoine culturel matériel ont rencontré moins de succès auprès des Etats africains pour plusieurs raisons. Ainsi, le nombre d'Etats africains Parties à la *Convention de 2001 sur la protection du patrimoine culturel subaquatique* est de 21 Etats seulement, alors même que le patrimoine culturel subaquatique en Afrique est soumis au pillage et à la destruction induite par

30

le développement des techniques de plongée sous-marine et l'accessibilité des moyens utilisés par les individus et entités privées, conjugués au peu de moyens dont disposent la plupart des Etats africains pour assurer un contrôle efficace et total de leurs espaces maritimes. Le nombre relativement réduit des Etats africains Parties à ladite Convention peut se comprendre, en partie, lorsque l'on sait que 16 Etats africains sont dépourvus de littoral et ne sentent pas concernés, malgré les campagnes de sensibilisation organisées par l'UNESCO.

Il en est de même pour les Conventions relatives à la protection du patrimoine culturel mobilier contre le trafic illicite. Seuls 33 Etats africains sont Parties à la *Convention de 1954 relative à la protection des biens culturels en cas de conflit armé*, alors même que les menaces de destruction des biens culturels pendant les guerres interétatiques ou internes sont très élevées. La preuve en est de nombreux actes de destruction de biens culturels pendant certains conflits armés en Afrique, lesquels actes sont restés dans punition. En l'absence de règles conventionnelles régissant les rapports entre l'Ethiopie et l'Erythrée dans ce domaine, du fait que les deux Etats n'étaient pas Parties à la Convention de 1954, la Commission des réclamations Erythrée-Ethiopie, créé par l'accord signé par les deux Etats à Alger le 12 décembre 2002, a dû établir la responsabilité de l'Ethiopie pour la destruction de la stèle de Matara, obélisque de 4,68 mètres de hauteur du VI^e siècle avant J.-C, ayant une grande valeur historique et culturelle, en se fondant sur des règles coutumières spécifiques concernant la protection des biens culturels en cas de conflit armé.

Un nombre presque similaire des Etats africains ont adhéré à la *Convention de 1970 concernant les mesures à prendre pour interdire et empêcher*

l'importation et l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels. En effet, seuls 35 Etats africains ont adhéré à cette Convention, alors même qu'elle a pour objectif la prévention de la sortie des biens culturels mobiliers des Etats d'origine, au moment où l'Afrique est le continent le plus exposé au pillage de son patrimoine culturel. L'abstention de certains Etats africains à adhérer à ladite Convention s'explique par le refus de l'approche qui y est adoptée. D'une part, elle ne prend pas en considération le pillage du patrimoine culturel africain durant la période coloniale, dès lors qu'elle s'applique uniquement aux actes commis postérieurement à son entrée en vigueur. Cette approche est considérée par certains Etats africain comme une légitimation *a posteriori* des pillages auxquels se sont donnés les Etats colonisateurs durant la période coloniale. D'autre part, même pour les biens culturels objet de trafic illicite après l'entrée en vigueur de la Convention, cette dernière met plus d'obligations sur les Etats d'exportation que sur les Etats d'importation, alors même que la dissuasion du trafic illicite des biens culturels dépend de l'implication des Etats d'importation.

Cette réticence des Etats africains quant à l'efficacité des Conventions adoptées dans le domaine de la lutte contre le trafic illicite des biens culturels se manifeste clairement dans le nombre d'Etats Parties à la *Convention d'UNIDROIT de 1995 sur le retour international des biens culturels volés ou illicitement exporté*, qui ne dépasse pas 16. Le reproche fait à cette Convention est que ses effets sont très limités par rapport à son objectif et qu'elle peut même favoriser le trafic illicite des biens culturels au lieu de constituer un instrument de lutte contre ce fléau, dès lors qu'elle subordonne la restitution des biens volés ou illicitement exportés à leur pays

d'origine à l'indemnisation obligatoire de l'acquéreur de bonne foi et qu'elle prévoit une période de prescription dont l'expiration libère l'acquéreur desdits biens de l'obligation de leur restitution.

B – La protection du patrimoine culturel africain au niveau régional

Sur le plan régional, on peut constater avec regret l'inexistence d'instruments juridiques contraignants relatifs à la protection du patrimoine culturel africain à l'instar d'instruments régionaux qui existent dans d'autres continents, comme ceux adoptés sous les auspices du Conseil de l'Europe. En Europe, plusieurs conventions se rapportant à différents aspects du patrimoine culturel européen ont été adoptées depuis le début de la deuxième moitié du vingtième siècle. Il s'agit de la Convention Culturelle Européenne de 1954, de la Convention Européenne pour la Protection du Patrimoine Archéologique de 1969 et 1992, de la Convention Européenne sur les Infractions visant des Biens Culturels, de 1985 et 2017, de la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Architectural de l'Europe de 1985, de la Convention-Cadre sur la Valeur du Patrimoine Culturel pour la Société de 2005. A côté de ces conventions, on trouve les différentes décisions adoptées par les institutions européennes, sous forme de déclarations, de résolutions ou de recommandations.

Ce constat ne veut pas dire pour autant que cette question a été complètement négligée dans les instruments juridiques africains. L'examen du premier instrument juridique constant l'existence d'une entité africaine, à savoir la Charte créant l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) en 1963 ne comporte aucune disposition expresse se rapportant à la protection du patrimoine culturel. Pourtant, cela ne veut pas dire que les Etats Parties ont totalement exclu cette question du champ de compétence de la nouvelle

organisation, en faveur d'autres aspects considérés comme étant plus importants pour les Etats Parties, dont la plupart venaient de sortir du joug de la colonisation, comme l'intégrité territoriale, la défense de la souveraineté et de l'indépendance, la promotion de la solidarité et de la coopération entre les Etats africains. En effet, bien que la Charte la créant ne soit pas explicite à ce propos, on peut affirmer que la protection du patrimoine culturel faisait bien partie des domaines de compétence de l'OUA, dès lors que la culture faisait partie des domaines dans lesquels les Etats parties étaient appelés à coordonner et harmoniser leurs politiques générales et qu'une Commission spécialisée créée par la Charte était chargée, à côté de l'éducation, de la science et de la santé, de la culture.

Ainsi, c'est sous l'égide de l'OUA qu'a été adopté le Manifeste Culturel Panafricain, à l'occasion du Symposium du premier Festival culturel panafricain organisé en 1969 à Alger. Après d'avoir mis en avant le mal causé par la colonisation au patrimoine culturel africain, en raison de la rupture qu'elle a imposée dans l'histoire des peuples africains et des tentatives de leur aliénation au détriment de la richesses de leurs modes d'expression, ainsi que le rôle de la mise en valeur de ce patrimoine dans la voie de la lutte pour la libération des peuples africains de la domination culturelle coloniale, de la préservation de l'identité nationale et l'impulsion du développement et du progrès, il a fait plusieurs propositions et suggestions à même de contribuer à la protection du patrimoine culturel africain. Il en est, exemple, du recensement et de la diffusion des folklores africaines, de l'encouragement des recherches dans le domaine de la médecine traditionnelle et de la pharmacopée africaine, de l'adoption de textes législatifs protégeant la propriété intellectuelle des Africains, afin

d'empêcher toute exploitation illicite et inappropriée des savoirs traditionnels et des expressions culturelles traditionnelles, l'engagement des démarches nécessaires pour la récupération des objets d'art et des archives pillés par les puissances coloniales et la mise en œuvre de mesures visant l'arrêt de l'hémorragie des biens culturels qui quittent le continent africain. Un intérêt particulier a été accordé dans ce texte à la promotion de l'utilisation des langues nationales en raison de leur rôle significatif en tant que support et véhicule des héritages culturels à travers les littératures orales ou écrites, les contes, les légendes, les dictons, les proverbes. Parallèlement aux actions qui incombent aux Etats, il est question dans ledit manifeste d'associer plus activement et plus massivement les femmes et la jeunesse africaine à la conservation, à la transmission et à l'épanouissement du patrimoine culturel africain.

L'importance du manifeste culturel panafricain dans la mise en exergue de la nécessité de la protection du patrimoine culturel africain est, toutefois, diminuée par l'incertitude entourant son caractère normatif, dès lors qu'il comporte uniquement des suggestions et des propositions.

Dépassant ainsi le stade de suggestions et de propositions, les Chefs d'Etat et de Gouvernement de l'OUA ont adopté en 1976 la Charte Culturelle de l'Afrique. Bien qu'il s'agisse, cette fois d'un instrument normatif, son caractère contraignant reste amoindri par l'utilisation des expressions comme « les Etats Africains reconnaissent », « conviennent », « s'attachent », « devront veiller », tout en leur laissant une grande liberté quant à la fixation de priorités et des moyens à mettre en œuvre pour atteindre les objectifs tracés. Cela ne veut pas dire pour autant qu'elle est dépourvue de tout intérêt ou tout caractère contraignant. En effet, la

réhabilitation, la restauration, la sauvegarde et la promotion du patrimoine culturel africain constitue l'un des objectifs de ce cette Charte³¹. Pour atteindre cet objectif, il y est affirmée la nécessité de tenir compte de la diversité culturelle en tant que source d'enrichissement mutuel des différentes communautés à l'intérieur de chaque nation africaine³². Sur le plan pratique, les Etats africains sont appelés, entre autres, à œuvrer pour la collecte, la conservation, l'exploitation et la diffusion de la tradition orale et la protection des artistes créateurs et des biens culturels³³. L'éducation, la formation, l'art et l'utilisation des langues nationales sont considérées comme des moyens inéluctables pour la préservation et la transmission des richesses culturelles africaines aux générations futures. Enfin, les Etats africains sont invités à assurer la protection du patrimoine culturel africain en s'appuyant non seulement sur les instruments internationaux en vigueur³⁴, mais également en adoptant une législation nationale et interafricaine régissant la protection des biens culturels en temps de paix et en temps de guerre³⁵. A côté de ces mesures d'ordre normatif, les Etats africains devront prendre les dispositions pour mettre fin au pillage des biens culturels africains et obtenir que ces biens culturels, notamment les archives, les objets d'art et d'archéologie, dont l'Afrique a été spoliée, lui soient restitués.

³¹ Article 1(b) de la Charte Culturelle de l'Afrique

³² Article 3 de la Charte Culturelle de l'Afrique

³³ Article 6 Charte Culturelle de l'Afrique

³⁴ Au moment de l'adoption de la Charte Culturelle Africaine trois conventions internationales relatives à la protection du patrimoine culturel avaient été adoptées : La convention de 1954 sur la protection des biens culturels en cas de conflit armé, la Convention de 1970 sur les mesures à prendre pour interdire et empêcher l'importation, l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels et la Convention de 1972 sur la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel.

³⁵ Article 27 de la Charte Culturelle Africaine

Les devoirs des Etats africains dans le domaine de la protection des éléments du patrimoine culturel sont énoncés plus clairement, mais sommairement, par la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples, adoptée par la Dix-huitième Conférence des Chefs d'Etats et Gouvernements, en 1981 à Nairobi. Après avoir énoncé le droit de toute personne de prendre part librement à la vie culturelle de la Communauté, l'article 17 de cette charte affirme que « la promotion et la protection de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté constituent un devoir de l'Etat dans le cadre de la sauvegarde des droits de l'Homme ».

Parallèlement, des résolutions des institutions de l'OUA ont mis en exergue l'importance de la préservation du patrimoine culturel africain. On cite, à titre d'exemple, la Résolution CM/Res.994 (XLII) relative à l'Institut Culturel Afro-arabe, adopté par le Conseil des Ministres de l'Organisation de l'Unité Africaine, réuni lors de sa quarante-deuxième session ordinaire à Addis Abeba (Éthiopie) du 10 au 17 juillet 1985. Cette résolution confie à l'institut créé, entre autres, la mission de « veiller à réunir, protéger et développer le patrimoine culturel commun, y compris les manuscrits, monuments, œuvres d'art, reliques historiques, etc., et à récupérer les éléments culturels sortis d'Afrique et du monde arabe ». S'agissant, particulièrement du patrimoine culturel immatériel, la Résolution CM/Res.1418 (LVI) sur la campagne contre le piratage de musique, littérature et œuvres d'art, adopté par le Conseil des ministres de l'Organisation de l'Unité Africaine, réuni à l'occasion de sa cinquante-sixième session ordinaire à Dakar (Sénégal) du 22 au 28 juin 1992, a invité les Etats à protéger le patrimoine culturel des Etats africains, en prenant des

mesures nécessaires tant à l'échelle nationale qu'au niveau international, dans le but d'éradiquer le piratage d'œuvres musicales, littéraires et artistique. Sur les plan national, ces mesures doivent prendre la forme de textes législatives ou de décisions administratives. A l'échelle mondial, il est question d'adhésion de tous les Etats africains aux accords internationaux sur la protection des droits d'auteur, notamment ceux de Berne, Rome et Paris.

Bien qu'elle ne figure pas aussi dans l'Acte constitutif de l'Union Africaine (UA), qui a supplanté l'OUA, la question de la protection du patrimoine culturel africain y est bien présente, quoi qu'implicitement. D'abord, l'Acte constitutif s'y réfère indirectement, en renvoyant aux instruments régionaux qui traitent la protection de certains ou plusieurs aspects du patrimoine culturel, à l'instar de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples³⁶. Ensuite, la question de la protection du patrimoine culturel fait bien partie des attributions du conseil exécutif qui est chargé, entre autres, d'assurer la coordination et de décider des politiques dans le domaine de la culture³⁷. Enfin, le Conseil économique, social et culturel, créé en vertu de l'article 22 de l'Acte constitutif de l'UA en tant qu'organe consultatif de l'Union, peut jouer un rôle primordial dans la protection et la promotion du patrimoine culturel africain.

La concrétisation du rôle dynamique de l'UA dans la protection du patrimoine culturel africain s'est manifestée dans l'adoption de la Charte de

³⁶ Article 3 (h) de l'acte constitutif de l'Union Africaine

³⁷ Article 13 (h) de l'acte constitutif de l'Union Africaine. Le Conseil exécutif peut déléguer tout ou partie de ses pouvoirs et attributions dans ce domaine aux Comités techniques spécialisées créés aux termes de l'article 14 de l'Acte précité, en l'occurrence le Comité chargé de l'éducation, de la culture et des ressources humaines.

la Renaissance Culturelle Africaine en 2006 à Khartoum. Prenant conscience des nouvelles menaces que le processus de mondialisation, facilité par l'évolution rapide des nouvelles technologies de l'information et de communication, fait peser sur le patrimoine culturel africain, les Etats africains ont décidé de remplacer la Charte Culturelle Africaine de 1976 par cette nouvelle Charte, afin de préciser davantage les obligations des Etats africains dans le domaine de la protection du patrimoine culturel africain. Dans ce contexte, des termes plus contraignants ont été introduits dans ce nouveau texte, comme en atteste l'expressions « les Etats s'engagent à ». En outre, la protection du patrimoine culturel y est conçue non seulement comme un devoir étatique, mais comme droit fondamental des hommes. De ce fait, « les Etats africains doivent créer les conditions favorisant l'accès et la participation de toutes les communautés à la vie culturelle »³⁸. En outre, en reconnaissant que la diversité culturelle est un facteur d'enrichissement mutuel des peuples et des nations, ils s'engagent à défendre aussi les cultures des minorités³⁹. De même, ils sont appelés à reconnaître le rôle d'autres acteurs non institutionnels dans la protection du patrimoine culturel africain⁴⁰. Il s'agit, par exemple des créateurs, des promoteurs privés, des associations, des collectivités locales, du secteur privé, dont les efforts dans ce domaine doivent être soutenus par des mesures incitatives aux plans fiscal, législatif et administratif. Il est également question des sages et leaders traditionnels, dont le rôle et l'importance sont à reconnaître.

³⁸ Article 15 de la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

³⁹ Article 5 de la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

⁴⁰ Article 11 de la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

Bien évidemment, la participation d'autres acteurs à la protection du patrimoine culturel ne peut jouer qu'un rôle secondaire. Les Etats demeurent, selon les termes de la Charte, les principaux acteurs à qui incombent l'obligation de protection et de valorisation du patrimoine culturel matériel et immatériel de la nation⁴¹, en élargissant l'utilisation des langues africaines⁴², en usant des technologies de l'information et de la communication pour promouvoir la culture africaine⁴³, en favorisant la créativité et l'expression artistique, en adoptant des législations visant à protéger les intérêts matériels et moraux des producteurs de biens et services culturels⁴⁴.

Même si cette nouvelle Charte semble être plus contraignante et contiennent des obligations plus précises en matière de protection du patrimoine culturel, l'absence de mécanisme de sa mise en œuvre affaiblit énormément son apport. A cette faiblesse s'ajoute le caractère très général des mesures que les Etats sont appelés à prendre.

Conclusion

Depuis leur indépendance, les Etats africains ont réussi à renforcer les mesures prises pour protéger leur patrimoine culturel, tant sur le plan interne qu'à l'échelle internationale. L'évolution des droits internes des Etats africains dans le domaine de la protection du patrimoine culturel a permis d'étendre la portée de la protection pour englober des aspects du patrimoine culturel qui étaient exclues dans la conception occidentale. Les nouveaux domaines de protection comprennent des éléments immatériels comme des

⁴¹ Article 10 de la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

⁴² Article 20 de la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

⁴³ Article 21 de la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

⁴⁴ Article 24 de la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

traditions orales, des expressions culturelles traditionnelles comprenant des chansons, des musiques et des interprétations, des savoirs traditionnels, des méthodes guérison, des techniques culinaires, des croyances...etc. Parallèlement, les règles incorporées dans les législations internes africaines sont de plus en plus conformes aux standards internationaux issus des Conventions internationales relatives à la protection du patrimoine culturel, et s'alignent sur les meilleures pratiques internationales desquelles elles s'inspirent.

Au niveau international, la contribution des Etats africains à l'élaboration de nombreux instruments internationaux relatifs à la protection du patrimoine culturel est indéniable. On songe notamment à la *Convention sur la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* et la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*. Malgré les compromis qui ont caractérisé l'adoption de ces conventions, l'influence des Etats africains se manifeste tant dans la prise en compte des suggestions des pays africains visant à protéger les aspects intangibles prédominants dans les cultures africaines que dans la mise en place de mécanismes d'assistance visant à épauler les Etats, notamment les moins avancés, dans leurs efforts de protection des éléments immatériels de leur patrimoine culturel.

A ces efforts sur le plan international s'ajoutent ceux déployés sur le plan régional, en vue d'instaurer une solidarité et une coopération entre les Etats africains dans le domaine de la protection du patrimoine culturel, comme en témoignent le Manifeste Culturel Panafricain adopté en 1969, la Charte Culturelle de l'Afrique de 1976 et la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine en 2006.

Malgré leur importance, ces mesures demeurent insuffisantes. D'abord, les Etats africains ne sont pas Parties à toutes les conventions relatives à la protection du patrimoine culturel. Seuls quelques Etats comme le Maroc ont adhéré à ces conventions dans leur ensemble. Ensuite, certaines conventions internationales ne prennent pas en considération les intérêts des Etats africains, dont la nécessité de rapatriement des biens culturels pillés durant la période coloniale, et les contraintes liées au pouvoir financier limité de certains Etats africains entravant leurs efforts en matière d'inventaire et de mise en valeur de leur patrimoine culturel, et affectant leurs capacités dans le domaine du contrôle et de la répression des atteintes à ce patrimoine. Enfin, sur le plan régional, on assiste à une absence totale de conventions dédiées spécifiquement à la protection du patrimoine culturel africain, ou d'institution chargée de la protection dudit patrimoine à l'instar de l'ISESCO pour les pays de la Conférence islamique. Les efforts africains doivent donc aller dans ce sens dans les années à venir afin de mieux protéger le patrimoine culturel africain, d'autant plus que le rôle des Conventions internationales concernant la protection du patrimoine culturel demeure limités, en raison du nombre très restreints de biens culturels pouvant bénéficier de la protection internationale.

De l'idéologie dans le monde arabe : quelle représentation du changement politique

Stouri Houssine

docteur en droit public et sciences politiques. Chercheur/ enseignant
vacataire à la faculté de droit de casablanca.

Le monde arabe, de plus en plus mouvementé par la dynamique des transformations, est dans une phase difficile, complexe et pleine de contradictions, à cause de nombreux enjeux contradictoires. Il s'agit à n'en plus douter, d'un état de décrépitude constaté sur les plans sociopolitiques et d'un long processus de décomposition et de recomposition, sur fond d'anomie, de conflits et de guerres civiles et transnationales. Sociologiquement, un tel état de chose est potentiel, de changement, voire créateur de mutation profonde, notamment dans le domaine de la réflexion. « Les progrès les plus marquants, accomplis dans le domaine de la réflexion sur les phénomènes sociaux, ont vu le jour en période de crise ou à propos d'une crise. Ainsi, lorsque les institutions traditionnelles sont ébranlées ou modifiées par la survenance d'évènements historiques qui les bouleversent plus ou moins »⁴⁵. Par ailleurs, la sociologie et l'histoire des sociétés humaines, enseignent que les grands changements survenus, s'accompagnent de référentiels philosophiques ou doctrinaux qui tendent à les projeter, dans une orientation sociétale et historique globale. Le problème à cet égard, pour le monde arabe se pose depuis le XIX siècle avec une grande complexité. Si ce siècle était dominé par une tendance de

⁴⁵ BOUTHOU, Gaston, *Traité de sociologie*, Paris, PAYOT, Troisième édition, 1959, p. 7

questionnement autour de l'identité, de la réforme et la réhabilitation, surtout par le biais d'un traditionalisme réformateur, au XX siècle et encore à nos jours, il n'est question que d'une quête de positionnement où la dimension religieuse, d'une manière ou d'une autre, présente, soit comme modèle à instaurer, soit comme conception à phagocyter⁴⁶. Politiquement, la problématique du pouvoir, avec ses différents démembrements, ne manque pas de susciter un débat doctrinal du moment que le modèle de gouvernement est placé à la tête des préoccupations. D'un point de vue du politique, qui est la manière de s'organiser et de se percevoir en tant que collectivité, il n'y a pas réellement d'unité de conception, ni d'auto-positionnement des particuliers dans le tout. Dans ce complexe de rapports "nous retrouvons les composants historiques et culturels de la coexistence (l'Etat administratif moderne, le territoire, la langue, « la patrie éternelle ») et les décomposant à caractère ethniques, mais plus généralement religieux "⁴⁷. Aujourd'hui, l'enjeu, autour du pouvoir, dans le monde arabe se joue entre différentes tendances et mouvements qui, souvent, se font des représentations distancées, sinon inconciliables, de l'ordre politique et social désirable, et donc, du mouvement du changement. Il y a les mouvements religieux, tentés par le modèle iranien, les religieux modérés, les non religieux, les libéraux, les technocrates ou simples croyants du for

⁴⁶ BERRADA, Younes, Le sacré et le politique en Islam paramètre de la problématique du pouvoir in « l'islam politique dans le monde arabe », *Revue marocaine des sciences politiques*, op. cit., p. 36-37

⁴⁷ BEN ACHOUR, Yadh, op. cit., p. 16

intérieur ; tous à même, de se contredire sur la citoyenneté, la souveraineté d'une part et la spiritualité de l'autre⁴⁸.

Dans le monde arabe, en pleine crise de valeur, la représentation du politique et de la société en général, implique une direction préalable de l'esprit et une définition préconstruite du changement et du devenir historique. Ce dernier est une construction à partir du savoir idéologique qui la précède et qui lui sert de fondement⁴⁹. Dans cette perspective, les voix contradictoires et l'adversité violente conduisent à croire que les oppositions politiques actuelles renvoient à des représentations antagonistes du politique, de la société et de l'histoire. Encore, faut-il admettre qu'une telle situation, caractérisée de faiblesse idéologique, peine à exprimer le changement, ou même tout changement attendu.

De fait, il devient très intéressant, dans ce cadre de requestionner les représentations et les schémas idéologiques, comme enjeux et dans le rapport problématique au processus complexe des transformations sociopolitiques que connaît la région arabe. Il s'agit, après un arrêt sur le concept d'idéologie, de réfléchir et d'interroger la faiblesse idéologique quand a la représentation de l'ordre désirable et du devenir historique.

I-Idéologie et systématique idéologique.

Malgré son âge relativement important, l'idéologie est un concept présent dans les débats et les entretiens, en étant un concept clé dans la

⁴⁸ Ibid., p. 15

⁴⁹ GOULEMOT, Jean Mario, *Le règne de l'histoire*, op. cit, p. 26

pensée contemporaine⁵⁰. Son approfondissement revient à Karl MARX ou plus exactement au marxisme, pour ne pas minimiser le rôle de Engels d'autres épigones : Lénine, Trotski, Staline, Mao...et Althusser qui a su revitaliser un débat en le ramenant à des proportions théoriques plus conformes à l'essor de la pensée. Il est intéressant de souligner qu'avec le marxisme, l'idéologie qui se posait en termes de science des idées, d'analyse du langage et du discours, prend une direction différente, celle d'une détermination sociale des idées : Lukacs et Althusser en témoignent à leur manière, lorsqu'ils ramènent l'idéologie à des questions de reflet, et d'imaginaire. La sociologie de la connaissance prend appui également sur de telles questions en identifiant l'idéologie à des problèmes de fausse conscience et d'illusion...comme l'a souligné Gurvitch dans son « introduction à la sociologie »⁵¹. Le marxisme met en relief, expressément, le lien entre l'idéologie, et le social quand il traite le concept d'idéologie, en tant que système conceptuel qui se nourrit d'idées générales et universelles produites par les hommes dans des conditions déterminées par leur mode de relations. « Ce sont les hommes qui, sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc... mais les hommes réels agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de forces productrices et du mode de relations qui y correspond, y compris

⁵⁰ Du XVIIIe siècle qui voit naître le concept de l'idéologie par DESTUTT d TRACY, son affirmation continue à nos jours, le débat sur et autour de l'idéologie, s'est enrichie des approches marxistes freudiennes structuralistes, symboliques...au gré de l'évolution des recherches en sciences humaines et sociales.

⁵¹ GURVITSH, George, *traité de sociologie*, Tome I Puf .1962

les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre »⁵². L'idéologie dans cette conception sociologique, outre qu'elle relève du registre des illusions, se définit comme suit :

- Une interprétation sociale (évolution et prise de position à la fois) ;
- Une élaboration doctrinale de justifications des interprétations ou des illusions ; œuvre de civilisation (dans ce sens produit par une classe pour l'aider à se justifier) ;
- Une connaissance philosophique, car elle n'est pas directement vérifiable⁵³.

Ce rapport entre le social et l'idéologie, frappé du sceau de la fausseté, est appréhendé en ces termes par F. Engels : « l'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit avec une conscience fausse. Les forces motrices vérifiables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues, sinon, ce ne serait point un processus idéologique. Aussi, s' imagine-t-il des forces motrices fausses ou apparentes »⁵⁴.

Cette configuration de l'idéologie, prise dans le rapport vérité-fausseté du reflet de la réalité, a été revue et modifiée par les acquis des études sur

⁵² MARX Karl - ENGELS Friedrich et WEYDEMEYER, Joseph, *L'idéologie allemande*, 1^{er} et 2^{er} chapitre, Paris, Editions bilingue, les éditions sociales GEME, 2014, p. 12

⁵³ BENSAMÏN, Abdellah, *Symbole et idéologie : entretiens avec Roland BARTHES*, Abdellah LAROUÏ, Jean Molino, Rabat, Medai publication, 1987, pp 12.13

⁵⁴ FRIEDERICH ENGELS, Lettre à FRANZ MEHRING, 14 juillet 1893, *Œuvres choisies*, Editions du progrès 1955, marxistes.org/français/Engel <https://www.marxistes.org> work consulté le 06/06/2012

le symbole, tant du point de vue psychanalytique que du point de vue linguistique⁵⁵.

Par ailleurs, si le marxisme voit dans l'idéologie dominante d'une époque, celle de la classe dirigeante, la théorie sociale lancée par Max Weber et après lui Talcott Parsons, souligne que la société est une communauté morale, c'est-à-dire un groupe de personnes qui partage certaines valeurs bien déterminées ou l'idée de ce qui est juste et désirable. Ces valeurs légitiment et rendent moralement acceptable à tous les membres de la société les inégalités de l'organisation sociale. Dans cette perspective, l'idéologie (valeurs et idées) sert à expliquer une situation sociale et tient lieu d'étalon de l'action la plus propre à répondre à cette situation.

Pour Abdellah Laroui qui se situe, lui dans la tradition marxiste, l'idéologie est avant tout un système de pensée produit par un groupe d'intellectuels qui pense la société, et ses problèmes et l'exprime d'une certaine manière. Ce groupe d'intellectuels n'est pas homogène socialement, culturellement et linguistiquement⁵⁶. Cette définition est intéressante en ce qu'elle renvoie à la représentation et le décryptage de la réalité sociale par les intellectuels qui ne sont pas un groupe homogène. Elle servira de support dans ce chapitre pour l'analyse de la systématique idéologique dans le processus des transformations dans le monde arabe.

⁵⁵ Voir dans ce sens les points de vue de Roland Barthes comparant le freudisme et le marxisme, qu'il qualifie de deux grandes épistémès de la modernité. Voir aussi les points de vue particulièrement critique de Jean Moreno in symbole et idéologie ...op.cit. p.34

⁵⁶ LAROUÏ, Abdellah, Entretien..., op. Cit., p. 33

Par systématique idéologique, il est entendu, ainsi comment se représente et se pense la société arabe en rapport avec le changement. Le problème de l'ordre désiré et le rôle des intellectuels se posent avec persistance d'autant que les idéologues arabes manquent de solutions pour l'Etat et la société. La production idéologique pêche, toujours, de prendre en charge la société par un discours structurée et homogène. Les tendances et les problématiques posées ne traduisent que l'équivoque des choix ou des appartenances identitaires et culturelles, ce qui brouille l'appréhension d'une réalité complexe et mouvementée.

II- la représentation du devenir historique

La brutalité des changements qui se produisent dans les sociétés arabes, est telle qu'elle se traduit par le refus du présent et l'angoisse à l'égard de l'avenir. Face au changement, le décryptage idéologique révèle des zones d'ombre et d'ambiguïté. Le flou s'instaure quant à la représentation du devenir historique. Le monde arabe, phagocyté par les transformations sociales et heurté à des défis énormes, peine à se donner une représentation du devenir, à même de permettre une action politique qui oriente et dirige le changement. Faute d'un projet sociétal global, un ordre désiré que fonde et construit cette représentation, la quête d'un nouvel ordre politique serait problématique. En effet, la direction et l'orientation du changement sous-tend qu'il se dégage de la mentalité collective une vision d'ensemble, d'où procéderait l'énergie nécessaire à l'autorité du pouvoir politique, ou à l'action pour conquérir le pouvoir. « La

force sociale d'un groupe est plus grande quand ses membres sont liés par la conscience d'une œuvre commune à accomplir, que s'ils sont liés seulement par le sentiment de subir une situation semblable ou de continuer à suivre les mêmes traditions »⁵⁷. A défaut de cette œuvre commune à accomplir, le sens du changement verse dans l'imprécision et permet que s'amorce une représentation du devenir historique tissé sur les événements révolutionnaires, réduits à un processus de violence et de guerres civiles. Le changement sous forme de révolution s'y donnait à lire comme contestation de l'ordre établi, mais aussi comme mutation sans lieu et sans visage, voire anéantissement et destruction. Si la dynamique des changements dans la région arabe reflète les aspirations d'une masse misérable et asservie, elle n'en réfère à aucune doctrine. Elle ne propose pas l'ordre désiré qui serait lui-même fondé sur une nouvelle représentation du devenir historique. Or, une telle représentation est nécessaire pour construire une société animée d'un consensus suffisamment homogène pour mettre à l'abri des risques de dissolution. Abdellah Laroui note aussi, dans l'un de ses entretiens que la production idéologique arabe n'est pas allée vers une plus grande précision dans le diagnostic, elle est allée, plutôt vers une plus grande confusion »⁵⁸.

En ce moment historique de transformation, la systémique idéologique n'offre pas de nouvelles formes de discours sur l'histoire qui

⁵⁷ J LAPIERRE, William, « Pour une théorie dynamique des changements politiques », *Revue française des sciences politiques*, XXI, Vol.1, PUF, mars 1961

⁵⁸ LAROUÏ, Abdellah, op. cit., p. 32

marque un terme et un commencement et qui en imposant sa propre problématique et ses représentations du devenir historique, rend impossible la profération de formes antérieures.

Les discours sur les domaines politiques et sociaux s'organisent autour des tendances suivantes : le discours réformiste, le discours moderniste et le discours intégriste. Le premier ayant pour objectif de réformer la société, caractérisant les grandes figures des universités islamiques depuis le XIX^e siècle. Ceux-ci tentent une conciliation entre les valeurs et techniques occidentales d'une part, et les valeurs traditionnelles d'autres part. Les modernistes ont le même objectif, sauf qu'ici, la modernité acquiert un primat conduisant à une certaine relecture du patrimoine culturel et religieux. Pour le réformiste la modernité occidentale ne peut se penser que dans le cadre d'une pensée religieuse ; pour les seconds la pensée religieuse ne peut trouver place que dans l'instauration de la modernité. Quant au discours intégriste, son objet vise à imposer le modèle qu'il conçoit, comme le seul véridique à la société corrompue et pervertie, particulièrement pense-t-il, par l'effet dévastateur de la civilisation occidentale.

Au-delà des oppositions de signes, les différentes problématiques que posent ces discours à la réalité arabe, tiennent encloses les figures d'un devenir désigné. Le réseau des représentations constituant des modes de pensée dominants, bien que contradictoires, raisonnent en espace de

cohabitation, d'investissement réciproque, d'oppositions fragiles et de fragmentations unifiantes.

En fait, il y'a brouillage idéologique. Les mêmes objectifs : justice, liberté et dignité sont revendiquées aussi bien par les religieux de toute sorte, que les sensibilités de gauche, qu'elles soient laïques ou athées. Mais, par cela seul qu'ils appellent à la liberté, les islamistes ou les conservateurs religieux n'ont pas pour autant renoncé à leur conservatisme comme schème de pensée. En revanche, les révolutions récentes trahissent, à leur manière, le procès d'une sécularisation heurtée et contradictoire. Un long processus de sécularisation qui cohabite, moyennant de la conflictualité parfois, avec les conservatismes religieux en tout genre⁵⁹.

Il faut dire que l'impact de la doxa islamiste sur les représentations collectives, n'est pas à démontrer, alors qu'il s'affirme et se développe aussi dans l'espace public, l'attachement à une certaine conception de la laïcité. l'islamisme avec ses représentations religieuses, semble, toujours, avoir autant d'emprise sur les sociétés. Les schèmes de pensée qui se développent ainsi dans la société se nourrissent d'une situation où se confrontent et se contredisent, mais paradoxalement cohabitent les exigences de mentalités traditionnelles identitaires, et du culturalisme d'une part et de l'esprit du temps et la modernisation d'autre part.

⁵⁹ HAOUES, Seviguer, « l'islamisme en terre d'islam majoritaire : réhabiliter le paradigme culturel sans culturalisme ? » in *Islam politique dans le monde arabe*, op. cit., pp 101-102

Une des pensées savantes qui traduit le mieux les divergences de représentations de la réalité arabe, est celle de Mohamed Abed JABRI. Celui-ci, penseur controversé dans le monde arabe, a défendu deux thèses dans deux travaux séparés.

Selon la première⁶⁰, les sociétés traditionnelles pratiquaient la politique dans la religion ; c'est-à-dire qu'elles formulaient leurs conceptions, attitudes et sentiments politiques au moyen d'un vocabulaire et concepts empruntés à la religion. La représentation du politique se conjugue, soit à l'acceptation de l'ordre politique qui s'identifie à l'obéissance de Dieu ; soit à la dénonciation de l'ordre établi, et elle est donc refus de déviance et un rappel au Dieu. A travers des catégories et des conceptions religieuses, les sujets et les opposants réclamaient soit l'acceptation soit la dénonciation de l'ordre établi. Cette attitude qui se produit toujours à travers les sociétés arabo-musulmanes, est qualifiée de prémoderne. Car, elle ne conçoit pas le champ politique, comme relevant de la dimension temporelle de la vie des hommes qui peuvent et doivent l'investir au moyen d'un vocabulaire, des catégories et des conceptions séculiers. Le champ politique-ici, n'émerge pas comme un champ spécifique et autonome ; du coup, la révolution ou la réforme se représentent en recourant à la causalité divine et à un passé à retrouver, fut-il datable, ou simplement mythique.

⁶⁰ Développé dans AL AQL AS-SYYASSI AL ARABI : MOUHADDIDATUH WA TAJALIYATUH, *La raison politique arabe : déterminants et expressions*. Casablanca/Beyrouth, 1990

La seconde thèse défendue par JABRI⁶¹ met à jour la nouvelle légitimité démocratique des temps modernes ; seule acceptable et acceptée de nos jours. Les autres légitimités qui dominaient, entre autres, la légitimité traditionnelle qui rattache l'ordre établi à la volonté divine, ou cosmique, sont inadéquates à l'histoire présente. Aucun système, aucune institution, aucune pratique politique ne peuvent être légitimes s'ils ne sont pas fondés sur la volonté populaire, s'ils n'en constituent pas l'expression et ne sont pas sanctionnés par elle. Il s'agit là d'une représentation linéaire et progressive de l'histoire qui met en évidence l'invention de la démocratie en tant qu'œuvre humaine, et critique la régression historique.

Les deux problématiques posées par l'auteur sont-elles conciliables ? la première thèse observe la dominance d'attitudes prémodernes, la seconde conteste la dissémination d'une conviction moderne. En fait, l'auteur décrit une réalité arabe complexe. Les masses sociales peinent à intérioriser la modernité politique tout en affichant des attitudes que leur impose le temps moderne. Au-delà des rapports qu'elles entretiennent avec la politique dans sa forme moderne, elles continuent d'assumer des représentations héritées du passé. Par ailleurs, les sociétés arabes comportent des mouvements idéologiques opposés, mais qui, malgré leur dénonciation du despotisme et des injustices de la société, n'ont pas mis à jour une représentation fondamentale et pertinente du fait et du devenir

⁶¹ Présentée dans la collection d'articles remis sous le titre : AD-DIMOUQRATIYA WA HOQUQ ALINSAN (Démocratie et droits de l'homme), Casablanca/Beyrouth, 1996

du changement, qui soit une redéfinition de l'ordre à établir et de la nature des relations sociales impliquées par le rapport politique.

III- le problème de l'ordre désirable

Il est un fait que, dans le monde arabe, l'unité du consensus politique et social, est ébranlée par la mise en cause des structures sociales et par la rivalité des représentations des intérêts et des croyances. Ces sociétés où la mentalité collective ne s'accorde plus sur un système de valeurs global et unitaire, ne sont plus imperméables au changement. Les transformations qui les affectent en font des sociétés en mutation. Toutefois, le problème réside dans le politique qui s'y trouve dépourvu de « l'assise mentale collective qui lui permettrait, non certes, de s'opposer aux changements, mais de leur donner un sens »⁶². Le politique, en tant que figure ordonnée de l'existence du groupe en peut être indépendant de la mentalité collective. Il est « le contenu de la pensée du groupe lorsqu'il prend conscience de son existence comme réalité historique »⁶³. Par des liens sociaux spontanés, et des rapports réfléchis, il tisse entre les hommes une trame de contacts qui structurent politiquement le groupe. Encore faut-il, pour qu'il en soit ainsi, que dans la société existe des valeurs et des croyances, susceptibles de provoquer l'attachement de la conscience collective. Or les croyances de ce type ne peuvent être logées que dans la représentation d'un but social n'est, en fait, que l'image de l'ordre désirable, c'est-à-dire une vision de l'avenir.

⁶² BURDEAU Georges, *Traité de sciences politiques*, op. Cit., p. 35

⁶³ Ibid., p. 36

Si le monde arabe connaît des changements de grande ampleur, il se caractérise aussi, par une certaine atrophie des croyances collectives qui affecte les mentalités. Du coup, l'univers politique est mis en cause, non seulement dans ses organes et instruments, mais aussi, ce qui est encore plus grave, dans sa finalité même ; car il est privé d'assises que lui procurent les représentations collectives. Cependant, si l'agitation de la société conteste cet univers, et tend à le transformer, elle conduit, elle-même, une action dépourvue d'une représentation de l'ordre désirable, bénéficiant d'une adhésion sociale large et consciente. En effet, il n'est pas suffisant dans une dynamique de transformation politique, de contester l'ordre établi, mais encore, est-il nécessaire de pouvoir être guidé par la représentation d'un ordre alternatif où seraient représentées la localisation et une certaine finalité du pouvoir politique. Or, le malaise actuel, dans le monde arabe, révèle une grande faiblesse idéologique qui, sous une apparente opposition de courants, ne fait qu'accentuer l'atrophie des croyances collectives. Cette rupture, comme en témoignent les conflictualités violentes dans plusieurs pays arabes, devient plus dangereuse puisqu'elle ébranle jusqu'aux raisons que les hommes se donnent de vivre ensemble. Certes, la révolte contre l'ordre établi s'articule sur des opinions agrégées autour des principes de la liberté, de la dignité et de la justice ; mais ce sont des opinions qui animent des individus, sans passer pour des valeurs qui fondent l'image d'un nouvel ordre. En plus de leur contenu non précis et mal défini par les discours

politiques et idéologiques, ces principes, élevés en slogans dans les soulèvements populaires ne sont pas inscrits par la mentalité collective, au programme de l'action politique, comme une modification profonde de l'ordre établi.

La lutte politique et la dynamique du changement qui marquent actuellement le monde arabe, révèlent ostensiblement le refus opposé à l'ordre politique et social existant. Mais, la mentalité collective, frappée d'anomie, se trouve en désarroi qui traduit l'absence de projet constructif, alternatif à l'ordre existant. « Elle n'imagine aucun ordre susceptible de parer à la désagrégation de la collectivité. Elle éprouve bien la nécessité d'une défense, mais elle n'en conçoit pas les moyens »⁶⁴. Est-ce la raison même qui a fait échec à des situations révolutionnaires et le retour revitalisé de l'autoritarisme, profitant de la faiblesse idéologique, du leadership et du désarroi de la mentalité collective, pour imposer les mêmes valeurs qui l'inspire ? en tout cas, il s'agit d'une impasse qui a tous les aspects d'une contradiction. D'une part, l'ordre établi fait face à des bouleversements annonciateurs de sa disparition, et d'autre part, le désarroi de la mentalité collective, s'il conduit à la révolte, révèle aussi l'incapacité de la collectivité à formuler un projet susceptible de rétablir sa cohérence, c'est-à-dire de concevoir une image de l'avenir désirable apte à regrouper les représentations dans une force dominante. Les querelles d'intérêts et les animosités opposant les membres des sociétés arabes,

⁶⁴ Ibid., p. 39

sont exaspérées en conflits idéologique ; mais à ce niveau, la faiblesse est telle qu'il manque une vision prospective, une représentation d'un futur à créer.

Dans le contexte arabe, les conflits se situent au niveau des structures sociales et politiques. Le pouvoir, faiblement ou pas ancré dans la société, ne parvient pas à institutionnaliser les conflits. Du coup, il est toujours menacé ; car à défaut de l'institutionnalisation qui régulent les conflits pacifiquement à l'interne, les conflits pourraient être générateurs de mouvements révolutionnaires. Toutefois, les menaces qu'affronte l'ordre établi, ne pourraient parvenir que d'un autre pouvoir soutenu par une idée de droit nouvelle. Or, celle-ci est le produit de l'idéologie qui donne au départ, le branle à la représentation de l'ordre désirable. L'idéologie, par ailleurs, n'est nullement une rêverie gratuite. Sa raison d'être est d'engendrer un pouvoir⁶⁵. Dans ce cadre de raisonnement, l'idéologie arabe était toujours incapable de penser un pouvoir apte à répondre à l'image qu'elle se fait de l'ordre alternatif à l'ordre établi qui s'ouvre inéluctablement au changement.

Ce dernier, particulièrement quand il est pensé comme mutation radicale ou révolution, ne s'inscrit pas tout armé (projet politique ou représentation) en une parole constituée. Les formes du discours politique et idéologique, au-delà de leurs eaux mêlées continuaient à participer

⁶⁵ Ibid., p. 60

d'une problématique de l'histoire, non innovante ou qui relève encore, des représentations traditionnelles du devenir historique⁶⁶.

Le mot NAHDA, depuis le XIXe siècle jusqu'aujourd'hui sous-tend un changement sans rupture, mais à partir des fondements internes de l'héritage. Parallèlement, le terme « Renaissance » en occident implique inauguration d'une nouvelle temporalité après rupture. La NAHDA exprime l'enjeu de la modernisation comme un processus de développement interne de la pensée arabo-musulmane. Le problème qui articule les tendances modernes, à la pensée politique classique, est la correspondance entre le modèle de référence et la réalité effective du pouvoir, de même que l'interférence de ce dernier, avec d'autres modèles modernes. La pensée politique classique a développé un cadre idéologique qui combine idéalisme et réalisme : autrement dit, l'emboîtement du pouvoir réel ayant sa logique propre dans un paradigme de tutelle spirituelle à l'égard du temporel. Il s'agit d'un mouvement de pensée qui met en cause l'Etat, la société et les valeurs sur fond de l'articulation du politique et du religieux. Dans ce cadre, le despotisme, comme forme de gouvernements, est placé au centre des problèmes de ce monde avec une réflexion critique⁶⁷. Il reste que la référence aux modèles occidentaux inspire la conception de la réforme, mais tout en puisant dans la double

⁶⁶ LAROUÏ, Abdellah, entretient op cit p33, voir aussi à ce même propos, l'idée développée par le même entretient dans, l'idéologie arabe contemporaine : Essai critique F. Maspero - 1967

⁶⁷ Voir dans ce sens, l'ouvrage notoire de Abderrahmane Al kawakibi traduit en langue française par Hala Kodmani sous le titre despotisme et autres textes édition Acte Sindibad 2016

légitimité religieuse et moderne. Aujourd'hui, le discours nationaliste modernisateur ou laïc et l'autre dit fondamentaliste ou intégriste, continuent à participer de la même problématique.

Depuis longtemps, l'idée nationaliste invoquait celle du progrès économique et social, aspiration nouvelle au mieux être économique et à la liberté politique. La mobilisation était au service de l'idéal d'affranchissement, du progrès et d'épanouissement. Avec le nationalisme, la religion n'a pas cédé place totalement, à la politique, mais s'y trouve investie de manière et selon des modalités différentes. Le changement intègre toujours la spiritualité islamique au politique qui a sa propre logique et sa propre raison. Mais, l'échec du nationalisme, en tant qu'idéologie, est celui aussi de la part faite d'une modernisation hybride et de conduites politiques auxquelles on prête toutes sortes de perversités.

Le fondamentalisme islamique quant à lui, idéologie plus ou moins dominante, elle tente de répondre, quand elle peut les entendre, aux questions que lui posent les tensions sociales. Il lui faut alors s'adapter, se masquer, assimiler, parfois par déplacement, réduction ou mensonge. Son repli, sa fermeture aux craquements du monde, marquent, sans doute, son incapacité, lui aussi, à se représenter un ordre désirable où sera établi la cohésion de la collectivité nationale, en offrant à ses membres une société neuve, moderne et plus juste. C'est que la conceptualisation dans la systématique idéologique islamique, faisant toujours référence à l'affluent ancien de la pensée traditionnelle (voir traditionnaliste), n'a jamais été au

point de dégager des théories ou des doctrines politiques modernes, cohérentes, érigées en modèles de référence.

Aujourd'hui, entre les discours nationalistes-modernistes et ce qu'on appelle intégrisme et fondamentalisme islamique, s'instaure un rapport de genre particulier. Alliance et confrontation se succèdent. Les deux semblent appeler aux faveurs des masses, et de façon alternative, qui ne manque pas de faire penser à l'idée d'un « cycle ». Tantôt les idées religieuses prédominent et déterminent les comportements, tantôt ce sont les conceptions nationalistes qui jouent ce rôle. Les deux ont, parfois, fusionné ou conjugué leurs efforts au point qu'à un certain moment, on ne peut assigner à l'un ou à l'autre, le rôle majeur dans la direction des consciences et des comportements. Mais, ce qui prédomine, en fait, c'est la confusion et la brouille idéologique. Celles-ci entraînent la sortie de la décadence et la mutation de l'ordre politique.

En ces temps de dynamiques socio-politiques et de grand potentiel de changement ; où partout dans le monde arabe, les tensions politiques s'exaspèrent et où les menaces extérieures pèsent lourdement sur les souverainetés des Etats arabes, il s'impose de penser le projet de société, l'ordre désirable, à même de répondre aux enjeux inextricables des mutations socio-politiques dans la région.

Références :

- BOUTHOU, Gaston, *Traité de sociologie*, Paris, PAYOT, Troisième édition, 1959,
- BERRADA, Younes, Le sacré et le politique en Islam paramètre de la problématique du pouvoir in « l'islam politique dans le monde arabe », *Revue marocaine des sciences politiques*.
- BEN ACHOUR, Yadh : politique religion et droit dans le monde arabe .Eddition édif 1992.
- GOULEMOT, Jean Mario, *Le règne de l'histoire : discours historique et révolutions XVII et XVIII siècle* ; Albin MICHEL1996.
- GURVITSH, George, *traité de sociologie*, Tome I Puf .1962
- MARX Karl - ENGELS Friedrich et WEYDEMEYER, Joseph, L'idéologie *allemande*, 1^{er} et 2^{er} chapitre, Paris, Edition bilingue, les éditions sociales GEME, 2014.
- BENSAMÏN, Abdellah, *Symbole et idéologie : entretiens avec Roland BARTHES, Abdellah LAROUÏ, jean Molino*, Rabat, Medai publication,1987.
- J LAPIERRE, William, « Pour une théorie dynamique des changements politiques », *Revue française des sciences politiques*, VXI, Vol.1, PUF, mars 1961
- BURDEAU Georges, *Traité de sciences politiques*.
- LAROUÏ, Abdellah, l'idéologie arabe contemporaine : Essai critique F. Maspero -1967
- Balandier GORGES sens et puissance ; les dynamiques sociales ; quadriges PUF 1971.
- Bourhane GHALIOUN ; le malaise arabe ; l'Etat contre la nation ; Paris la découverte 1991.
- Cornelius Castoriadis ; l'institution imaginaire de la société seuil 1975 réédition.-POINT ESSAI