



**HAL**  
open science

# Exception, normativité et unité politique: l'Etat et son ennemi au Moyen-Orient, entre le démembrement l'empire ottoman et l'apparition de l'Etat islamique

Mohamad Moustafa Alabsi

## ► To cite this version:

Mohamad Moustafa Alabsi. Exception, normativité et unité politique: l'Etat et son ennemi au Moyen-Orient, entre le démembrement l'empire ottoman et l'apparition de l'Etat islamique. Philosophie. Université Grenoble Alpes [2020-..]; Università degli studi Roma Tre, 2020. Français. NNT: 2020GRALP002 . tel-03121625

**HAL Id: tel-03121625**

**<https://theses.hal.science/tel-03121625v1>**

Submitted on 26 Jan 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## THÈSE

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITE GRENOBLE ALPES**

**préparée dans le cadre d'une cotutelle entre la  
Communauté Université Grenoble Alpes et  
l'Université de Roma Tre**

Spécialité : **Philosophie**

Arrêté ministériel : 25 mai 2016

Présentée par

**Mohamad Moustafa ALABSI**

Thèse dirigée par **Thierry MENISSIER** et **Eligio RESTA**

préparée au sein des l'Institut de Philosophie de Grenoble

dans l'Ecole Doctorale Philosophie : Histoire, Créations et Représentations

**Exception, normativité et unité politique :  
l'Etat et son ennemi au Moyen-Orient,  
entre le démembrement de l'empire  
ottoman et l'apparition de l'Etat Islamique**

Thèse soutenue publiquement le **17 février 2020**,  
devant le jury composé de :

**M. Makram ABBES**

Professeur des Universités à l'École Normale Supérieure de Lyon  
(Président du jury)

**M. Alessandro ARIENZO**

Professeur associé à l'Université Federico II (Rapporteur)

**M. Jean-Vincent HOLEINDRE**

Professeur des universités à l'Université Paris II Panthéon-Assas  
(Rapporteur)

**Mme Leyla DAKHLI-MITAL**

Chargée de recherche au CNRS, affectée au Centre Marc Bloch  
(Membre du jury)

**M. Thierry MENISSIER**

Professeur des Universités à l'Université Grenoble Alpes (Directeur de thèse)

**M. Eligio RESTA**

Professeur des universités à l'Université de Roma Tre (Co-directeur de thèse)





## **Remerciements :**

Je tiens à exprimer ma reconnaissance et mon admiration pour mes deux professeurs, M. Thierry Ménissier et M. Eligio Resta. Sans leur humilité et leur enthousiasme, cette ‘aventure’ n’aurait simplement pas pu être entreprise. Je les remercie pour l’exemple qu’ils incarnent à mes yeux, celui du combat pour le savoir et la passion de l’activité et de l’action.

Je dédie mon effort à la mémoire de mon grand-père, Nihad Khayata. C’est grâce à lui que le livre est devenu mon temple et que le doute est devenu ma seule conception du paradis.

Je dédie mon effort à la mémoire du sociologue Max Weber, surtout pour ses développements ‘cultes’ sur l’« ascèse intramondaine » et l’« extase dans la rationalité ».

Je remercie mon ami Tamam Hassan pour les discussions stimulantes et pour son érudition et ses opinions très précieuses au sujet de l’histoire arabo-musulmane.

Je remercie avec une très grande reconnaissance Mme Valérie Perret, de l’école doctorale du département de philosophie – Université Grenoble-Alpes. Sa sympathie, sa bienveillance et son anticipation du moindre détail ont permis un sentiment personnel d’assurance et une économie inestimable du temps.

Je remercie Patricia, son énergie et ses efforts inlassables, pour la réalisation technique de ce document. Je remercie aussi Jean-Michel pour ma longue collection d’ordinateurs !

Je remercie Konrad et Corina, grâce à qui j’ai pu réunir ma famille et mener paisiblement ce travail à son terme.

Je remercie ma mère, mon père, ma sœur et mon frère. Ils n’ont jamais douté de l’achèvement de cette longue expérience et m’ont offert toutes les formes possibles de soutien.

Je remercie finalement mon bijou, Amandine, qui a redonné vie et sens à tout.



## Résumé :

A la lumière de la guerre civile, la réflexion de ce travail de thèse s'interroge sur la question de 'légitimité', et tourne autour d'une part le rapport entre l'ordre et le droit et de l'autre la crise théorique et pratique de la normativité au sein du système étatique et constitutionnel du Moyen-Orient. Cette thèse se situe donc aux frontières indéterminées et incertaines de la logique du droit et de sa fonction organisatrice, car elle oscille entre le champ méthodologique de l'ordre et le champ expérimental de l'observation de l'exception et de l'indétermination. En effet, l'étude d'un contexte post-étatique -ou pré-étatique- nécessite la mobilisation de théories et de concepts issus du territoire de l'exception, ce qui rend inévitable de se trouver au carrefour de plusieurs disciplines et de plusieurs domaines académiques.

La rupture territoriale en Irak et en Syrie et la disponibilité spatiale pour la rébellion imposent une visibilité et une historicité de l'état de nature que traduit cette guerre civile et transfrontalière. Devant ces événements, les présupposés juridiques du caractère finalisé de l'Etat et de la continuité juridique de l'ordre constitutionnel en sortent profondément ébranlés, ce qui rappelle, surtout sur le plan méthodologique et doctrinaire, les deux conceptions de l'ordre, celle du temps normal attribué à Hans Kelsen et celle du temps d'exception attribuée à Carl Schmitt.

Ainsi notre texte de thèse se divise-t-il en trois parties :

La première porte sur le statut juridique de l'Etat à partir de la norme internationale de la reconnaissance interétatique. Ceci nous a permis de décrire la fragilité de l'ordre spatial lorsque s'opposent diverses conceptions de la légalité et de la norme. Avec Hans Kelsen, chez qui se dessine une conception interne et externe de la norme pure et de la fonction nomologique du droit, nous avons voulu mettre en lumière les contradictions profondes de l'ordre concret au Levant avec les présupposés théoriques et abstraites de l'Etat constitutionnel.

Dans notre deuxième partie, où il s'agit de 'rupture métaphysique et spatiale', nous avons fait recours à la pensée de Carl Schmitt, chez qui la légitimité ne se réduit pas à la légalité ni l'Etat à la constitution. Le Moyen-Orient moderne offre une illustration concrète des concepts schmittiens ; d'abord par la contradiction des données de cet ordre interétatique avec celui du *Jus publicum europaeum*, produit de l'ordre spatial et physique européen. Puis en raison de la rupture totalitaire durant laquelle l'Etat se réduit au Parti et le politique à la religiosité et à l'unicité. Le destin de l'Etat post-totalitaire, tel celui de l'Irak et de la Syrie, invoque également les travaux d'Arendt sur le totalitarisme et ceux de Gauchet sur la métaphysique de l'unité et l'expression politique du phénomène religieux. En fait, la *Potestas indirecta*, notion hobbesienne et schmittienne, pourrait expliquer à l'occasion de cette crise de l'unité et du religieux les logiques de continuité et de rupture dont il est question chez ces trois auteurs. A la lumière de cette association théorique, nous abordons l'Exception depuis la temporalité et l'historicité de la 'primitivité' et non selon les lois théoriques du droit. Car l'Exception, d'après notre analyse, c'est la crise de la Décision et non l'appel de recouvrement sollicitant la Décision.

Notre troisième partie porte sur le *Katechon*, le principe théologico-politique de la continuité et de la conservation. Nous définissons d'abord la valeur conceptuelle de cette notion chez Hobbes et chez Schmitt, puis nous la prolongeons à la condition hégélienne de la société civile et aux aspirations actuelles des sociétés arabes au sujet du changement politique. Cette partie revient d'abord sur la crise de légalité, plutôt que de légitimité, qui caractérise le projet politique islamiste (surtout l'islamisme modéré). Puis elle évoque le nominalisme politique et le rapport dialectique qu'il définit entre idées et action d'une part et projet de changement effectif de l'autre.

**Abstract:**

The reflection of this thesis work questions the idea of 'legitimacy', in the light of the civil war, and revolves around the relationship between order and law and the theoretical and practical crisis of normativity within the state and constitutional system of the Middle East. This thesis therefore lies at the indeterminate and uncertain boundaries of the logic of the law and its organising function, as it oscillates between the methodological field of order and the experimental field of observation of exception and indeterminacy. Indeed, the study of a post-State context - or pre-State one - requires the mobilization of theories and concepts originating from the territory of the exception, this makes it inevitable to be at the crossroads of several disciplines and several academic fields.

The territorial rupture in Iraq and Syria and the spatial availability for the rebellion impose a visibility and historicity of the state of nature reflected in this civil and cross-border war. In the face of these events, the legal *présupposées* of the finalised character of the State and the legal continuity of the constitutional order come out deeply shaken, which reminds, especially from doctrinal perspective, of both conceptions of the order, that of the 'normal and legal time' attributed to Hans Kelsen and that of the 'exceptional moment' attributed to Carl Schmitt.

Thus our thesis text is divided into three parts:

The first is the legal status of the State based on the international standard of interstate recognition. This allowed us to describe the fragility of the spatial order when various conceptions of legality and norm are opposed. With Hans Kelsen, in whom an internal and external conception of the pure norm and the nomological function of law is emerging, we wanted to highlight the profound contradictions of the concrete order in the rising with the theoretical hypotheses and abstract conception of the constitutional State.

In our second part, which is about 'metaphysical and spatial rupture', we have resorted to the thought of Carl Schmitt, for whom legitimacy is not limited to legality nor the State to the constitution. The modern Middle East offers a concrete illustration of Schmittian concepts. Firstly by the contradiction between this interstate order with that of the *Jus publicum europaeum*, a product of the European spatial and physical order. Then because of the totalitarian rupture during which the State is reduced to the Party and politics to religiosity and uniqueness. The fate of the post-totalitarian State, such as that of Iraq and Syria, also invokes Arendt's work on totalitarianism and Gauchet's work on the metaphysics of unity and

political expression of the religious phenomenon. In fact, the *Potestas indirecta*, a Hobbesian and Schmittian notion, could explain on the occasion of this crisis of unity and religion the logics of continuity and rupture that are discussed by these three authors. In the light of this theoretical association, we define the Exception as the crisis of the Decision and not as the appeal for recovery requesting the Decision.

Our third part deals with the Katechon, the theological-political principle of continuity and conservation. We first define the conceptual value of this concept at Hobbes and Schmitt thoughts, and then extend it to the Hegelian condition of civil society and the current aspirations of Arab societies about political change. This part returns first to the crisis of legality, rather than legitimacy, that characterizes the Islamist political project (especially moderate Islamism). Then it evokes political nominalism and the dialectical relationship it defines between ideas and action on the one hand and the project of change on the other.





## SOMMAIRE

---

INTRODUCTION.....	11
1 <sup>ERE</sup> PARTIE : L'UNITE JURIDIQUE A L'EPREUVE DE L'EFFECTIVITE .....	21
2 <sup>EME</sup> PARTIE : <i>ETHOS</i> , ÉTAT ET EXCEPTION .....	127
3 <sup>EME</sup> PARTIE : CHANGEMENT, CONTINUTE ET LEGITIMITE .....	225
CONCLUSION : L'AVENIR A L'EPREUVE DE LA RUPTURE ET DE LA CONSERVATION.....	325
BIBLIOGRAPHIE .....	337
INDEX .....	355
TABLE DES MATIERES .....	359



*Les Anciens ont comparé l'État au fruit, vert, il semble être d'un toucher agréable mais d'un goût amer, arrivée à maturité, il est doux et délicieux ; trop mûr, il est sur le point de pourrir et de changer de nature.*

Al-Mawardi, juriste musulman (972-1085)<sup>1</sup>

Depuis la désintégration de l'Empire ottoman et le remplacement de son modèle par l'État territorial et constitutionnel, les nouveaux États du Levant et du Moyen-Orient coexistent théoriquement selon les préceptes du droit international moderne, celui de la reconnaissance de la légalité de son voisin et le principe interétatique du *statut quo* territorial.

Or, et comme le monde l'a souvent appris au sujet de cette région, elle est traversée, depuis la naissance de son État moderne, par une crise de légitimité criante et dont les termes s'opposent radicalement à la forme et à l'esprit de ce nouveau droit international. Par 'la forme' nous entendons la 'reconnaissance' interétatique comme fondement indispensable à la circonscription spatiale des souverainetés. Et par 'l'esprit' de ce droit nous entendons le principe d'autodétermination et ses diverses ambiguïtés, spatiale, idéologique et juridique.

L'État occidental contemporain, lieu de formation de l'État moderne puis source de son expansion, souffre moins de nos jours de la question de la 'reconnaissance' interétatique et de l'ambiguïté de l'autodétermination. S'il est aisé d'admettre que le prix pour mettre un terme au problème territorial en Europe centrale fut des plus élevés, il est moins aisé, du point de vue de la théorie du droit et de l'État de nos jours, de décrire de manière méthodologique la crise que traverse l'État moderne et son paradigme au Moyen-Orient.

Nous avons commencé notre projet d'étude en 2010, un an avant le déclenchement-surprise du 'Printemps arabe'. A l'époque, les éléments de nos hypothèses et de nos questionnements tournaient autour du principe d'autodétermination et des rapports problématiques encore non résolus entre la légalité et la légitimité au Moyen-Orient.

---

<sup>1</sup> Cité et traduit par Abbès, voir Abbès, Makram. *Islam et politique à l'âge classique*. Paris: Presses universitaires de France, 2009, p. 257.

Notre zone d'hypothèses se situait entre la crise de légitimité de chacun des États du Levant, l'indétermination de l'ensemble de l'ordre spatial, au moins dans les discours, et le décisionnisme permanent par la dynastisation de l'État et la personnalisation du pouvoir. Nous étions encore loin de penser à une personnalisation de l'État ou à une humanisation du Dieu mortel, malgré la disparition en 2003 de la réalité de l'État irakien avec la disparition du fondateur de son régime politique.

La question kurde, la question palestinienne ou l'avenir du nationalisme arabe et du nationalisme juif constituaient les points de départ problématiques et semblaient comporter chacun, pour le moyen terme, une impossible satisfaction territoriale et homogénéité identitaire et une impossible solution étatique finalisée. Notre critique de l'État-nation et de l'autodétermination, une critique qui persiste d'ailleurs, portait sur la juridicisation de ces principes et la survie de leur esprit jusqu'aux temps présents. Ceci malgré la fin de l'organisation politique impériale, la disparition de son modèle pré-moderne et le déplacement contemporain du sujet d'émancipation du niveau de la collectivité homogène vers celui de la singularité et la valorisation accrue de la figure individuelle. Ceci constituait une hypothèse qui voulait probablement passer de l'identité à la citoyenneté, et interroger la conception de l'unité et la véritable utilité, sinon émotionnelle et illusoire, de la continuation de la prolifération étatique.

La scène est simple, nous pourrions facilement imaginer, prenant en compte les diverses revendications, un nombre interminable de mini-États, soi-disant homogène par le contenu mais surtout identiques par le principe. Une certaine permanence de la théologie de l'unicité qui s'est déplacée du religieux de la religion vers le religieux de l'État, ou de l'unicité de Dieu et la négation de ses concurrents vers l'unicité de l'État et la négation, et non la reconnaissance, de ses concurrents.

L'expérience balkanique en témoigne et en souffre encore et la polarisation croissante entre communautés et confessions au Moyen-Orient permet d'imaginer un tel dénouement. Mais nous n'en étions probablement pas encore là, et notre critique portait, et porte encore, sur les illusions du droit constitutionnel et sa surdité au sujet du moment constituant. A titre d'exemple, l'obtention de la volonté générale et constituante pourrait-elle se faire physiquement ou bien devrait-elle se réduire à la ritualité et au symbole ? Autrement dit, la procédure et la formalité constituante qui suivent la règle du nombre ne devraient-elles pas au préalable obtenir le consentement de l'ensemble au sujet de la règle de la majorité ?

En 2010, l'effondrement de l'État et de sa souveraineté n'était pas encore imaginable et une éventuelle échéance constituante au Moyen-Orient ne constituait pas une urgence théorique ou pratique. Or la question de la procédure et de la forme conduisait à une question du même ordre, celle de la procédure démocratique et politique et l'éventuelle généralisation du modèle communautariste libanais. En effet, l'option de la procédure démocratique semblait porter en elle la communautarisation des voix et la confessionnalisation partisane de la vie politique. Le conservatisme politique des minorités et leur aversion pour des élections libres, dirait-on avec un peu de caricature, provient de la crainte minoritaire de la domination islamique et l'éventuelle constitutionnalisation des conditions de l'unité et de l'identité de l'État. L'horizon théorique de nos interrogations de départ sondait l'éventuel échec de l'expérience de l'État moderne et l'obsolescence et l'anachronisme au XXI<sup>e</sup> siècle des projets unitaire homogénéisant. Tandis que l'horizon temporel que nous appréhendions était la reproduction ridicule du XIX<sup>e</sup> siècle du Levant, celui de l'homme malade, de la politique de la canonnière et de la protection intéressée des minorités par les grandes puissances.

L'objet de notre étude nous renvoyait ainsi à la théorie de l'État, classique et moderne, c'est-à-dire au rapport multidisciplinaire entre le fait et la norme ou entre l'être et le devoir-être. Notre hypothèse de l'échec de l'État constitutionnel au Levant nous situait aux frontières communes de la science du droit, des relations interétatiques et de la philosophie politique et pratique.

Or nous étions encore plus ou moins prisonniers du cadre territorial et juridique de l'État constitutionnel et nous nous posions les questions de l'avenir de l'unité au sein d'un ordre régional en tension. En fait, notre lecture était encore réduite, du point de vue d'aujourd'hui, à un sens strict de la dictature et à un sens strict de l'état d'exception. Car la rupture territoriale et civile qui s'est produite entretemps permit de dégager une autre réalité et une autre visibilité. Au regard de la guerre civile et transfrontalière, depuis 2003 en Irak, et surtout depuis 2012 en Syrie, notre réflexion s'effectuait *à partir* et *sur fond* de transformations historiques, situant la scène dans un lieu méthodologique indéterminée, à l'opposé de l'épistémologie dominante de la conception l'ordre et au-delà de l'outil cognitif de l'État comme unité et effectivité.

En effet, la disparition du 'temps normal' et de la 'séquence historique de légalité' au profit d'un moment prolongé de l'exception nous a conduit à aborder notre sujet à la lumière de la pensée post-étatique ou pré-étatique de l'ordre politique. à ce titre le Léviathan de

Hobbes, le *Katechon* ou force de conservation de la théologie politique, tout comme la théorie du *Jus publicum europaeum* chez Carl Schmitt ont particulièrement attiré notre attention, dans la mesure où ces points de départ méthodologique pense l'Etat en dehors de son cadre constitutionnel et constitué et la légitimité en dehors du cadre théorique de la légalité.

Avec ces éléments, la notion de *Potestas indirecta* utilisée par Schmitt a également attiré notre attention et nous avons voulu l'élargir et l'explorer<sup>2</sup>. Conceptuellement, les 'puissances indirectes' ne sont ni définies par Hobbes dans le Léviathan ni explicitement théorisées par Schmitt au travers ses écrits. Elles renvoient aux tensions que comportent les éventuels statuts politiques des Eglises et la question de la dualité du commandement et de l'obéissance au sein de l'ordre unitaire et souverain. Hobbes y renvoie dans le dernier chapitre du Léviathan « du royaume des ténèbres » et Schmitt étend cette tension à sa conception de l'ennemi public, le *hostis*, que l'on trouve avec plus d'élaboration dans *La Notion du politique*<sup>3</sup>.

En effet, lorsqu'une institution de commandement opère librement dans l'espace privée, et lorsque cette puissance est notamment effective, c'est-à-dire unitaire, elle ne pourrait que constituer une puissance indirecte, un ennemi interne car alternatif. Son exclusion théorique, selon Schmitt, serait le critère suprême pour la définition de l'État souverain. Au sujet de la pluralité des Eglises, ou des ordres effectifs et de leur neutralisation, Schmitt souligne,

« La parabole n'est plus une affaire intrachrétienne ; elle neutralise plutôt l'ensemble du christianisme pour en faire une croyance générale en Dieu, une religion théiste parmi d'autres, au même titre que les autres religions du Livre : le judaïsme et l'islam. Les termes de la proposition « Jésus est le Christ » deviennent alors interchangeable ; elle peut désormais aussi bien s'énoncer, par exemple : « Allah est grand ! » Mouvement qui peut être poursuivi sans peine, tout d'abord jusqu'à une croyance générale en Dieu, puis jusqu'à une simple croyance encore plus générale. C'est de la sorte que sont posées les bases d'un nivellement sans limites qui se révélera

---

<sup>2</sup> Schmitt, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec d'un symbole politique*. Traduit par Denis Trierweiler, Mira Köller, et Dominique Séglerd. Paris: Éd. du seuil, 2002.

<sup>3</sup> Schmitt, Carl. *La notion de politique*. 1 vol. Liberté de l'esprit (Paris. 1947). Paris: Calmann-Lévy, 1989.

infiniment plus efficace que la phrase de Hobbes selon laquelle Jésus est le Christ »<sup>4</sup>

Il poursuit plus loin,

« Dès lors que l'on est capable de confectionner trois faux anneaux si bien contrefaits que l'anneau véritable devient superflu et disparaît de la circulation, on ne voit pas pourquoi, avec la meilleure bonne volonté, on se contenterait d'en mettre trois en circulations, et non pas trente ou trois cents »<sup>5</sup>

Les frontières conceptuelles de l'unité politique chez Schmitt, telles qu'il les dégage du processus de « neutralisation » depuis Machiavel et le siècle de la guerre civile chrétienne<sup>6</sup>, se trouve là où il n'y aurait plus d'altérité inconciliable au sein de l'espace théorique et physique de l'État. Du point de vue de l'État souverain, l'ennemi public correspondrait à toute forme de centralité alternative, à toute revendication de légitimité dotée d'un potentiel d'effectivité. Ceci la place, dans cette théorie de l'unité, au rang de l'État mais seulement pour en constituer l'ennemi.

C'était cette tension que nous avons voulu aborder au départ, et nous avons rédigé à ce titre un texte intitulé « *Potestas indirecta*, extension conceptuelle de la notion d'ennemi de Carl Schmitt »<sup>7</sup>. Au sein de celui-ci nos questionnements portaient sur le sujet de la puissance indirecte à la lumière de la double normativité contemporaine dont souffre le droit constitutionnel des États arabes, celui la source islamique de la souveraineté de l'État d'une part et la présence effective de la loi islamique dans certains secteurs de législation de l'autre. Nous avons voulu débattre de ces deux effectivités à la fois articulées et parallèles dans le dessin de débattre des impasses et issues de l'avenir de leur cohabitation. Qui plus est, notamment aux États du Levant, la présence importante de communautés traditionnelles et potentiellement solidaires, constituent à nos yeux une suspension temporelle du 'moment constituant' surtout lorsqu'on traduit par la loi la visibilité de telles identités, facilement éligible un jour à un certain droit d'autodétermination. Nous avons donc pris le Liban et l'Irak comme expérimentation naïve de l'unité dans la diversité, notamment la traduction

---

<sup>4</sup> Op.cit., Schmitt, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine...* p. 164-165.

<sup>5</sup> Ibid., p. 165.

<sup>6</sup> Voir Ibid., 137-145.

<sup>7</sup> Chapitre VI. P. 196.



procédurale de cette esthétique discursive dans les textes constitutionnels. A ce sujet, nous avons rédigé les textes de notre première partie, où il est question d'abord de la construction méthodologique de la hiérarchie des normes dans l'État de droit et l'opposition de ce paradigme aux logiques constituantes, et donc pré-étatiques, de l'unité *conditionnée* dans les États du Levant.

De ce point de vue irréductible de la souveraineté, il ne pourrait donc pas y avoir de visibilité privée à la hauteur de la visibilité publique du Souverain, ni d'effectivité normative contredisant les termes d'effectivité de celui-ci. Ainsi l'altérité absolue de l'État, du point de vue de son critère de souveraineté, ne se trouve-t-elle pas tant dans les contenus idéels ou idéologiques dissidents que dans la prétention crédible de certaines d'elles à assurer efficacement la 'rupture' et la 'continuité'. Ceci nous a donc conduits à Marcel Gauchet et *Le Désenchantement du monde* où il est question de religion et de religieux, de visibilité et d'invisibilité et surtout de ruptures et de continuités. Le champ de description théologico-politique nous a paru d'une grande importance, car il libère à nos yeux un espace précieux pour débattre de la légitimité et non seulement de la légalité. Cet espace théorique se trouve en effet appauvri et souvent non éligible pour la science constitutionnaliste, car celle-ci, par sa méthodologie, s'est progressivement réduite au seul commentaire de la légalité et de la conformité.

En 2010, c'est-à-dire avant la guerre civile, il était question pour nous du dédoublement normatif au sein de l'ordre étatique entre le droit positif et sa source d'inspiration religieuse, notamment islamique. Nous étions fidèles à l'époque au cadre constitutionnel et territorial de l'État, ce qui permettait d'inscrire la *potestas indirecta* en tant qu'altérité interne de l'Etat au sein d'un espace circonscrit. Mais les évolutions de la guerre civile, notamment son ouverture à des problématiques territoriales multiples comme Daesh et la question kurde nous ont éloigné de la *Potestas indirecta* et nous ont conduits à la notion de 'rupture' et à la figure biblique du *Katechon*. Également rencontré dans le *Léviathan* de Hobbes et dans *Le Nomos de la terre* de Schmitt, le *Katechon* constitue le principe typique de la puissance de la conservation et la force de la préservation de la continuité. Nous sommes donc partis d'une nouvelle hypothèse schmittienne selon laquelle, l'in-conformité à la règle, c'est-à-dire l'Exception, s'interprète mieux au sens large, celui de la primitivité, qu'au sens restreint, celui de la dictature. Le *Katechon* comme principe de continuité et de conservation ne réside pas dans l'abstraction conceptuelle de l'Etat constitutionnel mais dans l'environnement externe et spatial de cette constitution. Il y a un niveau supérieur d'appui

pour la constitution étatique chez Schmitt, c'est le paradigme de la « constitution constitutionnelle » de l'ordre spatial européen ; une norme antérieure à la légalité et à l'existence effective de l'Etat et de sa constitution<sup>8</sup>. La légitimité tant abandonnée par la pensée constitutionnaliste, trouve à nos yeux chez Schmitt une définition proprement juridique, mais déduite de l'évolution de l'ordre étatique spatial de l'Europe occidentale, c'est-à-dire le *Jus publicum Europaeum*. Cette institution antérieure à l'État, proprement juridique car proprement neutre et *pure*, fait et a toujours fait défaut au Moyen-Orient.

C'est à la lumière de la rupture spatiale en Irak et en Syrie que nous nous sommes donc tournés vers le *Katechon*, notion de conservation d'un juriste et théoricien de l'ordre spatial. L'autonomie factuelle de certains territoires kurdes, l'existence territoriale, même éphémère de Daesh, et l'émiettement de l'ensemble du territoire syrien entre groupes autant opposants qu'opposés, nous permirent ensemble de valoriser la notion de *Katechon* comme définition juridique adéquate de la légitimité, et dont l'expression fait clairement défaut au Levant. La crise de reconnaissance et l'impossible décision constituent les conditions actuelles dans lesquelles se trouve la situation interne et externe de chacune des entités politiques. Leur existence juridique et spatiale n'est accrochée à rien si ce n'est aux désirs subjectifs de leurs 'souverains' et aux incidents aléatoires d'une primitivité historique et normative.

Dans la dernière partie de notre texte, la notion d'Exception effectue ainsi un glissement vers la notion de Primitivité, une nécessité théorique d'adaptations déduites et imposées à partir de la réalité : tout d'abord, la primitivité correspond à l'indécision, ce qui illustre le défaut d'une méthodologie de description devant la situation de guerre civile, ensuite, nous avons déduit que la définition de l'ordre et de la souveraineté chez Schmitt répond non à *une* situation d'Exception mais à la permanence de la situation d'Exception. C'est à la lumière de ces adaptations que le *jus publicum europaeum* correspond à une théorie spatiale de la légitimité, ce qui fait l'objet des textes de notre deuxième partie. Nous y avons associé la question de la rupture spatiale à celle de la rupture psychique effectuée sous le totalitarisme.

---

<sup>8</sup> La constitution constitutionnelle, ou le *Jus publicum europaeum* où ce thème paraît central pour l'étude rétrospective d'une histoire spatiale du droit interétatique, du point de vue de Schmitt. Voir Schmitt, Carl. *Le Nomos de la terre : dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*. Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel. Paris: Presses universitaires de France, 2012.

Ayant grandi sous le portrait d'un Leader et ayant vécu la mobilisation permanente par l'idéologie, la lecture d'Arendt nous a fourni une opposition typologique très lourde de conséquences au niveau de la condition politique de l'homme ; l'homme superflu d'une part et l'individu de la société civile de l'autre. Ainsi le *Katechon* ne dépend-il pas uniquement du postulat pessimiste selon lequel le sort de l'homme, au singulier et au pluriel, est fonction du *nomos* et des circonstances de l'ordre concert. L'existence humaine, dans une construction durable entre le singulier et le pluriel, pourrait également s'effectuer et se développer en dehors de l'histoire aléatoire de l'État, par la formation d'une société civile.

A ce titre, et durant notre réflexion sur diverses situations et multiples évolutions, nous avons essayé de mesurer l'impact du totalitarisme du Baath, en Irak et en Syrie, sur la solitude humaine et aliénation psychique du sujet devant l'Etat et l'événement. Car une fois l'État disparu, suite à la disparition du parti, il n'y a que la solidarité primaire et la quête primitive de la continuité, la logique de l'ami et de l'ennemi.

Devant l'état de guerre civile, nous nous sommes donc penchés sur le concept de révolution, l'effectuation physique de son discours et l'importance des mots pour la préservation de l'ordre et la fixation d'un *Katechon* et d'Une légitimité. Nous avons donc rédigé le texte « nominalisme et révolution », le dernier chapitre de notre thèse, sous l'influence de la tension théorique et historique entre le changement et la préservation.

Notre texte consistera donc à poser les interrogations et les réflexions suivantes :

Du point de vue méthodologique ;

Est-il légitime de penser l'État en dehors de son devoir-être moderne, c'est-à-dire dans le cadre de la primitivité comme fait historique et concret ? Autrement dit, ne devrait-on pas puiser dans les théories souverainistes afin d'appuyer et de compléter les théories modernes et contemporaines de la 'sécurité juridique' ?

La pensée de l'exception signifierait-elle uniquement l'appel à la Décision ? La guerre civile ne reflète-t-elle pas un état de nature historique et observable que caractérise l'indécision de la primitivité et l'impossible détermination ? L'étude de l'exception au sens large, c'est-à-dire de la primitivité politique, ne serait-elle pas fortuite pour toute épistémologie de la norme ?

Du point de vue de la théorie de l'exception et de la théorie de l'unité,

Ne serait-il pas indispensable de revenir sur le principe d'auto-détermination afin de le renvoyer à son temps, celui de l'empire multiethnique ? Ou la satisfaction de la revendication identitaire devrait-elle nécessairement et éternellement conduire au désir nationaliste de l'État ?

Le totalitarisme comme expérience collective se produit-il au sein de l'Etat et dans le cadre de celui-ci où bien constitue-t-il une catégorie conceptuelle qui transcenderait la temporalité et qui relèverait de l'a-juridicité, c'est-à-dire de la primitivité ?

L'Islam politique et démocratique, celui des Frères musulmans, constituent-ils un *Katechon*, ou une force de conservation de l'ordre, une fois les dictatures et autoritarismes vaincus ? En quelle mesure la conception islamiste de la norme politique pourrait-elle constituer une menace pour l'ordre constitutionnel et social ? Devrait-on continuer à faire appel aux militaires, comme depuis un demi-siècle, ou bien devrait-on affronter l'idéologie islamiste par le moyen démocratique et suivant la règle défavorable de la majorité ?

Finalement, le Printemps arabe pourrait-il véritablement constituer un projet de changement ? Est-il pertinent ou même utile de 'demander le pouvoir' ? ou bien la Révolution et son changement passent uniquement par la violence et par le renversement total de la hiérarchie de l'Etat ? quel le rôle de la société civile ? et comment la liberté d'expression et la mémoire collective de la contestation pourraient-ils assurer la fonction de *Katechon* pour l'avenir ?



**Introduction : Ordre juridique et ordre concret : les « angles morts de la description positiviste »**

Un siècle après leur naissance, la description des États arabes ne pourraient aujourd'hui se faire sans le problème de la description de leur régime, non en termes du modèle institutionnel de gouvernement, mais au niveau de la confusion entre la personnalisation du pouvoir public et la personnalité de l'État. Pourtant, du point de vue du droit international, l'État comme ordre juridique constitue la simple expression d'un ordre harmonieux, spontanée et doté de ses principes d'organisation<sup>9</sup>. La simple existence d'un État reconnu sur un territoire non entièrement contesté suffit pour en faire un ordre juridique, ce qui souligne une confusion entre le fonctionnement de la norme dans un ordre de domination donné d'une part, et le devoir-être de la forme juridique que cet ordre devrait comporter du point de vue constitutionnaliste de l'autre. Pierre-Marie Dupuy souligne l'ambiguïté de la lecture constitutionnaliste de l'ordre du droit international,

« L'analyse comparative des énoncés constitutionnels laisse souvent perplexe, et on a parfois du mal, à leur seule lecture, à déterminer si l'on est en présence d'un option « moniste » ou « dualiste » [...] ces formulations demeurent comme beaucoup d'autres, très ambiguës, quant à la position respective du droit international, notamment conventionnel, et des normes internes, constitutionnelles et législatives »<sup>10</sup>.

Pour Michel Troper, la conception jusnaturaliste classique est généralement représentée par le droit classique Romain, inspiré par Aristote, et qui prend le droit en tant

---

<sup>9</sup> Pour le juriste Georges Scelle, même le droit international constitue un ordre juridique dérivé des ordres juridiques internes. La différence se trouve selon lui dans « le degré de réalisation », l'ordre interne réalisation et l'ordre international se trouve dans une évolution qui correspond dans l'histoire des Etat à celui de « la société féodale ». Cité N'Gouah-Beaud, Paul. « Peut-on envisager la translation du concept de constitution hors du cadre étatique ? » *Pouvoirs dans la Caraïbe. Revue du CRPLC*, n° 13 (1 janvier 2002): 87-135, p. 98.

<sup>10</sup> Dupuy, P.-M. (1992). *Droit international public*. Paris: Dalloz-Sirey, p.302. Sur la doctrine du constitutionnalisme global, voir la publication du Congrès organisé par l'Institut Michel Villey. Altwegg-Boussac, M. O. du congrès, Baranger, D. O. du congrès, Cassese, S., & Institut Michel Villey. (2018). *Le constitutionnalisme global*. Paris: Dalloz

qu'une « chose ». Par chose, on entend les relations justes entre les hommes, qui ne sont pas voulues ou pensées par eux, mais qui ont une existence réelle<sup>11</sup>. Le droit consiste donc dans une bonne proportion et constitue un ordre social harmonieux et spontané, indépendamment de l'intervention des hommes. Troper passe ensuite en revue les différentes doctrines issues du droit naturel, en fonction des destinataires de ces doctrines : ainsi, Saint Thomas s'adressant au Législateur pour établir un ordre juste du point de vue théologique, Hobbes s'adressant aux Sujets afin de légitimer le pouvoir politique du Souverain, ou encore John Locke, partisan des Droits Subjectifs, qui fait valoir ceux-ci même face au législateur. Que ce soit du côté des colonies anglo-saxonnes, ou avec la Révolution Française, le nominalisme comme courant politique jusnaturaliste serait à l'origine des droits de l'homme<sup>12</sup>.

La philosophie politique peut toujours se prononcer sur le phénomène juridique, mais semble toutefois extérieure à la science du droit, laquelle aurait suivi la trajectoire du normativisme et du formalisme juridique. Au niveau des sciences juridiques elle-même, Olivier Beaud, spécialiste de la question, s'interroge sur la possibilité de penser l'articulation du droit et de la politique du haut d'une théorie pure<sup>13</sup>, tandis qu'Emmanuel Pasquier, en évoquant le statut disciplinaire problématique de Carl Schmitt, théoricien de l'exception et de l'ordre concret, évoque des « angles morts » abandonnés par la vocation de la « science véritable » dont se seraient revendiquées le formalisme juridique et l'empirisme des sciences politiques :

« Schmitt se veut à contretemps en pleine conscience. Il est anachronique à la fois par rapport aux juristes et par rapport aux politologues parce qu'il les renvoie dos à dos. [...] La théorie de la politique pure est le revers et la réponse à la *Théorie pure du droit* (Kelsen 1934). A l'une la compréhension de la logique de la puissance ; à l'autre la hiérarchisation des règles de droit. Dans ce progrès des sciences, où chaque science constitue sa scientificité dans l'isolement de son objet spécifique, se constituent aussi des angles morts, qui rendent la science aveugle à

---

<sup>11</sup> Troper, Michel. *La philosophie du droit*. Paris, Presses universitaires de France, 2003, p.17.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Voir son introduction « Carl Schmitt ou le juriste engagé » in Schmitt, Carl. *Théorie de la constitution*. Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel. Paris, Presses universitaires de France, 2008.

ce qui est l'essentiel [pour Carl Schmitt], l'articulation entre droit et politique, entre légalité et légitimité »<sup>14</sup>

En effet, la figure de l'État comme expression juridique semble s'emparer de la scène épistémologique surtout par son articulation à l'idée d'une paix globale, notamment par le biais de l'outil constitutionnel. Ainsi pour Hans Kelsen la qualité souveraine de l'État se trouve-t-elle déniée, sinon dissoute, en proposant une juridicité absolue de l'État et d'une fusion juridique du principe politique de la souveraineté

« Comme l'État est selon son essence profonde un ordonnancement (*Ordnung*), il est en soi limite et limitation. Un État illimité et qui ne souffrirait pas de limite serait un ordonnancement sans ordre (*ordnungslose Ordnung*), une limitation sans limites »<sup>15</sup>.

Le plus commun lorsque des définitions sont données au concept d'« État » c'est le recours obstiné et erroné à une abstraction, celle de se représenter l'État à sa condition solitaire et individuelle, une condition indéniablement inexistante. Sans être formellement –ni consciemment ? - assumée, la foi dans un *statu quo* territorial semble constituer le socle et le point de départ de cette démarche infiniment systématique, décrivant les issues des conflits par le droit et s'abstenant de décrire le pré- et le post-juridique. Le plus commun également, c'est la réduction de l'État, toujours abstraitement défini, à l'effectivité de son ordre de contrainte en particulier et à la validité des normes de son ordre juridique en général<sup>16</sup>. Prises ensembles, ce qui constitue souvent le cas, ces deux tendances forment ce que nous pouvons appeler l'« horizontalité du droit » ou l'« empire du droit » selon de Hans Kelsen, contre ce que Carl Schmitt suppose être une spontanéité et une verticalité du rapport juridique à l'ordre concret<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Pasquier, Emmanuel. 2009. « Carl Schmitt et la circonscription de la guerre : Le problème de la mesure dans la doctrine des « grands espaces » ». *Études internationales* 40 (1): 55-72, p.57.

<sup>15</sup> Hans Kelsen récuse le monisme juridique de certains auteurs qui, sous l'influence de Hegel, auraient donné la prépondérance du monisme juridique à l'Etat et non au droit international. Voir Kelsen, Hans. 1920. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: beitrage zu einer reinen Rechtslehre*. Tübingen, J. C. B. Mohr / P. Siebeck, p.100. Cité et traduit par François Rigaux in Rigaux, François. 1996. « Kelsen et le droit international ». *Revue belge de droit international* : 1996/2, Editions Bruylant, Bruxelles, p. 383.

<sup>16</sup> Cité et traduit par François Rigaux. Voir Ibid.

<sup>17</sup> dans *Théorie de la constitution* (1928) de Carl Schmitt, celui admet l'identification entre Etat et constitution mais à condition d'une souveraineté « concrète » et « absolue de la constitution » : « il est donc également possible d'identifier l'Etat et la constitution, mais pas comme dans les précédentes acceptions au sens où l'Etat est la constitution, mais à l'inverse au sens où c'est la constitution qui est l'Etat parce que l'Etat est considéré normativement comme une sorte de devoir-être et qu'on ne voit en lui qu'un système de normes, un ordre de



Comme le souligne Niklas Luhmann dans *Politique et complexité*, le concept d'« État de droit » est emprunté à un autre système fonctionnel, extérieur à l'État historique, celui du système juridique<sup>18</sup>. Si la théorie de l'État fait de celui-ci l'unité autour de laquelle « se concentre la politique », l'enchevêtrement des concepts d'État et de politique et l'insuffisance théorique quant à l'« unité de la triade » peuple/territoire/pouvoir auraient permis ce glissement du système fonctionnel et extérieur du droit, offrant à l'État son principe d'unité et d'autodescription. Ainsi l'État n'est alors plus « une chose concrète immédiatement accessible, ni une découpe du monde, ni le peuple en forme [...]. L'État peut alors se définir comme la formule pour l'autodescription du système politique de la société »<sup>19</sup>.

Le point problématique serait de savoir si ce passage de l'État historique à l'État de droit ne se serait pas accompagné d'une importante perte d'informations. Tout comme les « angles morts » de l'épistémologie juridique soulignée plus haut, les théories systémiques insistent sur le fait que le « gain en complexité » s'accompagne nécessairement d'une perte d'informations<sup>20</sup>.

## **Chapitre I. le cadre théorique de l'unité juridique de l'État**

L'effort pour donner un concept déterminé à la notion d'« ordre » prend le phénomène juridique pour son point de départ. Pour certains courants positivistes la définition du phénomène juridique consiste à décrire l'ensemble des « valeurs effectivement protégées »<sup>21</sup> par le système juridique ou, pour la théorie du droit en particulier, à faire la distinction entre ce qui relève de celui-ci par rapport à d'autres sphères de normativité. Michel Troper résume

---

« droit » qui n'existe pas conformément à son être, mais vaut conformément à son devoir être ». Schmitt insiste dans ce cas, et malgré cette confusion terminologique, sur la souveraineté absolue de la constitution, car « seule quelque chose qui existe concrètement, poursuit-il, peut être souveraine, pas une norme simplement valide ». p. 136. Schmitt, Carl. *Théorie de la constitution* (1928). Traduit par Olivier Beaud, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

<sup>18</sup> Luhmann, Niklas. *Politique et complexité : les contributions de la théorie générale des systèmes*. Éditeur scientifique : Jacob Schmutz, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 87-88.

<sup>19</sup> Ibid. Cette autonomie du droit, Luhmann la renvoie à ce qu'il appelle « système fonctionnel autonome » qui naît de la « prédifférenciation », c'est-à-dire le gain en complexité pour les systèmes autoréférentiels. Il souligne aussi la différence entre « système » et « description du système », le premier est soumis à une fonction systémique, la seconde relève du régime politique. Ibid., p. 107.

<sup>20</sup> Dans le système de Luhmann, on distingue entre « variété et redondance » : par variété, Luhmann définit la « multiplicité et la diversité des éléments d'un système. Par redondance, la mesure dans laquelle la connaissance d'un élément permet de deviner les autres sans devoir faire appel à des informations supplémentaires [...] En cas de l'augmentation de la diversité, il devient probable que la redondance diminue et que la valeur de surprise de l'information sur les éléments augmente ». Ibid., p. 62.

<sup>21</sup> Troper, Michel. *La philosophie du droit*. Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 14.

ce point en soulignant une distinction à faire entre la philosophie du droit des philosophes et la philosophie du droit des juristes. Si la tendance de la première a toujours consisté à transposer dans le droit les grandes questions de justice issues des différentes doctrines philosophiques, la philosophie du droit des juristes repose sur l'idée que « les solutions aux problèmes juridiques devraient être recherchées [non] dans les œuvres des philosophes [mais] dans l'expérience juridique »<sup>22</sup>. D'après Noberto Bobbio, représentant éminent de ce courant, la philosophie du droit des juristes porte sur « le concept de droit, la théorie de la justice et la théorie de la science juridique ». Si les démarches de ces dernières se multiplient, leurs contenus demeurent semblables : leur point de départ revient à adopter une neutralité axiologique<sup>23</sup> –*wertfreiheit*– par rapport à leur objet, une extériorité méthodologique vis-à-vis du phénomène juridique.

Issue des doctrines du positivisme juridique développé dès la seconde moitié du XIXe siècle<sup>24</sup>, la science du phénomène juridique procédait à la construction du concept de droit à partir de l'expérience. Pratiquement, il s'agit d'analyser les modes de « raisonnement réellement employés par les juristes » d'une part et la « description des pratiques juridiques avec un niveau élevé d'abstraction et de généralisation » de l'autre<sup>25</sup>. Pour que la neutralité axiologique puisse établir le droit en tant que science véritable, une radicalisation méthodologique devrait être déployée, en évacuant le droit de toute composante extra-juridique<sup>26</sup>.

Mais quelles sont alors ces composantes extra-juridiques ? Et pourquoi le phénomène juridique, supposé observable et inhérent aux structures d'édition et d'application des normes, devrait-il s'affranchir des contenus normatifs ou se mettre en question à la lumière de la nature de ces derniers ?

L'argument positiviste se voulait scientifique et le positivisme juridique comporta une certaine obsession par le rapport de causalité avec les débuts du XXe siècle. À la recherche d'un équivalent du rapport de causalité propre à la science du droit, l'effort positiviste ne pouvait que se heurter à une multitude de disciplines, sociales et humaines, évidemment incapables de produire le schéma cause à effet. Ceci conduira à un effort d'épuration des

---

<sup>22</sup>Citation de Noberto Bobbio de son article « Philosophie du droit » 1993, cité par Michel Troper, *Ibid.*, p.13.

<sup>23</sup> Le principe de « neutralité axiologique », voir Troper. *La philosophie du droit*. Op.cit., p. 32.

<sup>24</sup> Notamment avec Paul Laband et Carl Friedrich Von Gerber, pour plus de détails voir Baume, Sandrine. *Kelsen: plaider la démocratie*. Paris: Michalon, 2007, p 21.

<sup>25</sup> Troper. Op.cit., p. 14

<sup>26</sup> Baume. *Kelsen, plaider la démocratie*. Op.cit.

éléments dits variables et d'ordre métaphysique, et à une restriction de cette science aux éléments redondants que le phénomène juridique est supposé comporter. La séquence découpée ou *élue*, afin que cette démarche épistémologique puisse atteindre son objet, fut celle de la séquence de « légalité » qui est devenu son seul objet scientifique<sup>27</sup>.

Or, cette construction théorique des contours de cette science n'a pas pu éviter la question de l'unité de l'ordre juridique et son rapport problématique au phénomène étatique. D'autre part, le positivisme juridique déployait son argumentaire en vue de prouver l'existence d'un objet juridique autonome et constatable, parallèlement à l'existence et à la formulation d'une méthodologie d'accès cognitif à cet objet. Cette exigence d'objectivité se heurtait à un nombre d'obstacles d'ordre logique et méthodologique entre sécularisation de l'épistémologie juridique et la dé-historisation du phénomène juridique par l'abandon de son lien avec l'ordre concret. Ceci impliqua une nécessité encore plus marquée au niveau de son abstraction, jusqu'à l'opposition conflictuelle du phénomène juridique par rapport à l'ordre concret, au lieu de la simple neutralisation et évacuation des variables de celui-ci<sup>28</sup>.

S'il y a eu sécularisation progressive entre connaissances et méthodes scientifiques, l'ambiguïté du droit positif se trouve dans la conclusion selon laquelle un ordre positif serait nécessairement un ordre sécularisé. Cette fausse conclusion provient de la sécularisation de la notion de normativité et de la distinction radicale entre norme juridique et norme morale, jusqu'au remplacement théorique et abstrait de l'unité politique par le concept d'ordre juridique.

Le retour triomphant des droits subjectifs et universels ne s'est pas accompagné d'une révision épistémologique de la question de l'unité et du rapport problématique entre droit et souveraineté<sup>29</sup>. L'issue la guerre froide présenta au contraire une urgence de *containment* (endiguement) et de démocratisation qui ont renforcé d'autant plus le déni disciplinaire à

---

<sup>27</sup> Hans Kelsen définit la théorie pure du droit, le sommet du normativisme issu du positivisme juridique, comme ainsi : « théorie pure du droit, c'est-à-dire théorie du droit épurée de toute idéologie politique et de tous éléments ressortissant aux sciences de la nature, consciente de son individualité, qui est liée à la légalité propre de son objet », dans, Kelsen, Hans (1960). *Théorie pure du droit*. Traduit par Charles Eisenmann. Paris : LGDJ, 1999.

<sup>28</sup> Voir sur ce point notamment Troper, *La philosophie du droit*. Op.cit., Chapitre II « la science du droit », pp. 26-66, ainsi que Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*. Op.cit., Chapitre 1.« La règle sans la transcendance », pp.21-42.

<sup>29</sup> Baume, *in Op.cit.*, souligne le glissement du positivisme d'entre-guerres vers le rejet de celui-ci au profit du droit naturel, porté par les formes juridiques du projet démocratique. Voir son introduction.

l'égard de l'unité politique. Le divorce consommé entre les sciences politiques et les approches du phénomène juridique aurait laissé orpheline l'étude de l'ordre concret<sup>30</sup>

En effet, les théories de l'unité juridique peinent à débattre des dimensions concrète et historique de l'ordre juridique, d'une part en raison de l'unité politique interne moins ébranlée au sein de l'État occidental, ce qui permet le luxe de se vanter de l'adoucissement des inimitiés qu'opèrent les règles démocratiques, puis de l'augmentation de l'échelle de l'unité en Europe grâce à l'expérience de l'Union Européenne. Ceci rend juridiquement plus sécurisée le passage du partage de la règle de l'État de droit à l'institutionnalisation de juridictions interétatique voir supra-étatiques. De ces faits, la nécessité réside dans la dotation de cette construction politique de nouveaux instruments théoriques de droit. L'évolution et conceptuelle s'opèrent par conséquent aux dépens de la question de souveraineté, de la décision politique et de la figure historique de l'État. De toute façon, le processus laborieux du Brexit ne fera que montrer la pauvreté des conceptions juridiques actuelles. En termes d'« instruments décisionnistes » ou des mesures préventives et tranchées devant la situation d'exception, la conception restreinte –c'est-à-dire institutionnelle- de la légalité pourrait se révéler insuffisante.

Les fondements juridiques du droit interne et du droit international supposent le dépassement de l'État souverain et le triomphe des droits subjectifs à l'échelle globale et planétaire<sup>31</sup>. Ceci ne fait que nous renvoyer à nouveau au problème du XIXe siècle, celui de l'incompatibilité des certitudes théoriques de l'Occident quant à la forme politique et juridique devant les situations et les réalités politiques et juridiques à ses frontières d'abord au Balkans, puis au Moyen-Orient.

En effet, les mécanismes *d'unité* articulés au principe de « reconnaissance » au niveau international et interétatique ne semblent pas inquiéter la réflexion juridique, comme si le problème de la genèse de l'État appartient au passé, et comme si nous nous trouvons dans une ère bientôt post-étatique par son légalisme et son constitutionnalisme. Nous supposons le

---

<sup>30</sup> Voir plus loin sur la notion de sécurité juridique. (1<sup>ère</sup> partie).

<sup>31</sup> Aux débuts des années 40' Kelsen considère qu'une augmentation (growth) du droit international pourrait s'effectuer depuis une certaine moralité, mais celle-ci serait indivisible "Even if such justification is of a moral rather than strictly legal significance it is of great importance ; for, in the last analysis, international morality is the soil which fosters the growth of international law : it is international morality which determines the general direction of the development of international law. What ever is considered 'just' in the sense of international morality has at least a tendency of becoming international law". Voir Kelsen, Hans. *Law and peace in international relations: the Oliver Wendell Holmes lectures, 1940-41*. Buffalo, Etats-Unis d'Amérique, 1997, pp. 36-37.

contraire, et nous pensons l'État et l'unité comme éléments historiques encore indépassables mais toutefois abandonnés par le droit et par sa réflexion méthodologique, notamment en ce qui concerne le monde arabo-musulman. Si juridicité et primitivité s'opposent et ne pourraient coexister dans la théorie juridique moderne et hiérarchique, cette hypothèse relève à nos yeux d'une lecture réduite à l'évolution systémique du droit au sein et par l'État occidental, une description qui s'oppose aux réalités arabes et islamiques contemporaines en général<sup>32</sup>.

Le positivisme juridique avait conçu et défini l'ordre juridique en commentant des paradigmes prototypiques, sinon idéal-typiques, comme la laïcité française ou l'égalitarisme anglo-saxon reconnaissant la visibilité et la légitimité communautaires. Cette vision aurait négligé, au demeurant, qu'un tel point de départ pourrait uniquement fonctionner au sein d'ordres constitués et dont l'unité semble acquise ou irrévocable. Même en cas de séparation, ce qui s'affirme dans l'actualité occidentale, celle-ci se fait par le droit et ne correspond pas à une historicité de l'Exception. Au Moyen-Orient, et lorsque la juridicisation et l'unité fussent opérées par des décisions unilatérales à l'époque coloniale<sup>33</sup>, l'on a supposé la sécularisation inhérente à l'appareil juridique. Cette recette a certes établi un ordre d'États territoriaux appartenant à la communauté juridique internationale, mais il s'agit de régimes et non d'États, car ils fussent ôtés à la spontanéité de leur évolution en matière normative.

Au regard de la juridicité telle qu'elle se définit aujourd'hui, le régime constitue une chose, et l'unité territoriale en constitue une autre. L'on peut affirmer, à titre d'exemple, que la France aurait passé du régime monarchique au régime républicain, et que cette République pourrait passer un jour de la Vème à la VIème sans que la question territoriale soit le sujet de revendication et de changement. De la même manière décrit-on le remplacement de la monarchie absolue en Grande Bretagne par une monarchie limitée et une souveraineté contractuelle. Ceci suggère que l'ordre territorial n'est point maîtrisé par les structures juridiques et les conceptions du droit, et que, lorsqu'on s'aventure sur le terrain de l'unité juridique, le droit cède sa place à l'inévitable la décision, interne ou externe. La primitivité,

---

<sup>32</sup> Pour Kelsen la primitivité est « pré-étatique », c'est-à-dire il ne pourrait y avoir un ordre rassemblant des ordres primitifs coexistant avec des États de droit. Ainsi définit-il l'« identité entre l'État et le droit », c'est-à-dire entre l'État et toute forme centralisée de normes : « Des organes centraux ne se forment qu'au cours d'un très long processus de division du travail et les organes judiciaires et exécutifs apparaissent bien avant les organes législatifs ; si importante qu'une telle transformation ait été au point de vue de la technique juridique, il n'y a cependant pas de différences qualitative entre un ordre juridique décentralisé et un État » voir Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit* (1932). Traduit par Charles Eisenmann. Paris : 1999, p. 170.

<sup>33</sup> Notamment les accords de Sykes-Picot (1916) pour le Levant et la Mésopotamie.

comme on essayera de le définir ultérieurement se trouve dans la perplexité juridique et dans l'impossible décision politique<sup>34</sup>.

Sur un plan plus large, il s'agit de l'interminable confrontation entre le droit nomologique et régulateur d'une part et de la situation d'exception de l'autre. Que l'unité soit politique et primitive ou juridique et contractuelle, comment convaincre, à titre d'exemple, la multitude des sujets et des communautés au Moyen-Orient qu'un éventuel État chiite ne devrait correspondre à l'image d'un *régime de* domination où les Chiites sont vainqueurs et les Sunnites vaincus, et qu'il s'agirait tout simplement d'un futur ordre juridique ? Comment convaincre les athées, les militant pour la laïcité ou les minorités ethniques et religieuses qu'une domination juridique accrue de la Charia ne représente qu'un simple ordre posé et constitutionnel, satisfaisant et remplissant les critères conceptuels de la théorie juridique ? Comment répondre, vu que les définitions font défaut, si l'idée d'État juif n'appartienne plutôt à la catégorie de « régime » et si son existence juridique et politique actuelle devrait survivre à n'importe quel règlement du conflit à l'avenir ?

La communauté politique internationale ne répond que par des réponses legalistes, issue des principes en vigueur de l'actuel droit international. Mais cette fuite en avant, démontrée par la fragmentation continue de l'ordre territorial dans la région, provient des fausses certitudes de la discipline constitutionnelle, laquelle n'ayant théoriquement pas envisagé ce genre de perturbations. Il est difficile de décrire le désordre par le droit autant que le premier n'a pas d'existence concrète pour le second. Autrement dit, tant que le droit décide que la Syrie et l'Irak constituent des ordres juridiques reconnus par le droit international, ou tant que le conflit israélo-palestinien est encadré par le langage du droit, on n'a pas à se soucier d'un éventuel effondrement.

En raison de sa violence et de sa barbarie, l'irruption choc de l'État Islamique en Irak et en Syrie nous a précipités vers l'urgence de son éradication et de sa défaite effective. Les motifs de cette urgence appartiennent à tous les arguments juridiques et politiques possibles, guerre juste ou guerre humanitaire pour la communauté internationale, terrorisme ou défense pour les États lointains menacés, ou le simple *statut quo* territorial pour les États dont le territoire fut contesté. Mais comment pourrait-on décrire juridiquement, au-delà de Daesh et du terrorisme, la guerre civile intercommunautaire, et comment pourrait-on définir les

---

<sup>34</sup> Voir notre 2<sup>ème</sup> partie, notamment l'introduction II. « Unité et reconnaissance chez Carl Schmitt et Marcel Gauchet ».

différents 'droits à l'autodétermination' que produisent désormais ces guerres civiles (notamment la question kurde) ?

L'avenir proche, en effet, laisse présager des sociétés du Moyen-Orient gouvernés par l'Islam politique, désormais habile et expérimenté dans la manipulation des outils constitutionnels et des règles majoritaires<sup>35</sup>. S'agirait-il, en l'occurrence, de régimes politiques éphémères, et des constitutions modifiables et amendables à tout-va ? L'exclusivisme juridique aurait-il les moyens théoriques d'assumer les réalités produites par son déni du facteur politique ? Où sont les limites que nous propose le droit entre régime et État, entre unité et ordre juridique ?

Assez révélateur du caractère local et circonstanciel de la conception de l'ordre juridique, le droit constitutionnel moderne, malgré son formalisme à caractère diffus et presque incontestable, offre des définitions abstraites issues de son observation de l' 'ordre posé' et de sa déduction de la norme d'un 'temps normal'. Le caractère acquis de l'unité aurait permis la construction du concept d'ordre juridique avec des outils abstraits et soi-disant adéquats pour l'échelle globale. Pour cela nous allons présenter les points que nous considérons variables et incertains du positivisme et du constitutionnalisme, ceux qui auraient permis la naissance d'une telle conception abstraite de l'ordre tout en donnant l'illusion d'une existence juridique d'États désancrés et indéterminé.

Dans les régimes ou État arabes d'obédience « républicaine », ce dernier statut se vérifie par la prédominance du constitutionnalisme externe d'une part, et par l'absence d'une conviction interne sur la nature contractuelle de ces constitutions de l'autre. Empiriquement, la légalité est observable par la conformité institutionnelle à la hiérarchie des normes pour les différentes branches du droit, mais cette légalité ne reflèterait pas moins une aliénation complète de la société et une indétermination profonde de l'ordre politique et de l'ordre juridique. La systématisme du normativisme juridique comporte une froideur et une indifférence radicales à l'égard de la chose politique, tout comme le constitutionnalisme qui prend tout ordre donné pour un point d'« équilibre » politique, doté d'institutions juridiques effectives et dépassant les contradictions irréductibles.

S'ajoute à cette stagnation du droit dans le monde arabe la contestation permanente, par des représentations passéistes de l'ordre et de la légalité, qui ne vise pas principalement

---

<sup>35</sup> Illustré par l'actuel gouvernement turc (AKP : Parti de la Justice et du Développement) ou même par le modèle républicain de la République Islamique d'Iran.

l'abus totalitaire ou despotique de l'outil juridique, mais plutôt la conception de la nature même de cet outil et les sources méthodologiques de son élaboration. Ces visions proposent une conception alternative de l'unité et un rejet catégorique du formalisme juridique, au point que l'on ne saurait affirmer si le constitutionnalisme des républiques arabes serait plus pertinent du point de vue de l'« équilibre » que l'absolutisme monarchique saoudien. La suspension permanente du droit par le droit dans les républiques du Baath syrien et irakien ne pourrait représenter un point d'équilibre aussi cohérent que l'Islamisme constitutionnel tel que l'a pratiqué les théologiens et théoriciens du modèle islamiste en Iran<sup>36</sup>.

Pour cela nous présenterons les défauts de la juridicité que ce soit pour la science du droit par sa relation à son objet, ou pour le constitutionnalisme également, et la définition de l'ordre juridique.

Pour mettre l'accent sur ce rapport problématique qu'entretient le droit constitutionnel vis-à-vis de l' 'ordre naturel' ou de l' 'ordre concret ' , nous allons traiter des sujets de démocratie, de légalité et d'unité juridique. Nous allons ensuite confronter l'aspect problématique de la question de la réalité et de ses rapports avec la juridicité, à savoir les critères postulés par les théories de la science formaliste du droit.

### **Influence et pertinence de Hans Kelsen**

Malgré le caractère dépassé du positivisme juridique radical, et le retour aux droits de l'homme, inspirés du droit naturel, l'influence du juriste Hans Kelsen demeure incontestable d'abord par son élaboration méthodologique de la hiérarchie des normes puis par son acception nomologique du droit international et la possibilité d'une moralité indivisible du droit<sup>37</sup>. Suite à la seconde guerre mondiale, le retour au droit de l'homme, inspiré de la philosophie du droit naturel, marqua la fin de la radicalité de la neutralité axiologique positiviste et le retour à la protection juridique de valeurs jadis extra-juridiques. Ce qui a été reproché à Kelsen après-guerre était son systémisme juridique proche des paradigmes physiques ou mathématiques au point que des systèmes fascistes et totalitaires aient pu se revendiquer du droit par les simples arguments de la contrainte et de la centralité normatives<sup>38</sup>

L'aversion méthodologique de Kelsen pour les différents systèmes de valeur pourraient logiquement correspondre à un cynisme moral ayant permis, pour certains, la

---

<sup>36</sup> Actuellement en vigueur la constitution islamique de la 1989.

<sup>37</sup> Voir Rigaux, François. « Kelsen et le droit international ». Op.cit.

<sup>38</sup> Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*. Op.cit., introduction.



juridicisation de n'importe quel système et de n'importe quel ensemble de valeurs. Mais parallèlement, Kelsen fut l'avocat de la démocratie, non en tant qu'une idéologie politique, mais comme un ensemble de mécanismes émanant de l'ordre juridique et de ses procédures. Cette convergence de la démocratie avec ses développements théoriques lui ont permis d'affirmer une fois de plus que le droit constitue le cadre de la chose politique, et que l'État ne correspond qu'à une simple expression juridique<sup>39</sup>.

Le normativisme juridique, la hiérarchie des normes et surtout le contrôle de constitutionnalité connurent des précédents théoriques et pratiques depuis le début XVIIe siècle au Royaume Uni<sup>40</sup>, puis avec l'abbé Sieyès suite à la Révolution française<sup>41</sup> et surtout avec la Cour Suprême des États-Unis depuis l'affaire *Marbury v. Madison* en 1803<sup>42</sup>. Mais l'introduction en Europe occidentale de la première cour constitutionnelle autrichienne (1920) s'est produite sous l'influence de Kelsen<sup>43</sup>, avant que son activité intellectuelle se poursuive, avec une influence considérable, notamment sur le normativisme juridique, la science du droit et sa 'théorie pure du droit'<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> L'affaire des *Prohibitions* de 1607 tranchée par le juge et sir Edward Coke aux dépens de l'autorité du King James ancre la conception de la motivation en *common law* sur la question du précédent juridique et du droit jurisprudentiel. Coke affirma que les affaires ne « doivent pas être décidées par la raison naturelle, mais par la connaissance argumentée et raisonnée du droit », pour conclure que le Roi est en dessous de Dieu et du droit. Voir Duffy-Meunier, Aurélie. 2017. « La réforme de la motivation des décisions du Conseil constitutionnel à l'épreuve des modèles étrangers : l'exemple du Royaume-Uni ». *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel* N° 55-56 (2): 45-55.

<sup>41</sup> Il s'agit d'un projet présenté par l'abbé Sieyès à la Convention nationale le 2 et le 18 thermidor an III - 20 juillet et 5 août 1795 sur pour la création d'un « jury constitutionnaire » afin de contrôler la conformité des lois à la constitution. Ce projet n'a pas eu de suite avant la constitution de la Vème république en 1958 et la création du Conseil constitutionnel.

<sup>42</sup> Un arrêt de la Cour suprême des États-Unis, (arrêt 5 U.S. 137) rendu le 24 février 1803 au sujet de l'affaire *Marbury v. Madison* constitua la première référence à la fonction d'une cour constitutionnelle, par la figure de la Cour Suprême des États Unis, au sujet de la conformité à la constitution.

<sup>43</sup> Kelsen « a vraiment forgé et diffusé la forme presque contemporaine de la justice constitutionnelle tant en travaillant le modèle de la cour constitutionnelle qu'en fournissant les fondements théoriques et les moyens d'analyse d'un système normatif rigoureux, éclaircissant par là le concept de constitutionnalité ». Or, les premières réflexions modernes sur la justice constitutionnelle en Autriche portaient sur le modèle américain à travers le juriste Robert Von Mohel en 1824, puis par la traduction en allemand d'Alexis de Tocqueville. La création de juridiction compétente en la matière eut lieu avec la Constitution de mars en 1849. A ces précédents il faut ajouter À l'apport décisif de Kelsen pour la question comme pour la théorie du droit, il convient d'ajouter les travaux de Merkl et de Franz Weyr (à l'origine de la Cour constitutionnelle tchécoslovaque en 1920, de quelques mois l'aînée de la Cour autrichienne). L'ensemble de ces informations et la citation proviennent de Pini, Joseph. 1999. « »La Cour constitutionnelle autrichienne et les rapports entre juge constitutionnel et pouvoir constituant? ». *Les Cahiers du Conseil constitutionnel* n°7-1999: pp.47-54.

<sup>44</sup> *La Théorie pure du droit* 1934 et *La Théorie générale du droit et de l'Etat* 1945, voir notre bibliographie.

Kelsen aurait eu raison, car au Moyen-Orient comme à l'échelle globale, la question du contrôle de constitutionnalité s'affirme de plus en plus, au niveau du formalisme, c'est-à-dire l'existence formelle et physique des cours constitutionnelles. Mais ce qui pourrait lui donner tort, néanmoins, provient de l'absence de tension politique que ces cours sont censés introduire au sein du système juridique selon ses propres développements. Car au sujet de l'exportation et de la diffusion d'institutions similaires, certains ethnologues adoptent une interprétation dite « diffusionniste » et d'autres une interprétation « fonctionnaliste ». La première représente souvent le fait de pressions externes ou directes, comme le régime d'occupation, de tutorat politique ou même de la dictature, la seconde provient de l'hypothèse de défis similaires ou comparables lancées aux sociétés par certaines circonstances contextuelles, sans exclure toutefois les liaisons et influences intellectuelles entre ces sociétés<sup>45</sup>.

La première constitution syrienne fut créée en 1920 en instituant une monarchie parlementaire, mais ce régime politique n'a survécu que 15 jours suite auxquels il a été de fait aboli par l'entrée de l'armée française suite à un « mandant sur la Syrie et le Liban » délivré par la jeune Société des Nations<sup>46</sup>. La seconde constitution de 1928, sous mandat français, fut suspendue en 1932, en raison de la question d'indépendance et d'une clause conflictuelle entre la puissance mandataire et les membres du conseil représentatif<sup>47</sup>. Au royaume d'Irak, créée durant la même période, mais sous mandat britannique, l'expérience constitutionnelle n'a pas échappé à des turbulences similaires jusqu'à l'indépendance et la pleine possibilité de l'application de la constitution. L'interprétation « diffusionniste » prévaut pour expliquer l'introduction de la tradition constitutionnelle dans la région au XIXe siècle, sous pression européenne, et en vue de la stabilisation de l'Empire ottoman et l'émancipation de ses minorités. Mais une interprétation constitutionnaliste pourrait toutefois décrire la seconde phase, durant et suite à l'indépendance, où les élites et représentants locaux voulaient relever les défis de la construction nationale et faire face aux défis de l'unité et de la modernité<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Pieroth, Bodo. 2003. « La Cour constitutionnelle fédérale allemande comme modèle pour l'Europe ». *Cites* n° 13 (1): 57-66.

<sup>46</sup> Voir sur l'importance de cette datation comme le début de l'aventure et de l'expérience politique du monde arabe. Les auteurs soulignent un retour à la situation de 1918 et l'échec de cette expérience politique ; Lacouture, Jean, Ġasān Tūwaynī, et Gérard D. Khoury. *Un siècle pour rien: le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*. Paris : Albin Michel, 2002.

<sup>47</sup> Voir sur cette période, Laurens, Henry. *L'Orient arabe: arabisme et islamisme de 1798 à 1945*. Paris : Armand Colin, DL 2000, 2000.

<sup>48</sup> *Un siècle pour rien*. Op.cit.

Après un siècle d'expérience juridique formaliste, au Liban, en Irak, en Syrie et en Jordanie, l'ancrage institutionnel ne semble pas acquis et la sophistication juridique ne fait qu'augmenter le pouvoir au lieu de le contrôler ou de le diminuer. La guerre froide et l'opposition entre camp de l'Est et camp atlantiste ont beau constituer des parenthèses au sein desquels totalitarismes et dictatures abusaient du droit et de la société. Mais cette parenthèse semble être véritablement fermée en Europe centrale, en Espagne et au Portugal. Même le projet d'indépendance catalane semble prisonnier de la procédure juridique, et non de la conquête politique.

Le Moyen-Orient, tout comme les Balkans et les zones limitrophes de la Russie, représente encore le contre-idéal des aspirations et des représentations juridiques de l'après-guerre froide. L'ordre concret post-idéologique consisterait à la diffusion du libéralisme et le renforcement de l'État de droit, au sein de cadres spatiaux supposés fixés et non modifiable autrement que par le droit.

Qui plus est, la question de la contradiction entre unité formaliste et réalité, entre démocratie et exception, constitue un tabou difficile à évoquer, soit en raison de l'espoir que l'on met ou la confiance que l'on porte dans le droit, soit en raison du malaise ressenti et la nécessité politique de vouloir contenir tout effondrement. Le prétendu conflit existentiel entre Juifs et Musulmans au Moyen-Orient semble résumer l'angoisse permanente au sujet de la légitimité de l'État d'Israël et le droit du peuple juif à bénéficier de son propre État.

Les points problématiques et insurmontables se trouvent dans la question fondamentale de l'unité, réduite en effet à sa dimension juridique, et qu'incarne on ne peut plus inefficacement l'interprétation et les lectures formalistes. Le travail de Kelsen sur l'unité, la démocratie et l'emprise du droit sur la primitivité du politique reflète la crise de l'empire multiethnique, le rapport du nationalisme à l'État et celui du socialisme à l'État. Devant ces temps de crise, les travaux de Kelsen constituaient moins une recherche méthodologique de la sortie de l'exception qu'un effort intellectuel de rendre l'exception théoriquement impossible. Pour cela nous allons présenter sa conception de l'unité de l'ordre juridique, ou autrement dit la lecture de la réalité selon la science du droit du point de vue normativiste et formaliste. Ceci permet de rappeler les présupposés théoriques de l'État moderne tel qu'il s'est installé au Moyen-Orient.

## La construction de l'unité des normes selon le positivisme juridique

Le positivisme consiste à la sécularisation de la méthode scientifique et à la reproduction des sciences sociales sur le modèle des sciences empiriques<sup>49</sup>. A « l'état positif, souligne Auguste Comte, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes ». Pour découvrir les lois effectives de ceux-ci, le positivisme prescrit l'« usage bien combiné du raisonnement et de l'observation » à la recherche des « relations invariables de succession et de similitude » entre les faits observés<sup>50</sup>.

Le positivisme juridique du XIXe siècle n'a pas dérivé à cette démarche, mais fut jugé insuffisant par ses héritiers, notamment les juristes du cercle de Vienne et le normativiste Hans Kelsen. En effet, la condition première pour établir les *lois effectives* réside dans l'abandon des essences et le rejet des finalités. Si la sécularisation ne peut étudier que l'« être » en tant que phénomène autonome, le positivisme devrait libérer l'étude de son objet de toute téléologie, qu'elle soit doctrinaire ou idéologique.

Selon Hans Kelsen, le problème résidait dans la perversion ou l'altération du phénomène du droit par le critère de moralité et celui de justice. Si le positivisme succéda au mode de raisonnement métaphysique, l'idée de justice ne comportait pas moins une somme inépuisable de représentations absolutistes.

En effet, le caractère métaphysique relèverait autant du domaine religieux que du domaine idéal, et les catégories transcendantales proviendraient aussi bien de l'ordre des valeurs divines que de l'ordre des valeurs humaines<sup>51</sup>. Dans le contexte de son époque, Kelsen affirme que la science du droit devrait s'affranchir du « modèle triomphant de la bourgeoisie libérale » car « l'idée de justice et sa corrélation avec système politico-juridique persiste[nt] »

---

<sup>49</sup> Ainsi au sujet de la scientificité moderne, le père du positivisme Auguste Comte définit l'approche scientifique sécularisée : « Considérées dans le passé, les sciences ont affranchi l'esprit humain de la tutelle exercée sur lui par la théologie et la métaphysique et qui, indispensable à son enfance, tendait ensuite à la prolonger indéfiniment. Considérées dans le présent, elles doivent servir, soit par leurs méthodes, soit par leurs résultats généraux, à déterminer la réorganisation des théories sociales. Considérées dans l'avenir, elles seront, une fois systématisées, la base spirituelle permanente de l'ordre social, autant que durera sur le globe l'activité de notre espèce ». Cité par Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*. Voir introduction.

<sup>50</sup> Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris : Editions Anthropos, 1968, t.1, p. 2-3.

<sup>51</sup> Kelsen affirme que malgré la réaction très nette qui s'est manifestée « contre la métaphysique et la doctrine du droit naturelle » avec la bourgeoisie libérale, « l'idée d'une valeur juridique absolue n'a pas complètement disparue. [...] bien que le droit soit nettement distingué de la justice, ces deux notions restent liées par des fils plus moins visibles » Ibid.

et déforment le concept de droit<sup>52</sup>. Autrement dit, la conception libérale de la justice ne constituait pas moins une intervention humaine dans l'objet scientifique de la science du droit, ainsi le positivisme juridique du XIXe siècle fut-il inachevé et inaccompli.

Car si la sécularisation de la méthode scientifique nécessite l'étude de l'être et du fait observable, l'étude du phénomène juridique souffre du dilemme entre l'être et le devoir-être, entre le fait et la norme. En tant que telle, toute norme correspond à un devoir-être au-delà de la question de son effectivité juridique.

Le positivisme juridique accompli devrait donc construire son argumentaire en vue d'une vérification de la juridicité ou de la nullité des normes. Il ne prend que la dimension juridique, à savoir l'appartenance et le statut d'une norme vis-à-vis du système normatif, au-delà des contenus et selon l'unique conformité au sein d'un ensemble coordonné de normes juridiques.

Depuis l'activité intellectuelle du Cercle de Vienne autour des idées de Hans Kelsen<sup>53</sup> l'analogie entre la logique du droit et le « concept de science » stipule que celui-ci devrait correspondre à « un système de propositions dont les propositions initiales et les règles de transformation des propositions sont exactement définies ». Cette définition exacte consiste à développer une cohérence « avec les prémisses posées et les règles données »<sup>54</sup> ce qui signifie une clôture en amont et en aval par l'unique dimension positive des normes.

Ainsi le rejet de la morale ne constitue-t-il pas tant un désenchantement du contenu des normes qu'un simple rejet de la question de leur fondement et de leur finalité. Autrement dit, la finalité de la norme pourrait relever d'un devoir-être idéologique ou religieux, mais ce n'est pas pour autant qu'elle ferait l'objet de la science du droit, au risque de subordonner ce dernier aux variables principes idéologiques.

Ce fut le projet intellectuel de Hans Kelsen avec *La théorie pure droit* et avec sa conception positiviste et empirique de la norme juridique. Comme le souligne son nom, la pureté n'est pas celle du phénomène normatif, mais celle de l'extraction du phénomène juridique aux autres sphères de normativité.

---

<sup>52</sup> Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*. Traduit par Henri Thévenaz. Neuchâtel, Suisse: Éd. de la Baconnière, 1988, p. 67.

<sup>53</sup> Ou *Wiener rechtstheoretische Schule*, un groupe de collègues et de disciples de Hans Kelsen formé durant ses années en Autriche, jusqu'à 1930.

<sup>54</sup> Villa, Vittorio. 1991. *La science du droit*. Traduit par Odile Nerhot et Patrick Nerhot. Bruxelles: Story-Scientia, p. 94.

Par ces outils méthodologiques et cette logique du droit, l'unité de l'ordre juridique serait envisageable, une unité qui trouve ses sources dans la distinction entre norme morale et norme juridique, c'est-à-dire par la définition de la différence spécifique du droit.

### **La différence spécifique du droit**

Le problème souligné par Kelsen, auquel la théorie pure devrait répondre, se trouve dans la confusion non résolue par le positivisme juridique entre le caractère normatif de la morale, du devoir-être de la notion de justice, et leur immixtion dans la description du phénomène juridique. Si la science du droit se revendiquait positiviste, elle aurait à suivre les schèmes sécularisés et dé-théologisés et à remplir et satisfaire cette condition moderne de la scientificité.

Les premières solutions théoriques proposées, et qui relèvent de l'épistémologie, puis de la méthodologie d'une certaine « logique juridique », consistent à faire la distinction entre la norme morale en tant que fondement transcendantal de la normativité et la norme juridique comme phénomène posé et issu d'un critère juridique de « validité ». Ensuite, la précision d'un logos propre à la science du droit sur le mode indicatif permettrait à la science du droit de s'ériger comme science autonome, dotée de ses propres énoncés, et assimilables aux chaînes de causalité typiques de la science expérimentale moderne.

Durant la première partie de son activité intellectuelle Kelsen s'oppose féroce­ment au droit naturel en affirmant que les notions de justice, vérité et moralité s'étaient toujours mêlées du phénomène normatif pour avoir souvent forgé et déterminé le fait juridique<sup>55</sup>. C'est dans cette mesure que le commentaire du phénomène juridique fut surchargé à ses yeux d'un poids anthropologique et culturel humain, et qu'une approche positiviste véritable devait *poser* les contours d'une science propre et autonome du droit.

« La catégorie logique du devoir ou de la norme ne nous donne que le concept générique et non la différence spécifique du droit ». Il ne suffit donc pas de parler de « norme » car ce « concept générique » est ambigu, Kelsen procédera à définir les

---

<sup>55</sup> Kelsen publie son premier grand ouvrage en 1911 sous le titre *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, en tout cas sa publication principale sur le sujet du droit naturel, publié en 1943. *Society and nature: a sociological inquiry*. Chicago (Ill.), Etats-Unis d'Amérique: The University of Chicago press.

particularités du droit pour pouvoir connaître la *nature* de cette norme et la spécificité du *devoir-être* juridique.<sup>56</sup>

Même si Kelsen admet pour le phénomène juridique la possibilité de contenir des éléments issus du métaphysique ou du transcendantal, la différence spécifique du droit se trouve selon lui là où les normes ne remplissent plus la condition systémique et hiérarchique et lorsqu'elles dérobent à leur dépendance de l'ordre juridique de ces normes.

Son opposition au droit naturel ne provient donc pas des contenus variables que les normes pourraient exprimer. La justice pourrait constituer l'idéologie politique d'un système normatif, mais encore faut-il définir cette notion de justice, car elle ne renvoie qu'à des représentations humaines et subjectives changeantes dans le temps<sup>57</sup>.

Pour cette raison, une idéologie pourrait constituer la matière et le contenu d'un ordre juridique mais une idéologie pourrait être une toute autre, elle n'en serait pas moins juridique lorsqu'elle remplit les conditions posées. La source du droit, pour la science du droit, ne pourrait émaner de la volonté du législateur, elle émane pour Kelsen d'une chaîne d'édition des normes au-delà de la volonté du législateur, allant jusqu'à une norme épistémologique fondamentale<sup>58</sup>. La validité constitue donc l'objet de la science du droit et exprime le propre et la différence spécifique du droit.

### **La nature n'émet pas de normes juridiques**

La norme devient donc juridique lorsque liée à d'autres normes, supérieures ou inférieure et ne se définit pas isolément, sinon elle appartiendrait à des normativités privées du système social, à des logiques tribales ou à des croyances religieuses.

---

<sup>56</sup> Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*. Traduit par Charles Eisenmann. Paris : LGDJ, 1999, p.70.

<sup>57</sup> Pour Hans Kelsen, la "norme juste" ou « *gerecht* » comporta un nombre infini d'usages différents et opposés tout au long de l'histoire humaine, ce qui constitue une preuve de la relativité et de l'indétermination de cette notion de justice et de l'extériorité indiscutable qu'elle comporte par rapport à la science juridique :

"L'évolution de la définition de la justice et ses déplacements de sens successifs constituent la démonstration, pour Kelsen, que celle-ci ne peut pas faire l'objet d'une connaissance rationnelle" cité par Baume, *Op.cit.*, p 25.

<sup>58</sup> Dans la dernière partie de sa vie, et dans les manuscrits inaccomplis donnant lieu à *La Théorie générale des normes*, un ouvrage posthume, Kelsen parle de « fiction juridique » au lieu de la notion d'« hypothèse épistémologique », voir Troper, *La Philosophie du droit*. *Op.cit.*, pp. 46-52, « Kelsen la norme fondamentale et l'efficacité ». François Rigaux souligne également que la position de Kelsen sur la norme fondamentale comme « hypothèse logique –transcendantale », s'est « raidie sur ce point à partir la théorie pure », dans Rigaux. « Kelsen et le droit international ». *Op.cit.*, p. 402.

S'il y a une radicalisation du positivisme juridique effectué par les travaux de l'Université de Vienne, ce fut contre la conception jusnaturaliste certes sécularisée, mais qui n'aurait pas sécularisé la méthode de la science du droit. Pour Kelsen, les juristes qui « n'arrêtent pas de croire et de faire croire que leur science donne la réponse au problème de la 'bonne' solution des conflits d'intérêts au sein de la société, que, parce qu'ils connaissent le droit, ils sont également appelés à l'informer et que, dans leur effort pour prendre influence sur sa formation, ils ont sur la politique une supériorité autre que celle d'un simple technicien de la société »<sup>59</sup>.

Le positivisme juridique ne devrait donc pas, sous prétexte de son autorité disciplinaire, prétendre à doter le droit d'une certaine morale ou à faire de la science du droit la source théorique et doctrinaire pour les règlements des conflits. Les attraits de la notion de justice à la source des doctrines du droit naturel moderne ont fait que cette science du droit objectif [fut] confrontée à une résistance obstinée de ceux qui méconnaissent les frontières qui séparent la science du politique et qui croient pouvoir fixer, au nom de la science [...] le droit juste et par là même un étalon de la valeur du droit positif »<sup>60</sup>.

En effet, cette opposition entre positivisme et jusnaturalisme provient de leur problème de réciprocité. Les juristes du droit naturel reconnaissent le droit positif car il le dérive du droit naturel, ainsi se trouvent-ils habilités à le définir et à le commenter. Le positivisme juridique rejette à son tour le jusnaturalisme et se pose comme lui étant radicalement alternatif<sup>61</sup>.

Que les sociétés soient émancipées de l'autorité institutionnelle du religieux, ce n'est pas pour autant que le droit fut sécularisé ni épuré des représentations subjectives et des conceptions doctrinaires. Le positivisme juridique ne pourrait se prononcer sur la source des fonctions législatrices, qu'elles soient transmises de Dieu à l'homme, ou de Dieu à la Nature, car la justice divine ou la justice humaine relèvent toutes de l'interprétation et appartiennent à un domaine extérieur au domaine juridique. Si une sécularisation scientifique de la science du

---

<sup>59</sup>Voir préface de la 1<sup>ère</sup> version (1932) de la *Théorie pure*, traduite par Charles Eisenmann, op.cit., p.4.

<sup>60</sup> Voir la préface de la 2<sup>ème</sup> version (1962) de *La Théorie pure du droit*, rédigée en 1962 et traduite également par Eisenmann, op.cit., p 8.

<sup>61</sup> Michel Troper explique les caractéristiques doctrinaires du droit naturel moderne, le jusnaturalisme, qui est principalement issue de la pensée nominaliste, qui ne veut considérer que l'individu, la seule expression concrète de la réalité. En vertu de sa nature propre, poursuit-il, chaque homme possède un ensemble de droit reconnaissable par la raison. Ce sont des droits dits « subjectifs », le pouvoir politique ne les crée pas mais doit les consacrer, tout comme l'homme qui peut les faire valoir contre ledit pouvoir politique. Ainsi le jusnaturalisme serait à l'origine des droits de l'homme. Voir Troper. *La Philosophie du droit*. Op.cit., pp. 15-21.



droit devrait s'effectuer, le lieu de la sécularisation se trouve au niveau de l'édiction de la norme après qu'un ordre juridique soit constitué et doté de l'effectivité et de la validité. La création des normes ne pourrait donc pas être reconnue à la validité de telle ou telle représentation humaine de l'ordre juste<sup>62</sup>.

Kelsen renvoie dos-à-dos le procédé de déduction libéral qui déduit la 'science du droit' des droits individuels et subjectifs et le procédé de déduction animiste qui déduit de certains esprits surnaturels sa conception des phénomènes naturels. Pour les uns et les autres la « nature aurait une fonction législative » et demeurerait « le législateur suprême »<sup>63</sup> :

« Prétendant trouver des normes juridiques dans la nature, la doctrine du droit naturel se fonde sur une interprétation religieuse ou socio-normative de la nature [...] celle-ci aurait pris naissance sur ordre de Dieu et elle serait soumise à sa volonté comme l'homme est soumis aux normes juridiques. Il n'y aurait pas ainsi aucune différence entre la nature et la société, faute de savoir distinguer ce qui est et ce qui doit être »<sup>64</sup>

La sécularisation méthodologique de Kelsen consiste donc à nier ce prétendu dualisme entre droit naturel et droit positif. La science du droit ne pourrait admettre la nature en tant qu'autorité législatrice car celle-ci n'est dotée ni d'« intelligence » ni de « volonté »<sup>65</sup>. Le contraire est écarté, sinon il serait question d'« un ordre établi par un être surhumain, par une autorité à laquelle l'homme doit obéissance »<sup>66</sup>.

Le mode de l'édiction de la norme constitue le mode d'existence d'un ordre juridique dans la mesure où la validité de la norme est vérifiable, et d'où l'on peut déduire la validité de l'ordre juridique. Pour Kelsen la norme n'existe que par son appartenance à un système de

---

<sup>62</sup> Ibid. Préface de la théorie pure (1962), traduit par Eisenmann, « C'est en particulier la métaphysique de la doctrine du droit naturel qui, à nouveau réveillée, se dresse avec cette prétention face au positivisme juridique », op.cit., p.8.

<sup>63</sup> « en prétendant que l'ordre de la nature est un ordre social juste, ou qu'il contient un tel ordre, la doctrine du droit naturel, à l'instar de l'animisme primitif, considère que la nature fait partie de la société » in *Théorie pure du droit...* p. 94.

<sup>64</sup> *Théorie pure, version Thevenaz* 55-56

<sup>65</sup> Voir à ce sujet le chapitre VII de la théorie pure du droit « les dualismes dans la théorie du droit et leur élimination », pp. 92-120 in Ibid.

<sup>66</sup> Ibid.

validité et représente « la signification d'un acte par lequel une conduite est ou prescrite, ou permise et en particulier habilitée »<sup>67</sup>.

Dans la science du droit il n'est pas question de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, mais de son obéissance au critère juridique de validité : « dire qu'une norme est valide signifie qu'elle a été adoptée par une autorité compétente, conformément à une autre norme, et qu'elle est obligatoire relativement à cette autre norme [...] elle appartient à un certain système normatif »<sup>68</sup>. Le raisonnement est construit ainsi car les jugements de valeurs ne sont pas connaissables, ce qui fait que leur existence découle des prescriptions de certaines valeurs ; « Une conduite n'est pas ordonnée parce qu'elle bonne », mais elle est bonne parce qu'elle obéit à une certaine norme qui l'ordonne<sup>69</sup>.

Le normativisme consiste donc à déterminer la norme valide comme objet de la science du droit, ce qui en constitue la dimension abstraite et théorique. Mais une fois débarrassée de « la justification axiologique des normes, du fondement entendu comme problème de la valeur des normes »<sup>70</sup>, le positivisme juridique devait affronter la question de l'ordre concret, c'est-à-dire la question de savoir lequel des ordres de la réalité correspond à la définition de l'ordre juridique telle que le conçoit l'approche positiviste.

### **La juridicité comme unité réelle, ou l'unité juridique aux dépens de la réalité ?**

Un État théocratique ou un État dont les lois reconnaissent ou intègrent des normes religieuses au sein de son mode d'édiction de la norme, constituerait-il un objet conforme à la science positiviste du droit ?

Le positivisme juridique répondrait par l'affirmative ; « Le droit n'a d'autre fonction que le droit lui-même »<sup>71</sup>, une norme est valide « si seulement elle est imposée par une autorité qui a reçu le pouvoir d'émettre des normes obligatoires qui à son tour a reçu le même pouvoir d'une autorité encore supérieure, etc. ». Ainsi « le problème du fondement du droit se résout[t-il] par la validité », celle-ci n'est qu'une « pure et simple qualification juridique, à la

---

<sup>67</sup> *Théorie pure du droit*, traduite Charles Eisenmann. Op.cit., p13.

<sup>68</sup> Troper, op.cit., p. 30-31.

<sup>69</sup> Ibid. et p.32, Ibid.

<sup>70</sup> Cité par Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*. Op.cit, p.21.

<sup>71</sup> Noberbo Bobbio, cité par Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*. Op.cit., p. 21.

différence de la valeur qui présuppose la présence de postulats éthiques ou bien des critères d'opportunité politique »<sup>72</sup>.

A titre d'exemple, au niveau de l'ordre juridique d'un État laïque, un croyant pourrait obéir aux normes religieuses qu'ils considèrent contraignantes, dans la mesure où il n'enfreint pas les lois édictées selon le principe de laïcité. Si cet acte d'obéissance religieuse ne relève pas du domaine juridique, c'est que son effectivité ne relève pas d'un mode formaliste, et la forme de contrainte qu'il exerce sur son sujet ne produit pas d'actes de violation des normes édictées par l'ordre juridique. Ainsi les lois devraient-elles répondre à un principe originaire ou constitutionnel de laïcité, et les normes religieuses relèvent de la sphère privée et existent et s'écartent de la normativité de l'État et de l'espace public. Au sein de cet ordre laïc, un prédicateur musulman prêchant la 'Oumma, une solidarité spirituelle, émotionnelle et globale rassemblant tous les sujets musulmans, devrait donc l'exprimer en tant qu'une norme morale et *métaphysiquement* contraignante. Toutefois, le prédicateur pourrait tout autant faire de cette notion une norme de subversion et de remise en question de l'ordre politico-juridique. Mais même pour ce second cas, celui du potentiel subversif, tant que la norme juridique n'interdit ou ne sanctionne pas l'invocation ou les conséquences d'une telle solidarité religieuse, cette norme demeure religieuse et ne ferait pas l'objet de l'observation juridique normativiste.

Cette approche de la réalité provient de conceptions précises de la science du droit, distinguant deux natures différentes de normativité, celle du droit de celle de la religion. Le juriste Van Hoecke attribue la qualité « catégorique »<sup>73</sup> au rapport d'implication de la norme juridique, tandis que Kelsen parle de rapport « dynamique » d'implication caractéristique de la norme juridique, par opposition au mode d'implication statique de la norme morale ou religieuse. La norme juridique, suit selon lui une chaîne de permissions, d'interdictions et d'habilitations dans la mesure où le commentaire savant pourrait déterminer une méthodologie empirique de ce rapport d'interdépendance et de validité de chacune des normes concrètes. Le mode d'édition moral renvoie à un rapport d'implication transcendantal, sinon et au mieux, issue d'une interprétation subjective, ce qui le prive des caractéristiques qui font la juridicité d'une norme. Au regard du droit qui déconsidère les affaires privées mais potentiellement illicites, Kelsen donne l'exemple du « testament », défini comme tel par son auteur et de manière subjective. Un tel document privé pourrait constituer un acte juridique légal au regard du droit, à condition de sa conformité aux

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 21-22.

<sup>73</sup> Van Hoecke, Mark. *What is legal theory ?* Leuven, ACCO, 1985.

dispositions normatives de l'ordre juridique. Sinon, au regard du droit, il s'agit d'un acte illégal et ses implications seraient soit interdites, soit sans suite<sup>74</sup>. Quant à la qualité de « testament », elle le demeure aux yeux des personnes privées qui y sont impliquées, mais ne pourrait revêtir de la qualité « juridique ».

Le second critère au sujet des propriétés de la norme métaphysique porte sur la sanction. Les « sanctions transcendantales » propres au système moral et religieux diffèrent des « sanctions socialement immanentes »<sup>75</sup> issues de l'ordre juridique. Les sanctions immanentes se trouvent édictées par dérivation de l'ordre juridique posé, tandis que les sanctions religieuses appartiennent à une catégorie qui les place dans un « au-delà soustrait à l'expérience »<sup>76</sup>.

Ceci permet à Kelsen de rectifier ce qui est considéré à tort, pour lui, comme norme juridique, alors qu'il s'agit d'une norme coutumière. Celle-ci, constatable par son effectivité au sein de différents systèmes sociaux, et pourrait donc être « socialement immanente », devrait être « centralisée » :

Une « norme générale est édictée, quand elle est créée de façon consciente par un organe central d'un ordre juridique ; une norme générale est d'origine coutumière, quand elle a été créée de façon inconsciente et décentralisée par les sujets de droit eux-mêmes »<sup>77</sup>.

De par leur nature même, les normes morales et religieuses, édictées de manière statique et dont la sanction échappe à l'expérience ne pourraient donc pas comporter les propriétés de la normativité juridique.

Les critères normativistes de l'unité, c'est-à-dire le « mode d'édition » et le « mode de sanction » opèrent de la même manière pour une constitution juridique d'un État qui fonde sa normativité juridique sur un contenu métaphysique. Nous pourrions prendre l'exemple de la République Islamique d'Iran où le principe formel du guide suprême tire son origine

---

<sup>74</sup> Pour le devoir moral pour aider son prochain, Kelsen souligne : « Un homme qui se trouve dans le besoin demande à un autre homme de l'aider, parce qu'il pense que cet autre a le devoir de l'aider. Mais il n'existe en ce cas une norme objectivement valable qui oblige celui à qui la demande est adressée que si vaut la norme générale de l'amour du prochain, posée par exemple par le fondateur d'une religion, et cette norme générale ne vaut objectivement comme norme obligatoire que s'il est supposé que l'on doit se conduire comme le fondateur de religion l'a commandé ». *Théorie pure du droit*. (Traduction Eisenmann), op.cit., p. 17.

<sup>75</sup> Ibid., p 39-42.

<sup>76</sup> Ibid., pp. 39-42.

<sup>77</sup> *Théorie pure*, 1<sup>ère</sup> version (1932), traduite par Henri Thévenaz. Voir Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*. Traduit par Henri Thévenaz. Neuchâtel: Éd. de la Braconnière, 1988, p. 134.

d'arguments théologiques et métaphysiques, ce qui ne changerait rien au mode d'édiction des normes juridiques qui en sont dérivées<sup>78</sup>. De toute façon, selon le raisonnement empirique, la suprématie du Guide suprême est vérifiable uniquement par son statut juridique et formel, un statut qui lui confère une habilitation selon le mode d'édiction juridique des normes. La question de la suprématie spirituelle n'étant pas vérifiable par l'expérience, les dimensions effective et dynamique constituent les seuls critères retenus, des critères purement juridiques. Si des ressorts psychiques de l'effectivité de cette suprématie pourraient être discutés, la discussion se déroulerait dans un champ différent de celui de la science juridique.

De la même manière, si la République islamique d'Iran change de constitution, et que le nouveau droit stipule que l'autorité du corps ecclésial devient subjective ou d'ordre privé, ceci serait le produit du mode d'édiction dynamique et légal qui aurait relégué la question de l'autorité religieuse à un mode d'imputation statique, authentiquement caractéristique de la normativité morale.

Assez peu débattu à la fois par le normativisme et par les doctrines constitutionnalistes, le passage d'une constitution à une autre masque la question de *conflictualité* et limite la réflexion juridique au seul produit du mode d'édiction de la norme ou du formalisme juridique de la constitution matérielle. En aval de tout processus de transition, les moyens par lesquels un ordre devient *effectif* et incarnent sa qualité d'*effectivité* juridique font défauts au sein de ces deux pensées assez dominantes. L'issue de toute *conflictualité* et la forme de toute *unité* se traduisent par l'opposition institutionnelle des instances démocratiques, un terrain d'analyse et d'observation où se rejoignent le normativiste et le droit constitutionnel classique.

Nous allons débattre de la théorie démocratique d'après le normativisme et le constitutionnalisme, et du rapport problématique qu'entretiennent ces théories juridiques avec le phénomène de l'unité. L'hypothèse selon laquelle ladite « indétermination des valeurs » et la pacification des sociétés que la démocratie est censée produire peinent en effet, surtout au

---

<sup>78</sup> Malgré que le statut juridique du Guide suprême de la révolution le fait élire par les membres de l'Assemblée des Experts et permet de la destituer par cette assemblée, il représente la fonction de tête de l'Etat, et de Gardien de la constitution comme le dénomme la constitution iranienne dans l'Article 5. « [Office of Religious Leader:] During the occultation of the Wali al-'Asr (may God hasten his reappearance), the leadership of the 'Oumma devolve upon the just and pious person, who is fully aware of the circumstances of his age, courageous, resourceful, and possessed of administrative ability, will assume the responsibilities of this office in accordance with Article 107 ». Le texte de la constitution de la République Islamique d'Iran est disponible sur le lien suivant : [http://www.servat.unibe.ch/icl/ir00000\\_.html](http://www.servat.unibe.ch/icl/ir00000_.html)

Moyen-Orient, à trouver le terrain d'unité en mesure de permettre à cette démocratie d'avoir lieu. L'indétermination, se situe, de notre point de vue, au niveau de l'ordre concret, et de l'absence toujours accrue des conditions, qu'elles soient décisionnistes ou consensuelles, de la possibilité matérielle de la séquence historique de juridicité.

## Chapitre II. Conflictualité et unité juridique au Moyen-Orient

Le juriste François Rigaux souligne certaines contradictions et ambiguïtés chez Kelsen au niveau de l'unicité de l'ordre juridique et de la négation de la juridicité parallèle ou de l'effectivité normative d'ordres formellement non juridiques<sup>79</sup>.

Rigaux souligne que dans la première partie de son œuvre, Kelsen reconnaissait la possible juridicité de l'ordre ecclésiastique, avant de poser ultérieurement, avec la Théorie pure du droit, la distinction soulignée plus haut entre mode d'édiction statique et mode d'édiction juridique.

Pour Rigaux, « si même on doit admettre qu'un ordre juridique se définit par son caractère contraignant, encore ne saurait-on limiter celui-ci à l'exercice ou à la menace d'un acte de coercition physique »<sup>80</sup>. L'approche kelsénienne de la normativité religieuse, poursuit Rigaux, fut plus pertinente en 1925, dans sa *Théorie générale de l'État* qu'en 1962, date de sa deuxième version de la *Théorie pure du droit*. La *Théorie générale de l'État (Allgemeine Staatslehre)* de 1925 admettait le statut juridique de la religion, lorsque celle-ci remplit les conditions posées par la science du droit pour constituer un ordre juridique. Kelsen disait, en 1925 :

« Pris seul, comme tout ordre systémique de normes, le destinataire de régulation de l'ordonnancement (*ordnung*) ecclésiastique se trouve uniquement dans le comportement humain, cette régulation s'effectue donc au niveau d'un objet concret (c'est-à-dire empirique et vérifiable) »<sup>81</sup>. Kelsen poursuit : « lorsque l'Eglise constitue un ordre légal (ou juridique), elle devient un État » que l'on peut appeler « *religionsstat* »<sup>82</sup>.

Mais de la même manière, et même si Kelsen n'évoque pas la *religionsstat* dans sa seconde version de la *Théorie pure du droit* de 1962, il paraît reconnaître toutefois

---

<sup>79</sup> Rigaux. « Kelsen et le droit international ». Op.cit.

<sup>80</sup> Ibid., p.399.

<sup>81</sup> Kelsen, Hans. 1925. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin, Allemagne : J. Springer, p131-132, cité par Rigaux dans Ibid., p.399 avec le texte en allemand « allein, wie jedne ordnung, als ein system von normen, kann auch die kirchliche ordnung nur menschliches verhalten zum gegendstand haben, und allein erkennbaren gegenstand regulieren », la traction en français est la nôtre, les parenthèses explicatives aussi.

<sup>82</sup> Kelsen cité par Rigaux, Ibid. Le texte cité en allemand par Rigaux « ist die kirche rechetsordnung, dann ist sie staat », la traduction en français est la nôtre.

l'effectivité et la juridicité d'une norme religieuse à condition de sa conformité au ressort proprement juridique de la logique de la hiérarchie des normes. Ainsi l'obéissance à l'autorité morale et politique d'un chef religieux pourrait-elle être juridique si le mode d'implication de cette norme d'obéissance provenait de l'ordre posé :

« La validité objective d'une norme selon laquelle un homme doit se conduire conformément à la signification subjective de l'acte de volonté d'un autre homme concernant sa conduite ne résulte donc pas du fait positif, réel, qu'est cet acte de volonté ; elle résulte, elle ne peut résulter que d'une autre norme »<sup>83</sup>.

Cette omission de l'éventuelle juridicité d'un ordre concurrent de l'ordre juridique pourrait ne pas provenir d'un manque de précision chez Kelsen, mais au contraire, d'une totale affirmation doctrinaire sur l'unicité de l'ordre juridique. La pensée de Hans Kelsen évolua dans le temps, surtout suite à la seconde guerre mondiale, pour se rapprocher de la pensée constitutionnaliste, jusqu'à la conception d'un constitutionnalisme globale et internationale. Le relativisme kelsénien, tout comme l'« équilibre » politique et institutionnalisé, visé par le droit constitutionnel classique, ne s'exprime pas dans le sens de l'éventuelle validité morale de tout système de valeur, mais dans la mesure où la « démocratie » tel que la conçoivent le normativisme juridique et le constitutionnalisme des sciences politiques procèderaient à garantir une certaine *indétermination* des différentes valeurs.

En effet, le formalisme porte une confiance scientifique dans la logique procédurale du droit dans la mesure où la démocratie, réduite à la séparation institutionnelle des pouvoirs, permet « une dialectique auto-correctrice de l'affrontement des opinions »<sup>84</sup>.

Kelsen aborde la conflictualité à la lumière de sa conception de l'unité de l'État en tant que celui-ci ne représente que l'expression particulière et historique de l'unité de l'ordre juridique<sup>85</sup>. Si les définitions sociologiques de l'unité de l'État se trouvent démenties par

---

<sup>83</sup> *Théorie pure du droit* (version Eisenmann 1962). Op.cit., p17.

<sup>84</sup> Ota Weinberger, « Introduction : Hans Kelsen as philosopher », cité et traduit par Baume, op.cit., p. 36.

<sup>85</sup> Kelsen et Schmitt s'accordent sur le fait que l'Etat ne représente qu'une détermination particulière du phénomène juridique, la divergence dans la source et l'antériorité entre droit et politique. Voir à ce sujet dans notre bibliographie (Baume 2008) et (Beaud 1994)



Kelsen, son argumentaire consiste à récuser l'« hypostase » et le caractère fictif de ces définitions, contredits par la réalité<sup>86</sup>.

La réalité de l'unité d'un peuple, d'un territoire et d'un État ne relèvent ni du degré d'intensité des interactions sociales, une vision que contredisent les réalités des zones frontalières, ni des théories de la volonté générale issue de la pensée rousseauiste qui « équivaut à une hypostase »<sup>87</sup>. L'unité n'est non plus organiciste dans le sens wébérien de la contrainte, affirme Baume, il s'agit simplement pour Kelsen d'une unité du point de vue juridique, « une unité normative » qui résulte d'une « donnée juridique : la soumission de tous les membres [de l'État] au même ordre étatique »<sup>88</sup>.

L'affirmation du caractère fictif de l'unité permet à Kelsen de redéfinir la réalité qui ne représente qu'une infinité de divergences au sein de l'ordre social. En effet, celui-ci ne peut se rapporter qu'au phénomène de pluralité, l'opposé de l'hypostase de l'unité. Depuis ce point de départ, ou ce renversement de ce qui apparaît comme phénomène historique incontestable, Kelsen aborde la conflictualité au sein de cette pluralité que pourrait seul résoudre l'ordre juridique par son unité et son effectivité.

La démocratie pour Kelsen ne se définit pas par la philosophie politique mais par la logique juridique. Si sa théorie pure permet l'émancipation du droit de la métaphysique et des certitudes du jusnaturalisme, l'articulation de la réalité de la pluralité sociale à la pureté du phénomène juridique assure à son tour un relativisme propice au fonctionnement de la démocratie. Pour Sandrine Baume, Kelsen souligne de multiples manières la « contraction entre la théorie démocratique et l'affirmation des valeurs absolues » surtout lorsqu'il conclut sur ce sujet que « la force scientifique de la démocratie est sa faiblesse politique »<sup>89</sup>. Autrement dit, pour Jacques le Goff, « cette passion pour la désabsolution aboutit nécessairement à une complète indétermination des valeurs »<sup>90</sup>

Dans le contexte de l'entre-deux-guerres, conclut Baume, Kelsen aurait fait « excessivement confiance » à l'égard des groupes majoritaires, fort de la conviction qu'au

---

<sup>86</sup> Voir Chapitre III. Baume. Op.cit., L'Etat et le droit : controverses sur leur relation ».

<sup>87</sup> Baume, par « hypostase », il faut entendre la substitution d'une catégorie par une autre, en l'occurrence une abstraction par une entité réelle. Voir Ibid., p. 85.

<sup>88</sup> Ibid. Kelsen cité par Baume p. 84, par référence à son article « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules », publié en 1921.

<sup>89</sup> Kelsen cité par Baume, Ibid., p. 103.

<sup>90</sup> D'après le juriste Jacques le Goff, revue sur le livre de Baume, disponible sur : <https://esprit.presse.fr/article/jacques-le-goff/sandrine-baume-kelsen-plaider-la-democratie-14529>

sein de la pluralité sociale, la majorité n'exclura jamais complètement la minorité de la formation de la volonté de l'État. Ou encore poursuit-elle, « Kelsen puise sa définition de la démocratie dans ce qui *a priori* pourrait lui être fatal, c'est-à-dire le relativisme et l'indétermination des valeurs »<sup>91</sup>.

Si le lendemain de la Grande Guerre constituait l'ère d'un antipositivisme accru, ce fut en raison de l'ébullition nationaliste et socialiste participant de l'avènement même de cette guerre depuis de longues décennies, couronnée par l'effondrement territorial et souverain des grands empires continentaux. Le rapport théorique entre unité juridique et démocratie, établi par Kelsen, paraît difficilement soutenable surtout lorsque celui-ci fonde ce rapport depuis sa conception de l'unité sociale, uniquement juridique.

Dans le contexte historique, l'affrontement sur l'unité, ou sur les réalités et formes de l'unité, ne fut plus seulement celui des opinions théoriques entre différents positivisme et jusnaturalisme, mais celui de la disponibilité territoriale et la possibilité désormais pratique pour l'élaboration de constitutions matérielles déterminées et la réalisation concrète des unités politiques.

En Europe centrale, l'opposition des conceptions de l'unité, sur le plan théorique, se déroulait entre les approches sociologiques, morales et politiques d'une part, et les approches positivistes et purement juridiques de l'autre<sup>92</sup>. Ceci nécessitait, pour le positivisme juridique de Kelsen, l'élaboration d'un contenu substantiel concurrent en mesure de combler, par le seul droit, ce grand néant politique et territorial. Aux conceptions nationalistes et matérialistes, Kelsen oppose non une substance tangible pour la définition de la source du droit et de l'unité, mais une source hypothétique d'abord, et fictive par la suite.

Ainsi la théorie kelsénienne de la démocratie oscillerait entre la description de la réalité pour certains cas et la solution pour la réalité pour la suite. Baume souligne les difficultés rencontrées par Kelsen en tant juge à la Cour constitutionnel d'Autriche face aux blocages institutionnels, la résistance chrétienne au sujet de la laïcité, ou même les turbulences politiques et intellectuelles provenant de la République de Weimar au sujet de parlementarisme.

---

<sup>91</sup> Voir dans Baume. Op.cit., conclusion, p. 103-104.

<sup>92</sup> Deux définitions des sources du droit s'opposaient à l'époque, les sources formelles, c'est-à-dire « les actes positifs créateurs de droit », et les sources matérielles, « issue de l'école historique allemande et qui sépare le droit posé et ses origines dans la conscience collective, ou les données économiques et sociales selon d'autres doctrines ultérieures », voir Troper. Op.cit., p. 86.

Face à ces défis de la réalité sociale, la tendance méthodologique et doctrinaire de Kelsen s'est renforcée avec un accroissement de l'emprise de l'ordre juridique sur la conflictualité sociale, et le remplacement de l'argument de la souveraineté politique par celui d'une norme fondamentale et juridique<sup>93</sup>. Autrement dit, si Kelsen attribue une antériorité juridique par rapport à l'organisation sociale et au phénomène de l'unité, ce qui permet d'affirmer la pureté du phénomène juridique, cette antériorité ne pourrait se traduire dans l'ordre effectif que par une articulation institutionnelle en mesure de lui permettre de perdurer. C'est dans cette acception que « démocratie procédurale et formelle »<sup>94</sup> permet-elle l'amollissement la conflictualité politique devient possible, tout en donnant à la doctrine pure une pertinence rassemblant le plan théorique et le plan pratique.

Le problème qui pourrait être relevé à propos de la définition formaliste de la démocratie se trouve donc dans l'effort théorique déployé non en vue de la seule description de la réalité, mais afin d'affirmer de domestiquer la conflictualité sociale réelle tout en préservant la pertinence théorique de ce positivisme juridique.

Malgré le caractère encore indéterminé de cette réalité politique sein de l'Europe occidentale jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, Kelsen insiste sur l'abandon de l'ordre concret au profit de la théorie, en dépit de son opposition doctrinaire à l'égard des certitudes du droit naturel. En 1929, encore au sujet de la réalité, celle est opposée à l'idéologie car pour lui réalité se trouve dans la liberté et la fiction dans l'idéologie :

« La métamorphose de l'idée de la liberté marque la transition de l'idée démocratique à la démocratie réelle. Pour comprendre l'essence de la démocratie, il faut avoir présent à l'esprit l'antithèse idéologie et réalité : l'importance en ce problème est capitale. Nombre de divergences et de malentendus qui renaissent indéfiniment dans les discussions qu'il soulève, tiennent à ce que les adversaires ne considèrent jamais qu'un côté du phénomène, les uns l'idée, les autres la réalité, alors que, pour le saisir dans son intégralité, il faudrait rapporter ces deux éléments l'un à l'autre,

---

<sup>93</sup> Dans la première version de la *Théorie pure* (1931), « cette norme générale ne vaut objectivement comme norme obligatoire que s'il est supposé que l'on doit se conduire comme le fondateur de religion l'a commandé [...] On appellera désormais une telle hypothèse, qui fonde la validité objective : norme fondamentale ». *Théorie pure du droit*. Traduction Thevenaz, op.cit., p.17.

<sup>94</sup> Baume. Op.cit., p. 36.

éclairant la réalité par l'idéologie qui la domine, l'idéologie par la réalité qui la supporte »<sup>95</sup>

Il est évident que notre regard sur les années 20' et 30', surtout au sein du monde germanique, ne pourrait se représenter Kelsen comme simple théoricien du droit, mais également comme le militant pour le confinement du conflit *total* et intra-idéologique et l'adepte d'une position juridiquement égalitariste par opposition aux volontarismes politiques, arbitraires et décisionnites. François Rigaux souligne qu'au sujet du gardien de la constitution (*Hüter der Verfassung*), le dernier recours de juridicité au sein de l'ordre politique, le « jugement de Kelsen était assurément le plus sain et le plus prémonitoire ». En effet, dans le monde germanique, c'était du pouvoir exécutif que viendrait par la suite la « destruction de l'État républicain, alors que cet anéantissement était l'objectif même de la classe des juristes conservateurs à laquelle appartenait le juriste Carl Schmitt et qui se transformeraient en juristes de la couronne (*kronjuristen*) après l'accession de Hitler au pouvoir »<sup>96</sup>.

### **L'État formaliste et la conflictualité au Moyen-Orient**

Au Moyen-Orient de la même époque, territoire orphelin de son *Katechon* millénaire, l'unité Califale, l'affaire fut rapidement réglée par un décisionnisme international attribuant la gestion de transition des États naissants au mandat franco-britannique. Autrement dit, l'affrontement doctrinaire entre conceptions différentes de l'unité fut retardé d'environ un siècle, ou peut-être plus, par opposition aux territoires européens désormais disponibles et on ne peut plus ouvertes à l'expérimentation politico-juridique.

Pourtant et durant cette période au Moyen-Orient, l'enjeu des différentes constitutions en général et de la logique formaliste en particulier se situait sur un plan similaire, celui de la substance de l'unité ou la source du droit, qu'elle soit politique ou juridique. Autrement dit, au sujet du gardien de la constitution : constitue-t-il le dernier recours juridique pour l'ordre politique ? Ou plutôt le dernier recours politique pour la définition de l'ordre juridique ?

Au-delà de la superficialité ou de la profondeur de cette similarité, les États du Moyen-Orient ne se posèrent jamais ces questions en termes juridiques, pire encore, elles sont même suspendues et toujours sans réponse, jusqu'à nos jours. En effet, la théorie du droit et la

---

<sup>95</sup> Kelsen, Hans (1929) 1988. *La démocratie, sa nature, sa valeur*. Traduit par Charles Eisenmann. Paris : Economica, p. 13.

<sup>96</sup> Rigaux. « Kelsen et le droit international ». Op.cit., p. 386.

tradition formaliste ne constituaient qu'une simple importation expérimentale dans cette région, et la théorie du droit, au-delà du droit musulman, ne fut jamais sérieusement considérée<sup>97</sup> : la première constitution de l'empire ottoman en 1876 fut abandonnée en 1878, et les parlementaires militant pour un exercice véritable de la séparation des pouvoirs furent chassés de la ville d'Istanbul. Mais un demi-siècle plus tard, et pour l'ensemble des jeunes États successeurs de l'empire, la question de fond dépassait le débat sur le constitutionnalisme, les contre-pouvoirs et les statuts d'habilitation. Suite à l'empire, le cadre même de l'unité fut encore à acquérir ou à conquérir, débordant ainsi et de très loin la simple question démocratique.

Mais comme évoqué plus haut, les questions profondes au sujet de l'Orient étant mis en sourdine par les puissances mandataires, renvoyaient à plus tard l'affrontement entre les deux sources opposées de l'unité, l'unité arabe et l'unité islamique. Elle renvoyait par la même occasion l'ensemble de la question de l'ordre territorial au domaine de la subversion illégale ou a-juridique. Qui plus est, la succession des différents régimes à la tête de ces États, au lendemain et surlendemain des indépendances, s'est toujours opéré dans le respect du formalisme juridique, ainsi la question du gardien de la constitution n'a-t-elle jamais vu le jour, ni théoriquement ni concrètement. Le formalisme juridique implanté dans la région, par les puissances mandataires et par l'enthousiasme des élites politiques, n'a fait que renforcer, paradoxalement, la tradition décisionniste.

Le court terme des événements européens donna raison à Kelsen, dans la mesure où le décisionnisme amena les nationalismes et les idéologies à des violences politiques sans précédents et à un usage totalitaire et abusif des appareils étatique et juridique. Le relativisme et l'unité proprement juridiques se trouvèrent vaincus au profit des idéologies, tout comme la rationalité étatique et l'égalitarisme moderne.

Mais le regard rétrospectif sur l'issue de la seconde mondiale pourrait tout autant suggérer que Kelsen a eu tort, surtout pour le long terme. D'abord parce qu'il aurait fallu une défaite militaire et non juridique de ces idéologies pour que le relativisme juridique des valeurs soit possible une fois pour toute, ou telle que le formalisme se le représente de nos jours. Ensuite, car l'opposition à ces idéologies fut difficile à concevoir sans des

---

<sup>97</sup> Sur l'influence du positivisme du progrès, aussi marginale fut-elle et limitée à des pamphlets idéologiques, voir Dakhli, Leyla. *Une génération d'intellectuels arabes : Syrie et Liban*. Paris : Éd. Karthala : IISMM, 2009.

représentations et des valeurs philosophiques qui dépassent les conceptions pures de la juridicité et de la légalité.

La révision intellectuelle de Kelsen, dans la seconde partie de son œuvre convergeait avec les certitudes des droits de l'homme au niveau de la communauté internationale, lorsqu'il soulignait la nécessaire augmentation (*growth*) de la « moralité internationale » sur la voie d'une juridicisation internationale et supra-étatique<sup>98</sup>. Mais ceci ne représente qu'une fuite méthodologique en avant, dans la mesure où la question théorique de l'unité n'est toujours pas résolue.

A l'opposé des issues politiques et juridiques de l'expérience de l'Europe occidentale, le Moyen-Orient avait pris une trajectoire toute différente ; indécision et stagnation de la question idéologique au niveau régionale, et affirmation globalisante d'un système de valeurs issu d'une expérience occidentale particulière. C'est pour cela que la révision intellectuelle d'après-guerre, effectuée par Carl Schmitt, revêt d'une valeur scientifique plus adaptée pour le Moyen-Orient, surtout au sujet de l'expression de l'ordre concret au niveau de la détermination de l'unité de l'ordre juridique. Nous verrons cela avec le droit interétatique au Moyen-Orient par opposition au paradigme de la *constitution constitutionnelle* européenne du XIXe siècle.

Néanmoins et en ce qui concerne l'indétermination de l'ordre territorial au levant suite à la Grande Guerre, le cadre formel des unités juridiques laissa s'exprimer des crises d'unité politique à plusieurs reprises, traduites par des guerres civiles et interétatiques sans véritable issue, et des tentatives d'unités fusionnelles déçues et abandonnées. Faute de vainqueur affirmé, ou d'une pacification interétatique consensuelle, les certitudes théoriques de la discipline constitutionnelle dominante semblent peiner à s'ancrer en dehors des facultés de droits dans le monde arabes, ou en dehors des textes d'accommodation formalistes produits par les tenants de ces États.

En tout cas, tant que l'ordre juridique semble affirmer son effectivité, telle que celle-ci est conçue par Kelsen et après lui la discipline du droit constitutionnel, aucun besoin de débattre de légalité ou de légitimité au niveau de l'ordre juridique. Le nouvel ordre politique européen d'après-guerre permettait de l'affirmer, Kelsen l'évoque en 1945 :

---

<sup>98</sup> Voir Rigaux. Op.cit.

« La validité des normes juridiques peut être limitée dans le temps, et il convient de noter que le terme et le début de cette validité sont exclusivement déterminés par l'ordre auquel ces normes appartiennent. Elles demeurent valides tant qu'elles ne perdent pas leur validité selon le procédé déterminé par l'ordre juridique. Tel est le principe de légitimité »<sup>99</sup>.

Il insiste sur le fondement hypothético-relatif de la source et de l'unité du droit et de l'unicité de tout ordre juridique :

« toute tentative de faire sauter le fondement purement hypothético-relatif du droit positif, de le dépasser pour parvenir à une justification supérieure, qu'elle soit cachée ou apparente, c'est-à-dire de passer d'une validité hypothétique à une validité absolue de la norme fondamentale – tentative qui se répète toujours pour des raisons *politiques* qu'il est facile d'imaginer-, signifie l'abolition de la différence entre droit positif et droit naturel, signifie l'irruption de la théorie du droit naturel dans le traitement scientifique du droit positif et, si l'on me permet une analogie avec les sciences de la nature, une immixtion de la métaphysique dans le domaine de l'expérience »<sup>100</sup>

Ainsi ne reste-t-il que le mode d'édiction de la norme et l'unité conceptuelle entre légitimité et légalité. La légitimité n'est donc qu'« effectivité de l'ordre juridique » traduite par la « validité » des normes de celui-ci.

Si le positivisme juridique semblait dépassé déjà avant la seconde guerre mondiale<sup>101</sup> le droit constitutionnel allait prendre la relève, non au niveau de la source du droit, mais au niveau de la hiérarchie des normes et du fonctionnement administratif et démocratique de l'État. Autrement dit, si la controverse sur la pensée de Kelsen portait surtout sur le dilemme de l'unité et de la source du droit, le droit constitutionnel classique, tout comme le droit constitutionnel moderne, n'a fait que confirmer les hypothèses kelséniennes, d'abord celle de l'unité exclusivement juridique, malgré le souffle jusnaturaliste et libérale des droits de

---

<sup>99</sup> Kelsen, Hans (1945) *Théorie générale du droit et de l'État*. Traduit par Béatrice Laroche et Valérie Faure. Paris LGDJ, 1997, p 442-443.

<sup>100</sup> Ibid., p. 71.

<sup>101</sup> Comme souligné plus haut, Sandrine Baume évoque que les premières remises en question sérieuses du positivisme juridiques commencèrent avec et suite à la Grande Guerre par les théories de l'unité sociologique (les nationalités). la seconde guerre mondiale aurait discrédité le positivisme davantage, avec le retour à l'universalité des droits de l'homme. Baume. Op.cit., 28-29.

l'homme comme source universelle de la légitimité, puis celle du fonctionnement de la démocratie juridique par le rapport normativement hiérarchique entre les institutions politiques.

### **Les frontières méthodologiques des droits public et constitutionnel**

Pour les sciences juridiques, le caractère dépassé du positivisme juridique ne constitua pas une reprise critique qui corrigerait ou remplirait les lacunes au niveau des sources du droit, il s'agissait, au contraire, du prolongement de certains arguments et du simple abandon de certains autres.

Le droit constitutionnel se limite à l'étude de la constitution matérielle et formelle et élabore son comparatisme là où des constitutions juridiques existent et les institutions politiques se révèlent effectifs<sup>102</sup>. Si le positivisme de Kelsen affirmait l'évidence logique du relativisme juridique, garantie de la démocratie, l'étude du droit constitutionnel et public se situe en deçà de la question de l'unité, c'est-à-dire celle de la source du droit, et se développait au niveau de la prolifération des disciplines juridiques au sein de l'unité de l'État et ses institutions<sup>103</sup>.

Le juriste André Hauriou distingue ce qu'il appelle « le droit constitutionnel classique » du droit constitutionnel moderne. Le premier représente la production classique de la civilisation européenne en tant qu'un « art de l'organisation équilibrée » et qui représente l'« ensemble d'équilibres sociaux, politiques et institutionnels »<sup>104</sup>. Même si les régimes politiques européens du XIXe siècle reflétaient des dominations oligarchiques, le caractère constitutionalisé de ces formes de domination exprime pour Hauriou la « tension surmontée-

---

<sup>102</sup> Pour le juriste Charles Eisenmann, le monde du droit connaît de multiples droits constitutionnels, que leur étude « doive rationnellement faire l'objet naturel d'une seule et même discipline ». Pour le constitutionnaliste Marcel Prélot, les multiples droits constitutionnels devraient commencer « à l'intérieur de chaque discipline traditionnelle » où « il y a lieu de distinguer [...] des normes constitutionnelles correspondant à la fonction organisatrice et des normes relationnelles correspondant à la fonction régulatrice », la première branche *serait le droit public constitutionnel* et la seconde *le droit public relationnel*. Voir pour Eisenmann Eisenmann, Charles. 1951. *Cours de droit constitutionnel comparé*. France, p40) et pour Prélot, Prélot, Marcel, et Jean Boulouis. 1984. *Institutions politiques et droit constitutionnel*. Paris : Dalloz, p28-29.

<sup>103</sup> Le juriste François Borella souligne la séparation disciplinaire effectuée à l'amiable après de longs conflits entre le droit constitutionnel d'une part et l'étude politologique des institutions politiques de l'autre « la grande tradition intellectuelle européenne qui associait la philosophie, l'histoire, la sociologie et le droit dans l'étude du politique est submergée par la spécialisation » Borella, François. 2012. « La situation actuelle du droit constitutionnel ». *Revue française de droit constitutionnel* n° 89 (1): 3-10, p.3.

<sup>104</sup>Hauriou, André, et Lucien Sfez. 1972. *Institutions politiques et droit constitutionnel*. Paris : Montchrestien, p. 20-21.



maîtrisée et institutionnalisée » entre la masse populaire d'une part et l'organisation politique de la société de l'autre<sup>105</sup>.

Ce produit proprement occidental provient pour Hauriou des trois traits qui caractérisent la civilisation et la culture politique de l'Occident<sup>106</sup> :

- La confiance dans l'individu (héritée de l'antiquité puis le christianisme, l'ordre féodal et finalement la philosophie des Lumières XVIIIe siècle).
- La croyance dans les vertus du dialogue (depuis Socrate et Aristote jusqu'au système représentatif, la pluralité des parties et des candidats ainsi que la séparation des pouvoirs).
- Le goût pour l'organisation rationnelle.

Comme le romantisme et le gothique s'opposent à l'art classique, les nouveautés survenues sur le droit constitutionnel classique font désormais de lui un droit moderne perméable aux altérations<sup>107</sup>. Hauriou souligne que l'introduction de certaines pratiques dans les démocraties constitutionnelles marque le signe que ce droit classique se trouve dépassé<sup>108</sup>. Mais il évoque surtout les défis qu'affronterait le droit constitutionnel en général, celui de l'intégration du droit constitutionnel classique par les systèmes d'idéologie marxiste, les systèmes fascistes de l'Europe d'entre-guerre et le défi constitutionnel des jeunes pays du tiers-monde : « Le DCC [Droit Constitutionnel Classique] est une entité cohérente et logique qui traduit des éléments culturels. Sa rencontre avec ces mondes différents constitue un grand défi »<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Ibid. Hauriou souligne l'importance de la notion de « liberté » au sein de la culture politique occidentale. Le résultat de ce long processus produira le constitutionnalisme classique consistant à « l'établissement d'une coexistence pacifique entre le pouvoir et la liberté, dans le cadre de l'Etat-Nation », « Les représentants sont les délégués de la liberté auprès du pouvoir » Ibid., p.16. Ou il souligne encore l'ancrage de le système d'opposition depuis l'âge classique : les équilibres politiques sont assurés par le système majorité/opposition et l'alternance des deux au gouvernement, « Aristote notait que l'aspect le plus visible de la liberté politique consistait en ce que chaque citoyen était susceptible d'être tour à tour gouvernant et gouverné » Ibid., p.21

<sup>107</sup> D'autre part, l'introduction de certaines pratiques dans les démocraties constitutionnelles ; désignation du Chef de l'Exécutif au suffrage universel, l'orientation des élections législatives vers l'affirmation ou l'affaiblissement du gouvernement en place, l'utilisation du référendum, introduit grâce aux nouvelles communications et nouvelles technologies, sont le signe que le droit constitutionnel classique est dépassé.

<sup>108</sup> Désignation du Chef de l'Exécutif au suffrage universel, l'orientation des élections législatives vers l'affirmation ou l'affaiblissement du gouvernement en place, l'utilisation du référendum, introduit grâce aux nouvelles communications et nouvelles technologies

<sup>109</sup> Ibid., p. 24.

Le juriste Marcel Prélot souligne le même défi pour les sociétés non occidentales, par la figure de ce qu'il dénomme l'« État nouveau ». Au-delà des endroits où la structure étatique n'a jamais existé, il ne s'agit pas pour Prélot de la question de la domination centralisée ni de l'unité politique. L'empire musulman depuis le Xe siècle constituait pour lui un État classique combinant le jeu de l'Empire et de la religion, tout comme l'ancien monde, au nord de la zone équatoriale, qui aurait atteint le degré de l'organisation politique<sup>110</sup>. Le caractère « nouveau » des États du tiers-monde au XXème siècle provient de leur dimension constitutionnelle, c'est-à-dire de la structure qui suppose l'équilibre et dépasse par l'instrument du droit la conflictualité irréductible et insolvable par l'opposition démocratique.

L'« État nouveau » comporte une « importance théorique » pour Prélot car non seulement il représente l'évolution plus ou moins indépendante de l'« appareil étatique embryonnaire » qu'auraient laissé derrière elles les puissances coloniales, mais « dans la mesure où les sociétés [indépendantes et issues des décolonisations] présentaient en général des caractères sociologiques, économiques et culturels très différents de ceux des sociétés européennes »<sup>111</sup>.

L'État socialiste et révolutionnaire constituait une conception nouvelle de l'État s'opposant radicalement à l'État « classique »<sup>112</sup>. Pour les dictatures arabes d'avant le 11 septembre et surtout pendant la guerre froide, l'idéologie nationaliste et son approche du droit équivalait à la superstructure de l'idéologie socialiste, dans la mesure où l'État de l'ordre territorial pour la première et l'État-superstructure pour le second se vouaient nécessairement au dépérissement et à la disparition<sup>113</sup>.

Or, poursuit Prélot, l'État idéologique qui représente des caractéristiques spécifiques qui lui sont propres revendiquait, au sein du système international « les caractères selon le droit international et, le mimétisme constitutionnel aidant, il en adoptait les [mêmes] modèles institutionnels ». Cette intégration formelle, et au-delà de la simple instabilité politique du processus d'intégration, « masque en effet l'évolution profonde » de ces États<sup>114</sup>.

Les trajectoires des évolutions profondes de ces États nouveaux convergeaient vers l'effondrement de l'idéologie et la disparition progressive de l'ensemble des régimes

---

<sup>110</sup> Prélot, Marcel, et Jean Boulouis. *Institutions politiques et droit constitutionnel*. Paris : Dalloz, 1984, p.5.

<sup>111</sup> Ibid., P.6.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Ibid., p.7.

dominants et d'un nombre considérable d'États. Si le fait marquant de l'aventure étatique de l'idéologie se trouvait dans la question de l'unité politico-juridique, la fébrilité de son *Katechon* et l'indispensable effort théorique pour la distinction entre État et régime politique, l'attention juridique s'est renforcée, au contraire et sous l'influence de l'optimisme des conclusions hâtives, sur la prospérité du constitutionnalisme et la victoire finale du libéralisme et de son État de droit<sup>115</sup>.

Autrement dit, si la formalité juridique de l'État nouveau masquait la singularité de son expérience et la fragilité criante de son unité, la fin spectaculaire de la guerre froide et la disparition du spectre d'une conflictualité globale auraient masqué des conflictualités moins immédiates mais non moins spectaculaires pour les prétendus acquis de l'ordre international. Des points de vue juridique et politique, les guerres civiles de la Yougoslavie trouvèrent leur solution dans l'articulation du constitutionnalisme au principe abstrait d'autodétermination. Mais une antithèse juridique suggérant le contraire, que le problème puisse se trouver, en grande partie, dans la fatuité de l'autodétermination devant les réalités de l'ordre concret, ne pouvait avoir et n'a toujours pas lieu.

Faute de diversité au sein de la théorie juridique de l'État, et en raison de la jeunesse de l'expérience unitaire et formaliste, les guerres civiles et communautaires au Levant, depuis l'effondrement de la société irakienne, pourraient connaître un destin similaire à celui des Balkans. Le nombre potentiel d'États-communautés et de constitutions libérales demeurent encore incalculable.

Cette crise étatique, que ce soit au niveau du constitutionnalisme de l'État ou de la juridicité de l'ordre international provient de l'objet juridique lui-même, celui de la source du droit ou la source fondamentale et effective de l'unité politique. La jeunesse juridique de la notion de « nations » du XIXe siècle persiste et ne fut même jamais dépassée. Nous pouvons même supposer que la première « autodétermination », celle de la fin des empires multiethniques et de la décolonisation, n'a constitué qu'un simple rejet juridique de la domination des grandes puissances. Il s'agissait donc moins d'une autodétermination au sens de la connaissance et la maîtrise juridique du soi collectif qu'une indépendance politique visant le début d'une longue quête du soi politique. La démonstration provenant de l'ordre

---

<sup>115</sup> Fukuyama, Francis. *La fin de l'Histoire et le dernier homme*. Traduit par Denis-Armand Canal. Paris : Flammarion. 1992.

concret s'avère évidente : le processus de l'autodétermination est encore indéterminé, masqué par le statut quo territorial et les apparences du formalisme juridique.

### **L'effectivité juridique à l'épreuve de la territorialité du Moyen-Orient**

Le malaise d'une effectivité durable du formalisme juridique provient d'un problème conceptuel au sujet de la source de l'unité et les conditions juridique d'une vie politique. Ces conditions représentent-elles le fondement de l'unité ? Ou bien au contraire, l'unité acquise constituerait plutôt la condition de possibilité d'une vie conforme au droit et à ses institutions démocratiques ?

Au niveau de l'expérience historique du Moyen Orient, les formes prises par la conflictualité ont rarement, sinon jamais permis une attention théorique ou philosophique particulière au sujet de la légitimité de l'adversité au sein de l'unité politique<sup>116</sup>. La solution fut souvent celle du morcellement territorial au profit d'une solidarité montante et irrésistible, ou même par la domination progressive de l'ensemble territorial à l'image du dernier califat islamique, celui de la dynastie ottomane.

Suite au morcellement de l'Empire, la conflictualité caractéristique de l'ère primitive, celle de la libre prise des terres, aurait disparu au profit d'un ensemble d'État modernes caractérisés par leur constitutionnalisme et par leurs institutions d'orientation libérale et démocratique. Si la conflictualité interne revêtait d'un apparent confinement à l'échelle intérieure, ce fut en raison de l'éradication même de la possibilité conflictuelle, articulée à l'irréductibilité et l'intransigeance politique au niveau de la conflictualité externe.

Autrement dit, la « question d'Orient » du XIXe siècle harcelait les puissances européennes au sujet de l'unité territoriale de l'Empire ottoman, ou les alternatives des principes unitaires en cas de sa désagrégation<sup>117</sup>. Au début du XXIe siècle, la question d'Orient ne fait que se répéter et se réinventer à nouveau au sein d'États juridiquement autonomes et formellement constitutionnels. Si la prétention juridique actuelle consiste à affirmer la fin de l'expansion étatique grâce aux principes égalitaires de la souveraineté et de l'intégrité territoriale<sup>118</sup>, le résultat se révèle non moins problématique avec des sociétés au

---

<sup>116</sup>Voir notre chapitre VI « *Potestas indirecta* ».

<sup>117</sup> Ainsi l'historien libanais Georges Corm dénomme-t-il sa série, *Le Moyen-Orient éclaté*. Voir notre liste bibliographie.

<sup>118</sup> La question de souveraineté et d'intégrité territoriale sont évoquée par la Charte des Nations Unis, « chapitre I : Buts et principes », l'article 2, aléa 4 souligne « Les Membres de l'Organisation s'abstiennent, dans leurs relations internationales, de recourir à la menace ou à l'emploi de la force, soit contre l'intégrité territoriale ou

bord ou en cours de l'explosion civile. Sinon, les dictatures militaires ou policières assureraient une emprise totale sur ces sociétés, justifiant les méthodes de leurs gouvernements par la nature des conflits qu'ils sont amenés à affronter. Ces deux possibilités radicales et sans intermédiaire suggère un rapport problématique qu'entretient l'unité juridique avec la réalité. Le triomphe de l'unité juridique tout comme son échec se trouve dans son statut comme seule grille de lecture de la réalité.

### **Le dilemme arabe sur l'entretien légal de l'unité**

Comme nous l'avons vu plus, le systémisme du droit international suppose éclipser la primitivité politique tout comme le constitutionnalisme prétend amollir la conflictualité et rationaliser l'État. La définition de l'unité par le droit se retire pourtant devant le fait politique, dans la mesure où le phénomène de l'unité s'y trouve pris comme une donnée objective sujette à la rationalisation et à l'organisation.

Dans la suite des théories juridiques modernes l'approche de l'État arabe propose le même point de départ, c'est-à-dire la version minimaliste de la théorie de l'État, réduite à sa seule dimension formaliste et normativiste. La question se pose sur une véritable séparation des pouvoirs, sur l'effectivité et les compétences pour le contrôle la constitutionnalité, ou sur le fonctionnement et l'indépendance de la justice et la neutralisation des organes sécuritaires et militaires d'influencer le déroulement démocratique.

Les différentes évaluations spécialisées de la science juridique n'abordent la question constitutionnelle que par le critère de la conformité du pouvoir et de son exercice aux règles du droit constitutionnel. Ça serait simplement et naïvement assumer que la norme d'unité de l'État du Moyen-Orient pourrait correspondre aux paradigmes constitutionnels traduits et importés depuis les manuels et universités occidentales.

Les différentes expériences vécues depuis les indépendances supposent pourtant que le jeu de conformité de l'État à la constitution se trouve profondément dépassé par une inconformité d'un ordre différent, celle de la désobéissance de l'unité politique par rapport à l'unité formelle et juridique, ou celle de la désobéissance de l'unité étatique aux données concrètes de l'ordre territorial.

---

l'indépendance politique de tout État, soit de toute autre manière incompatible avec les buts des Nations Unies. ». Au sujet de la sauvegarde de la paix le chapitre VII s'occupe des actions que le Conseil de Sécurité déploierait afin de protéger la paix internationale : « action en cas de menace contre la paix, de rupture de la paix et d'actes d'agression. Voir <https://www.un.org/fr/charter-united-nations/index.html>.

## ‘Gouverner’ le Liban : le principe de la CRAINTE chez Montesquieu

L’unité juridique de l’État libanais se révèle amollie et impuissante par sa reconnaissance des unités sociologiques antérieures –ou supérieure- que représente la figure des confessions. Le minimalisme de la démocratie intercommunautaire provient de son omission juridique de l’individu-citoyen- caractéristique du constitutionnalisme moderne des droits de l’homme- au profit de la communauté naturelle et ethnique. Pour préserver l’unité formelle libanaise, et pour la survie de son ordre juridique, la possibilité de gouverner au sens moderne se trouve sacrifiée sous la pression d’une acception différente et pré-moderne du gouvernement.

« Gouverner » dans le sens moderne des institutions politiques et du droit constitutionnel correspond à la désignation selon les procédures constitutionnelles d’un organe spécial de l’exécutif, chargé de la conduite des affaires publiques pour une période prédéterminée<sup>119</sup>. Ainsi et à leurs tours, les institutions représentatives au sein d’une démocratie sont censées ajuster, augmenter ou corriger l’exécutif, en fonction de logiques différentes comme le *Check and Balances* aux États-Unis, ou la quasi coïncidence à la française entre les élections présidentielles et les élections législatives. L’interaction entre ces différentes instances assume l’orientation et la gestion législative et exécutives des différentes évolutions et transformations sociales, encadrées discursivement par l’idéal de d’intérêt général et juridiquement par la règle majoritaire.

Cette acception précise et codifiée du concept de « gouvernement » trouve ses origines au sein d’une longue évolution historique et philosophique ayant séparé théoriquement et concrètement « nature » et « principe » du régime politique d’une part de la fonction gouvernementale réduite à l’exécutif de l’autre.

A la question « Qu’est-ce le gouvernement ? » Jean-Jacques Rousseau définit un « corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l’exécution des lois, et du maintien de la liberté, tant civile que politique »<sup>120</sup>. Or, et avant Rousseau, comme l’affirme le juriste Adhémar Esmein la notion fut difficilement

---

<sup>119</sup> A titre d’exemple, l’article 20 de la République française stipule, au sujet du gouvernement : « Le Gouvernement détermine et conduit la politique de la Nation. Il dispose de l’administration et de la force armée. Il est responsable devant le Parlement dans les conditions et suivant les procédures prévues aux articles 49 et 50 », pour le rapport entre gouvernement et parlement, voir le Titre V. Des Rapports le Parlement et le Gouvernement.

<sup>120</sup>*Du Contrat social*, Livre III, Chapitre 1. Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris : Librio, 2017.

séparable de celle du régime politique et de la connotation souverainiste de l'exercice du gouvernement<sup>121</sup>.

Autrement dit, et selon la théorie de la modernité constitutionnelle ni le gouvernement ni le parlement n'assument la responsabilité de sauver l'unité de l'État, elles incarnent au contraire la diversité politique au sein de *l'unité étatique*. La seule garantie de celle-ci s'incarne par la notion juridique de Constitution.

Par opposition, un parlement censé représenter la diversité ethnique ou confessionnelle ne pourrait constituer plus qu'une formalité symbolique assurant l'apparente unité sociale et le semblant de l'unité politique. *Gouverner* s'apparente désormais à unir, ce qui signifie soit l'impossibilité de gouverner au sens moderne, soit l'absurdité de se doter d'institutions et d'instances modernes et constitutionnelles du gouvernement.

Ceci renvoie à la distinction pré-rousseauiste de Montesquieu, et avant lui Aristote, qui distingue les trois types ou « natures » de gouvernements, le Républicain, le Monarchique et le Despotique. Montesquieu en déduit les trois principes correspondant à ces trois natures de gouvernement ; la Vertu, l'Honneur et la Crainte.

« Il y a trois espèces de gouvernements : le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE, et le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits : l'un, que le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance ; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies, au lieu que, dans le despotique, un seul sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. Voilà ce que j'appelle la nature de chaque gouvernement. Il faut voir quelles sont les lois qui suivent directement de cette nature, et qui par conséquent sont les premières lois fondamentales »<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Le juriste et historien du droit Adhémar Esmein souligne cette nouveauté d'acception de la notion de gouvernement avec Rousseau, désignant, entre autres, la puissance exécutive. Malgré que cette nuance fut présente depuis Bodin au XVII<sup>e</sup> siècle « il y a bien de la différence de l'État et du gouvernement, qui est une règle de police qui n'a point été touchée de personne. Car l'État peut être en monarchie, et néanmoins il sera gouverné populairement si le prince fait part des états, magistrats, offices et loyers également à tous, sans avoir égard à la noblesse ; ni aux richesses ni aux vertus » (*Républiques*, II. 2).

<sup>122</sup> Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *De l'esprit des loix*. Édité par Jean Brèthe de La Gressaye. 4 vol. Paris : Société les Belles Lettres, 1950, Livre II chapitre I.

Si l'Irak en 2010 fournit l'une des plus longues crises législatives menaçant jusqu'à même le retour à la guerre civile de 2007<sup>123</sup>, le scénario de la crise de gouvernement s'est répété en 2014 et en 2018, il paraît même en mesure de produire à toute échéance électorale et politique. Au Liban également, sans gouvernement à plusieurs reprises, jusqu'à six mois en 2018, sa crise présidentielle, encore plus symbolique, allait durer jusqu'à deux ans<sup>124</sup>.

Il est assez anodin d'évoquer l'Irak et le Liban à la fois, au sujet des crises institutionnelles, dans la mesure où le Liban proclamait son modèle en tant que « consensualisme démocratique » et l'Irak qui avait pris la voie opposée, celle de la répression de la diversité et l'homogénéisation totalitaire des sphères culturelle et identitaire.

Si l'Irak du Baath demeura fidèle à la conception de Montesquieu au sujet du gouvernement, une acception que l'on désigne aujourd'hui par « régime », la vie politique libanaise continue de se voiler la face au sujet de la confessionnalisation continue de l'ensemble des degrés de la fonction publique<sup>125</sup>.

Etrangement, la préservation de l'existence juridique de l'État consiste donc à le réduire aux composantes de son gouvernement et à faire de lui un simple régime politique. L'expérience post-baathiste en Irak ne fait que confirmer le constat libanais, et même lorsque la divergence intra-chiite se trouve derrière la crise parlementaire, elle provient de l'opposition du chiisme panarabe et pro-saoudien, lequel s'oppose à un chiisme adepte de la révolution iranienne<sup>126</sup>.

L'indivisibilité de la souveraineté nécessite en effet le gouvernement de toutes les communautés par des membres de toutes les communautés. Autrement dit, les solidarités d'ordre sociologique participent du fondement de l'unité de l'État. Pour que la souveraineté de celui-ci soit indivisible, la présence de toutes les solidarités devient obligatoire.

---

<sup>123</sup> <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/deja-vu-all-over-again-iraq-s-escalating-political-crisis> consulté le 01/03/2019.

<sup>124</sup> [https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2015/12/151203\\_lebanon\\_presidency\\_deal](https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2015/12/151203_lebanon_presidency_deal).

<sup>125</sup> Tuéni souligne l'une des raisons de l'affaiblissement de l'institution militaire au Liban, ce qui a favorisé l'éclatement et la longévité de la guerre civile : « l'armée libanaise comptait de moins en moins d'officier chrétiens et d'un nombre croissant d'officier chiites. Ceci poussa les partis du Front Libanais à constituer et former des milices paramilitaires visant la protection et envisageant la possible confrontation avec les Palestiniens ». Voir ; *Un siècle pour rien*. Op.cit., p.193

<sup>126</sup> Dans le prolongement du 'Printemps arabe' les manifestations au Bahreïn et à l'est de l'Arabie saoudite, zones majoritairement chiites, furent accusées par les monarchies arabes d'être sous influence iranienne. Voir la page de la CNN-arabic sur le mouvement contestataire au Bahreïn <https://arabic.cnn.com/tag/mzahrat-albhryn>



Quel principe aurait adopté Montesquieu au sujet de la nature de ces gouvernements unitaires ? Nous n'en doutons pas que ça serait LA CRAINTE, non parce qu'il s'agit d'un tyran « où un seul gouverne et entraîne tout par sa volonté et par ses caprices », mais parce que la sauvegarde de la paix civile entraîne une unité « sans loi et sans règle » et sujette aux caprices de l'unanimité<sup>127</sup>.

La dépendance de la seule loi sans avoir égard à la personne du souverain dénote le décalage sur lequel nous insistons entre les institutions étatiques modernes d'une part et les réalités de l'ordre concret de l'autre. Au sein d'une république ou d'une unité politique, Guizot définit, en 1823, la séparation on ne peut plus claire sur la passage historique et conceptuelle que devrait effectuer l'unité concrète du principe du gouvernement à celle de la souveraineté,

« Alors a paru ce qui devait bientôt scandaliser très justement les peuples et les philosophes. Le souverain et le gouvernement n'ont fait qu'un. Le gouvernement s'est déclaré, s'est cru investi de cette souveraineté originelle et inaliénable que nul n'a le droit de contrôler »<sup>128</sup>

Ce passage de l'unité acquise vers la rationalisation de la conflictualité, devrait précéder, non seulement constitutionnellement et institutionnellement mais surtout historiquement, la possibilité effective de gouverner les affaires publiques et assurer le fonctionnement spontané et légal des affaires privées. Un tel scénario a rarement eu lieu lorsqu'il s'agit d'un État du Moyen-Orient, avec pour conséquence l'inévitable indifférence des populations quant aux limites des frontières de leur état ou le lieu géographique du centre de sa souveraineté.

### **Les constitutions temporaires de l'Irak totalitaire et les frontières temporaires de l'Irak 'démocratique'**

La centralité de la souveraineté se trouve métaphysiquement définie par la figure de la personne morale de l'État. Quant au fonctionnement des organes étatiques, il nécessite une

---

<sup>127</sup> Livre III chapitre 1, Montesquieu décrit la « *différence de la nature du gouvernement et de son principe* ». Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir ». *De l'esprit des lois*. Op.cit.

<sup>128</sup> Voir chapitre 5 in Guizot, François. 1985. *Histoire de la civilisation en Europe : depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française ; Philosophie politique de la souveraineté*. Édité par Pierre Rosanvallon. Paris : Hachette.

organisation concrète en ce qui concerne la centralisation administrative et les formes de hiérarchies ou de coordinations au niveau territorial.

Par opposition à cette conception, certaines sociologies définissent l'unité à partir de l'approche « interactionniste » et posent le centre de cette unité dans la sphère culturelle et affective et qui suppose à son tour une métaphysique de l'homogénéité<sup>129</sup>.

En ces termes, la centralité géographique d'une capitale importe peu, surtout que les populations des régions frontalières pourraient entretenir plus d'intensité d'interaction avec l'extérieur qu'avec l'intérieur.

Au Moyen-Orient, seul l'État d'Israël aurait réussi jusqu'alors une efficacité gouvernementale en mesure de retarder le moment ou le processus de son implosion. Ainsi les populations du territoire du Golan<sup>130</sup>, tournés vers l'arabité et l'appartenance légale à l'État syrien, se trouvent dotés de la nationalité israélienne, des différents plans d'aide sociale jusqu'à la représentation parlementaire et de la liberté de la contestation et de l'expression<sup>131</sup>. Ceci montre en effet que la rationalisation de la conflictualité et la présence effective de l'administration de l'État au sein du quotidien de ses sujets pourraient entretenir l'unité politique dans avec la possibilité et l'espoir de rendre cette unité effective.

Cet esprit de compétitivité entre pôles politiques d'obédience ne fut jamais pensé au sein des deux gouvernements baathistes en Syrie et en Irak, malgré la similarité entre le principe national juif en Israël et le principe national arabe de l'idéologie baathiste. Au sein de ces deux États, les sujets kurdes n'ont jamais été distraits par les avantages-sinon les droits-de la citoyenneté. En 2011, jusqu'à 300 000 Kurdes de Syrie se trouvaient sans nationalité, ceci depuis le recensement de 1962 qui leur reconnaissait un simple statut d' 'étrangers' <sup>132</sup>.

Dans l'espoir d'un affaiblissement de l'obédience centrifuge et d'une division des membres de la communauté en question entre satisfaits et intransigeants, le jeu démocratique et l'égalité en droits culturels pourraient entretenir l'idée de la durabilité des frontières.

---

<sup>129</sup> Sur la théorie interactionniste voir Paquot, Thierry. « En lisant Georg Simmel ». *Hermès, La Revue* n° 63 (2): 21-25. 2012.

<sup>130</sup> Territoire occupé par Israël en 1967 lors de la guerre des Six Jours et annexé en 1981, le statut israélien de ces territoires est contesté par les résolutions du Conseil de Sécurité 242 et 497.

<sup>131</sup> Voir à ce titre Sachar, Howard Morley. *A history of Israel. Volume II: from the aftermath of the Yom Kippur War*. New York, Etats-Unis d'Amérique : Oxford University Press, 1987.

<sup>132</sup> Voir sur l'ensemble de la question kurde et les différentes situations dans leurs Etats respectifs dans Bozarlsan, Hamit. *La question kurde*. Paris : La Documentation française, 1993.

Comme Israël, la Turquie pourrait également constituer un exemple pour le retardement des projets séparatistes kurdes<sup>133</sup>, d'abord par le jeu représentatif, puis par les mesures d'exception distinguant le « citoyen » de plein droit et le « terroriste » ennemi de l'État<sup>134</sup>.

Mais le meilleur contre-exemple de l'Irak est l'Irak lui-même mais dans sa version actuelle et fédérale de 2005. Contrairement au Liban, l'Irak avait vécu une première constitution dite « définitive » en 1925, puis 6 constitutions temporaires, jusqu'à l'invasion en 2003 et l'adoption d'une nouvelle constitution en 2005.

Le vide qu'a permis l'éradication du régime baathiste permet de mettre à nu l'insuffisance du processus constituant et démontrer les abstractions commises quant à sa conception normativiste.

Le nouvel Irak fédéral ne pouvait en effet que suivre le précepte de la représentation communautaire<sup>135</sup>. Le moment constituant rendait indispensable l'unanimité des communautés, ou plutôt les représentants des communautés, afin de consacrer la volonté de l'unité et l'authenticité des moments constituant et constitutionnel. Or le malheur de ce type d'unité ne se trouve pas dans l'unanimité constituante, il se situe dans le conditionnement de l'avenir par la présence permanente de cette segmentation verticale de la société. La crainte renouvelée d'une division irréductible lors de chaque échéance politique constitue l'expression la plus caractéristique de cette superposition entre les unités sociologiques et l'unité juridique. Ainsi l'on ne sait dire si la constitution définitive devrait refléter le pacte social pour un avenir durable et commun, ou si l'on se trouve en face d'une constitution arrêtée en permanence à son moment constituant. L'unité irakienne au XXI<sup>e</sup> siècle fait écho de la description Hegel de l'ineffectivité de l'unité allemande et de l'inexistence de son État. Hegel situe la loi générale (la constitution) par opposition aux lois particulières, la loi se

---

<sup>133</sup> Nous parlons de retardement pour la Turquie, ou d'implosion pour Israël parce que nous supposons l'unité du voisinage non moins importante que les mesures d'unité sur le plan intérieur. Nous supposons donc le Moyen-Orient victime non seulement de sa méconnaissance de l'appareil de l'Etat moderne, mais également du constitutionnalisme interétatique, ou *constitution constitutionnelle*, ce que nous allons aborder dans notre 2<sup>ème</sup> partie.

<sup>134</sup> Notamment le parti des travailleurs du Kurdistan présidé par Abdullah Öcalan. Depuis son emprisonnement par les autorités turques, celui-ci conçoit un confédéralisme démocratique, ou un fédéralisme intercommunal dépassant l'Etat-nation et s'inspirant de l'anarchisme. Voir Öcalan, Abdullah. *Confédéralisme démocratique*. Cologne, Allemagne : International Initiative edition : Liberté pour Abdullah Öcalan - Paix au Kurdistan, 2013.

<sup>135</sup> Voir sur le rapport de Paul Bremer, le premier gouverneur américain de l'Irak Lafourcade, Fanny. « Retour sur l'échec de la « Reconstruction ». La question de la « société civile » irakienne ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 117-118 (23 juillet 2007) : 179-200.

représente par la forme circulaire surtout lors du processus de sa constitution, tandis que la loi de l'État et son exécution est assimilée à une ligne droite :

« En cas de conflit, la loi doit avoir recours au pouvoir judiciaire (...) il est organisé de telle sorte qu'il ne peut régler que peu de choses (...) ne serait-ce que par le fait (en raison de) que les déterminations particulières de la matière sont, avec la loi générale, dans le même rapport qu'un cercle avec une ligne droite, si bien qu'il existe de prime abord une incompatibilité entre la loi et les déterminations de la matière sur laquelle s'exerce le pouvoir d'État. Ainsi, l'État en idée et le système des lois et du droit constitutionnel représentent la ligne droite, tandis que l'élément dans lequel l'État en idée doit se réaliser à la forme d'une courbe circulaire ; or l'on sait que ces deux sortes de lignes sont incommensurables »<sup>136</sup>

Le formalisme juridique permet des analyses de droit comparé au sujet de l'Irak et du Liban dans la mesure où ces deux États constituent des ordres juridiques. Or, ce n'est pas pour autant que la notion d'ordre représenterait un outil de perception scientifique pour le devenir et l'avenir de ces États. Quant à la notion de « démocratie », elle pourrait être étrangement applicable au cas libanais et au cas irakien avec l'argument de l'effectivité procédurale et la conformité normative des déroulements des élections et des référendums. Or ces démocraties se déroulent moins dans le but de la rationalisation de la conflictualité que dans celui du contournement de cette rationalisation. La distinction ami/ennemi comme critère concret du politique, antérieur et supérieur au droit, ne fait qu'affirmer sa validité au Moyen-Orient.

Même au sujet de la démocratie procédurale de l'État d'Israël, ou de la tolérance au sujet des droits culturels kurdes au sein de la République turque, les conclusions optimistes risquent d'être hâtives pour deux raisons schmittiennes provenant de l'ordre concret. La première provient de l'indispensable entretien des opérations militaires aux frontières, pour les deux États, afin que l'unité politique perdure et l'ennemi politique physiquement écarté. Si le principe nationaliste arabe de la constitution syrienne ne pourrait être concrètement véritable, pour les gouverneurs syriens, sans la privation de son droit à la nationalité pour une partie de la population kurde, le principe juif de l'État d'Israël ne devrait survivre, aux yeux

---

<sup>136</sup> « La Constitution de l'Allemagne » (1800), dans Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Écrits politiques, la Constitution de l'Allemagne (1800-1802), Actes de l'assemblée des États du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. Analyse critique, A propos du « Reformbill » anglais.* Traduit par Pierre Quillet et Michel Jacob. Paris : Éd. Champ libre, impr. 1977, 1977, p. 80.

de ses adeptes, que par la négation continue -sinon physique- de sa contre-identité arabe de la population palestinienne. *Mutatis mutandis*, le principe national de la République Turque ne pourrait protéger ses citoyens kurdes de l'influence de leurs confrères transfrontaliers sans la guerre et l'état d'exception sur sa périphérie territoriale.

La seconde donnée schmittienne provient de la « constitution constitutionnelle », ou l'organisation externe comme condition de possibilité de l'organisation interne. En effet, l'unité juridique durable provient nécessairement d'un cadre constituant interétatique, celui du principe de la reconnaissance. Faute d'un tel principe, le politique ne pourrait exister hors de sa forme primitive, celui du décisionnisme politique. Autrement dit, les quelques États du Moyen-Orient, dont l'unité semble encore solide grâce à leur rationalisation interne de la conflictualité, ne pourraient qu'entretenir une forme externe de décisionnisme d'État, représentée par la guerre existentielle. Thucydide rapportait au Vème siècle A.D ;

« [...] car le risque est pour nous de tomber, le cas échéant, sous l'empire d'autrui, si nous n'en exerçons pas nous-mêmes un sur d'autres »<sup>137</sup>.

La tension entre l'unité politique au Moyen-Orient et l'État constitutionnel tel qu'il s'y est historiquement implanté provient donc de deux dimensions juridiques problématiques, internes et externes :

1. Le fonctionnement du droit constitutionnel sur le mode démocratique et anti-idéologique exprime une organisation institutionnelle particulière au sein d'un ordre politique uni et établi. Autrement dit, le principe de l'unité du sujet souverain n'est ni *préférentiel* ni *partiel*, il se trouve de fait au-delà de la polémique intérieure ou de la contestation extérieure.
2. Le principe du *statu quo* territorial et de la reconnaissance interétatique conditionne la possibilité d'un droit constitutionnel unitaire et effectif. Le transfert du paradigme abstrait et normativiste de l'État constitutionnel ne saurait déclencher le processus inverse, à savoir la production du *statu quo* territorial là où le principe de reconnaissance peine à exister.

## **Sécurité juridique et autonomie du normativisme juridique occidental**

---

<sup>137</sup> Thucydide. *La Guerre du Péloponnèse. Tome IV, Livres VI et VII*. Traduit par Jacqueline de Éditeur scientifique Romilly et Louis Éditeur scientifique Bodin. Paris : Les Belles Lettres, 1975, VI, 18, 3.

Le fonctionnement de la légalité ou de l'effectivité normative de l'ordre juridique démontrent leurs failles lorsque la perfection théorique de cet artefact se trouve confrontée à certaines réalités de l'ordre concret.

Au sein des États de l'Union Européenne la hiérarchie des normes pourrait se trouver en situation polémique en raison de la multitude de sources et des juridictions, une sorte d'hyper-législation, -constitutionnalisation ou -juridicisation, conduisant à une multitude et problème d'unicité entre ordres juridique. Le problème de la notion de « légalité » ou de « constitutionnalité » pour un juriste français proviendrait drôlement de la multitude des formes de solidité de la structure juridique, jusqu'à l'abondance des concepts pour la désignation ce phénomène.

En 1949, à propos de la notion de légalité, le professeur de droit Georges Vedel éclaircit dans son *Manuel élémentaire de droit constitutionnel* le conflit des notions de légalité et de juridicité pour la description d'un phénomène qui, semble-il, se trouve assez bien installé :

« Cette conséquence de la hiérarchie des normes, qui exige la conformité de la règle inférieure à la règle supérieure, s'exprime par le principe de légalité. Le mot de légalité est équivoque et est un des trop nombreux exemples qui témoigne que le droit à une langue mal faite. Ici la légalité, ce n'est pas la conformité à la loi stricto sensu, c'est-à-dire à la règle posée par le pouvoir législatif, mais la conformité à la loi lato sensu. C'est-à-dire à l'ensemble des règles de droits supérieures. On dirait, avec plus d'exactitude, le principe de normativité ou de juridicité, mais, comme ce n'est pas l'usage, en se servant de ces mots on créerait plus d'équivoques qu'on en éviterait »<sup>138</sup>.

Trouver la conception précise de la légalité ou de la juridicité, distinguer ou identifier entre constitution et loi *lato sensu* correspond bien aux critères de la science du droit et l'autonomie de son métalangage et de sa logique interne<sup>139</sup>. Le débat au sein de la doctrine juridique française cité plus haut sur la notion de 'légalité' pourrait paraître comme un luxe d'« unité » par rapport à la description de l'unité au sein d'un État arabe. Dans le droit français, avant la constitution de la cinquième république en 1958, le débat sur la notion de

---

<sup>138</sup> Vedel est considéré l'un des pères du droit public français, l'un de son classique est celui qui est cité plus haut Vedel, Georges. 1949. *Manuel élémentaire de droit constitutionnel*. Paris : Recueil Sirey, p118.

<sup>139</sup> Voir Troper.Op.cit., Capitre II. La science du droit.

‘légalité’ portait sur son appartenance au droit administratif et la capacité conceptuelle de ce terme d’exprimer le fonctionnement concret et institutionnel de la hiérarchie des normes<sup>140</sup>. Suite à la création du Conseil Constitutionnel en 1958, le débat se transfère sur le rapport entre les deux notions de « légalité » et de « constitutionnalité », jusqu’à l’introduction de la Question Prioritaire de Constitutionnalité en 2008 et le débat sur la « sécurité juridique »<sup>141</sup>.

Dans les actualités de la théorie du droit en Europe occidentale, en France à titre d’exemple, les polémiques ne se situent pas au niveau de l’insertion de la doctrine de l’État et de droit au sein de l’ordre juridique, mais au niveau des modalités et de la cristallisation institutionnelle de cette source face la multitude d’ordres juridiques. Comme le décrit le rapport public de 1991 du conseil d’État français, il s’agit d’un droit devenu « à l’état gazeux »<sup>142</sup>. Que ce soit au niveau de la « raison de décision » *ragione decidendi* ou de la juridiction compétente de la décision, les juridictions de la Cour Européenne des droits de l’homme (CEDH), la Cour de Justice de l’Union européenne (CJUE) à côté des juridictions internes, posent le problème de l’« unicité » de l’ordre juridique. Les conséquences de cet éventuel conflit de compétences se voient dans l’adaptation et la modification par les juges du « droit interne pour en dégager des principes comme celui de la sécurité juridique »<sup>143</sup>.

L’origine du principe de « sécurité juridique » provient du droit romain où il y revêtait deux fonctionnalités, « l’orientation (*certitudo*), c’est-à-dire la prévisibilité et la clarté des normes, et la réalisation (*securitas*) afin d’éviter l’arbitraire en veillant au respect du droit positif »<sup>144</sup>. Ce principe comporte toutefois des aspects problématiques pour un nombre de juristes<sup>145</sup>, en raison de « la régulation en réseau » d’un droit devenu « imprévisible et

---

<sup>140</sup> Vedel. Op.cit.

<sup>141</sup> Voir l’article de Favoreu « Légalité et constitutionnalité » publié sur le site du Conseil Constitutionnel voir, <https://www.conseil-constitutionnel.fr/nouveaux-cahiers-du-conseil-constitutionnel/legalite-et-constitutionnalite>

<sup>142</sup> Conseil d’Etat, Rapport public 1991: De la sécurité juridique, La Documentation française:Paris, 1991

<sup>143</sup> « Radioscopie jurisprudentielle du principe de sécurité juridique » Elodie Bordes. 2011. <http://www.droitconstitutionnel.org/congresNancy/comN7/bordesTD7.pdf> Quant au rapport de 2006, les questions au fondement du débat sur la « sécurité juridique » proviennent du « développement du droit international et communautaire, décentralisation géographique ou sectorielle, et demande de lois par des citoyens qui ne cessent d’en réclamer de nouvelles, en raison des vertus et de la force symbolique qu’ils leur prêtent », voir le rapport « Sécurité juridique et complexité du droit. Rapport public 2006 » publié le 30 novembre 2005 et disponible sur <http://www.conseil-etat.fr/Decisions-Avis-Publications/Etudes-Publications/Rapports-Etudes/Securite-juridique-et-complexite-du-droit-Rapport-public-2006> consulté 22 Novembre 2018.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Voir Favoreu, L. 2001. « L’introduction hypothétique du recours individuel direct devant le Conseil constitutionnel », *Cahiers du Conseil constitutionnel*. 2001, consultable en ligne sur <https://www.conseil-constitutionnel.fr/nouveaux-cahiers-du-conseil-constitutionnel/sur-l-introduction-hypothetique-du-recours-individuel-direct-devant-le-conseil-constitutionnel>

incertain ou encore interactif et communicatif »<sup>146</sup>. Cette régulation en réseau s’oppose à celle de la *Grundnom* de Kelsen et l’unicité de l’ordre juridique, une forme à partir de laquelle devrait être concrètement déduite l’application du principe de ‘sécurité juridique’<sup>147</sup>.

De ce point de vue, la préservation de la ‘sécurité juridique’ devrait faire face à la multitude de juridictions parallèles dont chacune se considère dotée de sa propre *Grundnom* ou « norme fondamentale ». la normalisation, la fusion ou la prépondérance d’une juridiction sur un autre devrait constituer la trajectoire imprévisible de la notion de ‘sécurité juridique’.

### **La question kurde dans l’ordre juridique irakien**

Pour le contre-exemple, nous pouvons prendre l’État Irakien afin de considérer le statut de ‘sécurité juridique’ dans ses ordres normatifs successifs. Ainsi pourrions-nous constater le décalage criant entre les deux destins du droit, au point qu’un ‘droit constitutionnel comparé’ devrait même être considéré comme inconcevable et ascientifique.

En effet, la légalité ou de la juridicité au sein de l’État irakien paraissent difficilement abordables dans les termes évoqués plus haut sur la sécurité juridique. La première constitution permanente de l’État irakien, de 1925, fut abolie en 1958 au profit d’une constitution temporaire en 1958. Cette dernière fut ensuite remplacée par trois autres constitutions temporaires en 1964, 1968 et 1970, jusqu’à l’abolition de l’État baathiste et la nouvelle table rase politico-juridique en 2003. Le premier régime fut une monarchie constitutionnelle, le second produit par un coup d’État d’un officier d’obédience socialiste<sup>148</sup>, puis y eut le tour du mouvement nationaliste arabe, son premier coup d’État en 1963 et le second –interne- avec Saddam Hussein en 1968.

---

<sup>146</sup> Bordes. Op.cit.

<sup>147</sup> Ibid. Bordes, Elodie. « Le silence et le droit : recherches sur l’usage de la métaphore du “silence du droit” comme consolation ». Thèse de doctorat, Université de Toulon, 2016, rappelle la distinction de Karl Popper dans *La Connaissance objective : une approche évolutionniste* entre le rapport systémique en « horloges » et le rapport systémique en « nuages ». Le premier correspondrait, pour Bordes, au paradigme kelsénien de la hiérarchie des normes, le second au modèle juridique de la démocratie libérale occidentale, désormais prépondérant en raison de l’influence du droit allemand sur la Cour de Justice de l’Union Européenne. Voir son article cité plus haut.

<sup>148</sup> Le général Abed al-Karim Kassem, exécuté durant le coup du parti Baath en 1963.



La constitution de l'ère américaine fut votée et adoptée en 2005 pour être amendée et élargie par une soixantaine d'article en 2010<sup>149</sup>. Or et jusqu'à nos jours les questions démographiques dans certaines régions multicommunautaires posent toujours problème, tout comme le conflit sur les compétences des États fédérés face à celles de l'État fédéral. Cette conflictualité juridique ne se pose pas en termes du droit, et ne se discute pas par des rapports de juristes ou des commissions parlementaires. Elles se règlent par des confrontations armées, des tentatives de déportation ou de dissuasion intercommunautaire<sup>150</sup>, jusqu'au référendum raté du Kurdistan d'Irak en 2018 et les nouvelles voix des Chiites du sud pour la séparation de la région de Bosra de l'État fédéral<sup>151</sup>.

Il est clair que malgré le formalisme et l'existence matérielle de la constitution irakienne, l'unité de cet État semble n'être qu'à ses débuts ou même plutôt vers sa fin. Qui plus, une éventuelle indépendance kurde au nord de l'Irak devrait entraîner des défis sans précédent pour l'intégrité territoriale de la Turquie et même de l'Iran, des États dont l'unité semble des plus affirmées dans la région.

---

<sup>149</sup> Dans un article de ses membres, la Cour Suprême Irakienne justifie en 2010 l'urgence pour les modifications constitutionnelles par l'insuffisance des constitutions précédentes et le besoin de trancher sur certaines ambiguïtés ainsi que les questions non encore tranchées (notamment le budget fédéral et la définition finale des territoires de chaque Etat fédéré). Voir al-Jiwari, Fathi. (2010) <https://www.hjc.iq/view.670/> consulté le 17/06/2018.

<sup>150</sup> La bataille de Kirkouk 2017 entre les milices chiïtes pro-gouvernementales et les milices des différents partis kurdes constitue la meilleure illustration de l'inaboutissement du processus d'unité irakien. La richesse de l'environnement de cette ville en ressources pétrolières et la diversité communautaire et ethnique de sa population s'expriment par les tentatives de prises définitives de l'une ou par l'autre communauté. Voir la crise comme l'explique le média américain CNN <https://edition.cnn.com/2017/10/16/middleeast/iraq-kirkuk-consequences/index.html>

<sup>151</sup> Voir au sujet des projets d'indépendance de la région de Bosra, <https://www.noonpost.com/content/5743>

<b>Constitutions d'Irak/questions identitaires</b>	<b>Constitution permanente de 1925</b>	<b>Constitutions temporaires (1958-1964 1968-1970)</b>	<b>Projet de constitution permanente 1990 (non voté)</b>	<b>Constitution pour l'administration de l'État irakien pour la période de transition-2004</b>	<b>Constitution permanente de 2005</b>
<b>L'identité arabe</b>	Non mentionnée	L'Irak fait partie de la Nation arabe	L'Irak fait partie de la Nation arabe	L'Irak est un État multinational, au sein de lui le peuple arabe fait partie de la Nation arabe	L'Irak est un État multinational et membre de la Ligue Arabe
<b>Langue officielle</b>	L'arabe	L'arabe et le kurde (dans les régions majoritairement kurdes)	L'arabe et le kurde	L'arabe et le kurde	L'arabe et le kurde
<b>Droits des populations kurdes</b>	Suspension des lois reconnaissant leurs droits	Le respect des droits des Kurdes et leur égalité avec les Arabes	La reconnaissance des droits des Kurdes	La reconnaissance des droits des Kurdes	La reconnaissance des droits des Kurdes
<b>Statut des autres minorités (Turkmène, assyrienne, etc.)</b>	La suspension des lois reconnaissant leurs droits	Non mentionné	La reconnaissance de leurs droits	La reconnaissance de leurs droits	La reconnaissance de leurs droits

La ‘province ottomane de Mosul’ avant la Grande Guerre constitue plus ou moins de nos jours les actuelles territoires kurdes du nord de l’Irak. Le destin de ces territoires fut suspendu à l’issue des affrontements militaires entre les forces des alliés occupant la Turquie d’une part et l’officier Mustapha Kemal (Atatürk ultérieurement) de l’autre. Le traité de Sèvres de 1920 reconnaissant un État arménien au nord-est de la Turquie et un État kurde au sud-est, fut remplacé, suite aux victoires d’Atatürk, par le traité de Lausanne de 1923. Dans ce dernier, les revendications nationales des Turcs fussent reconnues aux dépens des projets d’État arménien et kurde. La région du Mosul ne faisait pas partie du projet initial de l’État kurde prévu et demeurait sous l’occupation des forces britanniques. Suite aux accords définitifs avec la Turquie en 1923 à Lausanne, les Alliés décidèrent d’intégrer cette région au Royaume d’Irak, doté d’une constitution permanente en 1925.

L’issue de cet après-guerre constituait moins une ‘fin tardive’ de la Grande Guerre qu’un refoulement des crises identitaires et une mise en suspens de l’ensemble de son ordre territorial.

La jeune unité juridique du premier État irakien de 1925 dénigrait la question kurde et sa réalité territoriale. Le problème fut reconsidéré ultérieurement par la reconnaissance de la langue et de l’égalité d’une part, et combattu de l’autre par des mesures répressives et guerrières<sup>152</sup>. En général, la conclusion la plus affirmée porte sur l’interrogation de la ‘légitimité’ comme question toujours non résolue. Ceci laisse non résolue à son tour l’interrogation sur la ‘légalité’.

Au sujet de la sécurité du droit, le juriste belge François Ost souligne

« Au pays des nuages, la loi n’est plus un événement, mais un processus, elle n’est plus un acte mais un programme, elle ne travaille plus par dispositions, mais par prévision, elle n’établit plus des institutions, elle élabore des scénarios, elle n’impose plus des normes, elle ouvre des options. Ce qu’elle perd en sécurité et normativité, elle cherche à le compenser en adaptabilité et flexibilité.

---

<sup>152</sup> La répression de la rébellion kurde dans la 2<sup>ème</sup> moitié du XX<sup>e</sup> siècle atteint son paroxysme avec l’opération d’Anfal en 1988. L’organisation Human Rights Watch va jusqu’à proposer le terme « génocide ». à savoir que l’opération conduisit à la destruction de 2000 villages kurdes et la mort, selon l’estimation de l’organisation, de jusqu’à 100 000 personnes, voir <https://www.hrw.org/reports/1993/iraqanfal/index.htm>

Son temps est devenu réversible dès lors qu'elle ne statue jamais que *rebus sic stantibus*»<sup>153</sup>

Or François Ost est en train de décrire la multiplicité des ordres juridiques et la difficile interaction hiérarchique entre elles. Autrement dit, l'insécurité juridique dans son acception occidentale contemporaine provient du *trop de droit*, de la prospérité du droit ou de l'excès en droit, au-delà de la question de l'unité politique, et avec évolution parallèle et dialectique entre la théorie et les institutions juridiques. Par opposition non du degré de juridicité, mais de l'objet même de description qui risque même de pas être juridique, la notion de 'sécurité juridique' comme critère de « précision, prévisibilité et stabilité »<sup>154</sup> du droit ne pourrait s'employer pour la description d'État dont l'unité politique et la constitution permanente peinent encore à s'établir. Le Moyen-Orient se trouve encore dépourvu d'un ordre normatif commun et effectif, faute de durabilité et détermination de ses ordres politiques nationaux et territoriaux. D'autre part, et au-delà de l'enchevêtrement des ordres juridiques sur les territoires de l'Europe, la *loi* telle que la conçoit la modernité politique occidentale est consciemment immunisée contre l'arbitraire et se voit théoriquement dotée de sa propre souveraineté<sup>155</sup>. Aux débuts du XVIIIe siècle Montesquieu le soulignait dans *Lettres persanes* :

« Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu'il arrive, il n'y fait toucher que d'une main tremblante »<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Ost, François. *Le temps du droit*. Paris : Editions Odile Jacob, 1999. p. 254.

<sup>154</sup> Luciani, Massimo. 2014. « L'éclipse de la sécurité juridique ». *Revue française de droit constitutionnel* n° 100 (4): 991-97.

<sup>155</sup> Nous allons y revenir dans les prochaines pages, au sujet de la nomologie et du conflit entre primitivité étatique et la légalité de l'ordre juridique.

<sup>156</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, Lettres CXXIX.

## L'unité juridique et l'ordre posé

Comme nous avons essayé de le montrer plus haut, la sécurité juridique correspond à la logique de la hiérarchie des normes par opposition à l'organisation en « nuages », dévalorisante de l'acte juridique<sup>157</sup> et du droit en raison du problème de normalisation entre les différents ordres juridiques.

La 'loi' au sens large ne se réduit pas à l'ordre étatique et à l'effectivité de sa simple contrainte physique. La 'loi' au sein large devrait constituer un acte immunisé absorbant la souveraineté étatique et faisant du droit la seule forme d'unité et la seule institution de sa préservation.

Ce problème est rencontré par les théories juridiques formalistes dans la mesure où la source de l'unité et le critère d'effectivité juridique se trouvent soit exclues des cours du droit constitutionnel, soit renvoyées à des sphères abstraites non moins scientifique que la métaphysique.

Le juriste français François Borella souligne les défis contemporains pour un nombre d'interrogation que pose le monde actuel. Il soulève premièrement le problème des *institutions politiques* :

« De nombreux pays et organisations publiques, privées, nationales et internationales font appel au droit constitutionnel classique pour organiser et encadrer un pouvoir politique à construire, reconstruire ou à faire renaître. Les mouvements révolutionnaires dans les pays arabes en sont un exemple récent ; on a connu le même phénomène il y a quelques années en Amérique latine et en Afrique [...]. Force est toutefois de constater que l'universalisation du droit constitutionnel classique, celui des régimes démocratiques libéraux, évidente depuis la chute du mur de Berlin, ne

---

<sup>157</sup> A titre d'exemple pour la doctrine juridique française, au sujet de l'éventuelle « introduction hypothétique du recours individuel direct devant le conseil constitutionnel », Louis Favoreu conteste qu' « admettre un tel recours c'est renoncer à l'immunité juridictionnelle de la loi promulguée. Or, d'un point de vue institutionnel, cela fait partie, en quelque sorte, de notre héritage républicain : et d'autre part, c'est lié à l'idée de sécurité juridique dont elle constitue une garantie ». il ajoute plus loin, sur la contradiction entre contrôle de légalité, de constitutionnalité et de « conventionalité » -parlant de la Convention européenne des droits de l'homme- « Comment tout d'abord faire fonctionner en même temps et de manière satisfaisante, contrôle *a priori* et contrôle à *posteriori* [...] ? Qu'advierait-il ensuite des lois promulguées mais déferées au Conseil constitutionnel quelques semaines ou jours après leur promulgation ? ». voir Favoreu, L. 2001 « Sur l'introduction hypothétique du recours individuel devant le Conseil constitutionnel, in *Cahiers du Conseil constitutionnel : L'accès des personnes à la justice constitutionnelle*, n°10.

permet toujours l'instauration d'un régime stable et implanté dans la population. [...] le constitutionnalisme devrait répondre à ces défis. D'ailleurs, la critiques des institutions démocratiques classiques est redevenue à la mode dans des pays qui les ont créées »<sup>158</sup>.

Le second défi souligné par Borella porte sur la notion de 'peuple' et la nécessaire « constitutionnalisation » juridique de celui-ci dans les États constitutionnels. Or cette nécessité, poursuit Borella, devient « dramatique » au sein d'États nouveaux à diversité ethnique et culturelle, et « dont le territoire a été délimité par les anciennes puissances coloniales »<sup>159</sup>.

A ce sujet, la question électorale pose un grand problème en raison de la définition du « peuple » comme « corps-électoral » à la source de la légitimité *procédurale* des élections, c'est-à-dire la légalité de celle-ci. Or, « l'établissement de la liste électorale nationale n'est plus seulement la première étape du processus démocratique, il est l'enjeu d'un conflit conduisant parfois à la guerre civile ou à une impasse [...] de toute façon la carte d'électeur n'efface pas les appartenances ethniques et/ou religieuses qui commandent le résultat des élections »<sup>160</sup>.

La particularité de l'ordre concret, ce qui se trouve au cœur de notre sujet, aurait été omise de la théorie constitutionnelle au profit d'abstractions juridiques devenues universelles, surtout au sujet de la signification juridico-politique de la 'citoyenneté'. Borella rappelle que la Révolution française distinguait entre droits de l'homme et droits du citoyen, que ce soit dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ou dans la constitution de 1791 qui s'en inspirait, et que seuls les « nationaux-citoyens » formaient le peuple français et exprimaient « la volonté générale ». La citoyenneté devient ainsi « distincte de la nationalité dont elle est un sous ensemble »<sup>161</sup>, ce qui opère le passage de la dimension d'individu à la dimension de citoyen, et de la réalité sociologique à la réalité politique. « Pourtant, continue l'auteur, sous ce schéma abstrait, on retrouve aisément la réalité sociale et culturelle de la France de l'époque et son assise territoriale ». Autrement, un type particulier d'unité

---

<sup>158</sup> Borella, François. 2012. « La situation actuelle du droit constitutionnel ». *Revue française de droit constitutionnel* n° 89 (1): 3-10, p.4.

<sup>159</sup> Ibid., p. 6.

<sup>160</sup> Ibid., p.7.

<sup>161</sup> Ibid.

territoriale a été subsumé en méthodologie d'organisation universelle, confondant l'idéal type français avec le caractère variable de l'ordre concret.

Ce début de la longue évolution conjointe entre l'unité politique d'une part et la conception juridique de l'État moderne de l'autre, permit au « traité de Versailles » de prétendre à la reconstruction de l'« Europe et même le monde entier sur le principe des nationalités », sans pour autant penser à la définition de « la nation »<sup>162</sup>. Considérée à tort « comme un donné, un fait », ce détail pourrait expliquer en partie la faillite du projet constitutionnel dans un nombre considérable du tiers-monde. Quant au droit international, poursuit Borella, il se préoccupe uniquement des procédures d'autodétermination ; tandis que « le droit constitutionnel et les constitutionnalistes restent muets sur ce sujet ». L'auteur conclut,

« S'est ainsi formé un droit constitutionnel démotique dont l'importance ne saurait être sous-estimé suscitant un certain malaise. En effet, le droit constitutionnel classique en ce qu'il est un encadrement juridique du pouvoir politique est un droit des institutions de pouvoir, c'est-à-dire un droit procédural établissant des organes, fixant leurs compétences, les procédures de décision et les contrôles qui s'exercent sur eux. C'est un droit des formes et non du fond »<sup>163</sup>

Nous allons tenter de répondre à la remise en question faite par Borella, selon laquelle le constitutionnalisme devrait se poser la question de la « légitimité et de la légalité dans le fonctionnement des institutions démocratiques »<sup>164</sup>.

### **L'ordre posé et la séquence de légalité**

Il n'est pas de doute que l'organisation unitaire de l'État moderne bénéficie d'une systématicité interne et structurelle entre ses normes juridique, ce qui constitue un phénomène redondant et constatable au sein de l'ensemble des systèmes juridiques centralisés de ces États. Cela permet à Kelsen d'élaborer une théorie du droit qui suppose une existence autosuffisante et autonome du phénomène juridique et à la discipline de droit constitutionnel de quasiment se réduire à l'étude des institutions politiques.

---

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> Ibid., p.8.

<sup>164</sup> Ibid., p.6.

Au sein de la théorie juridique, la notion d'« ordre juridique » occupe une place importante et des définitions multiples, mais avec des termes et des conceptions qui se rejoignent. François Rigaux le définit comme un « ensemble de normes et d'institutions gouvernant les relations internes d'une société humaine ». Il souligne ensuite les « deux éléments essentiels » dans cette définition : « l'existence d'une société dont les membres sont à la fois les destinataires des normes et ceux qui ont contribué à leur formation, la mise en place d'un réseau d'institutions apte à faire régner l'ordre par le droit »<sup>165</sup>. Ainsi l'existence d'une unité sociale factuelle constituerait-t-elle la condition d'observation et de définition de l'ordre juridique. Michel Hartney définit l'ordre juridique comme « l'ensemble des normes juridiques valides pour un certain territoire ou un certain groupe de personnes, et qui ne tire sa validité d'aucune norme juridique qui lui soit extérieur »<sup>166</sup>. Quant à Georges Scelle, il souligne que l'ordre juridique et sa description supposent « un ou plusieurs phénomènes de solidarité exclusive »<sup>167</sup>.

Quant à la théorie positiviste et pure du droit, Kelsen affirme, dans sa première et seconde version de la théorie pure l'indispensable existence préalable d'une unité juridique effective, afin qu'une théorie purement juridique soit concevable.

L'importance de Kelsen et sa contribution à la question de l'« ordre juridique » ne provient pas seulement de son refus de toute considération politique, idéologique ou naturelle dans le fondement du droit, mais provient également de son refus de réduire le droit au phénomène matériel de « constitution ». Pour Kelsen, l'ordre juridique représente une entité en soi, quelque chose de normatif<sup>168</sup>. Quant à la « Constitution », elle représente « Une Méthode de création du droit » et nullement un ordre juridique. La Constitution n'est qu'un terme qui sert de méthode et qui varie en fonction du système politique auquel il sert de référence<sup>169</sup>. De la même manière, l'État ne devrait pas être confondu avec l'explication

---

<sup>165</sup> Rigaux, François. 1987. *Droit international privé. 1, Théorie générale*. Bruxelles: F. Larcier, p.3.

<sup>166</sup> Hartney, Michel. 1993. In *Cercle de sociologie et nomologie juridiques, et Réseau européen Droit et société. Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*. Édité par André-Jean Arnaud. Paris : LGDJ, p.595.

<sup>167</sup> Scelle, Georges. 1944. « La notion d'ordre juridique ». in *Revue de droit public*. Cité par N'Gouah-Beaud, Paul. 2002. « Peut-on envisager la translation du concept de constitution hors du cadre étatique ? » *Pouvoirs dans la Caraïbe. Revue du CRPLC*, n° 13 (janvier): 87-135, p.100.

<sup>168</sup> *Théorie pure...*(traduction Eisenmann). Op.cit., p.276.

<sup>169</sup> Ibid.



juridique de la constitution. « L'identification de la forme politique avec la Constitution répond parfaitement au préjugé qui réduit tout le droit aux seules lois »<sup>170</sup>.

Comme nous l'avons discuté plus haut, l'unité normativiste et le critère d'effectivité constituent le fondement de la théorie pure du droit. Quant à la hiérarchie des normes, elle est censée résoudre les questions de conflictualité institutionnelle au sein de l'unité juridique. Non que la conflictualité ne puisse avoir lieu en dehors du droit, mais le choix de la seule séquence de légalité semble permettre à Kelsen d'affirmer cette la qualité *pure* du droit. Pour le droit constitutionnel classique, le critère kelsénien d'« effectivité » trouve son équivalent dans celui d'« équilibre » dans la mesure où celui-ci constitue le cadre au sein duquel la discipline du droit constitutionnel devient possible.

« L'idéal d'une science objective du droit et de l'État n'aurait des chances de se voir généralement accepté que dans une période d'équilibre social »<sup>171</sup>.

Ainsi ne reste-t-il que le droit interne et son exclusivité juridique, laquelle ne prévoit pas de lacunes au sein de l'ordre juridique<sup>172</sup>. « Lorsque l'ordre juridique n'établit pas l'obligation d'un individu d'adopter une conduite, il permet la conduite contraire »<sup>173</sup>. Même si la plupart des théories sur la question soutiennent la thèse du caractère inévitable des lacunes<sup>174</sup>, une compétence de la fonction judiciaire tente d'accomplir cette exclusivité. L'article 4 du Code Civil français, à titre d'exemple, l'indique clairement : « le juge qui refusera de juger, sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice ».

A la question d'un changement de régime, il n'y a que l'effectivité qui compte, ainsi, comme pourrait le suggérer cette affirmation, tout État effectif est un État légal, ou tout État légal constitue un ordre légitimé.

« La validité des normes juridiques peut être limitée dans le temps, et il convient de noter que le terme et le début de cette validité sont

---

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> *Théorie pure du droit*. Op.cit., p. 6.

<sup>172</sup> Rigaux souligne la *Grundnorm* (la norme fondamentale) de la théorie pure comme ne pouvant être confrontée à un conflit d'obligation ou de devoir résultant d'un « conflit de lois », puisqu'un ordre juridique, pour Kelsen, est exclusif de tout autre, p.390. Ou bien encore, pour Kelsen « les faits ou situations de vie sont sans pertinences –pour le juriste- tant qu'ils n'ont pas été saisis par un système juridique. Op.cit., p. 393.

<sup>173</sup> *Théorie pure...* (Traduction Eisenmann). Op.cit., p. 378

<sup>174</sup> N'Gouah-Beaud, Paul. « Peut-on envisager la translation du concept de constitution hors du cadre étatique ? » *Pouvoirs dans la Caraïbe. Revue du CRPLC*, n° 13 (1 janvier 2002): 87-135, p.115.

exclusivement déterminés par l'ordre auquel ces normes appartiennent. Elles demeurent valides tant qu'elles ne perdent pas leur validité selon le procédé déterminé par l'ordre juridique. Tel est le principe de légitimité »<sup>175</sup>

Si cette affirmation faisait partie de la première version de *La Théorie pure du droit*, Kelsen affirme dans la dernière version,

« La théorie pure du droit est une théorie du droit positif –du droit positif en général ; sans autre spécification : elle n'est pas la théorie d'un ordre juridique déterminé ; elle n'a pas pour objet l'interprétation de tel ou tel ensemble de normes juridiques, nationales ou internationales »<sup>176</sup>.

### **La légitimité réduite à la légalité ?**

Les valeurs démocratiques ont eu raison de la pureté de la théorie de Kelsen surtout en Occident. A titre d'exemple, l'historien du droit Passerin d'Entrèves s'opposait à ce « culte de légalité » dans la mesure où celui-ci n'aurait fait que « mettre les problèmes de fond en sourdine »<sup>177</sup>, tout comme l'évolution jurisprudentielle dans les différentes démocraties occidentales où les droits de l'homme font partie intégrante des blocs de constitutionnalité.

Mais ce n'est pas pour autant que le constitutionnalisme des droits de l'homme pourrait résoudre les autres failles de la question de juridicité, Au lieu que le droit se réfère à lui-même, les droits de l'homme s'affirment désormais comme valeurs constitutionnelles indispensables pour les ordres internes<sup>178</sup>, jusqu'à leur constitution, au sens large, de l'ensemble des conventions internationales<sup>179</sup>.

Mais le problème de l'ordre concret persiste pour le droit constitutionnel moderne. Les questions des droits de l'homme, au regard de l'ordre effectif et légal, constituèrent des urgences de premier ordre pour les régimes politiques arabes, que ce soit suite à la fin de la

---

<sup>175</sup> *Théorie générale du droit et de l'Etat*. Op.cit., p. 71.

<sup>176</sup> Voir préface *Théorie pure...* (Traduction Eisenmann). Op.cit, p. 9.

<sup>177</sup> Cité par Baume. Op.cit., p30.

<sup>178</sup> En France, à titre d'exemple, les droits de l'homme source constitution. font partie de ce qu'on appelle le « bloc de constitutionnalité ». Voir Baranger, Denis. «Comprendre le « bloc de constitutionnalité » », *Jus Politicum*, n° 21 <http://juspoliticum.com/article/Comprendre-le-bloc-de-constitutionnalite-1237.html>

<sup>179</sup> Sur les théories d'une « constitution du droit international » voir N'Gouah-Beaud. « Peut-on envisager la translation... » Op.cit., pp. 108-135.

guerre froide et la disparition du soutien soviétique, ou suite aux attentats du 11 septembre et les intentions de colère démesurée, affichées par le gouvernement américain<sup>180</sup>.

Dépourvue de toute pertinence juridique et de la moindre notion de la ‘sécurisation du droit’, l’approche dominante du droit au sein de l’État arabe oscille entre l’amateurisme juridique, la maximalisation de l’emprise de la décision sur le droit, et la conscience justifiée que la seule garantie de ces unités territoriales précaires se trouve dans le principe du *statu quo* de l’ordre international.

Si l’ordre juridique arabe tend naturellement à préserver la validité de ses normes, l’expérience historiques de la hiérarchie des normes n’a pas trouvé meilleur moyen que la maximisation de l’emprise de la norme juridique sur les aspects que la doctrine libérale considère comme relevant de la sphère privée.

Le constitutionnalisme atterrissait au Moyen-Orient comme expression juridique du droit à l’autodétermination, que ce soit directement après la Grande Guerre, ou suite à la fin des mandats et les régimes coloniaux<sup>181</sup>. Paradoxalement, et contrairement à ce que suppose le constitutionnalisme libéral, le Moyen-Orient fera du droit un outil de captivité de l’individu, de sa liberté et de sa vie privée, tout en entretenant un jeu inévitable d’ambiguïté quant à la source du droit et de l’unité politique en raison de la question d’islamité.

Or nous supposons que l’amateurisme ou la légèreté vis-à-vis du droit au Moyen-Orient s’observe dans deux ‘bords’ différents, le premier bord constitue le point de départ de l’aventure constitutionnelle, le second en constituant son inévitable lieu d’accostage, ou même celui de son échouement. Autrement dit, le premier point pourrait constituer la raison, la question de la légitimité de l’ordre territorial, la seconde, l’inévitable *usurpation* puis ‘dynastisation’ du pouvoir, lorsque la loi se trouve abolie ou suspendue.

A la source de cette légèreté constitutionnelle se trouve donc la raison d’État, la préservation de l’unité et le recoupage impossible entre légalité et légitimité. A l’arrivée, des pouvoirs, gouvernements et régimes corrompus, débouchant nécessairement sur la décadence et l’éventuelle disparition. Le dilemme conséquent de cette aventure du droit et du politique se trouve dans la crainte de voir ces régimes disparaître, car, en effet, leur disparition pourrait entraîner jusqu’à la disparition même de ces États.

---

<sup>180</sup> La position du gouvernement américain commença par la désignation de l’« axe du mal » en 2002, puis par l’invasion de l’Irak en 2003.

<sup>181</sup> Voir à ce sujet *Un siècle pour rien*. Op.cit.

Ceci explique le blocage et la déception devant la récupération du Printemps Arabe par les militaires dans différents pays, ce qui représente le retour du navire à son point de départ, celui de la raison d'État. La recherche d'un troisième bord, en effet, devrait théoriquement correspondre à la remise en question de l'ordre territorial et relancer à nouveau le débat sur de nouvelles autodéterminations.

## **Entre l'abus du droit et la docilité de sa structure normative**

### **La suspension de la loi par la loi**

En ce qui concerne l'amateurisme et la prise au léger de l'outil juridique par le pouvoir, les exemples pourraient être innombrables. Nous avons évoqué les trois constitutions temporaires de l'Irak et le manque de sérieux de son gouvernement quant à l'adoption du projet de constitution finale de 1990. Or, le désencrage du constitutionnalisme en Irak pourrait être expliqué par l'aventurisme de son président Saddam Hussein. Une guerre de grande ampleur avec l'Iran entre 1980 et 1988, l'invasion du Koweït en 1990 et les affrontements avec la force de destruction américaine et le régime de sanctions international par la suite. Une telle trajectoire prise par un gouvernement et son État ne saurait donc exiger la stabilité sociale, et encore à moindre mesure le luxe de la stabilité juridique.

En Syrie, l'exemple le plus mémorable pour les dissidents et anciens-prisonniers politiques de l'époque fut celui de la modification de la constitution syrienne afin que ses dispositions correspondent à l'âge du seul candidat pour la succession, le futur président Bashar al-Assad<sup>182</sup>. Suite au décès en 2000 de Hafez al-Assad, Président de la République et secrétaire général du Parti Baath, la République laissait s'incruster une pratique 'dynastique' avec le fils cadet du président décédé comme seul candidat pour la présidence. En tout cas, les institutions, les procédures et le formalisme juridique ont tous été respectés.

### **La justice de la sécurité de l'État**

Entre le début des années 50' et la fin des années 70' le monde arabe fut habitué au fameux « Pronunciamiento »<sup>183</sup>, ou déclaration de Putsch, caractéristique de la prise du pouvoir par les militaires, le changement d'une monarchie par une République, ou le passage

---

<sup>182</sup> Notamment avec le début des activités du 'Printemps de Damas' visant la liberté d'expression et l'ouverture du régime à la critique et à l'opposition. Les activités et conférences de ce mouvement fussent rapidement gelés par les autorités en février 2002. Voir une présentation par Human Rights Watch <https://www.hrw.org/news/2009/02/23/forgotten-damascus-spring>

<sup>183</sup> (Déclaration numéro Un) en arabe.

d'une idéologie politique à une autre. Ainsi fut le cas en Egypte en 1952 avec le coup des « officiers libres » et l'instauration d'une république, en Irak avec le général socialiste Kassem en 1958, et en Lybie en 1969 avec le Colonel Kadhafi, parmi d'autres.

La Syrie donne l'exemple avec son « décret numéro 1 » à la fin de 1962, celui de la « loi martiale », suivie par l'institution de l'état d'urgence avec l'institution de la Révolution du Baath en mars 1963.

Au niveau lexical la « loi martiale », en anglais *Martial law*, pourrait mieux caractériser l'initiative militaire de la saisie du pouvoir et des institutions publiques. Son étymologie provient 'Mars' le dieu romain de la guerre et décrit on ne peut mieux les tenues militaires à la tête de l'État.

Du point de vue du droit, la loi martiale consiste à l'instauration d'une justice d'exception, ou même une justice sommaire que représentent de manière typique les périodes de coup d'État et de transition politico-juridique<sup>184</sup>.

Quant à la l'état d'urgence, il constitue une mesure juridique opérationnelle seulement au sein de la loi martiale. Les coups d'État internes au parti Baath depuis sa prise du pouvoir n'ont pas repris l'expression « martiale » mais plutôt celles de l'« état d'urgence ».

Contrairement à la république voisine et baathiste d'Irak, la Syrie opérait avec une constitution permanente de 1973 jusqu'à 2012 tout en préservant la loi martiale et son état d'urgence de 1963. Autrement dit, la politique fut encadrée et même institutionnalisée avec ses lois primitives d'une part, et l'administration technocratique se déroulait avec le formalisme de la hiérarchie des normes de l'autre.

Ainsi l'état d'urgence institué par le décret numéro 2 (la suite du Pronunciamento) précise dans son premier article « l'état d'urgence est proclamée en cas de guerre [...] ou en cas de menace de l'ordre et de la sécurité générale dans les territoires ou une partie des territoires de la République [...] ou en cas de troubles internes et de catastrophes

---

<sup>184</sup> Voir sur les caractéristiques et méthodes de transition politique et idéologique dans l'étude de Mestre, Achille, Philippe Guttinger, et André Hauriou. *Constitutionnalisme jacobin et constitutionnalisme soviétique*. Paris : Presses universitaires de France, 1971, 1971.

générales »<sup>185</sup>. L'article 6 du décret transfère la compétence judiciaire aux tribunaux militaires dans un nombre limité de cas, parmi lesquels<sup>186</sup> :

- Le cas de désobéissance au décret de l'état d'urgence.
- Les crimes contre la sécurité de l'État et de l'ordre général.
- Les crimes visant les autorités publiques.

Et le chapitre II, article 10, prévoit que la fin de l'état d'urgence sera décidée par l'autorité qui l'avait proclamée selon les modalités stipulées dans l'article 2 du décret. A souligner qu'au retour à l'article 2, pour connaître les modalités et les délais de l'état d'urgence, on est renvoyé à nouveau à l'article 10 qui est présenté comme le cadre inviolable de l'exercice du pouvoir dans le cadre de l'état d'urgence<sup>187</sup>.

Parmi d'autre mesures ayant formalisé la constitution de l'état d'urgence<sup>188</sup> :

- La loi de la « protection de la révolution » avec le décret législatif numéro 6 en 1964
- La loi des tribunaux militaires permettant à ceux-ci de faire comparaître des civils (1968).
- La loi de la création des tribunaux de sûreté de l'État par le décret législatif numéro 47 de 1968.

Si durant cette période une constitution syrienne permanente faisait défaut au profit de nombre de constitutions temporaires, la constitution permanente de 1973 n'avait aboli ni l'état d'urgence ni ses tribunaux d'exception.

Suite aux manifestations et affrontements en Syrie depuis 2011, l'état d'urgence fut aboli et la Cour de Sûreté de l'État fut supprimée. Or, les arrestations continuèrent sans la justice sécuritaire surtout que par définition, une situation de guerre civile renvoie à la « justice sommaire » et ne relève nullement de légalité mais de l'état d'exception.

## **L'armée et la constitution (Syrie)**

---

<sup>185</sup> Chapitre 1<sup>er</sup>, Article 1. Aléa 1.

<sup>186</sup> Le texte en arabe est disponible sur <https://www.shrc.org/?p=7450>

<sup>187</sup> Voir Ibid.

<sup>188</sup> Op.cit., Alain Khalil 2006.

Avant la crise et guerre civile syriennes depuis 2011, la constitution de 1973 fut la plus longue constitution syrienne, malgré qu'elle fût également qualifiée comme la « pire constitution syrienne »<sup>189</sup>.

La fin de la présence militaire de la France sur les territoires syriens eut lieu le 17 avril 1946 laissant derrière elle un régime parlementaire et une vie politique libérale et pluripartite. Le premier coup d'état eut lieu en mars 1949 par l'armée, sans changer la constitution ni modifier le régime constitutionnel, suite à la défaite des armées arabe devant couronnée par la proclamation de l'État d'Israël<sup>190</sup>. Ce coup d'État syrien fut le premier dans le monde arabe et constitua un précédent déterminant au sujet de l'endoctrinement et l'intervention politiques des militaires dans la vie constitutionnelle et politique syrienne.

Une étude provenant des États-Unis, en 1964, souligne la crise que traversait encore ce pays suite à son indépendance, une crise relevant de l'ordre territoriale et transfrontalier<sup>191</sup>. Si le statut et l'avenir de la Palestine causèrent des désaccords au sein des militaires et des politiques, le second coup d'État eut lieu 5 mois après, provenant en partie, d'après les biographes et les historiens<sup>192</sup>, de l'autoritarisme du nouveau président et de ses positions politiques au niveau régional. En ce qui concerne ce dernier point, celui de l'ordre concret, le président élu Hosni el-Zaim s'est rapproché des monarchies en Egypte et en Arabie Saoudite, rétabli la trêve avec l'État d'Israël et aurait fait une volte-face quant au projet de la confédération du Levant et notamment avec la monarchie irakienne<sup>193</sup>. Ceci lui a valu un second coup d'État en décembre 1949, un procès militaire et presque expéditif et une mise à mort quelques jours après. Entre août et décembre de 1949, les tentatives de produite une nouvelle constitution, par le biais d'une nouvelle assemblée constituant se sont terminées avec un nouveau coup d'État, cette fois-ci par des militaires opposés au projet de confédération avec l'Arabe, et plutôt alliés de l'Egypte et de l'Arabie Saoudite<sup>194</sup>. Ce dernier régime fut

---

<sup>189</sup> *Dirasa hawla al dustur al suri* (Etude sur la constitution syrienne), Alain Khalil. 2006 <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=59384>

<sup>190</sup> A ce sujet, voir le témoignage et analyse d'un responsable britannique en Palestine durant le mandat. Allen, Richard. 1974. *Imperialism and nationalism in the fertile crescent: sources and prospects of the Arab-Israeli conflict*. New York, Etats-Unis d'Amérique.

<sup>191</sup> Torrey, Gordon H. 1964. *Syrian politics and the military, 1945-1958*. Columbus, Etats-Unis d'Amérique: Ohio State University Press.

<sup>192</sup> (livre en arabe) Fansa, Hassan. *Ayam Hosni al-Zaim* (l'époque du président Zaim). Beirut. Das al-Afaq aljadida. 1983

<sup>193</sup> *Le projet du LEVANT (HILAL AL khaseeb)*.

<sup>194</sup> Torrey, Gordon H. *Syrian politics and the military, 1945-1958*. Columbus, Etats-Unis d'Amérique: Ohio State University Press, 1964. p.161.

également renversé en 1951 avec un nouveau régime imposant le parti unique. Mais cette tentative n'a pas résisté au-delà de 1954, avec un rétablissement de la constitution de 1950 et le retour à la vie constitutionnelle et la politique des civiles<sup>195</sup>.

A son tour, le coup militaire des « Officiers libres » en Egypte en vue de l'abolition de la monarchie et l'établissement d'une république *arabe* influença la vie politique, militaire et populaire en Syrie. Les élections tenues en 1955 donnèrent le pouvoir aux partisans de l'union avec l'Egypte nationaliste et hostiles au Pacte de Bagdad<sup>196</sup>, significatif de l'influence américaine dans la région.

L'union avec l'Egypte fut officielle et juridique en 1958 et ne dura que jusqu'à 1961, suite à nouveau coup d'État militaire. Les raisons de la séparation proviennent, d'après les historiens de l'époque<sup>197</sup> :

- Des mesures de nationalisation menées par Nasser à l'égard de certains secteurs économiques sensibles pour les commerçants et producteurs syriens.
- La condition de Nasser de mettre fin au multipartisme avant de l'acceptation de l'union<sup>198</sup>.
- La domination administrative et gouvernementale de la partie sud sur la partie nord de l'union.

Le retour à la vie constitutionnelle après la fin de l'union fut marqué par des relations accrues entre les partis politiques et les militaires. Au niveau des aspirations dominantes de l'époque, la question de l'union arabe ne fut pas abandonnée, surtout par les officiers baathistes, militants pour Nasser avant l'union et écartés par son centralisme autoritaire.

Ainsi et en 1963, le conseil militaire du Parti Baath saisit le pouvoir et proclama la loi martiale et l'état d'urgence, ce qui allait durer jusqu'à l'année 2011.

---

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Le Pacte de Bagdad de 1955 fut une tentative interétatique des débuts de la guerre froide de constituer un bloc de résistance pro-occidentale résistant à l'expansion de l'influence soviétique. Il fut signé par la Turquie, l'Iran du Shah, le royaume d'Irak, le Pakistan et la Grande Bretagne. Le Pacte fut évidemment encouragé par les Etats Unis. A l'ombre de la crise de Suez et la montée du nassérisme dans el monde arabe, la monarchie irakienne fut renversée en 1958 par l'officier Kassem. La Révolution irakienne constitua la fin de cette position avec la chute du Sah. Voir sur cette période Lloyd, Selwyn. *Suez 1956: a personal account*. London : Coronet Books, 1980.

<sup>197</sup> *Un siècle pour rien*. Op.cit.

<sup>198</sup> D'après Patrick Seal, Nasser ne voulait pas d'une union politique et juridique, mais une influence permanente sur la politique étrangère syrienne. Or sous pression, il aurait accepté sous condition de la fin de la diversité et la question d'opposition. Voir Seale, Patrick. *The struggle for Syria: a study of post-war Arab politics, 1945-1958*. London , 1965.



Avec les officiers baathistes de 1963 eurent lieu la suspension de la constitution, l'arrestation de l'ancien Président et de l'ancien Premier ministre et la promulgation d'une constitution temporaire<sup>199</sup>.

Les conflits internes au sein du Baath lui-même s'accompagnaient par des liquidations et des coups internes entre l'aile pragmatique des militaires à la tête de laquelle se trouvait Hafez al-Assad et l'aile dite 'radicale' des civiles à la tête de laquelle se trouvait l'ancien général militaire Salah Jedid<sup>200</sup>. Assad finit par prendre définitivement le pouvoir en 1971 pour commencer l'ère de la 'stabilité', c'est-à-dire de l'unification des branches du Baath en Syrie et la maximalisation de l'emprise du politique et de la décision sur le droit et la constitution<sup>201</sup>.

La rédaction de la constitution de 1973 était sur la demande de Hafez al-Assad, président conseil de la révolution du parti Baath depuis 1971. La Syrie se gouvernait par le conseil de la révolution avec des constitutions temporaires, de 1964, puis 1969, puis celle de 1971.

La constitution permanente du régime baasiste de 1973 visait la neutralisation permanente de la conflictualité *pour la constitution*, c'est-à-dire pour la définition de l'idéologie politique de la constitution permanente<sup>202</sup>. Même avec les réformes constitutionnelles de 2014, au milieu de la guerre civile syrienne, le ton nationaliste arabe dominait encore<sup>203</sup>, et le multipartisme de surface qu'il annonce ne pourrait en tout cas rattraper le retard qu'il a pris derrière les opérations militaires. L'unité syrienne dépendra de

---

<sup>199</sup> Abu Jaber, Kamel, et Philip Khuri Hitti. *The Arab Ba'ath Socialist Party: history, ideology, and organization*. Syracuse, N.Y., Etats-Unis d'Amérique: Syracuse University Press, 1966.

<sup>200</sup> Voir Ibid.

<sup>201</sup> Pour une critique de cette constitution, voir l'étude de Jean Hbesh, *qira'a fi al dastur al suri, markaz damas lil dirasat al houkokia wal madanya* 2012.

<sup>202</sup> Pour Alain Khalil, le nouveau statut juridique du président faisait de lui un 'président absolu', c'est-à-dire à dictature, mais selon la logique de la loi. Ce régime politique « ni présidentiel, ni parlementaire » car il permettait à son Président une emprise totale sur l'ensemble de l'appareil étatique. Voir Alain Khalil, *dirasa hawla dastur al souri* étude sur la Constitution Syrienne). 2006. voir <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=59384>

<sup>203</sup> Suite à la révolte de 2011 en Syrie, une réforme superficielle et une nouvelle constitution fussent adoptée, abrogeant le commandement suprême de l'Etat par le parti Baath, mais déclarant toutefois que le peuple de la « République Arabe Syrienne fait partie de la nation arabe » (article 1). La langue arabe est l'unique langue officielle (article 4). Même si la liberté religieuse est garantie et respectée par la constitution (article 3.) aucune mention n'est faite des droits culturels de la population kurde. Le texte est disponible en ligne –en langue arabe– sur <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/ar/sy/sy014ar.pdf>

l'identité du vainqueur sur le champ de bataille. Elle reviendra donc à la relation entamée un demi-siècle plus tard, entre l'armée et la chose politique.

En effet, depuis son existence, le régime constitutionnel syrien n'a pas pu résister aux défis régionaux et aux aspirations unionistes. Aux temps du nationalisme arabe, l'union avec l'Irak ou avec l'Égypte tout comme la question palestinienne n'ont fait qu'accélérer l'intervention militaire dans la vie politique. Aux temps contemporains, et avec le déclin de la foi en une unité arabe, l'avenir serait fait du conflit identitaire et territorial, entre Arabes et Kurdes d'une part et Sunnites et Chiïtes de l'autre. Un constitutionnalisme visant l'homogénéisation du territoire se trouvera toujours incompatible avec la réalité. Le problème demeure celui du droit. D'une part, les courtes expériences constitutionnelles n'ont pas pu effectuer l'impact suffisant pour une intériorisation de l'autonomie et de l'unité autosuffisante du droit. D'autre part, l'absence de référence unitaire antérieure au rôle du droit ne pourrait faire de celui-ci la règle suprême de l'unité politique.

## **Le statut de l’Islam face à la constitution juridique**

Tout comme la question de l’unité arabe, c’est-à-dire le rapport que devrait entretenir l’État unitaire avec les populations arabes, la question de l’Islam et de son unité territoriale comportait la même problématique.

Si l’idée de l’arabisme et la révolte arabe de 1916, aidée par les alliées, permirent l’indépendance et le retrait ottoman de la région, l’Islam constituait à son tour une institution politique millénaire, depuis 632, mais dépourvue désormais d’une succession au dernier califat.

Le sens de l’*initiative politique* fut surtout caractéristique de l’action des jeunes nationalistes et indépendantistes arabes grâce à l’inspiration qu’entretenaient le modèle étatique occidental et grâce à l’ouverture des élites étudiantes à son expérience moderne<sup>204</sup>.

Quant aux milieux religieux et traditionnalistes, ils comportaient un certain retard derrière les événements, ce qui attardera la formulation de leurs opinions et la quête de leurs représentants pour la visibilité ou la représentativité<sup>205</sup>. D’autre part, la rupture avec le Califat de l’état ottoman en 1917 fut suivie par la proclamation en 1920 d’une monarchie parlementaire sur la grande Syrie (les actuels Palestine/Israël, Liban, Jordanie et Syrie). Entre le départ ottoman en 1918 et la proclamation de cet État en 1920, des représentations fussent constituées, suivant le modèle électoral et indirect ottoman afin de former une assemblée constituante pour le nouveau royaume<sup>206</sup>.

La question kurde ne constituant pas de problème territorial, contrairement au cas du nouvel État irakien, le statut de l’Islam au sein de la nouvelle constitution monarchique ne posait pas non plus d’obstacles de par l’évidence sur la confession du nouveau monarque.

La constitution appelée « loi fondamentale », publiée le 13 juillet 1920 proclamait les points que nous relevons<sup>207</sup>

- Le gouvernement du Royaume Syrien Arabe est un gouvernement monarchique civil et parlementaire sa capitale est Damas et la religion de son monarque est l’Islam.

---

<sup>204</sup> Voir à ce sujet Khoury, Philip Shukry. *Urban notables and Arab nationalism: the politics of Damascus 1860-1920*. London, 1983.

<sup>205</sup> Voir pour cette époque, notamment avec les réformistes musulmans Leyla Dakhli, *une génération d’intellectuels arabes* ou Henri Laurens.

<sup>206</sup> Voir Laurens. *L’Orient arabe...* Op.cit.

<sup>207</sup> Voir Ibid.

- Le royaume est constitué de différentes régions dont l'unité politique incontestable.
- La langue officielle dans l'ensemble du Royaume est la langue arabe.

En effet, le premier État syrien a failli être décentralisé, monarchique et parlementaire. La décentralisation aurait permis à la population maronite du Mont-Liban de préserver les garanties quant à son statut d'autonomie, obtenu depuis l'époque ottomane. La décentralisation aurait également permis une suite différente de celle qui a eu lieu face aux projets juifs, problématique jusqu'à nos jours et obstinément contesté pour l'avenir<sup>208</sup>. Quant au statut monarchique, il contenait et de manière évidente la référence identitaire à la continuité de l'ordre territorial. Le passé de dominance islamique dans la région et le symbole unitaire du califat auraient pu s'incarner dans l'institution monarchique, surtout que le roi Faysal, titulaire de la couronne, appartenait à la classe *chérifienne* descendante du prophète des Musulmans.

Ainsi l'article 1 de cette constitution et qui souligne la religion du roi est l'Islam n'enlève rien à un égalitarisme social ou citoyen, étant que l'institution monarchique, par définition, s'inspire d'une légitimité métaphysique au-dessus des divergences et variétés sociales<sup>209</sup>.

Or cette constitution permanente du Royaume Syrien Arabe ne fut effective que 15 jours, entre le 13 juillet, date de sa publication, et le 25 et 28 juillet, dates de l'entrée du général Gouraud à Damas et l'exil du roi Faysal pour l'Irak.

Pendant que le monarque déchu allait recevoir le trône de l'Irak en guise de compensation de la part des Alliés<sup>210</sup>, la Syrie allait passer très rapidement du Califat en 1917, à la monarchie constitutionnelle en 1920, à l'État républicain en 1925, sous mandat français.

Même si le paradigme républicain fut fascinant pour les différents nationalismes, arabe, syrien ou libanais, l'introduction brutale du principe de la souveraineté populaire au sein des assemblées constituantes introduisait par la même occasion la controverse sur l'Islam et la question problématique de lui faire référence.

---

<sup>208</sup> Au-delà du discours de « résistance » au sein des mouvements politiques tels le Hezbollah ou le Hamas, la question palestinienne sert également de moyen de propagande pour les différents « États-références » dans le monde musulman. Il est difficilement l'abandon de cette cause par les activistes palestiniens ou par le discours officiel des régimes arabes.

<sup>209</sup> La constitution du Royaume de Syrie est disponible en PDF (en arabe) sur le site [www.emediatc.com](http://www.emediatc.com)

<sup>210</sup> Barr, James. *A line in the sand: the Anglo-French struggle for the Middle East, 1914-1948*. New York, Etats-Unis d'Amérique, 2012.

Pour cela, nous admettons que l'évolution du principe constitutionnel islamique dans les différentes constitutions syriennes pourrait être mise en rapport avec l'entrée des islamistes sur la scène politique. Mais nous supposons surtout que ces crises fussent inévitables en raison des changements de régimes et des transformations des formes de souveraineté. Sans la conscience de la crise théorique et pratique assez longue qu'allait poser la forme immanente de la souveraineté, le régime républicain fut institué au sein d'un territoire socialement hétérogène et à la recherche d'un principe constituant.

La crainte des *oulémas* et du courant conservateur fut celle de la disparition à jamais de la référence islamique des textes juridiques. Suite à la disparition de l'institution millénaire du Califat, et suite à l'expérience éphémère de la monarchie, le territoire ne pouvait que se trouver devant une crise identitaire.

En effet, le régime monarchique permet une souveraineté transcendante du Monarque faisant de son institution le principe métaphysique et constituant de l'unité politique. L'écart de nature qui sépare le Monarque de ses sujets constitue une différenciation irréductible dépassant toutes les divergences qui pourrait naître parmi ses citoyens. Ainsi le principe d'égalité devient-il possible, à condition de le rattacher à un principe antérieur d'allégeance et infériorité.

Pour la République, l'opération théorique et philosophique produit le contraire. Car la collectivité des citoyens peut être souveraine à condition de la distance commune de ces derniers vis-à-vis de la constitution, principe de leur unité, et vis-à-vis de la loi, issue de leur interaction. Une république ne saurait l'être si elle était « musulmane » alors qu'y vivent des citoyens chrétiens.

Or, le glissement rapide de la souveraineté vers le constituant populaire et prétendument démocratique signifiait, avec notre regard rétrospectif, la transformation du droit et du constitutionnalisme de l'instrument d'unité et d'auto-organisation qu'il est censé produire, en une raison de conflictualité civile et d'accommodements formalistes.

La légèreté et le manque de méthodologie dans l'approche arabe du droit remontent à l'époque où s'articulèrent le vide juridique d'une part et l'hétérogénéité territoriale de l'autre. Ce qui nous permettrait de considérer que le droit comme instrument unitaire fut suspendu jusqu'à nos jours à son *moment constituant*.

L'exemple du statut de l'Islam dans les différentes constitutions syriennes permet d'expliquer la montée en puissance de la pression conservatrice à propos du rapport entre légalité et légitimité, c'est-à-dire entre la source de l'unité et celle de la législation :

<b>Constitutions</b>	<b>Religion d'État</b>	<b>La doctrine de la législation</b>
<b>Monarchie constitutionnelle non reconnue de 1920</b>	La religion de son roi est l'Islam	Non évoquée
<b>Constitution républicaine de 1930</b>	La religion de son Président est l'Islam	Non évoquée
<b>Constitution républicaine après coup d'État 1950</b>	La religion de son Président est l'Islam	Le droit islamique est la source principale de législation
<b>Constitution républicaine (Baathiste) 1973</b>	La religion de son Président est l'Islam	Le droit islamique est une source principale de législation
<b>Constitution républicaine « réformée » de 2012</b>	La religion de son Président est l'Islam	Le droit islamique est une source principale de législation

La proposition de considérer le Moyen-Orient encore suspendu à son *moment constituant* au regard de la théorie juridique provient de l'échec du droit constitutionnel au Levant. Devant l'indétermination de la forme de souveraineté et la domestication du droit par les militaires et les conservateurs, les constitutions et ordres unitaires se trouvent incapables d'exprimer l'effectivité des solidarités transfrontalières et les légitimités opposées de l'ordre territorial.

### **Indécision de l'ordre juridique et effectivité de l'ordre territorial**

Nous avons vu que suite à la Grande Guerre le vide d'une souveraineté effective au Moyen-Orient laissait envisageables les différentes possibilités d'union politique. Si les libertés politiques fussent opprimées et interdites par les lois militaires ou les différentes

suspensions de la loi, ceci ne suffisait pour décrire ces ordres policiers par « ordres effectifs », ni comme le suppose la science du droit, ni comme l'admettent le droit international et le principe du *statut quo* territorial.

Les contenus constitutionnels proclamés par les régimes baathiste ou par la loi fondamentale israélienne proposent l'indétermination de leurs ordres territoriaux, ce qui suggère l'attentisme du droit constitutionnel devant l'éventuel agrandissement territorial de la souveraineté<sup>211</sup>. En termes de « sécurité juridique » comme décrit précédemment, le non recoupage entre légitimité et idéologie étatique d'une part et l'ordre territorial de l'autre affirme non seulement l'aliénation du droit devant le fait politique, mais aussi la perplexité et l'indécision de celui-ci. Autrement dit, si le formalisme suppose l'existence de ces ordres juridiques, l'approche de ces derniers en ce concerne le droit se trouve dépourvue de la structure abstraite et normative. Le droit constitutionnel au Moyen-Orient assume son caractère éphémère en ayant toujours admis son éventuel agrandissement territorial. A l'image de son ordre territorial pré moderne et pré-constitutionnelle, l'État du Moyen-Orient demeure décisionniste, non juridique et historiquement aléatoire.

Le moment constituant représente un moment de silence du droit. Pour le juriste Carl Schmitt, il s'agit du moment de la décision politique, celui de la création de l'unité dont est issue l'unité effective de l'ordre juridique. La souveraineté, selon Schmitt, serait l'acte de sortie de l'Exception :

« Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle [...] par situation exceptionnelle, il faut entendre ici une notion générale de la théorie de l'État, et non quelque urgence proclamée ou quelque état de siège [...]. Le souverain est en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis, car il lui appartient de décider si la Constitution doit être suspendue en totalité »<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> Sur la question problématique d'une constitution israélienne, voir Pfersmann, Otto. « L'énigme constitutionnelle d'Israël et la politique constitutionnelle de Theodor Herzl ». *Cites* n° 47-48, n° 3 (18 octobre 2011): 227-34.

<sup>212</sup> Le premier texte de Schmitt intitulé *Théologie politique* (1922). Voir Schmitt, Carl. *Théologie politique: 1922, 1969*. Traduit par Jean-Louis Schlegel. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1988.

Pour Hans Kelsen, il s'agit du moment où opère l'effectivité du droit, théoriquement et méthodologiquement justifiée comme une « décision épistémologique » ou « hypothèse épistémologique »<sup>213</sup>.

L'absence de Souverain signifie l'absence d'un ordre effectif et l'absence du droit comme centre d'unité normatif. Historiquement parlant, une telle situation laisse disponibles toutes les légitimités et solidarités spontanées de l'ordre concret, avant la saisie du pouvoir et de la souveraineté ou la formalisation de celle-ci par le procédé formaliste dit également 'contractuel'.

Si la souveraineté théoriquement immanente du régime républicain devrait donc s'accommoder des solidarités concrètes au moment constituant, sa tâche consisterait à la formulation juridique d'une souveraineté sur le mode unitaire, qu'il soit centralisé ou fédéral. Autrement dit, un tel processus se fait en vue de l'achèvement du processus unitaire et l'organisation durable au sein de cette unité. Or les solidarités spontanées, dites sociologiques se trouveront toujours armées de la légitimité constituante de leurs matières humaines et de la légitimité de l'égalité censée refléter le principe de la souveraineté populaire.

Or et en ce qui concerne son ordre concret, le Levant est caractérisé par la dispersion démographique de ses différentes religions, confessions et ethnies. Cette complexité territoriale constitua toujours la réponse de la légitimité au processus de constitution. Le croisement territorial des différentes légitimités, loin de décentraliser l'ordre juridique et son éventuelle unité, il se trouve encore à son moment constituant, c'est-à-dire celui de la décentralité et la multiplication réelle du principe de légitimité. N'en témoignent pas moins les bousclements continus, militaires, frontalier et transfrontaliers dans la région, et l'interminable déplacement territorial des crises et des projets constituants. En effet, la promesse du principe international de reconnaissance est loin d'être acquis, sinon par l'actuel formalisme creux et irréaliste. Le juriste Carl Schmitt définit la genèse du principe de reconnaissance dans son *Nomos de la terre* en le renvoyant à ce qu'il appelle la « Constitution constitutionnelle ». Pour une centralité interne effective de l'ordre juridique est nécessaire une centralité antérieure et effective de la légitimité, à l'échelle l'ordre interétatique.

### **Légitimité de l'« unité juridique » au Moyen-Orient contemporain**

---

<sup>213</sup> Evoqué plus haut, avec Troper ou avec Rigaux, op.cit.



L'islam comme territoire a pu donc demeurer fortement légitime pour ses tenants car il permet d'englober l'ensemble des territoires en faisant revivre un paradigme récent, unitaire et effectif durant plus qu'un millénaire. L'arabisme restait également légitime pour ses tenants en raison de la majorité en populations arabes sur les territoires choisis par les Alliés pour leurs mandats. Les résistances kurde et palestinienne demeurent également légitimes pour leurs tenants en raison du découpage artificiels et incompatibles avec l'ordre concret d'une part, et l'aliénation de la légitimité de leur « droit à l'autodétermination » de l'autre.

Le juriste et activiste libanais Chibli Mallat souligne cinq moments déterminants dans l'expérience du droit constitutionnel au Moyen-Orient, ce qui nous permet de souligner l'écart entre la théorie de l'effectivité et la réalité fragile de ces unités politique. Parmi les moments les plus importants fut celui de Napoléon, avec qui serait arrivée la « structure normative », une structure qui pourrait même être martienne pour les populations de la région. Le second déterminant du droit est celui du « pétrole » et de la richesse et la création des États-Nations. Le troisième moment est celui des guerres arabo-israéliennes, c'est-à-dire la prééminence permanente du choix de la force articulée logiquement au déclin continu du droit. L'élargissement du concept de « nation » constitue également un moment déterminant pour le droit au Moyen-Orient. L'État juif, la République Islamique du Pakistan et la République Islamique d'Iran représentent l'incarnation de ces précédents historiques ; les concepts de nation et de peuple se transforment et deviennent concrètement concevable pour l'échelle confessionnelle ou religieuse. Chibli définit finalement le moment le plus récent et le plus contemporain du destin du droit au Moyen-Orient. La saisie de la scène politique par la pensée de l'affrontement la plus radicale depuis 2001, et la forme « *civilisationnelle* » de celui-ci. Ainsi le Moyen-Orient est-il devenu une affaire directement intérieure pour le politicien et la puissance occidentale<sup>214</sup>.

Certes la loi de la force est arrivée avec Napoléon sur les côtes d'Égypte mais Chibli relativise le moment militaire et ses effets instantanés et éphémères. Ce qui fut amené en Égypte fut loi au sens large, c'est-à-dire le droit. La codification n'étant pas pratiquée ni connue par le passé, elle rencontrait un succès révolutionnaire. Le point qui pourrait demeurer problématique depuis le moment-Napoléon se trouve dans l'idée de l'organisation par le droit,

---

<sup>214</sup> Voir "the contemporary Middle-East: a Historical Primer" Ibid., pp. 129-140;

sa « structure normative » (*normative framework*), une idée totalement ignorée par les populations locales<sup>215</sup>.

Suite au partage du territoire ottoman, le Pétrole et les richesses naturelles auraient conduit selon Chibli à la précarité des frontières des États constitués et à l'affaiblissement interne de leur vitalité politique. Il insiste sur le mauvais rôle de ces richesses naturelles dans l'affaiblissement de la démocratie et du contrôle institutionnel du pouvoir (*check and balance*)<sup>216</sup>. En effet, la minimalisation de la taxation, grâce à l'abondance, déforme le rapport entre gouvernants et gouvernés et affaiblit les possibilités de la formation de contre-pouvoirs civils<sup>217</sup>.

A juste titre, une éventuelle dialectique interne au sein des sociétés constituées aurait pu être salvatrice pour la survie de leur unité. Autrement dit, la pratique publique et civile de l'unité aurait potentiellement pu participer de l'ancrage et de la reproduction de celle-ci.

Mais articulé aux expédients artificiels de la décomposition territoriale de la région, cet affaiblissement du débat interne n'avait fait que refouler n'importe quelle expression juridique de l'ordre concert. Notre hypothèse selon laquelle l'unité de ces États fut suspendue à son moment constituant pourrait s'appuyer sur l'historicité de ce double décisionnisme. L'ordre fut constitué par une décision externe et la suite de ces unités fut entretenue par des décisions internes. En effet, la volonté de l'unité ne fut jamais communément exprimée.

Chibli donne le contre-exemple de l'expérience démocratique de Musaddiq en Iran, et la motivation de son renversement par les intérêts américains<sup>218</sup>. Ceci ne peut que renforcer l'argument de la précarité presque fatale du rapport entre effectivité juridique et expression organisée du politique dans la région.

---

<sup>215</sup> « a tidal wave brought European law to the Middle East, a law which the locals knew little or nothing about. Had Martians disembarked on the coasts of Egypt, any law they conveyed would have had no more dramatic impact on the region ». Il poursuit plus loin; « Westerner [...] brought to the Middle East more lastingly dominant tools to read and understand the region. These tools were alien to Middle Easterners, not least the normative framework with which Western laws had infused their societies, and which they brought, by force or by persuasion, as the new normative framework for local societies » Mallat, Chibli. *Introduction to Middle Eastern law*. Oxford (GB) , 2007, p. 132.

<sup>216</sup> « As [the oil] subjected the region to an artificial link which became vital to the rest of the world. Early in the twentieth century, the discovery of oil as a strategic reserve for the world economy mostly located in the Middle East transformed a natural search for stability within societies and states, into a chaotic process in which the international dimension was dominant » Ibid., p. 133.

<sup>217</sup> « Less obvious is the imbalance oil wreaked on the region by preventing a normal taxation system to obtain, and with it a healthier relation between governors and governed ». Ibid., p. 134.

<sup>218</sup> Ibid.

Quant aux multiples guerres entre les Arabes et les Israéliens Chibli en relève deux conséquences : la première se trouve dans le précédent en droit international moderne de l'annexion territoriale par la force<sup>219</sup> ; la seconde par l'avènement des militaires au pouvoir non seulement chez les Israéliens, mais également, et de manière devenue typique, dans les républiques arabes<sup>220</sup>.

Chibli souligne cette caractéristique particulière des nouvelles républiques où le rapport entre droit et État peine à se stabiliser en dehors de la décision militaire et de la prise du pouvoir. Si le Conseil du Commandement de la Révolution formé par les « officiers libres » en Egypte reste le plus connu sur la scène internationale, il ne faudrait pas oublier les différentes formes prises par ce phénomène commun dans la République Islamique du Pakistan et dans la République Turque durant les mêmes décennies<sup>221</sup>. Chibli compare le destin du constitutionalisme au Moyen-Orient à celui du juriste égyptien Sanhuri, le plus respecté et le plus influent dans le monde arabe de l'époque, agressé à l'occasion d'une séance du Conseil Constitutionnel en 1954. Durant cette séance, Sanhuri s'opposait aux mesures autoritaires et non constitutionnelles prise par le Conseil militaire de la révolution. Le juriste quitta le territoire égyptien suite à son hospitalisation. Il fut exilé et dépossédé de ses droits civiques pendant dix ans. « Tout comme Sanhuri à la porte de son tribunal, la loi resta suspendue, pendant qu'États et sociétés glissaient lentement vers le non-droit »<sup>222</sup>.

Nous pouvons donc suggérer que les dictatures militaires au sein d'unités juridiques imposées et contestées auraient permis à toutes les légitimités pré-constituantes de s'entretenir ou de s'agrandir. Faute d'égalité juridique ou de canalisation politique, les désagrégations communautaires ne pourraient que poursuivre.

---

<sup>219</sup> Que ce soit Durant les guerres ou au profit du territoire palestinien par la colonisation

<sup>220</sup> « What have these wars done to law in the region ? Two major traits resulted from that long era of wars: acquisition of territory by force as *fait accompli*, and military regimes », p.134.

<sup>221</sup> Ibid., p.135.

<sup>222</sup> « The law is left hanging, like sanhuri at the door of his court, while states and societies slowly descend into lawlessness » Sanhuri avait contribué à la rédaction du code civil du Royaume d'Irak et celui de la République syrienne. Suite au coup des « officiers libres » en Egypte en 1952, Sanhuri contribua à la procédure juridique et constitutionnelle à suivre pour la succession du monarque déchu. Puis il aida le Conseil révolutionnaire à effectuer la transition constitutionnelle du régime monarchique au régime républicain. En 1953 il s'opposa au décisionnisme et concentration des pouvoirs par les Officier libres en convoquant les juges du Conseil constitutionnel. Il se fait agresser dans son tribunal par des partisans de Nasser et s'exile ensuite au Kuwait, privé de ses droits citoyens en Egypte pendant deux ans. Voir Bechor, Guy. *The Sanhuri Code, and the emergence of modern Arab civil law (1932 to 1949)*. Leiden, Pays-Bas, 2007.

Avec l'apparition d'Israël, du Pakistan et puis de la révolution iranienne, s'introduisait ce que Chibli appelle l'« ère du droit confessionnel-religieux »<sup>223</sup>. L'effet sur le droit s'y trouve dans la soumission du droit et de l'unité à une sous-catégorie encore plus homogénéisante que le principe de 'nationalité'. L'autodétermination comme principe de logique juridique s'applique désormais et de manière effective au principe de l'affiliation religieuse<sup>224</sup>.

A titre d'exemple, les revendications pour la reconnaissance des Kurdes dans la constitution syrienne ne relèvent pas à nos yeux de l'unique domaine symbolique. De telles reconnaissances constitutionnelles entraîneraient la protection et la promotion des droits culturels kurdes comme l'apprentissage de la langue ou le droit politique d'autonomie sous une forme juridique décentralisée ou une autre. En contrepartie, la non-satisfaction de cette revendication ne pourrait qu'entraîner un degré de 'légitimation' augmenté de cette 'cause', ou autrement dit, un recours accru à des moyens extra-juridiques et extraconstitutionnels. La revendication des Kurdes syriens n'est toujours pas satisfaite. La dernière constitution syrienne réaffirme à niveau, et contre les attentes, l'arabité idéologique de l'État avec son nom réitéré de « République Arabe Syrienne ».

Chibli ne se montre pas moins pessimiste, car même si la diversité et l'hétérogénéité sociologiques pouvaient être de plus en plus reconnues par les constitutions de ces États, ces reconnaissances formelles souffrent de leur abstraction homogénéisante et de leur affirmation de notions impraticables par le droit face à cet ordre concret. Particulièrement riche en identités concurrentes, le Moyen-Orient regorge en nationalités, ethnies, religions, confession et langues différentes et la domination du paradigme de l'État homogène (*sectarian state*<sup>225</sup>) comme modèle d'organisation comporte des conséquences très lourdes sur le droit<sup>226</sup>.

Le phénomène de la diversité n'est pas en soi problématique pour l'auteur, car l'« on ne peut opposer l'affiliation territoriale d'un citoyen à son affiliation religieuse »<sup>227</sup>. Le

---

<sup>223</sup> Chibli. Op.cit., p. 135.

<sup>224</sup> [...] a sub-type of legal logic emerged on the basis of religious affiliation: that was the logic of sectarian-based states, of which in 1948 Israel and Pakistan were typical ». Ibid., p.136.

<sup>225</sup> Plus loin Chibli que par "sectarianism" ou "communitarianism" il entend « confessionnalisme » en français (voir Ibid., p. 175).

<sup>226</sup> « [...] the dominance of the sectarian state as a model of legal structuring has far-reaching consequences on law » Ibid., p.136.

<sup>227</sup> « The phenomenon is not all negative. In some important ways, it should be perceived positively. After all, who is to say to an individual that his religious identity should be less important than territorial affiliation?» p136, ou encore plus loins "The failure of the law as the arbiter of conflicts between individuals was not so much

problème du droit au Moyen-Orient provient selon lui des arrangements et formulations constitutionnelles qui sont censés réguler l'unité de cette diversité. Autrement dit, le problème ne se trouve pas dans l'application d'une loi égalitaire mais dans la première formulation de l'unité, celle de la constitution, ou ce que nous avons appelé le « moment constituant », garant formel de l'égalité par la reconnaissance.

Chibli considère que l'hypothèse de l'effectivité d'un État musulman ou d'un État juif relève seulement des critères abstraits de la légalité<sup>228</sup>. La solution aurait pu et peut se trouver pour lui dans un effort d'innovation au sein de la théorie et de la pratique constitutionnelles<sup>229</sup>. Mais pour l'instant, poursuit-il, l'introduction de la constitution homogène et de la loi homogène ne fait que concurrencer, renforcer et compliquer encore plus la domination de loi de la force<sup>230</sup>.

Si le destin du droit au Moyen-Orient, depuis Napoléon jusqu'au 11 septembre, provient également de la loi du pétrole et du décisionnisme aléatoire ou totalitaire, il s'agit simplement, pour conclure, d'un non-droit (*No law*)<sup>231</sup>. Car il s'agit de moments déterminants du droit sans que ceux-ci comportent quelque trait juridique que ce soit. Surtout que le déterminant actuel qui s'ajoute à l'ensemble des dates juridiques du Moyen-Orient, c'est l'irruption de celui-ci dans la vie quotidienne du citoyen occidental<sup>232</sup>. Avec les guerres civiles libyenne et syrienne, la pression migratoire et le retour du phénomène d'attentat ne font que renforcer l'importance domestique du Moyen-Orient pour les politiques des grandes puissances occidentales<sup>233</sup>.

### **Effectivité constitutionnelle du droit territorial islamique**

L'intérêt des constats de Chibli provient de son hypothèse sur une famille juridique (*legal family*) propre et caractéristique du Moyen-Orient, en raison de l'ancrage d'une

---

about the equality of the citizen before the law, but about the constitutional arrangements that regulate communities defined religiously» Ibid.

<sup>228</sup> «although difficult to regulate, a Jewish or Muslim state is conceivable as a valid legal abstraction» p. 136

<sup>229</sup> Maybe there is another type of accommodation than allows Non-Jews in Israel, or non-Muslims in Pakistan, to be equal citizens with fellow Jews or Muslims. It has yet to be worked out in constitutional theory and practice» Ibid.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> « [...] these are all metaphors for non-law ». Ibid., p.138

<sup>232</sup> « The date is here to last as a defining historical moment, because it marks the irruption of the Middle East into the daily lives of Western citizens » Ibid., p. 138.

<sup>233</sup> Ibid.

normativité islamique et même préislamique antérieure à l'ordre étatique-territorial actuel<sup>234</sup>. Discutée et analysée à la lumière du constitutionnalisme et du normativisme occidental, la seule branche du droit qui se révèle non problématique et sans caractéristiques propres au Moyen Orient est le droit commercial<sup>235</sup>. Si le droit du statut personnel et les codes civils se trouvent également épanouis, ce n'est pas grâce à leur conformité aux préceptes égalitaires du constitutionnalisme occidental. Ces succès proviennent surtout de l'ancrage de la tradition islamique du droit qui préexistait de manière effective longtemps avant la codification<sup>236</sup>.

Ali Mezghani, auteur de *L'État inachevé*, affirme cet argument dans sa thèse sur le divorce depuis la constitution des écoles sunnites aux premiers siècles de l'Islam entre le droit et le politique au sein de la conception de l'histoire aux temps de l'Islam classique<sup>237</sup>. Il souligne d'abord la séparation millénaire entre sphère de normativité ou de légalité d'une part et sphère de l'éthique de l'action politique de l'autre<sup>238</sup>. Ceci aurait permis au droit islamique par la suite, selon Mezghani, de s'incruster et de s'épanouir dans les institutions, cours et textes juridiques désormais prévus à cet effet.

Autrement dit, les multiples domaines où le droit islamique s'était prononcé depuis la constitution définitive du droit islamique au XI<sup>e</sup> siècle ont pu facilement s'accommoder de la centralisation moderne de l'ordre administratif et juridictionnel<sup>239</sup>. Le droit constitutionnel moderne n'aurait pas seulement permis la préservation de la constitution territoriale de l'Islam, il a surtout ouvert la voie à la systématisation de ce type de légalité par la codification du droit de la famille ou à moindre mesure du droit criminel islamique.

Cette association entre le contenu islamique et les formes institutionnelles de l'État constitutionnel ne pourrait qu'aboutir à des contradictions majeures, à la fois chez Mezghani et chez Chibli. Le premier souligne le problème de l'aliénation des constitutions arabes devant la constitution territoriale islamique encore en vigueur. Le second discute de la survie et la

---

<sup>234</sup> Voir son introduction « The Autonomy of Middle-Eastern law », puis le chapitre I, « The Formation of Middle-Eastern Law » dans Ibid.

<sup>235</sup> Voir introduction Ibid.

<sup>236</sup> Dans *L'État inachevé* Ali Mezghani présente le système de légalité et de normativité islamique chez les écoles sunnites. Cette « méthodologie orthodoxe » fut le produit de l'école ach'arite entre le Xe et le XII<sup>e</sup> siècle, contribuant à l'établissement du système de l'autorité des textes et du consensus des oulémas. Voir Mezghani, Ali, Abdou Filali-Ansary, et Abdelmajid Charfi. *L'État inachevé : la question du droit dans les pays arabes*. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 2011.

<sup>237</sup> Ibid.

<sup>238</sup> Nous reviendrons sur ce sujet dans notre 2<sup>ème</sup> partie, sur la légalité et la primitivité dans l'*ethos* et l'expérience historique dans le monde arabo-musulman.

<sup>239</sup> Voir « de la loi sans Etat à l'Etat de droit » in Ibid.

reproduction du paradigme de la « constitution personnelle » héritée du système des millets ottoman<sup>240</sup>. Que ce soit au Liban actuel ou en Irak post-baathiste, la « constitution personnelle » ne pourrait que consacrer par le droit les lignes de séparation pré-étatiques au sein de l'ordre social. De ces deux conclusions déduisons-nous ainsi le paradigme d'ineffectivité et d'insécurité juridiques qui caractérise l'État moderne de cette région. La reproduction constitutionnelle du droit territorial classique et pré-étatique affirme la permanence sinon le partage avec une certaine forme de la souveraineté de la loi islamique.

### ***Silete jurisconsulti in munere alieno : effectivité et territorialité de la norme religieuse***

Dans *L'État inachevé* Ali Mezghani défend que l'« Étatisation par nécessité » de l'ordre régional du monde arabe ait produit un état de « schizophrénie » normative, des ordres juridiques en « coquille » et un État certes moderne mais totalement « passif »<sup>241</sup>. Toujours « tournées vers le passé et déterminées par lui », les sociétés arabes ont dû affronter un défi politique sans précédent avec l'avènement de l'État moderne. Que ce soit au niveau de l'autoreprésentation identitaire de ces sociétés ou au niveau de leur rapport à la normativité<sup>242</sup>, le système traditionnel aurait dû affronter sa séparation séculaire de la *syasa* (politique) et de la Charia (loi) devant la structure à la fois législative et politique de l'État moderne<sup>243</sup>.

L'aboutissement de cette expérience donna naissance à une forme d'État schizophrène car à la fois constitutionnel et islamique. Mezghani lui donne le nom de « l'État Islamique, une « nouvelle figure de l'État qui n'est pas véritablement l'État et qui, non plus, ne peut être authentiquement islamique »<sup>244</sup>.

---

<sup>240</sup> Le système ottoman des *millets* constitue la reprise par cet État du principe légal islamique selon lequel tout non-musulman *Dhimmi*, vivant en terre d'Islam 'bénéficie' d'un « pacte de protection » d'après lequel les *dhimmis* doivent respecter certaines obligations (fiscales notamment) contre la protection fournie par l'État musulman. Le XIXe siècle ottoman représente l'époque de l'expression politique et problématique de ce statut ancestral. Après le développement des écoles, des hôpitaux et des activités commerciales de ces communautés (Jifs, Arméniens et Grecs-orthodoxe), cette autonomie de fait se transformait progressivement, sous l'influence des idées française, en revendications d'indépendance politique. À souligner que les tribunaux confessionnels cédés par le pouvoir ottoman constituent l'ancêtre juridique de la tradition du statut personnel encore partagée dans les États du Levant. voir Hitzel, Frédéric. *Le dernier siècle de l'Empire ottoman (1789-1923)*. Paris : Les Belles lettres, 2015 et Georgeon, François, et Paul Dumont, éd. *Vivre dans l'Empire ottoman: sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*. Paris , Canada, 1997.

<sup>241</sup> Mezghani. Op.cit.

<sup>242</sup> Voir de « De la loi sans État à l'État de droit ». Ibid.

<sup>243</sup> Ibid., p. 153 et p.170.

<sup>244</sup> Ibid., p. 170

Si l'exemple de la Loi fondamentale saoudienne exprime une certaine fidélité à l'historicité islamique de la séparation entre politique et légalité, le Liban constitue le contre-exemple, non en termes de la substance de sa législation, mais au niveau de la structure éclatée de sa justice et la forme aliénée de la souveraineté de ses citoyens<sup>245</sup>. Dans l'État saoudien- et à moindres mesure, certains Emirats et monarchies du Golfe Persique- le droit musulman classique s'applique directement selon ses modalités traditionnelles. L'appareil étatique y est typiquement islamique et se trouve privé de toute compétence législative, que ce soit pour le droit pénal, les *hudud* en Arabie saoudite, ou pour le droit du statut personnel<sup>246</sup>. La loi, ou la Charia, relève directement des autorités canoniques musulmanes en Arabie Saoudite, suivant l'interprétation wahhabite du droit et de la normativité musulmane<sup>247</sup>. Quant à l'État, il y reste le lieu résiduel du pouvoir, il constitue la continuation de la *Syasa* (la politique), et ne se mêle d'aucune manière de la question de légalité, domaine exclusif de l'autorité religieuse<sup>248</sup>.

Quant au Liban, sa constitution républicaine suppose et assume la souveraineté populaire et prévoit des compétences et habilitations institutionnelles déduites de ce constitutionnalisme et de cette souveraineté<sup>249</sup>. Or, cet État souffre pour Mezghani de l'absence d'une véritable « constitution civile »<sup>250</sup> du dédoublement entre la légalité religieuse et la légalité étatique.

Pour Mezghani, une constitution civile suppose une « souveraineté entière » et indivisible qu'une constitution républicaine octroie au pouvoir législatif du peuple. Le droit libanais permet certes de légiférer dans toutes les branches du droit (droit des contrats, droit commercial, droit du travail, *etc.*), de façon unitaire et directement adressé aux sujets libanais. Mais le « statut personnel [y] est resté dévolu à la compétence exclusive des autorités religieuses officiellement reconnues par l'États »<sup>251</sup>.

En effet, le préambule de la constitution libanaise déclare le Liban comme « Patrie définitive pour tous ses fils » et « unitaire dans son territoire, son peuple et ses institutions ».

---

<sup>245</sup> Ibid., p. 178-179.

<sup>246</sup> Ibid.

<sup>247</sup> Nous reviendrons sur le point de l'ordre normatif islamique dans notre 2<sup>ème</sup> partie.

<sup>248</sup> Ibid., pp.160-163, subsidiarité classique et typiquement islamique entre la *Syasa et la Charia*. Nous reviendrons sur le paradigme pré-juridique et l'ethos de l'Etat dans notre 2<sup>ème</sup> partie.

<sup>249</sup> La traduction française de la constitution du Liban est disponible en ligne, voir [http://www.iedja.org/wp-content/uploads/pdf/litterature\\_juridique/LIBAN/Liban\\_CONSTITUTION.pdf](http://www.iedja.org/wp-content/uploads/pdf/litterature_juridique/LIBAN/Liban_CONSTITUTION.pdf) consulté le 20-04-2019.

<sup>250</sup> Ibid., p. 178-179.

<sup>251</sup> Ibid.



Le Liban est une « république démocratique, parlementaire », fondée, parmi d'autres, « sur la justice sociale et l'égalité dans les droits et obligations entre tous les citoyens sans distinction ni préférence ». Quant à la souveraineté, c'est le « peuple [qui] est la source des pouvoirs et le détenteur de la souveraineté qu'il exerce à travers les institutions constitutionnelles »<sup>252</sup>.

Pour l'Article 7 et 8 de la constitution « tous les Libanais sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques et sont également assujettis aux charges et devoirs publics, sans distinction aucune » et « La liberté individuelle est garantie et protégée ».

Suivent ces articles ceux qui spécifient sur la particularité du cas libanais et les garanties que la République s'engage à offrir aux différentes consciences et confessions de ses citoyens :

Article 9. « La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux »

Ainsi avec l'article 9, la garantie du « libre exercice » de la confession se définit-elle comme le retrait de l'État devant une 'légalité' parallèle, et surtout antérieure à l'édifice étatique. Pour que l'État puisse s'accommoder de cette contradiction au sein de son ordre juridique, des 'Cours confessionnelles' fussent créées en 1962 avec d'une part les 'Cours légales -Charia-ique' pour les citoyens musulmans et de l'autre les 'Cours des confessions non-musulmanes' dite 'Cours ecclésiales', ou 'spirituelle'<sup>253</sup>.

Limitées aux droits confessionnels du statut personnel, ces juridictions reflètent pourtant la survie victorieuse de l'ordre normatif islamique qui caractérisait le millénaire précédent. En premier lieu, les questions du statut personnel débouchent sur des sujets on ne

---

<sup>252</sup> Dans le texte du Préambule de la Constitution du Liban :

« (A) Le Liban est une Patrie souveraine, libre et indépendante. Patrie définitive pour tous ses fils, unitaire dans son territoire, son peuple et ses institutions, à l'intérieur de ses frontières fixées dans cette Constitution et reconnues internationalement » et

« (C) Le Liban est une république démocratique, parlementaire, fondée sur le respect des libertés publiques et en premier lieu la liberté d'opinion et de conscience, sur la justice sociale et l'égalité dans les droits et obligations entre tous les citoyens sans distinction ni préférence.

(D) Le peuple est la source des pouvoirs et le détenteur de la souveraineté qu'il exerce à travers les institutions constitutionnelles »

<sup>253</sup> Décret 8457 du 08 janvier 1962.

peut plus constitutionnels comme l'égalité entre les sexes, la non interdiction de la polygamie, la possibilité de la discrimination confessionnelle, la liberté matrimoniale ou la filiation naturelle. Ainsi l'hypothèse constitutionnelle selon laquelle les droits politiques et la capacité législative émanent de la souveraineté du peuple se trouve simplement abolie. La souveraineté populaire s'incline devant des prescriptions canoniques supérieures que ni la constitution ni l'État moderne n'ont pu modifier. De par sa capacité à se maintenir, la loi islamique affirme le caractère déchu de la légitimité républicaine et l'effectivité à la fois territoriale et intemporelle de la normativité islamique.

Qui plus est, la magistrature de ces juridictions n'émane naturellement pas des organes de la justice publique. À cause de sa nature unitaire, et donc incompatible avec les réalités normatives concrètes, la justice publique se trouve neutralisée dans le domaine religieux du statut personnel. Ceci nous permet de rappeler, à titre anecdotique, le *silete theologi in munere alieno* d'Alberico Gentili aux débuts du XVIIe siècle

XVIIe siècle, mais de manière inversée. La maîtrise de ce droit provient d'un savoir inaccessible à la magistrature publique<sup>254</sup>. Silence à son droit derrière les remparts de l'État.

Mezghani constate également ce problème unitaire,

« Le personnel judiciaire n'est pas unitaire puisque le magistrat des tribunaux sunnites doit être titulaire d'une licence de justice Charaique<sup>255</sup> ou d'un diplôme supérieur de l'université islamique d'al-Azhar [en Egypte]. Quant au magistrat de la justice shiite jaafarite, il doit être diplômé du Najaf al-Ashraf [en Irak] ou de toute université islamique où être titulaire d'un diplôme d'études religieuses supérieures ou d'une licence en droit délivré par une université où la Charia est enseignée »<sup>256</sup>

A souligner également que même les juges des tribunaux de recours au sein de ces juridictions devraient remplir les conditions citées ci-dessus au sujet de leur qualification en droit islamique. Il nous suffit de rappeler que le terme arabo-islamique de *faqih* signifie « juriste » ou « docteur de la loi », et se trouvait supérieur au statut de Cadi au sein de la

---

<sup>254</sup> Nous reviendrons sur le temps de crise de l'unité européenne avec l'étatisation du protestantisme, avec la solution territoriale du *regio ejus religio*. Voir notre deuxième partie sur la *Potestas indirecta* et l'*ethos politique*.

<sup>255</sup> (*cadha shar'i*) dans le texte de Mezghani. Cadha c'est la justice, de Cadi, et Charii/ Sharri de Charia. Charii signifie littéralement « légal ».

<sup>256</sup>Ibid., p. 179.

hiérarchie traditionnelle islamique. Le Cadi fut nommé par le pouvoir politique, alors que les *oulémas* et *fuqahas* élaboraient la science de la religion de manière indépendante. Le cadi fut l'*exécuteur* du droit tandis que le *Faqih* en constitua la source, c'est-à-dire la source de déduction et d'interprétation des textes religieux. Autrement dit, le *faqih* c'est le lieu de la création du droit et se trouve trans-territorial et trans-temporel, tandis que le cadi se trouve en aval, au niveau de l'application<sup>257</sup>.

L'étude de Mezghani ne soulève pas directement la question de la sécurité juridique, ni celle du conflit d'effectivité entre l'ordre formaliste et l'ordre territorial. Mais il souligne dans des termes similaires le problème de l'« unité par la Charia », au sein d'un État oscillant entre la 'Oumma islamique et l'État constitutionnel moderne<sup>258</sup>.

L'approche de Mezghani revendique une philosophie politique qui prend l'État pour un contenu juridique axiologique. Ainsi l'État moderne exprime-t-il nécessairement pour lui la notion d'« État de droit »<sup>259</sup> :

« L'État est par définition un État de droit [...] il se soumet à des principes sur lesquels il n'a aucune prise. Ces principes sont axiologiques. Ils peuvent être consubstantiels au droit lui-même, comme les principes de liberté et d'égalité, ou se rapporter au fonctionnement démocratique de la société et de l'État, à l'image de la souveraineté populaire etc. »<sup>260</sup>

Les constats de Mezghani ne visent pas uniquement la dénonciation de l'État autoritaire arabe, ni la simple contradiction de son constitutionnalisme. Il tente de mettre la main sur une particularité partagée et plus profonde, celle de la survie de l'effectivité ou de l'« unité par la Charia » suite aux concessions concrètes, et non symboliques faites par les ordres juridiques de ces États. Qui plus est, il n'est pas besoin pour l'observateur d'être un partisan de la hiérarchie des normes ou du constitutionnalisme pour dénoncer le fonctionnement de l'État arabe. Celui-ci se revendique formellement 'constitutionnel', 'souverain' et 'égalitaire'.

---

<sup>257</sup> Nous reviendrons sur ce sujet dans notre 2<sup>ème</sup> partie, sur l'*Ethos politique*.

<sup>258</sup> L'Etat arabe, islamique et moderne à la fois souffre de cette schizophrénie pour Mezghani . Pourquoi schizophrène ? Se demande-t-il. Car l'on renonce à l'« unité formelle, politique, symbolique de la 'Oumma » d'une part, pour se trouver« en substance, réuni par la *Charia* » Ibid., p.179.

<sup>259</sup> « [Ces États] se sont dotés de toutes les apparences de l'Etat souverain : drapeau, hymne, représentations diplomatiques, parfois étiquette, mais surtout police et armée, sans oublier les équipes de football. En tout cas rien qui suffise à faire l'Etat de droit » Ibid., p. 153.

<sup>260</sup> Ibid., p.154- 155

Mezghani affirme « le divorce entre l'État et le droit » dans le monde arabe<sup>261</sup>. Un divorce qui n'atteint pas son paroxysme avec les violations et détournements des textes constitutionnels. Il se situe au niveau *structurel* et provient d'une incompatibilité criante entre la normativité juridique que porte l'État moderne et la structure normative traditionnelle qui s'affirme à ses dépens.

Privé de sa compétence de pouvoir abolir la polygamie ou la répudiation, le législateur arabe n'est pas souverain, et le droit qui lui confère une habilitation amoindrie n'est non plus souverain. La souveraineté se trouve donc partagée et incomplète, ce qui ne relève pas du principe de souveraineté :

« En se soumettant à une loi qu'il ne fait pas, qui lui est extérieure et qui lui préexiste, le peuple n'est pas souverain. Privé de son droit à dire la loi, le citoyen n'existe pas »<sup>262</sup>

D'autre part, l'introduction de juridictions effectives et a-étatiques constitue une segmentation institutionnelle et effective de la société. Il enlève à l'État unitaire son orientation naturelle à reproduire les expressions de l'unité civile :

Or cet État « partage en matière de statut personnel l'ensemble de ses compétences juridiques avec les autorités religieuses. Ce partage de la souveraineté entre l'État et des institutions infra-étatiques ou a-étatiques empêche la réalisation de l'unité du peuple libanais, puisqu'il ne dispose pas d'une Constitution civile »<sup>263</sup>.

Ces deux points problématiques portent donc sur l'effectivité pour le premier et sur l'unité pour le second. L'effectivité de l'État constitutionnel arabe se trouve donc partagée par une effectivité d'ordre supérieur, ou extérieur, ou en tout cas inaliénable. Quant à l'unité civile' que suppose l'ensemble des préambules égalitaires des constitutions arabes, elle se trouve désavouée devant l'unité civile islamique, régionale et transfrontalière. Il suffit d'évoquer la légalité étatique évidente d'un mariage entre un chrétien jordanien et une chrétienne libanaise à côté de l'impossibilité selon les droits de ces États de reconnaître le mariage entre deux concitoyens, un Chrétien et une Musulmane.

---

<sup>261</sup> Ibid., p.160

<sup>262</sup> Ibid., p. 170.

<sup>263</sup> Ibid., p. 160.

A son tour, Mallat Chibli souligne cette différence en opposant la « constitution personnelle » à la « constitution territoriale » caractéristique du Moyen-Orient et relevant de l'époque ottomane. Comme chez Mezghani, la « constitution personnelle » se réfère au droit musulman et la « constitution territoriale » au droit étatique. Or l'opposition structurelle entre les deux légalités devant la question de souveraineté n'exprime pas seulement la faillite de l'État égalitaire et son problème d'unité. Elle contribue d'autant plus à faire pénétrer dans le droit étatique la logique de la nationalisation de la confession au point que l'individu ne saurait plus s'il était citoyen de son État ou citoyen de sa communauté.

### **La Constitution personnelle aux dépens des souverainetés territoriales**

Lors d'un entretien et au sujet d'une éventuelle propagation du Printemps arabe de l'Afrique du nord vers l'orient arabe, l'intellectuel libanais Ghassan Salamé avertissait de la segmentation verticale de la société levantine<sup>264</sup>, et de l'absence d'une autoreprésentation *en classes* de la société. Autrement dit, même si la société de classes est porteuse d'une éventuelle guerre civile, celle-ci pourrait se dérouler pour ou contre le sujet égalitaire au sein d'une unité. Au sein d'une société en segment, la guerre civile pour rapidement se tourner vers le conflit démographique et géographique, jusqu'à l'éclatement territoriale et la prolifération sanguine de nouveaux États.

Nous pouvons facilement le constater en observant les déceptions face aux printemps lybien, syrien, et yéménite. Les guerres civiles intertribales ou interconfessionnelles, en plus des solidarités transfrontalières centrifuges, ne font que complexifier et étendre les conflits. Les conséquences sont évidentes sur ces différents ordres régionaux et leur *statut quo* territorial.

Nous avons présenté plus haut le rapport aliéné que comporte le droit constitutionnel étatique avec celui du statut personnel, religieux et souvent islamique. Chibli définit ce phénomène comme le *Common Law* du Moyen-Orient<sup>265</sup>. Le droit de celui-ci appartient en effet à une sorte de *legal family* (type de normativité) dotée d'une « profondeur historique unique et assez variée »<sup>266</sup>. L'effectivité du droit islamique, appelé *shari'a*, *fiqh* (jurisprudence), and *qanun* (loi/droit) s'inscrit dans une perspective historique. « Le droit

---

<sup>264</sup> Entretien (2011) du journaliste Marcel Ghanem avec Ghassan Salamé (ancien ministre libanais) sur la chaîne libanaise LBC. L'entretien n'est accessible que pour les abonnés. [www.lbcgroup.tv](http://www.lbcgroup.tv)

<sup>265</sup> Chibli. Op.cit. p.2.

<sup>266</sup> Ibid.

islamique se situe dans l'ombre d'une continuité normative et légal beaucoup plus vaste et qui aurait acquis un profil unique malgré ses différentes expressions sous des manifestations multiples au sein du droit islamique »<sup>267</sup>.

La constitution historique du Moyen-Orient comporte un trait qui lui propre, celui de l'opposition entre « constitution personnelle » et la « constitution territoriale »<sup>268</sup>. Les textes islamiques, en effet, entrent en contradiction sérieuse et effective avec les deux paradigmes constitutionnels, français et américains. Si ces deux formes occidentales de la conception constitutionnelle diffèrent sur certains points internes, elles se réfèrent à un fondement commun, celui de la *source première* et sa nature canonique. Or, le droit islamique est l'incontestable droit canonique de la région, de par sa *territorialité* et sa supériorité ;

« Ce qui est commun aux deux paradigmes [français et américain] de révision constitutionnelle c'est la représentation de la Constitution en tant que texte canonique, et/ou la représentation du droit islamique en tant que droit supérieur du territoire dans un nombre significatif de juridictions »<sup>269</sup>

Ainsi l'équivalent historique de la notion de constitution au Moyen-Orient émane de la sphère personnelle et non de la dimension territoriale<sup>270</sup>, souverainiste et caractéristique de l'État moderne.

Nous pouvons donc définir ce *Common Law* islamique du Moyen-Orient comme *la Loi sans territoire ou le territoire des Lois multiples*. Une équation qui semble l'emporter aux dépens du droit unitaire particulièrement territorial de l'État de type occidental. Cette opposition pourrait être illustrée par un exemple quotidien. Dans les aéroports du Bahreïn, il suffit pour un Syrien ou un Libanais d'avoir le nom de Mohamad sur son document identitaire pour apprendre qu'il n'a pas le droit d'acheter ni de consommer de l'alcool dans cet aéroport. Pour cet individu, aucune État véritablement *national* ne pourrait lui opposer la loi de son appartenance religieuse, sauf si ce droit était à la fois a-territorial et effectivement et territorialement souverain. Chibli minimise la capacité du droit comparé classique à

---

<sup>267</sup> « Islamic law is set in history against a wider Middle-Eastern legal continuum that starts with Hammurabi and acquires a unique profile in the various manifestations of the law in the classical Islamic age ».Ibid., p.2.

<sup>268</sup> « some of the deeper constitutionnal Middle East traits [is] the contrast between personal and territorial law [which is] underlying the public law thread of constitutionalism in the region ». Ibid., p. 2.

<sup>269</sup> Notre traduction. Citation authentique: « The common thread in both types of review is the constitution understood as canonical texte, and/or Islamic Law as the superior law of the land in a significant number of jurisdictions » Ibid., p.3.

<sup>270</sup> Voir Chapitre 4, Ibid.

appréhender le *Deeper Constitutional Structure* du Moyen-Orient, c'est à dire la « structure profonde de la Constitution du Moyen-Orient »<sup>271</sup>. Pour un droit comparé plus informatif, poursuit-il, le mieux serait de opposer/ou comparer le « modèle westphalien de l'État-nation » et qui incarne le paradigme proprement « territorial » contre le « paradigme personnel moyen-oriental »

« For comparative public law, lore telling than a discussion of the explicit 'reference to islam in the constitutionnal text' is the Westphalian model of nation-state. This is a 'territorial model' set against a Middle Eastern 'personal model'. Under the personal model, law adheres to the person as member of a given religion or sect rather than to her belonging, as citizen, to a nationally defined territory »<sup>272</sup>

Or, et au-delà de ce droit souvent effectif quel que soit son territoire dans la région, ce droit personnel n'est pas seulement individuel, mais est également communautaire.

La communauté reconnue par le droit constitue le produit de l'articulation entre la connotation pré-étatique de la constitution, personnelle et a-territoriale, à la formulation unitaire et juridique exprimé par l'État moderne.

Comme nous l'avons vu plus haut avec les coups d'État militaire avec la suspension de la loi. La suspension de l'État à son *moment encore constituant* s'exprime également avec la logique communautaire et confessionnelle et la difficulté que rencontre le formalisme juridique lorsqu'on lui incombe la tâche de consacrer par le texte les garanties égalitaires entre ces constitutions sociologiques.

L'hypothèse de la finalité de l'unité qui succède au *moment constituant* ne se révèle pas moins contestable avec le procédé démocratique qu'avec le procédé autoritaire.

Si Nous avons évoqué l'exemple d'Israël dont la démocratie se déroule en dehors et en attente de son véritable moment unitaire finalisé, le statut de l'article 95 de la constitution libanaise, tout comme l'interminable débat irakien sur la formule constituante, ne font que renforcer la tendance *déconstituante* de ce droit.

---

<sup>271</sup> Chibli propose cette formule sur le mode interrogatif « A Deeper Constitutional Structure ? » Ibid., p.171.

<sup>272</sup> Ibid., p.171.

Adoptée dans la constitution libanaise, modifiée à l'occasion de l'indépendance en 1943, l'Article 95, toujours en vigueur, stipule :

« La Chambre des députés élue sur une base égalitaire entre les Musulmans et les Chrétiens doit prendre les dispositions adéquates en vue d'assurer la suppression du confessionnalisme politique, suivant un plan par étapes. Un comité national sera constitué et présidé par le Président de la République, comprenant en plus du Président de la Chambre des députés et du Président du Conseil des ministres, des personnalités politiques, intellectuelles et sociales.

La mission de ce comité consiste à étudier et à proposer les moyens permettant de supprimer le confessionnalisme et à les présenter à la Chambre des députés et au Conseil des ministres ainsi qu'à poursuivre l'exécution du plan par étapes.

Durant la période intérimaire :

A) Les communautés seront représentées équitablement dans la formation du Gouvernement.

B) [une fois] La règle de la représentation confessionnelle est supprimée, elle sera remplacée par la spécialisation et la compétence dans la fonction publique, la magistrature, les institutions militaires, sécuritaires, les établissements publics et d'économie mixte et ce, conformément aux nécessités de l'entente nationale, à l'exception des fonctions de la première catégorie ou leur équivalent. Ces fonctions seront réparties à égalité entre les chrétiens et les musulmans sans réserver une quelconque fonction à une communauté déterminée tout en respectant les principes de spécialisation et de compétence »<sup>273</sup>.

Comme nous venons de le souligner, l'article se trouve toujours en vigueur, ses recommandations sans suite et sa force canonique sans effet. A l'occasion de l'indépendance du Liban en 1943, le Pacte National conclu entre les chefs politiques Chrétiens et Musulman ajoutait à l'article 95 une violation dit *coutumière* qui est devenue la règle de ses institutions.

La coutume adoptée oralement lors du Pacte National consiste à répartir équitablement, et contrairement aux prévisions de l'article 95, les trois pouvoirs politiques de manière confessionnelle ment équitable. La présidence pour les Maronites, la présidence du Parlement aux Chiites et la présidence du gouvernement aux Sunnites. Depuis cette date, la

---

<sup>273</sup> Titre VI : dispositions finales et transitoires, Article 95.



Présidence du Liban fut toujours Maronite, le Parlement fut toujours présidé par un Chiite<sup>274</sup> et le gouvernement par un Sunnite<sup>275</sup>. Ainsi et lors de toute contingence politique, une opposition personnelle entre un chef et un autre, une crise civile et unitaire semble apparaître à l'horizon. D'autant plus, et les exemples semblent interminables, un ministre des affaires étrangères chiite se rapprochant de l'Iran défie son Premier Ministre qui préfère l'Arabie Saoudite<sup>276</sup>. Au Liban et en Irak, un rapprochement prononcé avec l'Iran est rapidement contesté comme volonté de domination chiite. Tout comme une alliance matrimoniale entre une personnalité sunnite et la dynastie saoudienne s'interprète comme une aliénation de l'intérêt national et un affaiblissement de l'unité interne. Autrement dit, la vie politique d'une telle société ne pourrait porter sur les tendances de la politique gouvernementale interne. La soumission du pouvoir au contrôle institutionnel ou à la critique de la société civile ne concerne que le sujet de l'éventuelle conflictualité civile, la rendant permanente.

Qui plus est, la répartition géographique et territoriale des communautés permet des 'ponts confessionnels' et identitaires tantôt irrésistible, tantôt insurmontables, sinon par le nettoyage ethnique. S'ajoute à cela l'absence d'un centre politique phare et référentiel pour l'ensemble de la région, comme l'était le Calife et s'ajoute également la contagion de la « constitution confessionnelle » comme à l'époque des Califes.

Les ponts confessionnels affirment leur danger pour l'ordre territorial et confirment leur suprématie sur l'ordre étatique. La guerre civile syrienne aurait divisé les Libanais entre pro-

et contre-Assad. Les premiers positionnés derrière les choix régionaux sunnites et la montée en puissance de la solution islamiste, démocratique ou radicale. Les seconds se trouvaient derrière les Iraniens, mais craignant également et surtout un encerclement sunnite qu'effectuerait le renversement d'un régime dit alaouite.

---

<sup>274</sup> Exception par un orthodoxe, Habib Abou Chahla, entre 1946-1947, avant que la pratique de la communautarisation de ces postes devienne la coutume.

<sup>275</sup> Exception du gouvernement militaire proclamé durant la guerre civile par Michel Auon,. Ce gouvernement ne fut pas reconnu par les belligérants. Palestiniens, Front populaire et le gouvernement syrien tout comme le mouvement phalangiste.

<sup>276</sup> Dans *Un Siècle pour rien*. Op.cit. Tuéni évoque les « messes consulaires », une tradition habituelle au Mont-Liban depuis l'ère du mandat et même à l'époque ottomane. Cette influence imparable des ambassadeurs et diplomaties étrangère reflète aussi la « primauté politique des centres de commandement religieux, ecclésiastiques ou symboliquement communautaire » p. 72, ce qui renforce profondément les solidarités transfrontalières.

Ainsi une crise intercommunautaire au Liban pourrait se transposer, chez les mêmes communautés en Irak, en Syrie, au Bahreïn et même au Yémen. La 'liberté' ou plutôt le caractère anarchique du territoire syrien depuis 2011 permet à toutes ces contradictions régionales de s'exprimer et de s'affronter aux noms de l'ensemble de ces constitutions constitutionnelles, ce qui ne pourrait que renvoyer encore plus loin une fusion civile et unitaire.

Pour justifier son pessimisme à ce sujet, Chibli évoque la propagation du modèle « personnel » de la constitution au-delà des cas Israélien et libanais, avec l'invention du triumvirat irakien en 2004 sous l'occupation américaine.<sup>277</sup>

La guerre civile syrienne à son tour devrait produire à l'horizon des lois, sinon des coutumes, garantissant aux Alaouites une protection similaire. En cas de départ forcé d'Assad -ou bien plutôt en cas d'un renversement inattendu de sa dynastie- les débats en coulisses tournent autour de la préservation de la fonction présidentielle aux seuls candidats alaouites<sup>278</sup>. Ainsi le reste devient-il inévitable, et faudrait-il ensuite fournir la même forme de garantie aux Chrétiens, aux Kurdes, aux Tribus et ainsi de suite.

Selon Chibli, la diffusion de la forme communautaire de représentation occulte la séparation des pouvoirs et la vide entièrement de son fonctionnement et de ses raisons d'être. N'en demeure que la conflictualité intercommunautaire chacune derrière son organe étatique, en vue d'une prépondérance hégémonique au centre de l'État<sup>279</sup>.

Le fédéralisme en guise de solution, comme l'avait supposé les chefs politiques irakiens, ne pourrait répondre à ces défis territoriaux selon Chibli. Parmi les concepts juridiques et unitaires disponibles d'après l'expérience historique humaine, le fédéralisme comporte deux traits inhérents totalement absents du cas moyen-oriental : il constitue une

---

<sup>277</sup> La coutume irakienne, mise au jour depuis les lois de l'administration de l'Irak issue par son gouvernant Paul Bremer en 2003. Ainsi les institutions deviennent-elles également, à l'image du Liban, coutumièrement représentative des différentes communautés.

<sup>278</sup> Notamment les pourparlers de Genève pour la paix en Syrie, parrainés par les Etats occidentaux en 2016 et 2017 et visant la destitution d'Assad. L'échec de ses derniers ouvrait la voie aux pourparlers de Sotchi depuis 2018 parrainés par la Russie et visant de temporiser et de préserver Assad.

<sup>279</sup> « [...] since the issue tends not to be separation of powers in the three executive branches of government, but the fight in the center over executive power. Executive power is a difficult puzzle by nature, as Robespierre saw 200 years ago: on cannot have executive power if one has only part of it" Ibid., p. 178.

forme d'unité dépassant l'État-national d'une part, et il est nécessairement et par définition territorial de l'autre<sup>280</sup>.

Le premier critère ne pourrait s'appliquer car non seulement l'unité de l'État-national se révèle inachevée, mais elle se trouve remise à nouveau en question par les alliances transfrontalières et la récurrence accrue des guerres civiles. Pire encore, les revendications se font de plus en plus assumées pour la formalisation de la figure communautaire. Autrement dit, la reconnaissance formelle et la visibilité politique de la figure collective et abstraite de communauté produirait moins un moment unitaire et fédéral qu'un moment constituant réussi pour cette Constitution Personnelle. L'État-nation, produit de l'empire multi-national, s'éclate à nouveau et se renvoie à son moment pré-étatique.

Faute de « territoire », le second critère du fédéralisme, la constitution personnelle ne fait que déplacer de temps à autre les aspirations constituantes et identitaires. Ce déplacement permanent des solidarités au-delà et en dépit de la territorialité étatique ne pourrait produire ni un État fini ni un fédéralisme à l'horizon. Il y a incompatibilité entre la finalité civile du désir d'unité et la nature déconstituante inhérente à la constitution personnelle a-territoriale.

Chibli conclut que les solutions manquent encore devant cette énigme moyen-orientale. Les tentatives et formules actuellement testés, surtout les quotas, ne font que pervertir l'unité et installer la confusion. Porter ensemble la citoyenneté et l'allégeance communautaire en une seule structure juridique et fonctionnelle représente le défi du constitutionnalisme du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>281</sup>.

### **L'insuffisance du droit de l'ordre effectif**

Les études constitutionnalistes souffrent de leur insuffisance face aux réalités de l'ordre concret du Moyen-Orient. Elles ne portent pas au sein d'elles l'expérience historique de la 'solidarité a-territoriale'. Elles représentent, au contraire, un produit dialectiquement méthodologique de l'expérience occidentale de l'unité.

---

<sup>280</sup> « « Federalism, among the constitutional concepts available to human thought, stands ahead of the traditionally centralized nation-state » p.177. et [...] communitarian federalism requires territories which are homogenous. They are not readily available in most of the Muslim world » p.178.

<sup>281</sup> « For the Middle East, bringing citizenship and community allegiance together in one working framework is the challenge of constitutionalism for the twenty-first century » Ibid.,p. 179

C'est pour cela que Norberto Bobbio affirme que « *Jus quia iussum non quia iustum* ». Ou « si le droit provient de la droiture, il s'agit de la droiture de l'effectivité et non de la droiture de justice »<sup>282</sup>.

Cette conception de l'effectivité du droit et de son ordre politique ne peut s'appliquer au Moyen-Orient, car elle souffre à nos yeux des trois défauts :

- Elle comprend et intègre une hiérarchie *militaire* des normes
- Elle désoriente la recherche avec la fausse piste du constitutionnalisme interne. Autrement dit, la simple existence d'États et de Constitutions ne devrait pas nécessairement conduire à l'existence d'un constitutionnalisme au sein de ces États.
- Elle renvoie la légitimité à l'ordre idéal et subjectif, or la légitimité pourrait être territoriale, effective et donc même antérieure à la légalité.

En 1936, Kelsen se défendait déjà de la facilité procédurale que sa théorie pourrait offrir au fascisme et au totalitarisme. Il affirmait qu'il s'agissait du contraire : L'intégration de la hiérarchie des normes dans toute sorte d'effectivité légale prouve son hypothèse controversée sur la pureté du droit :

« Pour les fascistes elle [la théorie pure du droit] est une forme de libéralisme démocratique, pour les démocrates libéraux ou socialistes elle ouvre la voie au fascisme. Les communistes la considèrent comme l'expression de l'étatisme capitaliste, tandis que le nationalisme capitaliste la tient pour un bolchévisme grossier ou un anarchisme camouflé. Pour certains son esprit est apparenté à la scolastique catholique, tandis que d'autres y voient les aspects caractéristiques d'une conception protestante du droit et de l'État Bref, aucune tendance politique n'a pas suspecté la théorie pure du droit. Cela prouve mieux qu'elle ne saurait le faire elle-même sa pureté »<sup>283</sup>.

Ces critiques fussent adressées à la théorie pure entre les deux guerres et suite à celles-ci d'abord par les penseurs catholiques et conservateurs, puis par les juristes et philosophes

---

<sup>282</sup> Il s'agit de notre 'effort' de traduction. Bobbio ne se sert que de la locution latine. Voir Bobbio, Norberto, et Riccardo Guastini. 1998. *Essais de théorie du droit (recueil de textes)*. Traduit par Michel Guéret et Christophe Agostini. Louvain : Bruylant, p. 235.

<sup>283</sup> Kelsen, Hans, 2002 (1936), *Les Buts de la théorie pure du droit*, Genève, Thémis, p. 21-22.

libéraux ou adeptes de la démocratie de la valeur morale inhérente au droit<sup>284</sup>. Certes l'influence directe de Kelsen et de la théorie pure sur l'histoire du nouveau Moyen-Orient ne pourrait être établie. Les premières tentatives de démocratisation et de formalisme juridique remontaient à l'époque de l'empire ottoman au XIXe siècle, et fussent inspiré du constitutionnalisme traditionnel des puissances occidentales.

Or, la logique de la hiérarchie des normes, suivant le modèle constitutionnaliste des contre-pouvoirs, se renforce et se propage, ce qui n'a fait que renforcer la fausse piste dans laquelle les études comparatistes perdent leurs temps. Le comparatisme du droit constitutionnel n'opère qu'avec le langage du « détournement constitutionnel » pour décrire l'abus du pouvoir et l'effectivité politique par le droit<sup>285</sup>. D'autres, plus optimistes, se trouvent à la recherche des évolutions du constitutionnalisme arabe vers l'achèvement constitutionnelle de la démocratie<sup>286</sup>. Comme si la présence des institutions constitutionnelles conduirait nécessairement à leur effectivité nomologique.

Dans le droit comparé, surtout en ce qui concerne l'État du Levant, l'effectivité juridique proprement étatique devrait encore être remise en question, tout comme l'unité formaliste et le statut quo territorial. Parmi les rares études de droit comparé approchant ces États sur le mode non-constitutionnel, Nathan Brown souligne cet écart incommensurable entre les deux modèles d'interaction juridique. L'Occident développa sa juridiction constitutionnelle tardivement, selon lui, car le premier moment juridique fut celui-ci de la constitution démocratique, et le second, tardif, fut celui de limiter et rationaliser cette démocratie. En ce qui concerne les États arabes, Brown définit un monde opposé d'une logique juridique (ou a-juridique) commune, non celui de sa non-démocratie, mais celui de son inconstitutionnalité.

---

<sup>284</sup> Baume. Op.cit., « Introduction ».

<sup>285</sup> A titre d'exemple Bernard-Maugiron, Nathalie, et Jean-Noël Ferrié. 2005. « Les architectures constitutionnelles : introduction ». *Égypte/Monde arabe*, n° 2 (décembre): 7-16.

Au sujet du détournement du droit par la politique Kelsen se défendait déjà en 1945 qu'il s'agit d'une interprétation naturaliste ou même métaphysique : « toute tentative de faire sauter le fondement purement hypothético-relatif du droit positif, de le dépasser pour parvenir à une justification supérieure, qu'elle soit cachée ou apparente, c'est-à-dire de passer d'une validité hypothétique à une validité absolue de la norme fondamentale –tentative qui se répète toujours pour des raisons politiques qu'il est facile d'imaginer-, signifie l'abolition de la différence entre droit positif et droit naturel, signifie l'irruption de la théorie du droit naturel dans le traitement scientifique du droit positif et, si l'on me permet une analogie avec les sciences de la nature, une immixtion de la métaphysique dans le domaine de l'expérience » *Théorie générale du droit et de l'Etat*. Op.cit., p.442-443.

<sup>286</sup> Voir Boumédiène, Malik. 2014. « Révolutions arabes et renouveau constitutionnel : une démocratisation inachevée ». *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, n° 6 (décembre).

Autrement dit, pour aborder ces États et cette région par la science du droit, l'approche devrait se faire non sur le mode légal de l'existence juridique dans la région, mais sur son mode territorial et concret et sa propre logique d'effectivité.

Dans les universités de droit du monde arabe, à l'image de leurs universités occidentales, il n'y a que l'étude du droit sur son mode effectif et légal. Il n'y a pas de « droit constitutionnel problématique », c'est à dire un droit sur l'effectivité de l'« exception » et sur le destin de l'État primitif. Un tel droit ne pourrait que partir de la « constitution territoriale » au-delà de l'unité solitaire et abstraite de l'État<sup>287</sup>.

'Exception' pourrait simplement correspondre à 'différence' et la nécessité d'aborder le problème d'effectivité sous l'angle de la légitimité au lieu de celui de la légalité.

Nous avons vu qu'avec les deux procédés, militaire et démocratique, le droit unitaire et effectif n'a pu produire ses effets au Moyen Orient. Si le constituant militaire et décisionniste offre toujours une effectivité plus ou moins durable, il renvoie le 'véritable' moment constituant à une échéance ultérieure, et la résolution de la question de légitimité à une date inconnue, explosive et destructrice. Quant au procédé unanime des communautés, que ces dernières supposent porteur à la fois de la démocratie et de la légitimité, il prolonge et rend permanente la segmentation verticale de la société. L'éventualité d'un moment déconstituant hante la vie politique, et les évolutions aléatoires du *partage communautaire de l'État* traduisent difficilement une situation unitaire.

Entretemps, l'étude comparatiste du droit ne fait que trainer derrière les événements. En essayant de trouver dans le langage légaliste et constitutionnaliste les concepts compétents, elle ne fait que s'éloigner des pistes de la réalité. Devant les hypothèses de l'unité formaliste et du *statut quo* territorial, c'est la loi islamique qui affirme la faillite de la légitimité républicaine et établit sa propre effectivité intemporelle et a-territoriale. La notion fictive de la 'Oumma se révèle encore souveraine par son autorité législative et encore unie par son effectivité territoriale là où elle avait toujours constitué le principe de normativité.

### **L'ordre international ou la juridicité contre l'État primitif**

Nous concluons qu'au Moyen-Orient, la primitivité de l'ordre concret se situe en avance par rapport à la théorie du droit et la théorie de l'État. Cette primitivité échappe ainsi à

---

<sup>287</sup> Comme nous allons le voir avec le *jus publicum europaeum*, dans le *Nomos de la terre* de Carl Schmitt.

l'appréhension, à la description et à toute emprise critique, faute de pouvoir penser l'État à la lumière du territoire.

Qu'entendons-nous par 'territoire' en parlant d'État ?

C'est en effet le territoire pré-étatique, celui de la primitivité et de l'effectivité pré-constitutionnelle. Par opposition, le territoire du point de vue du droit provient d'une conception abstraite qui déduit le territoire du principe et de la logique juridiques.

La disparition de la question épistémologique de la « source du droit » provient de la disparition, en Occident, du contexte territorial qui la rendait possible.

Le Moyen-Orient en constituant la preuve, la véritable effectivité provient pour nous du critère interétatique et non de la sphère du droit interne. La notion de *statut quo* territorial ne constitue pas une donnée de l'ordre concret, ni un acquis finalisé du droit international. Le *statut quo* territorial exprime plutôt une finalité optimiste pour l'ordre concret, et affiche par la suite son ambition de constituer et de fonder l'effectivité de l'ordre international.

Nous admettons que l'absence de *statut quo* territorial signifie l'anarchie et la primitivité juridique. Or, encore faut-il définir que signifie la « primitivité juridique » du point de vue du droit, et que signifie l'absence de *statut quo* territorial pour l'ordre concret et international.

Il est difficile de répondre à cette question, mais il est faisable d'expliquer cette difficulté : le *statut quo* territorial signifie l'ancrage et l'institution d'une « reconnaissance mutuelle » et donc interétatique du principe juridique de territorialité. Le problème du droit international actuel c'est qu'il conçoit ses principes sur le mode global et déterritorialisé. A titre d'exemple, il conçoit de la même manière le *statut quo* territorial de l'Europe occidentale que celui de la péninsule balkanique. Le principe de reconnaissance interétatique et les procédures d'adhésion aux Nations Unis résolvent la dimension formelle et déconstituante de tout conflit, et reprend ensuite son discours sur le *statut quo* territorial.

Cette conception de l'ordre international caractérise la pensée juridique moderne, au point de faire de l'ordre international une « constitution »<sup>288</sup> ou un « ordre juridique »<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> Alfred Verdross fut le premier à employer l'expression « Constitution de la communauté internationale » par N'Gouah-Beaud. Op.cit., p. 116.

A titre d'exemple, le juriste Alfred Verdross, le premier à avoir employé l'expression de « constitution de la communauté internationale » (*Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*), modère ses propos dans ses écrits ultérieurs en estimant que les normes originaires d'une constitution internationale ne sont formées ni de façon conventionnelle, ni de façon coutumière. Elles seraient nées « *unto acto* avec l'émergence des États souverains [...] par la voie d'un consensus informel entre les souverains »<sup>290</sup>

Or cette définition demeure problématique car, et malgré son scepticisme, elle approche l'effectivité sur le mode global et par le haut du droit, et refuse le particularisme normatif de l'ordre territorial. Cette clôture totale de la logique juridique provient comme nous l'avons vu de la source hylétique du droit, et de l'hypothèse de son autosuffisante et de son autonomie.

Or l'expérience historique du niveau interétatique ne constitue que la mise à l'épreuve de cette théorie de l'autonomie du droit (c'est là où se situe la perte d'information, ou les angles morts de la théorie politique. Car si la clôture du système juridique constitue une valeur intrinsèque et un élément inhérent à sa conception et à sa réalisation, l'observation de l'ordre international ne fournit pas les conditions suffisantes pour la conception d'une telle clôture et ne constitue pas l'expression d'une commune détermination. Le caractère décentralisé, maximalelement hétérogène et a-territorial de l'ordre international devrait faire de ce dernier un ordre quasi-primitif<sup>291</sup>. Mais la science du droit n'y attribue et n'y projette pas moins la conception de l'ordre juridique constitutionnelle, dans un effort théorique d'horizontalisation encore plus abstrait de la conception constitutionnelle de l'État solitaire<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> Pour le juriste Pierre Dominicé : « le droit international est un ordre juridique comprenant l'ensemble des normes juridiques d'origine pluri ou inter-étatique, immédiate ou médiane, ainsi que les principes généraux inhérents à tout ordre juridique. Disposant de ses propres sources et ne dépendant quant à sa validité d'aucune norme qui lui soit extérieure, l'ordre juridique international est à la fois autonome et originaire » cité par N'Ghouh-Beaud. Op.cit., p. 114.

<sup>290</sup> Ibid., p. 117.

<sup>291</sup> Kelsen ne manqua pas de souligner cette analogie entre l'ordre primitif pré-moderne et l'ordre international moderne en formation. L'ordre primitif pour Kelsen se caractérise par l'application décentralisée de la norme : « il arrive parfois que le droit positif confère à tout sujet de droit intéressé la compétence de se prononcer sur le caractère licite ou illicite d'un comportement d'un autre sujet de droit, tel est le cas dans les ordres juridiques primitifs car ils sont dépourvus d'organismes centralisés chargés de créer et d'appliquer les normes juridiques » *Théorie pure* (version 1932, traduction Henri Thevenaz). Op.cit., p. 59

<sup>292</sup> Voir N'gouah-Beaud « Peut-on envisager la translation du concept... » Op.cit.



A titre d'exemple, Georges Scelle trouve dans le paradigme étatique, unité juridique souveraine, un obstacle à la précision du concept de constitution, ainsi le substitue-t-il par la notion de « société politique » :

« Il y a constitution et normes constitutionnelles toutes les fois qu'il y a élaboration des règles normatives destinée à traduire les nécessités essentielles des rapports sociaux et à fournir, fut-ce de façon rudimentaire, les moyens de mise en œuvre de ces règles fondamentales. Nous atteignons ici le point essentiel qui marque le divorce entre la notion d'État et la notion de constitution. Pour la doctrine classique il n'y aurait constitution que là où il y a État [...] Nous croyons, au contraire, que la notion de constitution est inséparable de la notion de société politique »<sup>293</sup>

Ainsi pourrait-on en déduire, au sens large, une certaine nature constitutionnelle de l'ordre international, ou surtout une nature constitutionnelle de toute entité politique autonome non-reconnue par le système interétatique. Cette conception de « société politique » s'applique, à raison, à l'organisation de l'Autorité palestinienne, non encore étatique, tout comme au cas du Kosovo, État non-unanimement reconnu. Elle pourrait satisfaire l'argument selon lequel la figure de l'État se trouve dépassée par la réalité contemporaine de l'empire du droit, c'est-à-dire celui de l'ordre juridique. Ainsi la non-reconnaissance étatique d'un ordre juridique kurde, ou la non-unanimité des États sur l'étaticité du Kosovo, c'est-à-dire sa légalité et sa juridicité, ouvre l'existence à deux réalités étranges, l'État d'une part et l'ordre juridique de l'autre. Leur étrangeté provient à nos yeux de leur dédoublement et de l'indétermination de leur conception théorique du point de vue du droit international.

Mais nos arguments s'opposent à ce genre de conclusions. Face à l'ordre concert, il s'agit d'une seconde fuite en avant par la science du droit. En effet, la rencontre temporelle entre l'État et le droit perturbe la définition positiviste de l'État, laquelle le prenait abstraitement à sa condition singulière. Cette définition ne considère que la juridicité indiscutable de l'État.

Si une augmentation en revendications du statut étatique se constate dans l'ordre concret, la science du droit répondrait par un niveau accru d'abstraction théorique, en l'occurrence, celle du déni de l'État au profit de l'ordre juridique. Un scénario tout à fait

---

<sup>293</sup> Scelle, Georges. « La notion d'ordre public », *Revue de droit public*. 1944. p.86.

hypothétique mais non moins probable ; si une guerre mondiale qui soit en mesure de réorganiser l'ordre institutionnel international n'a pas lieu, et si parallèlement, le nombre d'États non-reconnus représenterait un dixième ou un quart de l'ensemble des États mondiaux, quelle conclusion pourrait-on faire au sujet de l'empire du droit ? Devrait-on soutenir un caractère dépassé de l'État historique au profit de l'effectivité de l'organisation constitutionnelle ? Ou bien, au contraire, la valorisation accrue de l'État et son inflation numérique subséquente signifierait plutôt le dépassement étatique des cadres théoriques existants du paradigme constitutionnel ?

Si un effondrement contagieux a lieu au sein de plusieurs États arabes juxtaposés du Moyen-Orient, similaire à celui d'Irak et de Syrie, et que trois États, subitement, se multiplient encore par trois en termes d'ordres juridiques autonomes et non-reconnus, se serait-on satisfait de la théorie de l'ordre juridique post-étatique ? Ou bien exigerait-on de la « science de l'ordre juridique » plus de savoirs sur le phénomène de l'État, sa pertinence constitutionnelle et les fondements effectifs de son unité ?

De nos jours, les ordres constitutionnels autonomes nous fournissent des spectacles improbables entre ordres juridiques ennemis, tel un match de football entre l'équipe de Serbie contre celle du Kosovo, ou entre Taiwan d'une part et la Chine de l'autre. Ces ordres constitutionnels pourraient nous promettre un jour, à l'occasion d'une Coupe du Monde, un *derby* alléchant entre l'équipe de l'État d'Israël contre celle de l'ordre juridique palestinien, étant que le premier avait fui les fédérations sportives de son entourage territorial vers le continent européen<sup>294</sup>.

Non moins gagnants sont le marché de la « cause humanitaire », celui des armes et celui du trafic migratoire. Mais mise à part ces quelques secteurs prospères ou spectaculaires, la marche, l'avenir et la sécurité de notre système international se trouvent désorientés. En effet, la conception constitutionnaliste réductrice de l'État demeure désarmée et insuffisante face aux réalités. N'en témoignent pas moins les effets explicites et instantanés des guerres civiles du Moyen-Orient sur les données politiques internes des puissances européennes. Les dangers qu'encourent ces démocraties pour leurs valeurs égalitaires ou émancipatrices

---

<sup>294</sup> La Fédération du football israélienne fut exclue en 1974 de l'AFC, Confédération Asiatique du Football suite aux boycotts de la sélection et des clubs israéliens depuis les années 50'. Le problème c'est la non-reconnaissance de l'Etat d'Israël par son entourage, et l'impossibilité de concevoir, pour les Etats ayant normalisé leurs relations comme la Jordanie ou l'Egypte l'organisation d'une compétition sportive accueillant l'équipe israélienne. Voir à ce sujet <https://www.sofoot.com/mais-bordel-que-fait-israel-dans-la-zone-europe-164532.html>

pourraient représenter, dans un avenir lointain et pessimiste, un retournement de la démocratie contre elle-même par la foi aveugle dans un constitutionnalisme global inexistant.

### **La constitution ; principe d'unité ou principe d'éradication global de l'État primitif ?**

En effet, le positivisme juridique n'aurait pas affranchi le droit de toute source métaphysique ou de toute composante morale par la simple « décision épistémologique ». Celle-ci fut tardivement proposée et constitue un « moment » d'une longue évolution de la conception du droit et de l'ordre sur le continent européen.

Dans certaines expériences historiques européennes, les constitutions représentèrent les premières victoires conséquentes du droit contre l'arbitraire du pouvoir politique<sup>295</sup>. En fonction des différentes issues de la dialectique entre droit et État, la constitution au sens strict constitua moins la condition d'unité que l'instrument de limitation et du partage du pouvoir politique. Ceci concerne de manière particulière la configuration selon laquelle l'« État [aurait précédé] la constitution »<sup>296</sup>. Par la suite, le droit et sa constitution consacrèrent le principe unitaire, les discours de légitimation et de formalisation, et s'accommodèrent des particularités de chacun des ordres territoriaux et interétatiques européens<sup>297</sup>. Parmi ces particularités, nous pouvons évoquer la possibilité, pour plusieurs États européens du XVIIe siècle, d'exprimer à la fois leur juridicité et leur primitivité. Pour la première, elle constituait la règle de l'ordre territorial européen : la limitation de la guerre, sur les terres continentales, et l'institution d'une mutualité interétatique évoluant vers l'égalité juridique<sup>298</sup>. La seconde, la primitivité, s'exprimait dans et au-delà des mers, dans les zones des terres disponibles pour la guerre et les libres prises de possession. Cette analyse fut celle de Carl Schmitt dans *Le Nomos de la terre* (1950), et dont on voyait les germes dans sa *Théorie de la constitution* (1928).

---

<sup>295</sup> En Angleterre la *Magna Carta* XIIIe siècle constitue l'une des bases du droit coutumier et jurisprudentiel anglais. Il fut repris et invoqué au XVIIIe siècle par les partisans d'une monarchie constitutionnelle.

<sup>296</sup> Dans *La Puissance de l'Etat* Olivier Beaud souligne la pensée de Hauriou et de Schmitt notamment leur définition du « pacte constitutionnel, l'acte constitutionnel et l'élément normateur conduisant à la norme ». Pour ces auteurs qui définissent le *constituant*, c'est-à-dire le moment pré-juridique, l'acte juridique constitutionnel représente la dernière étape, formaliste, de la formation de la qualité étatique Beaud, Olivier. *La puissance de l'État*. 1 vol. Léviathan . Paris : Presses universitaires de France, 1994, p. 240-250.

<sup>297</sup> Pour Marcel Prélot et Jean Boulouis, « les traits fondamentaux de l'État » moderne émergent depuis le XIIIe siècle en Europe, « au sein de la féodalité » et leurs évolutions aboutissent « de manière particulièrement précoce en France, en Angleterre et en Espagne » (Prélot et Boulouis, 1984) p.5, tandis que les juristes du début du XXe siècle évoquent le principe de Concert comme institution antérieure aux volontés étatiques individuelles (Dupuis 1909). Ceci constitue également la définition de Schmitt du *Jus publicum Europeum* dans *Le Nomos de la terre*.

<sup>298</sup> Voir Dupuis, Charles. Op.cit.

Carl Schmitt représenta et représente encore une personnalité controversée, d'abord en raison de ses positions conservatrices, vaincues et dépassées par son temps, ensuite pour l'extension par sa pensée de nombre de concepts que traduisait de manière assez flagrante l'État national-socialiste<sup>299</sup>. D'autre part, ses textes regorgent de figures bibliques démontrant un attachement intellectuel profond à la configuration historique qu'aurait fait évoluer l'Église pour le *Katechon* (la force conservatrice de l'ordre)<sup>300</sup>. Or, Schmitt représente également un penseur de *l'exception*, autrement dit un théoricien du droit dans les temps non-juridiques. Car la temporalité pré-juridique ou extra-juridique n'est pas une fiction mais une réelle extériorité de l'histoire et de l'événement par rapport au droit, ce qui fait de la première, l'histoire, une parenthèse dans le récit de la seconde. Carl Schmitt fait l'inverse ; il admet le caractère durable et générateur d'ordre qu'effectue la « légalité », mais à propos de l'histoire, il n'en fait pas moins un moment parmi d'autres au sein d'une inévitable régularité de la tension entre le fait et le droit<sup>301</sup>.

Si le positivisme juridique oppose la juridicité à la primitivité, la limitation au pouvoir, ou la constitution à l'État, Schmitt retourne la question et réclame une nécessité méthodologique d'une définition préalable de cette juridicité, pour que l'on puisse l'opposer à quelque notion que soit.

Que ce soit pour l'ordre interne ou externe, la pensée du droit selon l'ordre concret intègre l'étatique et l'interétatique, le juridique et le politique, le factuel et le normatif. Pour Schmitt, l'objectivité de la légalité se révèle en tension permanente avec la subjectivité de la légitimité. La question fondamentale serait pour lui celle de la 'mesure' du politique, ou autrement dit, le mouvement fluctuant entre mesure juridique et démesure politique. Au sujet du pouvoir constituant de la révolution française Schmitt souligne dans *Théorie de la constitution* (1928) :

« L'existence (*Sein*) politique a précédé l'acte constituant. Ce qui n'existe pas déjà politiquement ne peut pas non plus décider consciemment.

---

<sup>299</sup> Schmitt fut un académicien favorable à la montée au pouvoir de Hitler, il fut même nommé juriste d'État –lui valant la dénomination de *kronjuristen*- juriste de la couronne ou du pouvoir dominant. L'expérience allemande de la République de Weimar, période dévalorisée par Schmitt en raison de l'« indécision » politique, posa la question du *Führerprinzip*, à savoir le président comme garant de la question nécessaire (idée emprunté par Schmitt à Benjamin Constant selon François Rigaux). Les écrits de Schmitt favorisent des vues adeptes de la concentration des pouvoirs durant ce qu'il appelle le temps d'exception.

<sup>300</sup> Voir notre 3<sup>ème</sup> partie, chapitre VII « *Katechon* et conservation ».

<sup>301</sup> Voir Schmitt, Carl. *Légalité et légitimité*. Traduit par Augustin Éditeur scientifique Simard et Christian Roy. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2016.

[...] l'acte par lequel le peuple se donne à lui-même une constitution (*Verfassung*) doit être distingué de la constitution (*Konstituierung*) de l'État »<sup>302</sup>

Dans son texte *Théorie du partisan* (1963) la figure de l'autre politique constitue également un élément factuel déterminant pour la mesure du phénomène politique précédent à la constitution et à la forme juridique ;

« [L'ennemi réel] n'est pas une chose à éliminer pour une raison quelconque et à cause de sa non-valeur. L'ennemi se tient sur le même plan que moi. C'est pour cette raison que j'ai à m'expliquer avec lui dans le combat, pour conquérir ma propre mesure, ma propre limite, ma forme à moi. »<sup>303</sup>

Ainsi pourrions-nous opposer la pensée de Schmitt comme celle de la mesure de la primitivité, ou la mesure du politique par le droit, au positivisme en général et à la théorie pure en particulier. Pour cette dernière, il s'agit d'une téléologie méthodologique toute opposée et qui consiste dans la chasse à l'État primitif par le « devoir-être » de son éradication.

En effet, si pour Schmitt l'observation ne se fait que conjointement sur cette interaction bidimensionnelle, le politique d'une part, le juridique de l'autre, les positivistes auraient compris que ce sera soit l'un soit l'autre, soit la primitivité, soit la juridicité, les deux ne pourraient coexister.

La raison de cette dernière alternative positiviste s'apparente à la philosophie politique de l'artefact et la nécessité « politique » de minimiser, voire d'écarter à l'extérieur de la vie commune des hommes, l'ordre naturel de la sauvagerie du pouvoir. Hobbes l'avait conçu avec son Dieu mortel, tout comme Kelsen avec sa théorie pure du droit<sup>304</sup>.

Ceci dit, le combat contre l'*Eschaton* et son anarchie constitue l'objectif annoncé à la fois chez le théoricien catholique que chez l'adepte de l'« empire du droit ». Le point de

---

<sup>302</sup> Schmitt, Carl, *Théorie de la constitution*. Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel. Paris : Presses universitaires de France, 2008, p. 183.

<sup>303</sup> *Théorie du partisan* publié en français avec *La Notion du politique* (un texte de 1927). « Théorie du partisan » dans Schmitt, Carl. *La notion de politique*. 1 vol. Liberté de l'esprit (Paris. 1947). Paris : Calmann-Levy, 1989, p. 300.

<sup>304</sup> Voir « Justice : fondement de la justice et droit naturel » dans Ménissier, Thierry. *Éléments de philosophie politique*. Paris : Ellipses, 2005, pp. 91-96.

séparation se trouve probablement moins dans la psyché du théoricien que dans le divorce survenu entre l'ordre concret et la science positiviste de l'ordre.

Aujourd'hui, l'ennemi du droit serait l'État primitif, et logiquement, l'expansion de l'un se ferait aux dépens de l'autre. En effet, il ne pourrait pas y avoir, sur la surface de la terre, un empire du droit d'une part et des États primitifs de l'autre, sinon on se représente le monde comme moitié 'barbare' et moitié 'civilisé'. C'est pour cela que les efforts doctrinaux de Schmitt et de Kelsen finirent avec des extensions conceptuelles aussi radicales que controversées avec le « décisionnisme » pour l'un et la « norme fondamentale » pour l'autre. Pour Schmitt, le politique ne pourrait être vaincu et ne devrait donc pas être écarté. Pour Kelsen, l'autonomie de la sphère juridique ne pourrait être contestée et ne devrait donc pas être démentie.

Dans *Le Nomos de la terre* Schmitt souligne que le point culminant de ce divorce entre droit et ordre concret fut la conception déterritorialisée de l'ordre constitutionnel global de la Société des Nations. Le projet juridique de cette dernière consistait, au regard de l'ordre concret, dans l'application de ce qui était valable pour les empires européens à tous les États planétaires<sup>305</sup>. Or, poursuit-il, l'État constitutionnel en dehors de son territoire de pertinence, à savoir l'ordre interétatique européen, n'est qu'un État imaginé et superficiel, il est incompatible avec la réalité<sup>306</sup>.

De manière assez paradoxale, le penseur de l'ordre concret insiste sur la méthodologie théorique, c'est-à-dire l'exigence évidente de la scientificité de prendre toutes les composantes factuelles pour l'élaboration théorique. Tandis que les penseurs de l'ordre formel, exclusivement juridique et théorique, insistent sur la nécessité d'orienter la réalité, la domestication de l'ordre concret et la régénérescence transformatrice de celui-ci. Le penseur de l'ordre concret ne l'est qu'en amont, car il part de l'ordre concret pour parvenir à la conception. Le positivisme juridique n'en constitue pas moins une pensée de l'ordre concret, mais en aval ; il part du modèle conçu théoriquement afin d'agir sur l'ordre concret et d'interagir avec lui.

Prenons un exemple de nos jours quand la « légalité du droit » nous explique que seules les infractions du droit humanitaire, le *jus in bello*, font scandale au Moyen-Orient. L'ordre territorial non encore résolu ne relèverait aucune interrogation.

---

<sup>305</sup> Voir Chapitre IV. La question d'un nouveau *nomos* de la terre Schmitt. *Le Nomos de la terre*. Op.cit.

<sup>306</sup> Ibid.

Pour cela opposons-nous deux systémiques de la « mesure de l'ordre » au regard de notre objet d'étude. La logique du *Grossraum* (le grand espace) développé par Schmitt, contre la logique du constitutionnalisme global issu de certains courants positivistes. Le paradigme schmittien, qui demeure théorique et quelque part nostalgique, conçoit la mesure du droit dans les termes de la primitivité et de la juridicité comme deux phénomènes inséparables. Le second, celui du constitutionnalisme global, triomphant sur le terrain et soi-disant régulateur des réalités, s'élève au-dessus des particularités factuelles et n'appréhende l'unité que par la logique du droit.

Si l'ordre politique se trouve confiné, à perpétuité, dans la prison constitutionnelle de ses États, c'est-à-dire dans une foi aveugle dans le *statut quo* territorial, notre question serait celle de savoir si l'État primitif se trouve véritablement vaincu.

### Introduction (ethos et modernité)

Comme nous l'avons vu plus haut, les différents schémas et théories de l'unité juridique conçoivent celle-ci par la personne morale de l'État et par les capacités législative et positiviste de celui-ci. Au niveau du contenu, la définition juridique de l'État suggère deux moments : le moment déclaratif résumant sa formulation de la volonté du peuple, et le moment événementiel et historique, celui de l'existence juridique et effective de celui-ci. L'aspect déclaratif se trouve globalement admis et pratiqué par presque tous les États membres des Nations Unis<sup>307</sup>, et sa formulation s'inspire dans une large mesure des philosophies politiques du contrat. Le second moment, l'aspect effectif et physiquement territorial de l'État, dépend de la reconnaissance préalable de la fonction régulatrice et effective de l'outil juridique, une condition dont l'éventuelle absence se trouve peu évoquée par le droit constitutionnel moderne, interne ou international.

Nous avons vu que la question de la reconnaissance juridique intercommunautaire suspend l'existence juridique de l'État à son moment constituant. Au sein de l'existence historique et juridique de l'État, la reconnaissance intercommunautaire fait perdurer la potentielle implosion des animosités civiles et de la prétendue unité politique.

Nous avons également souligné la soumission du droit étatique à la décision politique et militaire d'une part et à la supériorité de la constitution personnelle et religieuse de l'autre. Ceci pour insister sur l'ineffectivité du droit devant l'ordre territorial et la primitivité politique de l'État au Moyen-Orient.

Cette première conclusion sur l'ineffectivité criante de l'ordre juridico-étatique au Levant nous conduit à aborder l'ordre concret et historique de celui-ci à la lumière de la notion d'unicité, une métaphysique politique typiquement moderne et typiquement classique pour le Moyen-Orient. L'unicité, au-delà de l'unité, et le religieux, au-delà de la religion,

---

<sup>307</sup> Du moins le formalisme. Même un Etat comme l'Arabie Saoudite qui se refuse au constitutionnalisme (cite par exemple préambule de la loi fondamentale). Tout comme la condition de *membership* de l'ONU qui passe par la reconnaissance préalable et la validation formelle de sa charte.



constituent les deux champs conceptuels de la rupture de l'unité, c'est-à-dire de la tension politique entre rupture et conservation.

L'expérience politique du Baath en Irak et en Syrie représente l'exploitation maximale par le nationalisme arabe de l'appareil étatique et de ses moyens de mobilisation et de massification. L'hypothèse d'une rupture psychique et cognitive au niveau de l'*ethos* politique sous le totalitarisme pourrait accomplir le tableau de la rupture spatiale et territorial dont nous sommes témoins aujourd'hui.

La seule continuité que pourrait retenir l'expérience politique de l'État moderne c'est son oscillation entre la logique de l'unicité classique et la logique de l'unicité moderne. Cette deuxième partie sera donc sur la rupture et la métaphysique politique telle que la conçoit Marcel Gauchet, articulées à la rupture spatiale au niveau de la conception de l'ordre par la reconnaissance réciproque chez le juriste Carl Schmitt. Ceci intervient avant notre troisième partie où il sera donc question de conservation, de la logique islamiste et du *Katechon* comme principe de légitimité.

### **Ethos politique et crise d'unicité**

Comme souligné plus haut, le droit constitutionnel comparé montre son insuffisance devant les problématiques d'unité et de normativité au Moyen-Orient. Si la « profondeur historique » de l'appareil de l'État moderne fait défaut et l'expérience de celui-ci remonte à un moment assez récent, l'alternative du commentaire de l'Islam occupe une place très importante au sein des recherches non juridiques. Or ceux-ci ne pourraient pas non plus échapper au comparatisme, ce qui impose à son tour des difficultés épistémologiques et idéologiques pour définir à la fois l'approche et les ambitions.

Aborder la modernité au Moyen-Orient, ou du monde arabe en général, c'est avant tout aborder la Modernité de l'Occident. Les terres d'Islam ne connurent pas les temps modernes ni les défis technologique et culturel actuels avant la domination et l'expansion hégémonique des puissances européennes. L'historicité de la modernité constitue une réalité du présent de l'Occident, un espace d'idées qui aborde son présent à partir de ses acquis et qui questionne son avenir dans les schémas continus de la postmodernité et de l'hypermodernité<sup>308</sup>.

---

<sup>308</sup> Ménissier, Thierry. (Cours universitaire 2012). *Histoire des Idées Politiques*. Dossier de textes, Sciences Po Grenoble.

Du côté *passif* de la modernité, le monde arabo-musulman pose encore la question de celle-ci sur le mode interrogatif : que faire de la *tradition* ? Et que faire du « retard » historique et philosophique dont souffrent encore l'espace arabe et l'espace musulman ?

L'intellectuel arabe se trouve devant le dilemme suivant : convaincre la société du nécessaire réexamen critique et scientifique de la tradition dans l'ambition de stimuler le fameux processus dialectique, et évaluer le temps de recouvrement nécessaire pour que la société arabe soit moderne, c'est-à-dire occidentale, ou par référence à l'Occident.

En effet, les termes de l'expérience historique actuelle du monde arabe se trouvent déjà définies voire imposés par avance, à la fois au niveau institutionnel et intellectuel. Si l'État constitutionnel peine à fonctionner, sa structure interne et son appui international externe constituent l'inévitable et l'intouchable mode de structuration nomologique. Tandis que pour l'intellectuel, l'horizon d'attente de l'expérience historique, un horizon ouvert par définition selon Reinhart Koselleck<sup>309</sup>, impose comme fatalité la question du recouvrement à faire devant la réelle modernité occidentale. Autrement dit, l'appréciation et l'intelligence des schèmes d'analyse sont tout sauf méthodologiques ; devant la modernité de l'institution arabe, l'hyper-modernité de son individu, et devant la pré-modernité de sa société, la catégorie spéculative de la « dialectique » se trouve insaisissable<sup>310</sup>.

L'intellectuel tunisien Abdallah Laroui souligne que le rapport à la Tradition constitue un double problème, il inscrit l'intellectuel dans une entreprise moderne, critique et dialectique, se déroulant contre et sur le passé, en plus que cette entreprise philosophique se trouve imposée par une altérité paradigmatique occidentale, ambition et horizon de l'avenir étatique arabe<sup>311</sup>. Qui plus est, cette double possession, ou « crise de l'intellectuel arabe »

---

<sup>309</sup> Koselleck, Reinhart, et Michael Éditeur scientifique Werner. *L'expérience de l'histoire*. Traduit par Alexandre Escudier, Diane Meur, Marie-Claire Hooek-Demarle, et Jochen Hooek. Paris : Points, impr. 2011.

<sup>310</sup> Comme le souligne l'historien Henri Marrou en 1952, l'étude à l'échelle civilisationnelle propose plus de questions que de réponses : « Il n'y a pas à l'heure actuelle de problème méthodologique plus grave, pour l'ethnographie, l'histoire, la sociologie, la pensée, que celui de l'*unité en matière de civilisation*. Est-elle donnée ? (non). Est-elle une illusion (l'absurde nous guette) ? Est-elle possible ? Est-ce un but à nous proposer ? Une fin qu'on puisse atteindre ou une espérance eschatologique ? Toute notre conception de l'homme est en jeu ». cité par Poulat, Emile. 1980. « Koselleck. Le Règne de la critique ». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 50 (2): 298-99.

<sup>311</sup> « le retard historique que je décris ici [...] se définit essentiellement par rapport à l'heure libérale telle qu'elle a été préparée dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et telle qu'elle s'est épanouie au XIXe siècle, les exemples de rattrapage de retard historique, de modernisation, [comme ceux de l'Allemagne et de la Russie] sont ceux qui prennent la culture de cette Europe libérale comme l'horizon de leur visée culturelle et politique ; le marxisme lui-même, en tant qu'idéologie et pratique politique, est en dernière analyse la rationalisation de cette culture libérale [...]. La culture arabe, dans son expression classique, et dans la partie la plus influence de son

selon Laroui, se révèle de toute façon « naïve », car même si les recherches arabes sur la modernité « gardent toute leur valeur opératoire », le rattrapage culturel qu'elles ont réussi à opérer n'est fait qu'au niveau de la culture, et point au niveau de la société :

« Ajoutons que cette modernité, postulée, concédée, s'applique aux intellectuels seuls. C'est de la culture arabe qu'il s'agit, pas de la société arabe. Quand bien même le retard culturel serait savamment nié aux intellectuels, il faudrait encore pouvoir le nier en ce qui concerne la société arabe, et là on a affaire à un système de production en concurrence avec d'autres, à une structure sociale qui est jugée à tous les instants sur les champs de bataille, à une politique pratique en perpétuel déséquilibre »<sup>312</sup>

Appartenant à autrui, la question de la modernité politique et normative au Levant ne pourrait échapper à la comparaison. Si notre première partie tentait de démontrer l'échec des constitutions dans la fondation et le maintien de l'unité politique, c'est pour tenter par la suite de définir la crise qui caractérise la question politique au Levant et les contradictions survenues sur son État. Or ce qui semble caractériser autant le présent que le passé de son expérience historique c'est la répétition du paradigme de l'unicité, au niveau de la production culturelle, au niveau de l'histoire événementielle et au niveau de la massification par l'État de la conscience politique.

Essayer de situer ou de définir l'*éthique politique* au Levant exige un explicitement de la position de son auteur. La nôtre récuse une crise de l'unicité et une crise devant l'altérité, caractéristiques de l'actualité politique et identitaire du Moyen-Orient.

Au-delà de la revendication d'une démocratie occidentale –laquelle semble exiger un renouveau et un recyclage- l'essentiel réside, de notre point de vue, dans l'acte d'une *reconnaissance fondamentale et irréversible de l'altérité*, une reconnaissance fondatrice de tout projet d'unité digne de la modernité.

Ni l'Islam historique du VIII<sup>e</sup> siècle, ni la formation du droit musulman dans les trois siècles suivants ne pourraient être tenus pour seuls responsables de la crise du politique dans l'actuel Moyen-Orient. L'Islam historique s'inscrivait dans son époque et constituait une

---

expression moderne et contemporaine, est opposée presque point par point à la culture libérale ». Laroui, Abdallah. 1974. *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?* Paris : F. Maspero, 1974, p. 8.

<sup>312</sup> Ibid., p.16-17.

nouveauté politique et un modernisme critique de ce qui l'avait précédé. Les différentes expressions historiques du projet islamique, qu'elles soient politiques, théologiques ou morales, souffrirent sur le long terme de la stagnation et de la stérilité, et contribuèrent certes à la construction de conceptions du monde selon des valeurs plus ou moins anachroniques<sup>313</sup>. Mais ceci ne devrait occulter l'expérience moderne de l'émancipation nationale, totalitaire ou communautaire, et son échec devant la reconnaissance comme condition fondatrice de l'avenir. Ce qui semble traverser l'histoire du Levant et de manière continue, c'est l'éthique de conservation, l'unicité du récit historique et la prévalence sacrée de la survie de l'identité.

Notre définition de l'éthique politique, ou de l'*ethos* politique au Levant, se fait à la lumière de l'expérience historique telle qu'elle s'exprime dans la production culturelle contemporaine, étatique et intellectuelle, ainsi que dans l'histoire de la pratique politique dans la région. Mais ces développements ne consistent pas à l'étalage d'une historiographie exhaustive, ni à la proposition de la notion d'*ethos politique* sur le mode conceptuel. Nous tentons dans notre réflexion de saisir certains aspects *en crise* de l'*ethos* politique, en nous référant à des notions de la théologie politique, telle la Scission et l'Exception. Ces notions s'alignent dans leur construction et dans les contextes qu'elles tentent de décrire sur la notion de crise et surtout sur le couple continuité/discontinuité. Quant à la crise elle-même, nous la supposons d'une grande ampleur pour les temps présents du Levant, non au sens de la « crise » productrice de révolution, comme l'entend Reinhard Koselleck<sup>314</sup>, mais dans celui de l'expérience stérile, car répétitive, de l'unicité. Nous construirons donc notre schéma sur une crise du religieux, c'est-à-dire de l'unitaire, non comme une éventuelle sortie de la religion, mais comme une sortie du religieux. Ainsi le *temps d'exception* schmittien ne reflète pas seulement celui de la nécessité d'une décision, mais celui de la primitivité, politique et normative, où règne désormais la figure de l'État de nature et son impossible décision. Ainsi la notion biblique de *Katechon*, utilisée par Hobbes puis par Schmitt, ne décrit pas vulgairement un coup d'État militaire, ni la simple prise individuelle du pouvoir sur le modèle du dictateur. Dans notre contexte, elle décrit l'absence désormais flagrante de tout repère *unitaire*, c'est-à-dire de tout repère *religieux*. Devant l'abstraction de l'« Islam politique », l'attentisme de ses « révolutionnaires » et l'échec des dictatures arabes dans la préparation du

---

<sup>313</sup> Les projets critiques et de révision de la *tradition* fussent abordées, de manière assez abondante, par Abed al-Jabri et Mohamad Arkoun, voir Arkoun, Mohammed. 1984. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris : Maisonneuve et Larose, et Aljabri, Abed, *Nous et la tradition, lectures contemporaines dans notre tradition philosophiques* (en arabe). Beirut, 1980.

<sup>314</sup> Koselleck, Reinhart. *Le règne de la critique*. Traduit par Hans Hildenbrand. Paris : Éd. de Minuit, 1979.

prochain projet unitaire, cette région semble même vouée à la disparation, ou du moins à la sortie de l'Histoire. Ses guerres de « partisans » post-étatiques et le nombre de migrants et de réfugiés qu'elle dégage démontrent bien la carence de son répertoire historique et situe cette discontinuité qui la caractérise non sur le plan d'un affrontement dialectique, mais sur celui de l'éclipse totale de la dialectique. Notre vision, se servant de notions de théologie -ou même d'eschatologie- politique ne part pas forcément d'un tempérament pessimiste ni d'une volonté de spéculation. Nous cherchons à situer les éléments de l'effondrement de l'unicité et l'absence de l'*ethos* de la reconnaissance et de l'altérité.

### **Unité et reconnaissance chez Carl Schmitt et Marcel Gauchet**

Dans *Le Désenchantement du monde*, Marcel Gauchet entend par « primitivité » un état « sans loi ni foi », tandis que le phénomène d'« unité » pour lui correspond à un 'phénomène religieux'. Si nous supposons l'État moderne au Moyen-Orient comme 'primitif', c'est parce qu'il se trouve démuné de ses prérogatives législatives qui lui sont supposément inhérentes, il est donc sans loi. Et parce que la crise de légitimité qui le traverse depuis sa naissance enlève à son effectivité et à sa durabilité toute conviction, toute utilité et le rend ainsi sans foi.

Même si cette analogie paraît correspondre aux acceptions restreintes et strictes de l'unité juridico-politique, elle n'en correspond pas moins à la métaphysique de l'unité au sens large telle que la conçoit la thèse de Gauchet dans son « histoire politique de la religion ». En effet, la lecture de ce dernier fournit un nombre de catégories très opportunes pour notre sujet, surtout par la séparation qu'il opère entre le moment fondateur de l'unité et les différentes formes d'extension historique que celle-ci pourrait revêtir par la suite.

Pour décrire les transformations et mutations subies par la trajectoire historique occidentale, Gauchet part du processus de désenchantement du religieux et de la dialectique historique proprement occidentale entre « religion » d'une part et « politique » de l'autre. La thèse du désenchantement du monde tente de décrire les processus des continuités et de ruptures entre le « règne de l'invisible » et les expressions temporelles et mondaines qu'expriment le « séjour [terrestre] des hommes » au regard de cet invisible<sup>315</sup>. Cette histoire

---

<sup>315</sup> Dans son introduction, Gauchet définit le désenchantement du monde comme « l'épuisement du règne de l'invisible », au sens large, pour l'histoire de l'humanité. C'est la description de cette « révolution profonde dans les rapports entre ciel et terre, révolution au travers de laquelle il y a va décisivement de la reconstruction du séjour des hommes à part de la dépendance divine » Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 2005. p. 10.

politique de la religion, dit-Gauchet, décrit certes « des dizaines de millénaires [...] de religion contre la politique » puis « cinquante siècles de politique contre la religion »<sup>316</sup>.

La lecture de Gauchet offre une description métaphysique et pré-juridique de l'unité et de l'ordre, et permet non une périodisation chronologique de l'histoire, mais au contraire, un découpage théologico-politique des formes concrètes prises par l'ordre unitaire et collectif. Entre continuités et ruptures, comportées et subies par l'*ethos* politique, la lecture de Gauchet permet de supposer et de débattre de temporalités décalées au niveau du désenchantement, ou d'historicités opposées au niveau de leurs trajectoires unitaires et religieuses.

Si la dernière « discontinuité » introduite par le « christianisme occidental » constitue pour Gauchet le commencement de la « sortie de la religion », c'est en raison de la rencontre physique entre les deux formes du religieux, l'État d'une part et la religion de l'autre, dans le corps unitaire de l'Église catholique. Autrement dit, l'extension physique du moment fondateur, autrefois mythique et invisible, rend irrésistible sa disponibilité politique et conduit nécessairement à son inévitable relativité. Cet espace institutionnel et unitaire aurait produit selon Gauchet la « scission entre l'humain et le divin » ou le prise en piège du divin dans les polémiques du quotidien humain<sup>317</sup>.

Par opposition à l'uniformité de l'appareil juridique de l'État moderne, aveugle aux formes de « dépossession » que comporte l'ordre concret, Gauchet définit l'État comme une variable religieuse parmi d'autres<sup>318</sup>. Inscrit dans le rythme macro-temporel, l'État comme forme fidéique devient perméable à l'*ethos* politique humain. Il s'ouvre non seulement aux résistances et mutations de celui-ci, il s'ouvre également à l'ordre de l'indécision et à l'évidence historique et réelle de l'ordre de l'exception.

Cette approche de Gauchet nous permet d'aborder les sujets de l'exception et de la primitivité, et de faire le rapprochement avec les notions souvent évoquées par Carl Schmitt. Chez ce dernier, la lecture de l'ordre concret se caractérise par la description de l'unité sur le mode problématique, oscillant dans sa typologie entre la primitivité de l'indécision d'une part et l'inévitable phénomène historique de la 'décision pré-juridique' de l'autre. Chez les deux auteurs, la scission politique au sein de l'ordre concret européen joue un rôle fondamental

---

<sup>316</sup> Ibid., p. 21.

<sup>317</sup> Ibid., p. 133.

<sup>318</sup> L'Etat et l'unité représente donc le religieux, c'est-à-dire la religion au sens large : qui dit religion dit en dernier ressort un type bien déterminé de société, à base d'antériorité et de supériorité du principe d'ordre collectif sur la volonté des individus qu'il réunit ». Ibid., p. 53.

pour la naissance d'un 'ethos étatique' particulier, celui de la reconnaissance juridique, ou plus précisément celui de la reconnaissance de l'outil juridique constitutionnel. Dans le *Nomos de la terre* (1950), dernier grand texte de Schmitt et premier grand texte d'après-guerre, son attention se déplace de la *décision* vers l'*indécision*, de la nature de la légalité interne vers la légitimité et la légalité externes. Le paradigme ami/ennemi intègre finalement la *reconnaissance* comme phénomène premièrement spatial et secondement juridique, une affirmation dont le déni pourrait conduire la conflictualité politique à une forme de guerre civile mondiale.

Pour Schmitt, l'*ethos* politique de l'État constitutionnel occidental prend sa forme suite à l'évolution préalable, au niveau interétatique, du *Jus publicum europaeum*. Ce droit territorial européen, ou la « constitution constitutionnelle » entre ces États, consistait à la reconnaissance commune, sur le plan externe, de l'effectivité de l'outil juridique constitutionnel. Autrement dit, la reconnaissance partagée sur le plan externe rend évidente l'*effectivité interne* de la constitution. Ainsi une conviction nationale, c'est-à-dire interne, au sujet de la constitution pourrait-elle ne rien signifier et se révéler ineffective si le territorialement-externe ne partage pas la même conviction. Nous citons au sujet de « La constitution constitutionnaliste (du *Jus publicum Europaeum*) »,

« Le droit des gens interétatique du *Jus publicum Europaeum* n'est qu'une des nombreuses possibilités du droit des gens dans l'histoire du droit [...]. Inter-étatique ne signifie donc pas du tout l'isolement de chaque sujet du droit des gens au sein de ce type d'ordre. Bien au contraire. Le caractère interétatique lui-même ne peut se comprendre qu'à partir d'un ordre spatial d'ensemble, qui porte les États mêmes [...]. On ne comprendra donc la réalité du droit des gens interétatique qu'à l'aide de plusieurs distinctions qui font prendre conscience des possibilités et des éléments non étatiques même d'un droit des gens par ailleurs inter-étatique »<sup>319</sup>

Avec ce raisonnement, Schmitt semble tenter une justification conceptuelle de ses écrits d'avant-guerre, tout en essayant de *dé-germaniser* sa pensée par sa projection globalisante<sup>320</sup>. Nous prenons donc la pensée de Schmitt à partir de son *Nomos de la terre*, allant à rebours jusqu'à sa publication de jeunesse sur le *Léviathan de Thomas Hobbes*

---

<sup>319</sup> Schmitt. *Le Nomos...* op.cit., p 210-211-212.

<sup>320</sup> Considéré comme le théoricien du 3<sup>ème</sup> Reich, ou *kronjuristen* (juriste du Crown, ou du pouvoir au sens large).

(1938). Dans tout ordre spatial digne de ce nom, d'après le critère schmittien, l'effectivité caractéristique du *Grossraum* (grand-espace) se trouve dans la reconnaissance commune d'une même règle du jeu, le droit pour l'Occident et les principes internes et transfrontalières pour d'éventuels autres. Lorsque la question de légitimité dans un État donné se trouve irrésolue avec l'État de droit, ceci proviendrait selon Schmitt d'une prétention universaliste du droit international moderne, selon laquelle l'État constitutionnel pourrait survivre à n'importe quel contexte spatial. Pour Schmitt, cet État est abstrait, déterritorialisé et sorti de son contexte. L'oubli de la reconnaissance du spatialement-externe comme condition de possibilité concrète de cet État rendra problématique l'existence physique de celui-ci. Faute de *Katechon*, c'est-à-dire d'un principe de continuité et de conservation, l'aventure de l'État de droit abstrait pourrait conduire à une sorte d'anarchie ou déboucher sur des formes de « guerre civile mondiale ». Le divorce entre la normativité juridique et la réalité spatiale démunirait la description de ses concepts juridiques de repère pour céder la place à une véritable primitivité et à un irrésistible besoin de décision.

La thèse de la « constitution constitutionnelle » ou du *jus publicum europaeum* de Schmitt situe la légitimité dans la sphère externe de l'ordre politique, sinon elle fait de l'externe et du territorial la condition de possibilité pour la validité et pour l'effectivité normatives. L'observation du Moyen-Orient permet de constater que le non-recoupage entre légitimité et légalité pourrait facilement échapper à la fois au formalisme juridique et au volontarisme politique. En effet, le dédoublement sans affrontement entre deux principes de normativité suggère moins une discontinuité dans la religion qu'une discontinuité dans le religieux. Si pour Gauchet la disponibilité de deux formes effectives du religieux, la religion et l'État, aurait produit la « scission », puis l'intériorisation du caractère inévitable de l'altérité, l'absence d'une telle dialectique de reconnaissance au Levant pourrait expliquer les résurgences assez radicales de l'ancien '*Katechon*' islamique. L'*ethos* politique du Moyen Orient aurait connu une seule expérience de l'effectivité, celle de l'unité par l'unicité, et non de l'unité devant autres altérités.

L'effectivité territoriale' chez Schmitt et la « scission politique » chez Gauchet tournent autour de la « reconnaissance » et de la capacité de celle-ci à produire une particularité de l'*ethos* politique caractéristique de la forme moderne de l'État occidental. Les deux attribuent une place de première importance à la dialectique de l'affrontement entre altérités, à la trajectoire de la scission et à la logique de discontinuité et de dépossession.



Les réalités et actualités du monde arabe débordent à nos yeux de ces aspects problématiques et toujours en suspens. L'indécision d'une part, et l'opacité des processus de continuités et de ruptures de l'autre invitent à une redéfinition de l'ordre et de l'unité. En dépit de la constitutionnalité des États et de la juridicisation de leur existence, la description pertinente de leur *ethos* politique se fait dans les termes de la primitivité ou dans ceux de l'exception.

### **Chapitre III. Unicité, savoir et autoritarisme**

#### **État, société civile et rapport intellectuel à soi**

Les Anciens cherchaient la définition des lois de succession des États et des dynasties, ou les moyens de conservation du pouvoir politique<sup>321</sup>. Mais avec la notion de liberté chez les Modernes de l'Occident, les lois historiques allaient progressivement se relativiser et la marche historique de la pensée politique se caractérisait désormais par l'affirmation du *particulier* et de *l'historique* par opposition de l'universel des lois naturelles. La liste de penseurs ou philosophes ayant abordé les notions d'« action » ou d'« autonomie » pourrait être sans fin, mais l'autonomisation de la norme et de l'historicité au sein et au-delà du droit naturel allait caractériser la philosophie occidentale jusqu'à nos jours. A juste titre, la voie parcourue par la pensée politique moderne -comme le relatent souvent les histoires rétrospectives de la pensée politique- permet de montrer une certaine cohérence entre des penseurs et philosophes séparés géographiquement et historiquement, et fait le lien entre eux et les actualités des temps présents. A titre d'exemple, Machiavel avait opérée un développement sur l'*efficacité*, une sorte de *laïcisation* ou d'*autonomisation* de la sphère d'action politique. Bodin fit de la capacité législative le principe conditionnel de la souveraineté, tandis que la *nécessité* et l'*utilité* pour Hobbes, et la notion d'*intérêt* avec Locke fondèrent progressivement le contractualisme et le constitutionnalisme anglais.

L'idée d'un *système* philosophique en mesure d'appréhender la rationalité dans l'histoire allait émerger en Allemagne<sup>322</sup>. Hegel définit l'État comme le lieu de rencontre

---

<sup>321</sup> Nous évoquerons le genre des Miroirs des Princes à l'âge islamique classique dans notre 3<sup>ème</sup> partie.

<sup>322</sup> Ainsi Fichte annonce-t-il son *système* : « Mon système est le premier système de la liberté. De même que la Nation française arrache l'être humain aux chaînes extérieures, mon système l'arrache même aux chaînes des choses en soi (...). Mon système, dans son premier principe, établit l'homme comme être autonome » dans Fichte, Johann Gottlieb. 2002. *Lettres et témoignages sur la Révolution française*. Traduit par Ives Éditeur scientifique Radrizzani. Paris : J. Vrin.

entre la philosophie et l'histoire<sup>323</sup>, contrairement à la conception kantienne d'une paix perpétuelle. L'objectivité hégélienne pose les limites de l'État-nation face à l'insaisissable universalité qu'exprime la paix perpétuelle. La paix n'est point universelle mais civile, l'accès à elle se fait par la soumission à l'État comme expression de la rationalité moderne<sup>324</sup>.

Même des schémas philosophiques opposés telles celles de Thomas Hobbes et d'Emmanuel Kant montrent ensemble leurs liens intimes au présent et à aux réalités de l'Occident. Pour les deux la volonté s'oppose à l'état de nature et le respect des contrats n'est possible que dans le cadre d'un droit rationnel. Pour l'auteur du *Léviathan* c'est le *contrat de soumission au Souverain*, et pour l'auteur de la « paix perpétuelle » c'est la *Gemeinschaft* ou la société<sup>325</sup>. Si ces rapprochements rétrospectifs sont également sélectifs, nous retenons surtout la conscience affirmée de leur valeur actuelle pour le philosophe contemporain et la continuité de leur interaction avec le présent de l'existence culturelle occidentale. Non seulement que les transformations des paradigmes de normativité fussent l'œuvre de l'évolution de l'État moderne en tant qu'entité juridique, cette évolution fut également, pour la philosophie, l'être conceptuel à saisir et à orienter par la raison et par l'action<sup>326</sup>. Malgré ses problèmes, l'Occident se montre concilié avec ses réalités, car ses tumultes périodiques expriment moins une incertitude existentielle qu'une confiance dans le doute et une recherche continue de l'autodétermination. Pour règle générale, disait Montesquieu, « toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille, dans un État qui se donne le nom de République, on peut être assuré que la liberté n'y est pas »<sup>327</sup>.

---

<sup>323</sup> *Principes de philosophie de droit*, §257 où Hegel commence sa section sur l'Etat « l'Etat est la réalité en acte de l'Idée morale objective », voir Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André Kaan. Paris : Gallimard, impr.1989, p.250.

<sup>324</sup> Dans *Principes de philosophie de droit*, §189, Hegel, parlant du « système des besoins », il affirme que « C'est une de ces sciences qui sont nées des temps modernes comme d'un terrain qui leur serait propre. Leur développement démontre comment la pensée découvre dans la foule infinie de détails qui lui sont d'abord proposées les principes simples de la matière, l'élément conceptuel qui les pousse et les dirige », Ibid., p. 209.

<sup>325</sup> Pour Thierry Ménissier, la liberté pourrait s'entendre, sous l'angle de la philosophie politique, avec deux acceptions : celle qui concerne *l'action collective* et dont le synonyme « est ici [celui de] la souveraineté », et « celle qui affirme (par exemple avec Kant) que le principe de la véritable liberté consiste en l'*autonomie*, à savoir sur la capacité à se donner à soi-même des règles ». Une des conditions majeures de l'apparition de la philosophie, conclut-il, « repose sur le fait de savoir *qui fait les lois* ». Voir « Liberté », dans Ménissier, Thierry, *Éléments de philosophie politique*. Paris : Ellipses, 2005. pp. 109-115.

<sup>326</sup> Ainsi Hegel définit-il le positionnement de la philosophie par rapport à l'histoire : « [...] en philosophie il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui sera, mais de qui *est* et qui est éternellement : de la raison, et avec elle nous avons assez de travail », cité par Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme* voir introduction Kervégan, Jean-François. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris : Presses universitaires de France, impr. 2015, P.274.

<sup>327</sup> Cité par Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Paris: Gallimard, 1993, p. 41.

La conciliation suggère d'abord l'altérité puis l'intériorisation de la différence pour constituer une unité ou une identité. Le schéma ternaire d'Emmanuel Kant, repris par Hegel pour la construction du *Aufhebung* offre selon Jean-François Kervegan « le modèle du rythme de la connaissance », car en régime hégélien, c'est toujours un des deux membres de l'opposition qui opère l'*Aufhebung*, le dépassement, conservation, abolition de celle-ci, en affirmant sa prise sur l'autre<sup>328</sup>. Par exemple, entre (identité et différence) c'est le premier de ces termes et non le second qui assure la réunion entre les deux. Ainsi Hegel définit-il l'absolu comme « l'identité de l'identité et de la non-identité »<sup>329</sup>. Reinhardt Koselleck souligne une transposition de la « vérité » dans le « processus temporel » et le passage d'une transcendance métaphysique à une philosophie de l'histoire. Ceci permet selon lui de rendre l'Histoire « joignable et [de] propose[r] des horizons politiques et sociaux qui renvoient même au futur »<sup>330</sup>.

La société civile serait donc le lieu de la vie publique, tandis que l'État devient à la fois le produit intellectuel et l'une des conditions de possibilité de la production intellectuelle. Sur ce dernier point, les Jacobins en étaient radicalement conscients, car il s'agissait de leur point de vue d'un moment de refondation<sup>331</sup>. Le premier besoin vital pour leur nouvel État était celui de le doter d'une force intrinsèque de conservation, un *Katechon* aussi transcendantal que physique, après la mort qu'ils ont voulue pour les deux corps du roi, celui de l'homme et celui de l'institution<sup>332</sup>. De la même manière mais aussi de manière opposée, l'ensemble des États du Levant s'est longuement trouvé devant le dilemme de la massification du savoir, indispensable à la massification politique, suite à la disparition des formes traditionnelles de l'identité politique. Or ce dilemme se posait non sur la manière, car l'alphabétisation fut d'une grande réussite, mais sur la question du récit et celle de la justification fidéique de la nouvelle identité. Nous allons tenter d'expliquer les ressorts et les

---

<sup>328</sup> Kervegan. *Hegel et l'hégélianisme*. Op.cit., pp. 13-18.

<sup>329</sup> Ibid.

<sup>330</sup> Koselleck, Reinhart. *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*. Traduit par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle. Paris : Éditions EHESS, 2016, p. 279.

<sup>331</sup> Le discours de Saint-Just lors du procès de Louis XVI : « Les mêmes hommes qui vont juger Louis ont une République à fonder : ceux qui attachent quelque importance au juste châtement d'un roi ne fonderont jamais une République ». Discours tenu le 13 novembre 1792 par Saint-Just à la tribune de la Convention, le premier de celui-ci. Le discours intitulé *On ne peut pas régner innocemment* fut imprimé et publié à grande échelle par les institutions publiques de l'époque, sur ordre de la Convention. Voir Saint-Just, Louis Antoine Léon de. « Œuvres complètes de Saint-Just », 364-72. Paris: Eugène Fasquelle, éditeur (L'Élite de la Révolution), 1908, T1, pp. 364-372)

<sup>332</sup> Kantorowicz, Ernst Hartwig. *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen âge*. Traduit par Jean-Philippe Genet et Nicole Genêt. Paris : Gallimard, DL 1989.

expressions de ce dilemme en avançant notre hypothèse : de l'époque ottomane à ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, la seule continuité fut celle de l'unicité du savoir et l'absence volontaire ou forcée du doute. Notre choisissons « dilemme » au lieu d'« impasse », car ce dernier pourrait exprimer une certaine nécessité ou inévitabilité de l'argument sécuritaire de la « raison d'État ».

### **Entre Tradition et Esprit de la Tradition**

Dans *Islam et politique à l'âge classique*, Makram Abbès souligne la tendance de tradition wébérienne, assez répétitive et caractéristique des études sur la question islamique, et qui consiste à présenter la « sécularisation comme un pur produit de l'Occident » en liant « le destin de la modernité à ce phénomène de désenchantement du monde qui n'a pu avoir lieu en Islam »<sup>333</sup>. « De surcroît, ajoute-t-il, si l'on admet l'interprétation wébérienne de la sécularisation comme un processus dont l'avènement se confond avec la naissance du christianisme, on peut alors éluder la position du problème en disant que l'islam n'aura jamais la possibilité d'accéder à la modernité politique à laquelle le processus de sécularisation est intimement lié, à la fois historiquement et conceptuellement »<sup>334</sup>.

Il est vrai que l'usage du terme « Islam » de nos jours représente une abstraction superflue au point de ne rien signifier de précis. Mais il y a un peu plus d'un siècle, l'Islam constituait encore une « religion » et la connotation ou conception d'un « Islam politique » ne se trouvait pas encore dans le besoin d'émerger. L'islam de nos jours ne pourrait avoir de définition car celle-ci pourrait varier dans le temps et dans l'espace, mais aussi du point de vue de l'émetteur de cette définition.

Une approche belliqueuse vis-à-vis de l'Islam se permet de le réduire aux défauts contemporains dont il souffre profondément, tandis qu'une approche apologétique pourrait le réduire à sa dimension sociale et éthique en évitant d'évoquer le nombre important de ses anachronismes normatifs. Au niveau géographique et temporel, à titre d'exemple, la République française ne pourrait admettre une version saoudienne de l'Islam. De la même manière, et selon les dogmes de la souveraineté, l'Islam officiel saoudien et des monarchies du Golfe en général rejette fondamentalement les développements théoriques et l'évolution activiste ou populaire de l'Islam politique. Quant à ce dernier, il aurait même pu ne pas

---

<sup>333</sup> Abbès, Makram. 2009. *Islam et politique à l'âge classique*. Paris : Presses universitaires de France, DL 2009. p. 9.

<sup>334</sup> Ibid.

apparaître dans son expression et évolution actuelles sans la disparition du Califat islamique en 1924 et la fin de son prétendu *Katechon* millénaire en identification et en sécurité psychique.

Le problème ne pourrait donc pas être abordé par le rapport entre les promesses de salut de l'islam et les expressions sociales et historiques que ces promesses induisent sur le plan sociologique de la « conduite de vie ». Max Weber lui-même définit l'« affinité élective » du couple protestantisme-capitalisme non comme un principe méthodologique, mais comme une exception historique qui illustre la construction méthodologique de son approche dite idéal-typique<sup>335</sup>. L'islam participe donc à l'*ethos* politique individuel et collectif du Moyen-Orient, mais sa tradition et son évolution constituent des facteurs parmi d'autres et ne pourraient rien apporter lorsque utilisées dans leur acceptions généralisantes.

Nous prenons la *tradition* dans son expression historique contemporaine, car le regard sur la tradition constitue lui aussi une variable dans l'espace et dans le temps. Depuis la naissance de l'islam jusqu'à nos jours, il y a eu un nombre indéfini de schismes et de variétés pour l'interprétation de la « tradition » et pour la lecture du *premier récit*. Les Chiites, à titre d'exemple, finirent par s'identifier à un récit tout à fait différent et ce récit lui-même varie entre une tradition chiite et une autre. Chez les Sunnites également, les mêmes distinctions existent entre un islam de l'action, un islam de virtuoses et l'islam profane de simples croyants<sup>336</sup>.

Ce qui caractérise le temps présent, à nos yeux, c'est moins l'importance du contenu de la tradition, lequel est déjà varié, que celui de l'*esprit* de la tradition, quelle que soit la forme du pouvoir. Ceci pourrait être généralisable sur l'ensemble du monde arabe, avec certaines nuances au Maghreb, de par sa connexion culturelle et intellectuelle avec le milieu universitaire français et européen. Dans l'Orient arabe, l'*esprit* de la tradition persiste, celui de l'unicité du savoir, particulièrement dans l'expérience du parti unique en Irak et en Syrie, ou dans les autres régimes toujours indécis quant aux formes de leur gouvernement.

---

<sup>335</sup> Ainsi Weber refuse de réduire le phénomène sociologique aux facteurs religieux. Il reconnaît le rôle plus important des « des destinées historiques (hasards) » que le « rôle joué par les sentiments religieux à l'intérieur d'une population », ce sentiment, poursuit-il « n'est pas décisif sur ce plan » Voir ses textes « Economie et société – Etat de la hiérarchie » (1910-1913), traduits et publiés en français dans Weber, Max. *Sociologie des religions*. Édité par Jean-Pierre Grossein. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1996, p 273.

<sup>336</sup> Roy, Olivier. *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris : DL 2012.

Le point sur lequel nous aimerions insister, c'est que la « tradition » en soi ne pourrait constituer un sujet exclusif de responsabilité au niveau des crises que traverse la société conservatrice arabe. La « tradition » en effet n'est qu'un simple objet culturel transmis, on ne peut plus perméable à l'initiative intellectuelle humaine, celle du doute et de la critique.

L'intellectuel palestinien Edouard Saïd insiste sur le défi qui s'élève encore devant la société arabe, celui de l'approche répétitive du savoir et le manque de la raison critique<sup>337</sup>. En effet, depuis Nasser, puis surtout avec l'apogée totalitaire en Irak et en Syrie, le pouvoir arabe s'est accommodé d'abord du caractère intouchable de la tradition religieuse, surtout au niveau de l'identité et du récit, tout en ajoutant un récit non moins sacré, celui de l'authenticité de l'identité arabe et de la pureté géographique de son espace territorial. La notion traditionnelle de la « terre d'Islam », notion affective faisant partie de la littérature des prêcheurs de mosquées, persiste comme continuité inébranlable, cette fois-ci constitutionnelle et en totale rupture avec l'histoire et avec la réalité. Le regard des religieux sur le passé, et qui conteste le découpage colonial de l'espace musulman, fait du retour de l'islamité comme principe de souveraineté et de la citoyenneté comme la finalité de son projet politique, sans pouvoir convaincre pour autant au sujet des minorités et la question d'infériorité de statut pour les membres de celles-ci. L'État moderne, de la même manière, conteste le morcellement territorial et colonial, mais pour affirmer l'arabité comme seul critère de la citoyenneté postislamique, tout en constituant la continuité soi-disant évolutive de la civilisation musulmane<sup>338</sup>. Qui plus est, l'arabisme ne pouvant jamais dénier la part de l'Islam dans la longévité historique de la culture arabe, il ne pourrait jamais vouloir ni pouvoir la remplacer sinon par la voie révolue du totalitarisme<sup>339</sup>. Le problème de l'arabisme pourrait être celui de ne pas avoir constitué ni une évolution par rapport à la tradition, ni une alternative à celle-ci. Il en a préservé l'âme et l'esprit sous une forme de stagnation, celle de la métaphysique de

---

<sup>337</sup> Dans une conférence donnée au Caire en 2003, « la mémoire, l'inégalité et le pouvoir ; la Palestine du point de vue de l'universalité des droits de l'homme », L'université américaine du Caire, mars, 2003. Cité par le Arab Human Development Report de 2003 par The United Nations Development Program <http://hdr.undp.org/en/content/arab-human-development-report-2003>

<sup>338</sup> Principes théoriques du Parti Baath <http://www.baath-party.org/index.php?lang=en>

<sup>339</sup> Ce fut l'exception de la branche dit puritaine et marxiste du Baath syrien et qui désignait la « religion » dans le journal officiel de l'armée syrienne comme l'ennemi de l'Etat et du progrès, promettant de l'envoyer bientôt à sa bonne place, c'est-à-dire au musée national. Cette branche fut rapidement renversée et anéanti par le pragmatique Hafez al-Assad. Celui-ci se montrait occasionnellement pieux et accordait une très grande importance à la religion régie par l'Etat, pour consolider son pouvoir et sa légitimité. Sur cette période et les rapports entre l'Islam de l'Etat et l'Islam de l'ombre voir Pierret, Thomas. 2011. *Baas et Islam en Syrie: la dynastie Assad face aux Oulémas*. Paris : Presses universitaires de France, p240. Nous y reviendrons par la suite. Voir Roberts, David. *The Ba'th and the creation of modern Syria*. London , 2014.

l'unicité. Le contenu de la tradition pourrait donc être problématique et anachronique, mais c'est moins le cœur du problème que celui de la continuité et de l'entretien du mode d'appréhension du monde, caractéristique de l'esprit de la tradition. Faute de disposition psychique positive devant la *polémique* et la présence illégitime de *l'altérité*, le moment de la fondation nationale prolonge la *dépossession* de la religion au sens restreint du terme et rechigne par là à la rupture ou à l'affrontement dialectique avec elle. La modification de la forme politique et du contenu du moment de fondation n'est donc qu'une modification légère, incompatible avec la philosophie politique dont l'État moderne et son ordre représentent les issues.

Ces deux notions, *polémique* et *reconnaissance* se rejoignent par leur portée dialectique, tandis que leur absence factuelle caractérise l'actuel malaise au Moyen-Orient. Que ce soit au niveau du « pouvoir disciplinaire » de l'État, selon l'expression de Foucault, ou au niveau des expressions solitaires et appauvries de la société civile, l'extension de l'unicité au-delà du moment constituant représente la continuité la plus visible entre le passé comme Tradition et le traditionalisme du présent.

### **Weber : du « monopole de la violence » au 'succès de la légitimité rationnelle'**

Le phénomène d'État est un phénomène monolithique fondé, selon son régime politique, sur un principe, une idée, un contrat ou une décision. Quant à son effectivité, le critère wébérien constitue une référence très diffuse dont l'usage simplifié réduit l'effectivité au « monopole de la violence légitime ». Ce schéma matériel et territorialiste fait de l'État « le processus d'expropriation des expropriateurs » caractéristique de l'Europe de la fin du Moyen-âge,

« L'État moderne est un groupement de domination de caractère institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser, dans les limites d'un territoire, la violence physique légitime comme moyen de domination et qui, dans ce but, a réuni dans les mains des dirigeants les moyens matériels de gestion »<sup>340</sup>

Or la violence légitime chez Weber ne devrait pas constituer le critère ultime, mais le moyen ultime du succès de l'État, c'est-à-dire de son effectivité. Car après la confiscation souveraine et centralisante des 'souverainetés' territoriales dites privées, l'extension

---

<sup>340</sup> Weber. *Le Savant et le politique*. Op.cit., p. 133.

temporelle et l'emprise territoriale de la souveraineté de l'État ne se situent pas uniquement chez Weber au niveau de la violence et du territoire, mais au niveau de « toutes les sortes de biens susceptibles d'être utilisés politiquement »<sup>341</sup>. Qui plus est, le « succès » de l'État moderne que souligne Weber devrait s'entendre dans la logique générale de son schéma sociologique, que ce soit dans *Le Savant et le politique* ou dans l'ensemble de ses textes sur la Sociologie des religions<sup>342</sup>. Le projet wébérien insiste sur le processus de désenchantement de l'existence terrestre de l'homme et les transformations survenues sur les formes historiques prise par l'ascétisme, au profit de la rationalité. L'une des typologies wébériennes les plus répandues trouve ses deux extrémités dans l'ascétisme oriental ou l'« expérience irrationnelle du monde » typiquement extra-mondaine<sup>343</sup> et l'affinité élective dans l'Occident moderne, entre l'éthique de « confirmation » du protestantisme et l'esprit cumulatif et exponentiel du capitalisme. Au fond de toutes ces typologies, la connaissance et le savoir occupent une place encore plus importante chez Weber, car il s'agit d'une méthodologie sociologique de l'*ethos* politique, c'est-à-dire sur la disposition intellectuelle et fidéique de l'individu au niveau de sa conception du monde. Cette disposition se révèle assez conséquente chez Weber pour la conception des différentes formes de « salut » du point de vue de l'action humaine intramondaine<sup>344</sup>.

Donc c'est au-delà de la « violence » qu'il faut chercher le « succès » de l'État moderne chez Weber. Le « succès » signifie chez lui *effectivité*, et l'effectivité de l'État moderne provient de la capacité quoique théorique de celui-ci à survivre et à se préserver. Le succès de la légitimité rationnelle serait donc plus important à nos yeux, car cette version de la légitimité se dilue dans la légalité, produisant identité entre l'une et l'autre, jusqu'à la disparition de la première au profit de la seconde<sup>345</sup>. Qui plus est, cette lecture de Weber s'inscrit de manière plus fidèle dans la continuité de ses constructions générales où il est

---

<sup>341</sup> « Partout le développement de l'Etat moderne a pour point de départ la volonté du prince d'exproprier les puissances « privées » indépendantes qui, à côté de lui, détiennent un pouvoir administratif, c'est-à-dire tous ceux qui sont propriétaires de moyen de gestion, de moyens militaires, de moyens financiers et de toutes les sortes de biens susceptibles d'être utilisés politiquement ». Weber, Max. *Le savant et le politique*. Traduit par Julien Freund, Eugène Fleischmann, et Éric de Dampierre. 1 vol. Bibliothèques 10-18. Paris : 10-18, 2002. p.132.

<sup>342</sup> Il est clair à la lecture du texte de Weber le « monopole de la violence légitime » ne se situe apparemment pas dans une intention déclarative visant la définition précise de l'Etat moderne, elle se trouve dans un texte rappelant le processus historique de la disparition progressive de la féodalité en Europe.

<sup>343</sup> Typiquement religieuse, car l'expérience irrationnelle du monde constitue pour Weber « la force motrice de toutes les religions ». Ibid., p. 210.

<sup>344</sup> Le rapport wébérien entre « biens de salut » et « conduite de vie » dans Weber, Max. *Sociologie des religions*. Op.cit.

<sup>345</sup> Les trois légitimités de la domination chez Max Weber.



souvent question d'extension physique du pouvoir et d'implications des différentes formes de cette extension, entre visibilité et invisibilité de l'emprise religieuse.

Si l'hostilité à l'égard de la conviction révolutionnaire et son éthique d'action marque également *Le Savant et le politique*<sup>346</sup>, Weber n'a pas assez vécu pour connaître l'évolution de l'État révolutionnaire, l'unicité de sa métaphysique, ni les formes d'extension qu'allait prendre cet instrument de pouvoir.

Par la dimension fidéique du critère d'effectivité nous allons aborder les formes d'extension prises par la « discipline » étatique au Levant. Au sein de celui-ci, seules les sociétés irakienne et syrienne connurent l'exercice de la souveraineté et de la « discipline » sous la forme totalitaire. Quant au Liban, pluraliste et socialement incompatible avec l'esprit de l'unicité au niveau de l'État, il peine encore à maîtriser la justification théorique et fidéique nécessaire pour une existence politique effective.

Pour notre approche, le même problème de la capture cognitive de la réalité ( s'il s'agit du Moyen-Orient, du Levant ou du Monde arabe/arabo-musulman) s'impose ici au niveau des informations à disposition du chercheur la question des chiffres et des bilans. Que ce soit pour les bilans du gouvernement de la société par un parti unique ou sur le plan plus large de la culture, de la société civile et de son accès à la connaissance, dresser un bilan précis pourrait se révéler dérisoire. Par la nature même des régimes politiques qui étaient en place –et même pour ceux qui cherchent à leur succéder actuellement- le doute et l'échec politiques, typiquement *contre-révolutionnaire* du point de vue de toute révolution, fussent écrasés et écartés physiquement et intellectuellement<sup>347</sup>. D'autre part, la démarche scientifique ne peut aborder le potentiel ou l'état de la disposition politique de l'individu, car le choix, la volonté et l'impact de celui-ci sont ouverts et incernables. C'est pour cela que nous nous penchons plus sur le monde de la pensée et les réalités concrètes de la production culturelle là où elles pourraient sembler accessibles.

Avec la confusion d'une part sur les véritables critères communautaires ou politiques pour l'espace à décrire, et de l'autre sur les limites méthodologiques des sciences humaines et

---

<sup>346</sup> Dans *Le Savant et le politique* Weber insiste sur la complémentarité entre l'« éthique de conviction » et « éthique de responsabilité » ce qui fait de lui un auteur conservateur, au sens 'rationnel' du terme ; « l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent l'un l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la « vocation politique ». Ibid., p. 219.

<sup>347</sup> Sain-Just disait « les autorités ne se balancent pas, elles se détruisent ». *Œuvres complètes*. Op.cit.

sociales devant le devenir individuel, nous considérons la production culturelle –ou l’ethos culturel fidéique- comme un élément en mesure de refléter un certain état de la société civile et du rapport collectif et individuel à la connaissance et à la multitude. Débattre de la disponibilité politique de cette société devant l’échéance de changement nécessite de s’arrêter devant l’échec du projet culturel, étatique et civil, et l’état du savoir, ses contraintes et ses impasses.

### **La connaissance : Bilan des régimes arabes**

Les révolutions baasistes de 1963 en Irak et en Syrie constituaient l’œuvre de la seconde génération de fidèles baasistes, officiers militaires et adeptes du devoir révolutionnaire par le coup d’État<sup>348</sup>. Ces deux révolutions fussent toutefois héritières de jeunes États sans régime fixe et d’une société civile en ébullition intellectuelle depuis le début du XXe siècle<sup>349</sup>. Si l’autoritarisme et le décisionnisme fussent tardivement justifiés par la *raison d’État*<sup>350</sup> -une nécessité politique supérieure à la dimension institutionnelle ou juridique de l’État- la suite de ces prises de pouvoir se caractérisait par les prolongements autoritaires et surtout totalitaires jusqu’à la disparition même de la notion de l’initiative politique ou la possibilité de survie ou de réémergence d’une société civile<sup>351</sup>.

A leur prise du pouvoir, les baasistes disposaient d’une société civile et d’une communauté transfrontalière d’intellectuels et d’activistes dans l’ensemble du Moyen-

---

<sup>348</sup> Les premières brochures de propagande du parti définissaient ce dernier comme « *inqilabi*), à savoir que le terme *inqilab* signifie « coup d’Etat » et celui de *Thawra* qui signifiait « révolution ». De ce point de vue, *inqilab* signifiait à l’époque par « prise du pouvoir », pour se démarquer du concept marxiste du pouvoir. Le terme « révolution » apparût plus tard suite à la fusion entre le Parti Arabe socialiste et le parti Le Baath des Arabes.

<sup>349</sup> Voir Corm, Georges. *Le Moyen-Orient éclaté, 1956-2012*. 2 vol. Paris : Gallimard, 2012.

<sup>350</sup> Giovanni Botero, auteur de *La Raison d’Etat* en 1590, explique que la plus importante tâche, entre celle de l’agrandissement et la conservation de l’Etat serait la première. La raison d’Etat pour lui est « la connaissance des moyens propres à fonder, conserver et augmenter une telle domination [*Stato è un dominio fermo sopra popoli e Ragione di Stato si è notizia di mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio*]. Il est vrai que, bien qu’absolument parlant, celle-ci s’étende aux trois actions susdites, toutefois elle semble embrasser plus étroitement la conservation que les autres, et parmi ces autres plutôt l’augmentation que la fondation » traduction de Thierry Ménissier. Ménissier, Thierry. (2012). *Histoire des Idées Politique*. Dossier de textes, Sciences Po Grenoble.

<sup>351</sup> En effet, le contexte régional, la naissance d’Israël, les découpages coloniaux encore possiblement modifiable ne pouvaient que faire mêler les jeunes activistes et officiers dans l’initiative politique. Suite au premier coup d’Etat en Syrie, le premier au Moyen-Orient, en 1949, le premier ministre syrien aurait dit au général : vous avez ouvert une porte qui ne se fermera jamais ». Patrick Seale, *The Struggle for power in Syria*, admet cette complexité du point de vue de l’historien. Tout comme Henri Laurens, ou Georges Corm chez qui la présentation des suites d’événements et la confusion entre l’interne et l’externe ne pouvait que produire cette ouverte lutte à la domination et au pouvoir. Voir notre bibliographie.

Orient<sup>352</sup>. Il s'agissait en effet du prolongement de la première moitié du XXe siècle que marquait la diversité des projets du présent et de l'avenir et les premières tentatives de la critique littéraire de la tradition<sup>353</sup>.

Malgré les multiples coups d'état militaires et des restrictions périodiques des libertés, notamment en Irak et en Syrie durant les années 50, les études consacrées à la presse et la liberté d'opinion trouvaient dans la multitude des États arabes et la variété des projets nationaux un contexte de diffusion de l'agitation intellectuelle dans l'ensemble des sociétés arabes. Ainsi un assassinat ou un coup d'État dans l'un ou l'autre des jeunes États du levant constituait l'occasion de publications et de circulations entre un pays et l'autre. Fortement connectés à l'Égypte de l'époque, les contemporains des années 50' résumaient le temps de leur génération par la phrase suivante : *la rédaction en Égypte, l'imprimerie au Liban et le lecteur en Irak*<sup>354</sup>.

Mais la situation contemporaine, celle des générations issues de la 2<sup>ème</sup> moitié du siècle, fut caractéristique d'un phénomène nouveau, celui de la disparition de la société civile, la militarisation de la société, et la production d'un homme nouveau, moderne et traditionnel à la fois. Moderne car il est citoyen d'un État constitutionnel et traditionnel car soumis au culte de l'unicité.

Dans un livre qui passe en revue l'histoire de la presse en Syrie depuis l'époque Ottomane, Abdallah Hallak souligne une parenté ou une continuité entre le Califat ottoman et ce qu'il appelle le « Califat baasiste » en termes de la liberté de la presse et de la possibilité légale de la liberté d'opinion. Les deux « Califats » étant proches en termes des licences limitées pour les maisons de presses et les périodiques indépendantes, cette continuité n'a connu que la période mandataire –pourtant restrictive de manière sensible au sujet de l'indépendance selon l'auteur- et l'âge d'or de la liberté d'opinion des années 50'<sup>355</sup>. Une autre étude de Chams al-Din al Rifai souligne l'époque de Nasser et l'union syrienne avec

---

<sup>352</sup> A titre d'exemple, et étant que les frontières se considéraient encore temporaires et inacceptables, suite aux indépendances, des membres jordaniens, palestiniens, libanais ou égyptiens étaient membres du Baath, lequel n'a réussi à prendre le pouvoir qu'en Irak et en Syrie en 1963. Sur cette période voir Salem, Paul. *Bitter legacy: ideology and politics in the Arab world*. Syracuse, N.Y., Etats-Unis d'Amérique: Syracuse University Press, 1994.

<sup>353</sup> Voir Leyla Dakhli. *Une Génération d'Intellectuels arabes*. Op.cit.

<sup>354</sup> Voir introduction de Mermier, Franck. 2005. *Le livre et la ville : Beyrouth et l'édition arabe : essai*. Arles : Actes Sud-Sindbad.

<sup>355</sup> (Livre en arabe) : Hallak, Abdallah. *al-Sahafa al-Souriya bayn Khilafatayin*. (La presse syrienne entre deux Califats). Edité par l'institut Frederich Ebert. 2014.

l’Egypte, depuis 1958 jusqu’à 1961, comme le tournant le plus significatif non seulement en raison de la condition posée par Nasser pour la nationalisation de la presse et de l’ensemble des médias, mais également en raison de sa demande d’autodissolution de tous les partis politiques syriens. Après qu’un nouveau coup d’état en 1961 ait mis un terme à l’expérience de la République Arabe Unie, le coup d’État suivant par le Comité militaire du Parti Baath en 1963 marqua le début du déclin le plus durable de l’expression libre depuis l’apparition de la presse dans la région<sup>356</sup>. L’indépendant Centre Syrien des Médias et de la Liberté d’Expression (SCM) évoque dans son rapport 2007 le discours du ministre de l’Information syrien, en 1973, durant sa réunion à un nombre de journalistes dans son ministre, suite à l’adoption de la constitution baasiste de 1973,

« Je veux que l’ensemble de l’appareil médiatique syrien ressemble à un Ensemble symphonique dirigé par un Maestro. Ce dernier serait le Ministre de l’Information et les journalistes regarderaient sa canne et joueraient en fonction de ses mouvements »<sup>357</sup>.

Suite à l’adoption de cette constitution de 1973, en effet, l’Information comme l’ensemble des secteurs publics fussent rattachés au projet du Parti Baath. L’article 3 du règlement du Ministère de l’Information stipule que la « tâche du ministère consiste à l’utilisation de l’ensemble des médias afin d’éclairer l’opinion publique et de renforcer l’orientation nationaliste arabe prise par l’État [syrien] et de renforcer les relations avec les États frères et les États alliés suivant les principes du Baath et de la politique de l’État »<sup>358</sup>.

En ce qui concerne la presse irakienne, l’étude en arabe de Farouk Darwish en 2004 décrit les restrictions sur la presse irakienne durant la monarchie hachémite et le régime républicain instauré par les Officiers libres en 1958. Si ces deux périodes constituaient une époque plus ou moins épanouie par comparaison à l’époque du mandat britannique, aucun

---

<sup>356</sup> (Livre en arabe) al-Rifaii, Chams al-Din. *Tarikh al-sahafa al-souryia* (histoire de la presse en Syrie), le Caire.

<sup>357</sup> (Il s’agit de notre traduction de l’arabe de la citation). L’étude fait l’historique de la presse libre en Syrie, mais décrit principalement l’année 2007 car il s’agit de son rapport annuel. L’intitulé de l’étude : 2007, the year of Iron Censorship. Disponible en ligne : <https://scm.bz/wp-content/uploads/2011/01/SCM-State-of-Media-and-Freedom-of-Expression-Syria-2007-Year-of-Iron-Censorship-AR-PDF.pdf> visité le 10/05/2019.

<sup>358</sup> Ibid.

besoin de faire l'historiographie de la presse au-delà de 1970, date de la prise de la montée en puissance de Saddam Hussein et la disparition définitive de l'expression et de l'opinion<sup>359</sup>.

Suite à l'expérience autoritaire égyptienne, et totalitaire en Irak et en Syrie, le bilan positif de ces États se réduit à une réussite controversée au niveau de l'alphabétisation de leurs populations. L'organisation régionale ALECSO (Organisation Arabe pour l'Education, la Culture et les Sciences)<sup>360</sup> et dont les estimations portent sur l'ensemble du monde arabe et certains indicateurs et statistiques concernant les États souligne dans son rapport de 2013 l'opposition entre la baisse du « taux d'analphabètes » dans le monde arabe et qui s'accompagne d'augmentations significatives et inquiétantes dans le « nombre d'analphabètes »<sup>361</sup>. Si le rapport de 2013 estimait que l'égalité dans l'accès à l'éducation obligatoire entre filles et garçons ne pouvait être atteinte avant 2020, son rapport de 2018 souligne que le nombre de femmes analphabètes, dans l'ensemble de la zone arabe, constituait encore le double de celui des hommes<sup>362</sup>. Quant au Centre syrien des Statistiques<sup>363</sup>, il affirmait en 2008 que le nombre d'analphabètes de la catégorie des plus de 15 ans, c'est-à-dire ayant été sujets à l'éducation obligatoire, ne dépassait pas le 5%, tandis que certains spécialistes affirment l'ambiguïté de ces chiffres car les critères de l'analphabétisme du point de vue du gouvernement diffèrent de la définition avancée par l'organisation de l'UNESCO de l'« analphabète ». Selon les critères de l'UNESCO, une personne est alphabète « si elle peut à la fois lire et écrire, en le comprenant, un énoncé simple et bref se rapportant à sa vie quotidienne »<sup>364</sup>. Tandis que l'analphabétisme pour les autorités syriennes, selon un spécialiste

---

<sup>359</sup> Saddam Hussein fut vice-président du président baasiste et vieillissant Ahmad Hassan al-Baker. Les historiens attribuent officieusement le pouvoir à Saddam Hussein vers les débuts des années 70, voir Salem. *Bitter legacy: ideology...* Op.cit.

Sur la presse irakienne, voir (livre en arabe). Dawrich, Suleyman Farouk. *Sahafat al-Irak entre 1945 et 1970* (la presse d'Irak entre 1945 et 1970). Institut Zahra. Alep. 2006.

<sup>360</sup> Elle siège en Tunisie et tire son statut de l'Organisation de la Ligue Arabe. Elle est partenaire dans ses publications des organisations onusiennes, l'UNESCO et l'UNICEF. [www.alecso.org](http://www.alecso.org)

<sup>361</sup> Ainsi et selon ALECSO le taux de 73% d'analphabètes aurait baissé jusqu'à 28% en 2013. Or le nombre d'analphabètes aurait augmenté de 50 millions depuis 1970 jusqu'à 61 millions en 1990, 75 millions en 2008 et 97 millions en 2013. L'organisation met en garde que la région arabe risque de devenir la première zone géographique en échec quant à ce défi devant la zone africaine, et qui occupait la première place selon l'UNESCO en 2013. La seule trace numérique qui persiste de ce rapport du 08 septembre 2013 est disponible sur le site de la BBCarabic : [http://www.bbc.com/arabic/interactivity/2013/09/130910\\_comments\\_illiteracy\\_arabs](http://www.bbc.com/arabic/interactivity/2013/09/130910_comments_illiteracy_arabs) consulté le 13/01/2019.

<sup>362</sup> Le taux d'analphabètes des garçons représentait 18% tandis que celui chez les filles représentait le double, 34%. Voir le rapport <http://www.alecso.org/newsite/2016-02-02-13-47-43/1717-7-9.html> consulté le 13/08/2019.

<sup>363</sup> <https://csr-sy.org/>

<sup>364</sup> Voir le document <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000145595> disponible sur le site de l'UNESCO. Consulté le 13/08/2019.

syrien, consiste à considérer alphabète tout élève ayant atteint l'âge de 15 sous le système scolaire obligatoire quel que soit le niveau de ses acquis<sup>365</sup>. Ainsi un grand nombre d'élèves passés par l'école obligatoire ne maîtrisent pas la lecture ni l'écriture selon le critère de l'UNESCO, ce qui pousse certaines organisations locales et non-gouvernementales à estimer que le taux d'analphabètes pourrait même atteindre le taux de 20%<sup>366</sup>. Au-delà de ces détails et suite à la révolte de 2011, la société syrienne finira pas s'effondrer et constitue désormais, à côté du voisin irakien et du Yémen, les États les plus inquiétants au sujet de l'enseignement de l'enfance et de la construction de leur avenir<sup>367</sup>. Lorsque les informations se trouvent disponibles, il s'agit d'informations déjà catastrophiques, avec le nombre de 2.8 millions d'enfants syriens, sur un total de 8 millions, sans institutions éducatives pour l'année 2018, une année qui ne constituait toutefois pas leur première année sans scolarisation<sup>368</sup>.

La politique d'alphabétisation en tout cas ne peut que paraître marginale et sans importance aucune car elle représente un aspect inévitable et tout à fait logique suite à l'effondrement social et étatique dans l'Irak, la Lybie, la Syrie et le Yémen<sup>369</sup>. Le point commun aux trois premiers États cités, c'est l'emprise du modèle totalitaire sur les institutions étatiques et l'orientation idéologique des masses une fois achevé le processus d'alphabétisation. Au-delà donc de ce dernier aspect, les sociétés arabes furent longtemps bloquées par des régimes politiques non seulement liberticides mais producteurs de cultures nouvelles basées sur l'*expression engagée*, la disparition de la spontanéité et le culte rituel du chef et de l'idéologie. C'est pour cette raison que le bilan culturel de la région, observée au début du XXIe siècle, pourrait être plus informatifs au niveau de l'appauvrissement intellectuel opéré par ces États et la rupture temporelle et psychique survenues à leur évolution.

---

<sup>365</sup> Entretien sur le sujet avec D. Talal Moustafa par le site syrien Middle-East-Online <https://middle-east-online.com> consulté la dernière fois le 13/08/2019.

<sup>366</sup> Le même article de presse, *Middle-East-online*. Ibid.

<sup>367</sup> Le rapport de l'organisation de 2013 ne bénéficie pas d'informations sur le sujet pour le cas irakien. Voir op.cit. L'article en ligne de la BBC.

<sup>368</sup> Les chiffres sont cités par l'Organisation non-gouvernementales Amnesty, voir <https://www.amnesty.org.uk/blogs/childrens-human-rights-network-blog/syrias-children-generation-without-education> consulté le 13/08/2019.

<sup>369</sup> Notons que la Lybie de Kadhafi et dont le modèle se rapproche plus du totalitarisme bassiste que du modèle autoritaire égyptien se trouve également en situation de guerre civile suite à la disparition de son régime-Etat.

Le rapport en 206 pages du Programme de Développement Humain de l'ONU<sup>370</sup> consacre sa version de 2003 sur le sujet du Savoir, qu'il intitule *Building a knowledge society*. Evidemment, une partie de la préparation de ce rapport remonte aux dates précédant l'invasion ou les déclarations sur l'invasion de l'Irak, tandis que le régime syrien semblait abandonner la méthode totalitaire et reconstruire ses relations avec le monde extérieur. Le rapport tente de définir les difficultés que traverse la région au niveau de la production culturelle en présentant l'état actuel de la vie intellectuelle arabe. Sur le « modèle de connaissance actuel » dans le monde arabe, le rapport souligne la stagnation devenue caractéristique depuis un siècle au niveau de la production académique et philosophique. Cette production tourne toujours autour des mêmes sujets que le début du XXe siècle : le statut de la « tradition », notamment la tradition islamique, entre la nécessité de la réformer pour les uns et le devoir de sa protection d'une éventuelle réforme déformatrice pour d'autre, tout comme les sujets de l'identité, l'altérité, les Arabes, les Musulmans et leurs rapports à l'Occident<sup>371</sup>. Le rapport accuse cette littérature répétitive de renforcer son discours « victimaire » et « fataliste » ce qui l'empêche, entre d'autres raisons, de produire un véritable esprit autocritique. Le rapport énumère ensuite les multiples raisons du sous-développement de la raison critique arabe, entre infrastructures, situations professionnelles des professeurs, moyens limités ou sensibilités idéologiques, et conclut que l'« esprit rationnel » arabe constitue plutôt, en 2003, un programme à concevoir qu'une réalité à constater<sup>372</sup>.

Parmi les chiffres et statistiques fournis dans le rapport, nous avons choisi les deux tableaux suivants et qui désigne le nombre de quotidiens imprimés par 1000 personnes dans le monde arabe, par comparaison à d'autres catégories d'États choisis par les auteurs du rapport. A souligner, comme l'affirme le rapport lui-même, que les statistiques sur les journaux varient fondamentalement entre un pays et un autre. Au Koweït par exemple le nombre de quotidiens imprimés par 1000 personnes s'élève à 374 tandis qu'en Somalie il n'y qu'un seul journal par 1000 personnes<sup>373</sup>.

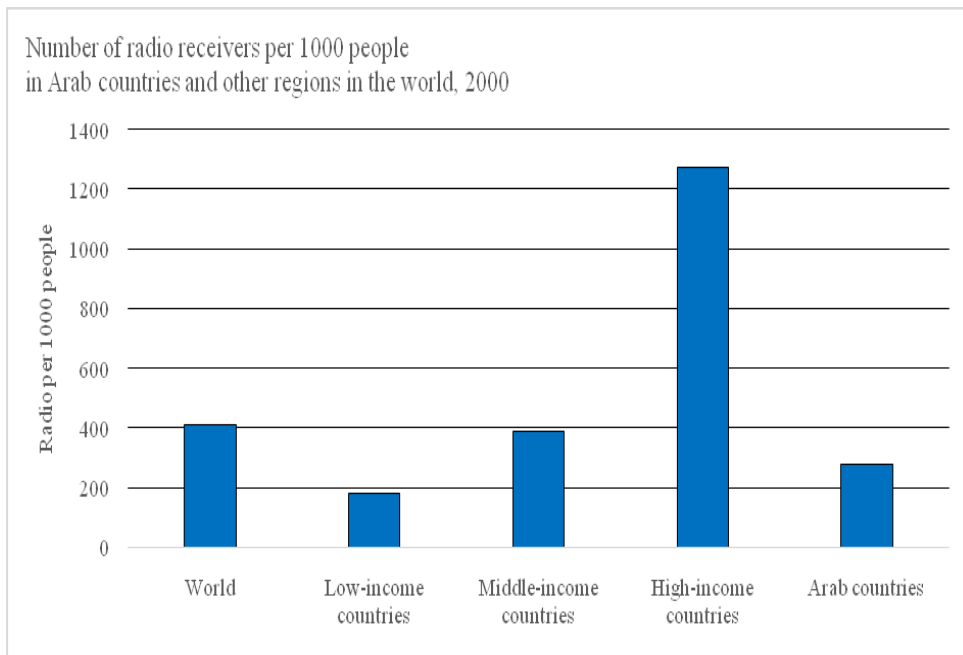
---

<sup>370</sup> Arab Human Development Report (2003) en 206 pages, rédigé par l'UNDP (United Nations Development Program Voir les deux versions PDF, en arabe et en anglais sur le lien suivant : <http://hdr.undp.org/en/content/arab-human-development-report-2003> nous y référons en fonction de la pagination de la version arabe. il s'agit également de notre traduction de l'anglais.

<sup>371</sup> Ibid., p.45

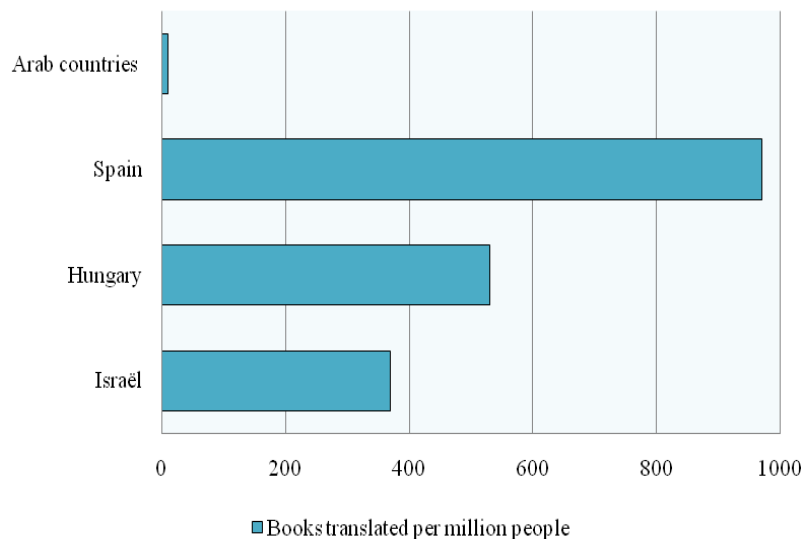
<sup>372</sup> Ibid.

<sup>373</sup> Ibid, p.59.



Les chiffres les plus choquantes dans les statistiques de l’AHDR/2003, de notre point de vue, portent sur l’état de la traduction en langue arabe à partir des langues étrangères. Comme le montre ce tableau établi par le rapport, les livres et idées *importés* par l’ensemble des pays arabes représentent presque le vingtième d’un État de la taille d’Israël ou de celle de la Hongrie<sup>375</sup> :

Number of books translated in Arab countries (per 1 million people) compared to selected countries, 1981-1985

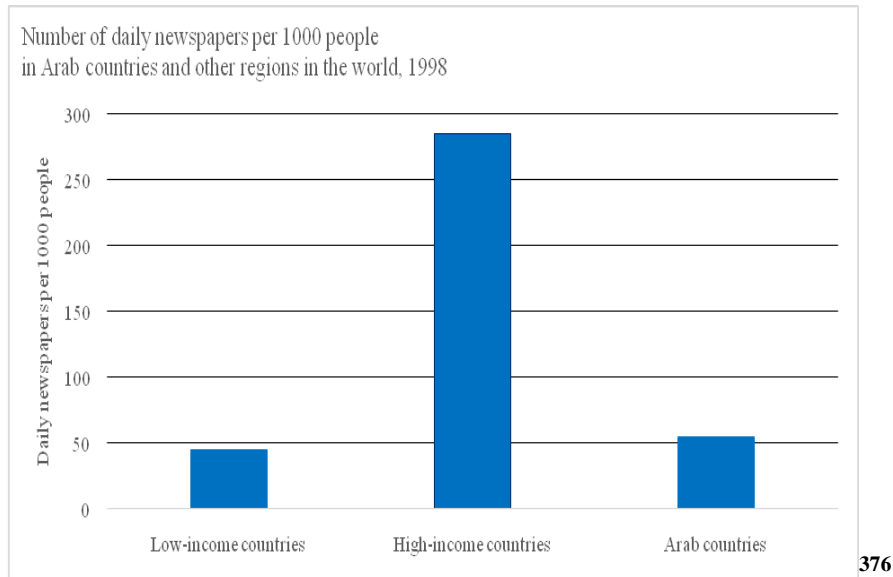


<sup>374</sup> P59, rapport 2003. Ibid.

<sup>375</sup> L’ensemble des tableaux du rapport 2003 est reproduit à partir du rapport original.



Quant au taux en totalité des livres publiés, entre traductions et publications authentiques, la zone arabe ne dépasse que celle de l’Afrique non arabe et démontre non seulement un déficit criant devant les zones des pays développés, elle se trouve derrière le taux général mondiale de façon toute significative.



Qui plus est, la qualité de ces livres n’est pas garantie, surtout que le rapport souligne le taux très élevé des livres dit « religieux », c’est-à-dire ceux qui portent sur la tradition et le regard de celle-ci sur les enjeux modernes. Selon le rapport les livres à thèmes religieux constituent environ le quart des livres publiés pour l’année 1991. Cette tendance n’a fait qu’augmenter avec la mondialisation, comme nous le verrons par la suite<sup>377</sup>

Parmi les rapports les plus récents de l’UNESCO sur cette zone<sup>378</sup>, celui de 2018 portait sur le financement de l’enseignement supérieur (*Financing Higher Education in Arab States*)<sup>379</sup>, les informations sont moins riches en raison de la non-indépendance des politiques universitaires et le conséquent manque de transparence au niveau des chiffres d’abandon et des taux de réussite<sup>380</sup>. Si les universités et le secteur de l’enseignement supérieur en général

<sup>376</sup> Rapport 2003. Op.cit., p. 78.

<sup>377</sup> Voir Mermier, Franck. 2005. *Le livre et la ville : Beyrouth et l’édition arabe : essai*. Arles : Actes Sud-Sindbad.

<sup>378</sup> Les rapports suivants de l’UNDP sur la zone arabe ont porté sur « la liberté » pour 2004, la question du « genre » (l’égalité homme/femme) pour 2005, la question de « sécurité de l’homme » (*human security*) pour 2009 et la « jeunesse » pour 2016. L’ensemble est disponible sur la page officielle du programme <http://www.arab-hdr.org/> consulté la dernière fois le 13/08/2019.

<sup>379</sup> Effectué par le bureau de L’UNESCO à Beirut, et publié en 2018. Le rapport est disponible sur la page officielle de l’organisation, en pdf, <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Beirut/video/Report.pdf>. Consulté le 13/08/2019.

<sup>380</sup> Voir introduction, Ibid.

se trouvent assez performant dans les États du Golfe persique, car riches en moyens et faibles en populations, les diplômés les plus fiables en termes de qualification se réduisent au secteur de l'ingénierie et de la médecine dans le reste des pays<sup>381</sup>. Le rapport souligne un état « alarmant » du niveau de chômage atteint par les diplômés en Sciences Sociales, Humaines et celle en Droit<sup>382</sup>. Tandis que les problèmes structurels, et non statistiques, qui participent à l'ineffectivité du système universitaires se trouvent principalement dans l'absence de l'esprit critique et de l'auto-apprentissage au niveau universitaire, ce qui constitue le prolongement de la passibilité et l'inefficacité de la préparation scolaire, et reflète également l'empreinte culturelle qui marque encore le processus éducatif. Parmi ces derniers aspects culturels le rapport évoque la dévalorisation des Ecoles Professionnelles, en raison du regard et le besoin social de prestige, tout comme le taux de chômage assez élevé des femmes par rapport aux hommes (un taux qui dépasse 30% dans plusieurs pays chez les femmes)<sup>383</sup>.

### **Un marché étatisé du Livre**

Dans une étude sur le marché du livre dans le monde arabe, Franck Mermier expose les difficultés et contraintes pour la circulation et l'édition des livres dans cette région du monde, malgré la langue commune à l'ensemble de ces États<sup>384</sup>. L'auteur passe en revue les étapes depuis l'introduction de l'imprimante dans l'orient arabe, en Egypte et au Levant, jusqu'au destin contemporain de cette entreprise et la centralité de Beyrouth comme « capitale de l'édition arabe ». Comme il est communément connu, ce qui est également relaté par l'auteur, Beyrouth a toujours bénéficié d'un statut central au niveau de l'édition non grâce à un 'choix de tolérance' de la part des autorités publiques, mais en raison de la diversité et de l'équilibre communautaire. Par opposition au cas Liban, l'auteur souligne la difficulté d'obtenir des chiffres précis sur la 'politique' du livre en Syrie et en Irak en raison de l'absence d'institutions de transparence, puis en raison de l'emprise bureaucratique et sécuritaire au niveau de la production culturelle. Si l'Egypte constituait souvent le terrain de la défaite de la critique historique au profit de la 'sacralité de l'histoire', l'Irak et la Syrie allaient suivre une voie toute différente, sous le Baath notamment, vers l'art et la culture

---

<sup>381</sup> Rapport 2018 (Financing Higher Education...). Ibid., p. 17.

<sup>382</sup> Ibid. Pour rappel, le rapport de 2003 évoqué plus haut souligne l'avance des Etats arabes du Maghreb dans les domaines de sciences sociales, op.cit., p74. Cette particularité pourrait être expliquée par la francophonie, c'est-à-dire l'avantage linguistique dont bénéficient ces sociétés dans l'accès aux écrits et au monde universitaire français.

<sup>383</sup> Ibid.

<sup>384</sup> Mermier, Franck. 2005. *Le livre et la ville : Beyrouth et l'édition arabe*. Op.cit.

« engagés », c'est-à-dire la dilution de toute la potentialité d'expression de la société civile dans la moule du progrès, de la révolution et de 'Cause politique' prêchée par l'État.

L'auteur commente l'actualité du livre dans un nombre assez étendu du monde arabe mais souligne une caractéristique commune, à l'exception du Liban, celle de l'organisation strictement étatique du monde de l'édition. Malgré la libéralisation du marché du livre en Syrie aux débuts des années 90', et le développement du marché de l'édition aux Maghreb et dans les États arabes du Golfe Persique, le Liban demeure le seul pays où les éditeurs ne se trouvent pas contraints de répondre aux exigences de la censure et du contrôle bureaucratique des contenues à publier.

En effet, depuis les années 50', le Liban s'était progressivement transformé en un endroit de compétition activiste et intellectuelle entre les courants visant la prévalence dans l'idéologie arabe, Nassérisme, Baasisme et Marxisme. Après la défaite arabe dans la Guerre des Six Jours (1967) puis l'exclusion des combattants palestiniens du Royaume de Jordanie (1969), le Liban devient à partir des années 1970 la terre de convergence des conflits physiques, et non seulement intellectuels, entre communautés libanaises, régimes et courants arabes opposés, la force militaire et sécuritaire israélienne (l'invasion du Liban et le siège de Beyrouth en 1982) et les intérêts des grandes puissances, surtout les Français et les Américains<sup>385</sup>. Pourtant, ceci n'a pas empêché Beyrouth de demeurer la capitale de la liberté de la parole et de l'opinion, et de développer également des genres littéraires arabes et palestiniens issues de la guerre et de la vie des camps. Ce qui est intéressant dans cette suite d'événements c'est qu'elle explique selon l'auteur les transformations opérées au niveau des principes et des idéologies de la lutte, armée ou littéraire, glissant de la gauche radicale ou nationaliste vers l'action au nom de l'identité confessionnelle au niveau du Liban, de l'identité musulmane en général et de la division au sujet de la visibilité du Chiisme et de la montée en puissance de l'Islam politique.

Au niveau de l'actualité et des réalités du Livre dans le monde arabe Mermier souligne plusieurs difficultés dont la plus grande est celle de la censure. En fonction du degré de libéralisme entre un État et un autre, l'ensemble, excepté le Liban, confisquent pour eux seuls les droits d'organiser, sous la figure du parrain culturel, les expositions et manifestations

---

<sup>385</sup> Le point culminant fut avec l'attentat du Drakkar' (1983) à Beyrouth contre les forces de la MNF (Multinational Force in Lebanon), des Parachutistes français et des Marines américains. Voir <http://www.lefigaro.fr/histoire/archives/2018/10/22/26010-20181022ARTFIG00224-attentat-du-drakkar-a-beyrouth-le-23-octobre-1983-58-morts.php>

culturelles autour du Livre et de l'édition<sup>386</sup>. Les trois domaines « sensibles » et sujets à la censure, la « religion, la politique et la sexualité »<sup>387</sup>. Si Beyrouth devient sérieusement concurrencée par le développement du secteur privé de l'édition dans les autres États arabes, ce recul risque d'homogénéiser le savoir et d'éteindre la diversité. En effet, pour l'ensemble des lecteurs arabes, l'accès au marché du livre se trouve prisonnier des États : les institutions gouvernementales (Ministères de la Culture ou de l'Information) et après filtrage et contrôle des livres participants, deviennent les décideurs du contenu culturel et accessible pour leurs sujets. D'autre part, Mermier souligne le grand succès des livres religieux dans l'ensemble des marchés arabes tandis que les auteurs et maisons d'édition de tradition laïque souffrent de la petite taille de leur marchés nationaux et peinent à trouver du soutien et de la réception en dehors de leurs frontières. D'autant plus dangereuse encore, affirme l'auteur, c'est la pratique de l'autocensure par les éditeurs et les auteurs, de peur de l'interdiction ou du boycott de leur publications. Les idées, conclut-il, risquent de mourir avant même leur naissance<sup>388</sup>.

#### **Chapitre IV. Totalitarisme et unicité**

Comme nous venons de le voir, le bilan des politiques arabes reflète la responsabilité et l'échec de l'État devant les défis de l'éducation, de la connaissance et de la culture. Or, et du point de vue de l'évolution de modèle politique arabe, les critères onusiens au sujet de l'éducation et de la culture relèvent d'une logique particulière et étrangère à la finalité téléologique de l'État totalitaire. L'UNESCO part d'une volonté de développement de la société et la garantie de la protection de l'homme par l'épanouissement de l'individu. C'est pour cela qu'il est important de souligner une différence particulière pour l'Irak et la Syrie où l'État s'est d'abord distingué non par l'échec de ses politiques mais par la soumission de sa politique et la transformation de son État par la logique du parti révolutionnaire.

Déjà l'arrivée de la légitimité populaire et contractuelle de l'État s'accompagne nécessairement d'une modification révolutionnaire sur le mode d'existence sociale et spatiale de l'homme. Ainsi son existence physique et naturelle devient-elle secondaire devant son existence juridique (les papiers), et sa mobilité, qu'elle soit individuelle ou collective, se définit-elle désormais par les règles de la souveraineté étatique et territoriale. Mais l'État répressif et surtout l'État totalitaire comporte le contraire du compromis hobbesien, car la

---

<sup>386</sup> Chapitre IV. Le marché du livre

<sup>387</sup> Ibid.

<sup>388</sup> Ibid.

saisie de l'État par un parti révolutionnaire opère une réorientation radicale et déformatrice de la construction de la psyché humaine. La maximalisation outrancière de la puissance et de la volonté de la personne publique ne pourrait, en effet, que minimaliser l'espace de la personne privée. Non seulement au niveau de l'activité économique, mais avant tout au niveau de la perception de la réalité et de l'existence physique au sein de celle-ci.

Si des chercheurs se servent des termes de *dictature*, de *répression* ou d'*autoritarisme* pour décrire le régime baasiste, c'est en raison de leurs approches qui ne considèrent ni l'ordre territorial de la région, ni les continuités sociologiques incontrôlable en cas d'effondrement. S'étant toujours collé aux moyens et aux ambitions des totalitarismes allemand et soviétique, ou même à la capacité nucléaire nord-coréenne, l'usage de l'attribut « totalitaire » pour l'État baasiste se trouve moins à l'ordre du jour par les spécialistes du Moyen Orient. Ainsi s'agit-il d'un Baath « autoritaire » et prisonnier de la figure de Saddam Hussein pour Joseph Sassoon<sup>389</sup>. C'est également le cas chez Farouk-Sluglett pour qui le pouvoir irakien représente l'installation au pouvoir d'une révolution pervertie par le choix dictatorial<sup>390</sup>. C'est également le cas chez l'une des plus récentes publications comme Blaydes pour qui il s'agit d'un État de répression<sup>391</sup>. Seul Aron Faust affirme sans hésitation le totalitarisme de l'État baasiste irakien, c'est à dire l'accrochement de son État au principe baasiste du parti<sup>392</sup>. Pour la Syrie, la publication de 1999 de Lisa Wedeen fournit un témoignage presque unique parmi les études disponibles sur la symbolique du culte du chef et du parti dans la Syrie d'Hafez al-Assad<sup>393</sup>. La perspective de cette dernière se rapproche le plus de la dynamique totalitaire que nous supposons inhérente aux décennies du gouvernement d'Assad, ce dernier ayant apprécié et pris en haute estime le modèle de

---

<sup>389</sup> Sassoon, Joseph. 2012. *Saddam Hussein's Ba'ath party: inside an authoritarian regime*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012.

<sup>390</sup> Farouk-Sluglett, Marion, et Peter Sluglett. 2001. *Iraq since 1958: from revolution to dictatorship*. London : I.B. Tauris Publ., 2001.

<sup>391</sup> Blaydes, Lisa. 2018. *State of repression: Iraq under Saddam Hussein*. Princeton etc., Etats-Unis d'Amérique : Princeton university press. et parmi les auteurs les plus cités sur cette période en Irak, (Batatu, 1978) décrit les mécanismes révolutionnaires à la lumière de l'évolution et des statuts des classes sociales irakiennes, entre la campagne et les différentes bourgeoisies citadines, *The Old social classes and the revolutionary movements of Iraq: a study of Iraq's old landed and commercial classes and of its Communists, Ba'athists, and Free Officers*.

<sup>392</sup> Faust, Aaron M. 2015. *The Ba'athification of Iraq: Saddam Hussein's totalitarianism*. Austin, TX, Etats-Unis d'Amérique: University of Texas Press.

<sup>393</sup> Wedeen, Lisa. *Ambiguities of domination: politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria*. Chicago, 1999.

gouvernement nord-coréen lors de sa visite officielle en 1975 chez le fondateur Kim II Sung<sup>394</sup>.



Photos des deux 'leaders' Hafez al-Assad et Kim II Sung en 1975 lors d'une visite officielle du premier de la République Populaire Démocratique de Corée<sup>395</sup>.

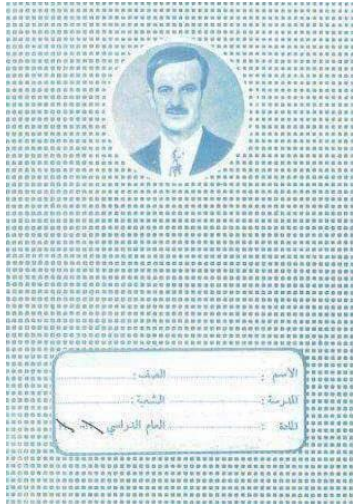
Si nous insistons sur le caractère totalitaire du régime baasiste, c'est en raison du potentiel de rupture et de continuité que ces régimes auraient pu installer dans l'ordre social et en raison de la fragilité démontrée par les États irakien et syrien une fois le parti disparu ou affaibli. C'est pour cela que nous nous servons des différentes catégories arendtiennes décrivant le pouvoir et les banalités du totalitarisme. Ceci avant de décrire les particularités et problématiques dont souffrent le *nomos* et l'ordre politique de cette région. Des continuités et des ruptures à la fois au niveau de la métaphysique de l'unicité et au niveau de l'exception primitive de son ordre spatiale.

---

<sup>394</sup> Hinnebusch, Raymond Aloysius. 1990. *Authoritarian power and state formation in Ba'hist Syria: army, party, and peasant*. Boulder (Colo.), Etats-Unis d'Amérique: Westview press.

<sup>395</sup> La photo est référencée à l'Agence France Presse. Elle est publié par Le Monde, voir [https://www.lemonde.fr/series-d-ete-2018-long-format/article/2018/08/10/a-damas-le-clos-kim-il-sung\\_5341342\\_5325928.html](https://www.lemonde.fr/series-d-ete-2018-long-format/article/2018/08/10/a-damas-le-clos-kim-il-sung_5341342_5325928.html)

## Le totalitarisme, de l'unité physique à la métaphysique de l'unicité



Photos de cahiers scolaires de l'époque de Hafez al-Assad, secrétaire général du Baath et président de la république syrienne. Ces cahiers fussent utilisés de manière exclusive, du moins selon l'expérience de l'auteur, à la fin des années 80' et les débuts des années 90'. Y paraissent son image et l'enseigne du Baath (carte de la Patrie Arabe et le drapeau du parti)<sup>396</sup>

Il serait judicieux d'aborder l'État arabe ou musulman en évoquant les trois catégories, développées par Gauchet, Foucault ou Arendt, pour décrire l'État moderne et les formes de l'expression et de l'extension de son pouvoir et de son emprise sur la société. Malgré que Gauchet analyse le phénomène religieux au sens large, que ce soit l'unité religieuse ou l'unité étatique, la notion de « dépossession » pourrait être utilisée au sens restreint du terme, dans la mesure où il s'agit chez lui à la fois des rapports entre fondation et extension, et entre continuités et ruptures.

Au XVI<sup>e</sup> siècle européen, Luther disait *Gedanken sind zollfrei* (pas de douanes sur les idées). Au XXI<sup>e</sup> siècle, le caractère difficilement contrôlable de l'espace virtuel semble constituer une aubaine pour les sociétés arabes, leur permettant de s'exprimer, de débattre et d'organiser et exprimer collectivement la contestation politique. Or, ces temps de contestation semblent toucher des sociétés asphyxiées ou sans idées politiques, surtout lorsque la « guerre civile » semble constituer la seule sortie possible de l'État totalitaire<sup>397</sup>.

Totalitaire ou pas, l'État moderne dispose du potentiel nécessaire pour la confiscation et la reproduction de son principe d'obéissance, par sa dimension extrêmement « disciplinaire » inhérente à sa structure. Pour Michel Foucault, l'État moderne constitue une

<sup>396</sup> Ces photos ne sont malheureusement pas référencées, elles ont été prises depuis le site/réseau social [www.pinterest.com](http://www.pinterest.com)

<sup>397</sup> Les guerres civiles touchent notamment et chronologiquement l'Irak, la Lybie puis la Syrie. Les trois États ayant été fortement totalitaires et à parti unique.

évolution majeure au niveau des moyens institutionnels et coercitifs mis à sa disposition. Sa segmentation des domaines de la vie sociale et individuelle et sa faculté à l'élaboration massive des représentations et conceptions du monde comportent une importance indiscutable au niveau de l'*ethos* politique. Michel Foucault décrit cette faculté de transformation dont l'archéologie remonte à la « société disciplinaire » caractérisée par la surveillance et le contrôle<sup>398</sup>.

Apparue à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la « société disciplinaire » introduit pour Foucault un nouvel art de punir qui, au-delà de la correction, transforme ses caractéristiques en une « machinerie de contrôle ». L'architecture intrusive de cette machine « n'est plus faite seulement pour être vue (façade du palais), ou pour surveiller l'espace extérieur (géométries des forteresses), mais pour permettre un contrôle intérieur, articulé et détaillé, pour rendre visibles ceux qui s'y trouvent »<sup>399</sup>. Cette architecture, poursuit-il, « serait un opérateur pour la transformation des individus : agir sur ceux qu'elle abrite, donner prise sur leur conduite, reconduite jusqu'à eux les effets du pouvoir, les offrir à une connaissance et les modifier »<sup>400</sup>.

A ce critère de « transformation » massive, l'État moderne du Moyen-Orient ne constitue certes pas un échec. Ayant expérimenté le pouvoir totalitaire, les sociétés irakienne et syrienne connurent le degré ultime de l'expérience disciplinaire et celle de la fabrication ou transformation de l'individu<sup>401</sup>.

Tocqueville avait déjà imaginé une immensité du pouvoir étatique, et qui serait une dérive dangereuse et une perversion de la démocratie – entendons par « démocratie »

---

<sup>398</sup> Le projet de Foucault, porte sur une « histoire corrélative de l'âme moderne et d'un nouveau pouvoir de juger, une généalogie de l'actuel complexe scientifico-judiciaire où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité » Foucault, Michel. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975. p. 27.

<sup>399</sup> Ibid., p. 175.

<sup>400</sup> Ibid.

<sup>401</sup> Claude Lefort souligne la précision à souligner sur la différence radicale du totalitarisme : « Pourquoi sommes-nous alors fondés à parler de totalitarisme ? Non parce que la dictature atteint à sa plus grande force, parce qu'elle est en mesure d'exercer sa contrainte sur toutes les catégories de la population et d'édicter des consignes qui valent comme normes dans tous les domaines de la vie sociale. Certes, il en va bien ainsi. Mais s'arrêter aux traits de la dictature, c'est rester au ras de la description empirique. Le modèle s'impose d'une société qui s'instituerait sans divisions, disposerait de la maîtrise de son organisation, se rapporterait à elle-même dans toutes ses parties, serait habitée par le même projet d'édification du socialisme ». "La logique totalitaire" dans Lefort, Claude. *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Paris : Fayard, 1981. p. 101-103.



l'affirmation temporelle de la légitimité populaire du pouvoir politique<sup>402</sup>. Dans cette éventuelle « espèce de despotisme », devenue imaginable et possible pour Tocqueville, les nouvelles formes d'organisation et d'implantation de l'État pourraient réduire l'homme à une servitude molle, lui ôtant entièrement « le trouble de penser et la peine de vivre »<sup>403</sup> :

« Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédé dans le monde : nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. [...] La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer »

Les moyens désormais à disposition de l'appareil de la souveraineté populaire diffèrent de l'immense et « grande puissance des Césars [...] » où « quoique tout le gouvernement de l'empire fût concentré dans les seules mains de l'empereur, et qu'il restât toujours, au besoin, l'arbitre de toutes choses, les détails de la vie sociale et de l'existence individuelle échappaient d'ordinaire à son contrôle »<sup>404</sup>. Le rapport de cet État est direct à la sphère individuelle dans la mesure où il neutraliserait et « rend moins utile le libre arbitre » fixant ainsi l'homme dans un statut d'« enfance » :

« Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société toute entière. [Ce pouvoir souverain] ne brise pas [nécessairement] les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige : il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il

---

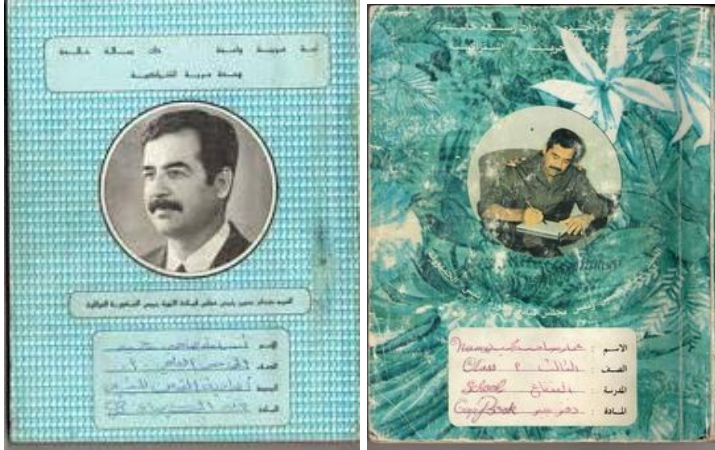
<sup>402</sup> Dans ce passage Tocqueville souligne qu'il s'agit d'une « servitude réglée, douce et paisible » et qui pourrait dériver un jour du « pouvoir de la souveraineté populaire : j'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté populaire » Ibid.

<sup>403</sup> Le pouvoir, remplaçant les citoyens et travaillant « volontiers à leur bonheur [...] il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages : que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? » Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique. II*. Édité par François Furet. Paris : Garnier-Flammarion, 1981. Chapitre V. « Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre » pp. 383-386.

<sup>404</sup> Ibid.

hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger »<sup>405</sup>

### Hannah Arendt : totalitarisme et égalité banale



Photos de cahiers scolaires irakiens de l'époque du président irakien et Secrétaire Général Régional du Baath irakien Saddam Hussein. En tête du portrait le slogan du Parti Baath : 'Nation Arabe Unie... Messagère d'une Promesse Eternelle'. En dessous du portrait : 'Monsieur Saddam Hussein le Président Suprême du Conseil de la Révolution et Président de la République'<sup>406</sup>

Par rapport à ce que suggéraient les craintes de Tocqueville, Hannah Arendt, avec des certitudes historiques, décrit et définit ce pouvoir immense de la souveraineté populaire, celui du mouvement totalitaire, révolutionnaire et massif au XXe siècle<sup>407</sup>. Selon Arendt, le totalitarisme n'est aucunement réductible à l'exercice exclusif du pouvoir par un dictateur, ni par la dictature d'un parti unique. Elle distingue entre la dictature du parti unique et la forme d'incarnation historique que vise le mouvement totalitaire<sup>408</sup>.

La dictature du parti unique met à son profit les instruments modernes du pouvoir jusqu'à la transformation de l'État en un instrument de propagande investi par le parti. Les distances, alliances ou autres rapports de force entre gouvernement, dictature et armée sont préservés, l'État n'est que la garantie de monopole politique obtenu par le parti unique :

« Jusqu'à présent, nous ne connaissons que deux formes authentiques de domination totalitaire : la dictature du national-socialisme après 1938, et celle du bolchevisme depuis 1930. Ces formes de domination diffèrent

<sup>405</sup> Ibid.

<sup>406</sup> Les photos ne sont malheureusement pas référencées, elles ont été prises depuis le site/réseau social [www.pinterest.com](http://www.pinterest.com)

<sup>407</sup> Voir à ce sujet Constitutionnalisme jacobin et constitutionnalisme soviétique Achille Mestre et Philippe Guttinger

<sup>408</sup> Voir la prochaine citation.

fondamentalement de toutes les autres sortes de pouvoir dictatorial, despotique ou tyrannique ; et bien qu'elles se soient développées, avec une certaine continuité, à partir de dictatures de parti, leurs traits, en ce qu'ils ont d'essentiellement totalitaire, sont nouveaux et ne peuvent être rapportés aux systèmes de parti unique. L'objectif des systèmes de parti unique n'est pas seulement de s'emparer de l'administration gouvernementale mais d'investir tous les postes avec les membres du parti afin de réaliser l'amalgame complet de l'État et du parti, de sorte qu'après la prise du pouvoir le parti devient une sorte d'organe de propagande en faveur du gouvernement. Ce système n'est « total » qu'en un sens négatif : le parti dirigeant ne tolère l'existence d'aucun autre parti, d'aucune opposition, d'aucune liberté d'opinion politique. Une fois au pouvoir, une dictature de parti laisse intact le rapport de force qui existait originellement entre l'État et le parti ; le gouvernement et l'armée exercent le même pouvoir que précédemment et la « révolution » consiste uniquement en ce que les postes gouvernementaux sont dorénavant occupés par des membres du parti. Dans tous ces cas, le pouvoir du parti repose sur un monopole garanti par l'État et le parti ne possède plus son propre centre de pouvoir »<sup>409</sup>

Quant au « mouvement totalitaire », il va au-delà de la sécurisation ou de la domination par la terreur. Arendt décrit cette ingénierie nouvelle du pouvoir politique et qui consiste à la dilution du sentiment d'égalité dans celui de la « banalité », car il s'agit moins d'un homme normal que d'un homme *normalisé* et *superflu*. Sur l'égalité des conditions, Arendt décrit l'issue de cette égalité que vise par sa nature le totalitarisme au pouvoir :

« Plus les conditions sont égales, moins il est facile d'expliquer les différences réelles entre les individus et moins, en fait, les individus et les groupes sont égaux entre eux. [...] chaque fois que l'égalité devient un fait banal, sans possibilité de mesure ou d'explication, il y a très peu de chances pour qu'on la reconnaisse comme le principe de fonctionnement d'une organisation politique dans laquelle des personnes, par ailleurs inégales entre elles, jouissent des droits égaux. Il y a au contraire toutes les chances pour qu'on y voie, à tort, une qualité innée de chaque individu, que l'on

---

<sup>409</sup> Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme : Eichmann à Jérusalem*. Édité par Pierre Bouretz. Traduit par Micheline Pouteau, Martine Leiris, et Jean-Loup Bourget. Paris : Gallimard, 2002, p. 758-759.

appelle « normal » s'il est comme tout le monde, et « anormal » s'il est différent »<sup>410</sup>

Cette logique de l'unicité, c'est-à-dire de l'éradication conceptuelle de la différence et l'anormalité fondamentale de l'altérité, ne pourrait constituer, à nos yeux, un progrès différentiel par rapport à la logique traditionnelle de l'unicité de Dieu. Elle en constitue un prolongement et une continuité maximale avec la modification de la littérature théologique du récit romancé de cette unicité. Cette modification du contenu avec la préservation de sa métaphysique comporte des dégâts très sérieux au niveau du projet et de l'historicité de l'État moderne. Elle entraîne également un impact destructeur au niveau de la disposition individuelle devant la chose politique. Sur ce dernier point, le rapport entre le dogme totalitaire et l'individu exprime une dépossession transcendantale dont la rupture avec le présent se fait, paradoxalement, par une présence maximale du pouvoir dans le présent.

Raymond Aron définit le type idéal du régime totalitaire,

« Le type idéal [du régime totalitaire] comporte un parti, si je puis dire parfait, au sens de la volonté totalitaire, animé par une idéologie (j'appelle ici idéologie une représentation globale du monde historique, du passé, du présent et de l'avenir, de ce qui est et de ce qui doit être). Ce parti veut procéder à une transformation totale de la société pour rendre celle-ci conforme à ce qu'exige son idéologie. Le parti monopolistique nourrit des ambitions extrêmement vastes. [...] La représentation de la société future comporte confusion entre la société et l'État. La société idéale est une société sans classes, la non différenciation des groupes sociaux implique que chaque individu soit, au moins dans son travail, partie intégrante de l'État. Il y a donc là une multiplicité de phénomènes, qui, ensemble, définissent le type totalitaire ; le monopole de la politique réservé à un parti, la volonté d'imprimer la marque de l'idéologie officielle sur l'ensemble de la collectivité et enfin l'effort pour renouveler radicalement la société, vers un aboutissement défini par l'unité de la société et de l'État »<sup>411</sup>

---

<sup>410</sup> Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme., Sur l'antisémitisme*. Traduit par Hélène Frappat et Micheline Pouteau. Paris, 2005, p.102-103.

<sup>411</sup> Aron, Raymond. *Démocratie et totalitarisme*. Paris : Gallimard, 1965, p. 92.

Cette perspective en vue d'une confiscation anticipée de l'initiative opère selon Arendt par référence au modèle d'homogénéité et de déshumanisation qu'a expérimentés le nazisme dans les camps de concentration. Le camp pour Arendt constitue l'endroit physique et historique où culmine l'expérience totalitaire et qui « montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non naturel par excellence, à savoir un homme »<sup>412</sup>.

En effet, l'antisémitisme occidental et la forme qu'il avait prise avec le nazisme résument ensemble pour Arendt l'idéal totalitaire sur la fabrication conceptuelle de l'altérité et de l'homogénéité. Le totalitarisme a bien compris que l'effectivité totale de la négation de la différence ne pourrait être atteinte sans la massification, ou la mobilisation maximale vers l'homogénéité animale. L'horizon de la tentative totalitaire, une fois au pouvoir, est celui de l'effectivité du 'paradigme du camp' à l'échelle de l'ensemble des sphères de la société, un idéal d'un 'État-camp' ou d'un 'État-prison'.

« Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoires où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est possible – se trouve vérifiée. [...] La domination totale, qui s'efforce d'organiser la pluralité et la différenciation infinies des êtres humains comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu, n'est possible que si tout le monde sans exception peut être réduit à une identité immuable de réactions: ainsi chacun de ces ensembles de réactions peut à volonté être changé pour n'importe quel autre[...] La domination totalitaire essaie d'atteindre ce but de deux manières à la fois : l'endoctrinement idéologique des formations d'élite, et par la terreur absolue des camps ; et les atrocités pour lesquelles les formations d'élite sont utilisées sans merci deviennent, en somme l'application pratique de l'endoctrinement – le banc d'essai où ce dernier doit faire ses preuves – tandis que l'effroyable spectacle des camps eux-mêmes est censé fournir la vérification « théorique » de l'idéologie. Les camps ne sont pas seulement destinés à l'extermination des gens et à la dégradation des êtres humains : ils servent aussi à l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la

---

<sup>412</sup> Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme: Eichmann à Jérusalem*. Édité par Pierre Bouretz. Traduit par Micheline Pouteau, Martine Leiris, et Jean-Loup Bourget. Paris : Gallimard, 2002. P.805-806.

spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas [...]. »<sup>413</sup>

La transformation de la différence en une anormalité inconcevable et inacceptable malgré son indéniable présence physique et historique permet le passage de la théorie idéologique de la négation de l'altérité vers la nécessité historique de l'extermination physique de celle-ci<sup>414</sup>. Si l'altérité juive, en l'occurrence, constituait l'altérité méthodologique par excellence du point de vue du nationalisme germanique (le pangermanisme), le totalitarisme du national-socialisme, comme l'affirme Arendt, dépassait cette « étroitesse » du rapport idéalisé entre État et nation vers une éradication conceptuelle de l'altérité juive et même de toute autre altérité<sup>415</sup>.

Pour le totalitarisme, il s'agit d'une impossibilité fondatrice et d'une intransigeante négation de l'existence et de la légitimité de l'altérité. Qui plus est, et par définition, l'agrandissement spatial dans l'imaginaire de la taille de la nation et de sa communauté, dans le cas des projets pan-nationaux (pangermanique, panarabe *etc.*), ne pourrait qu'augmenter la taille et le danger de la communauté transfrontalière. Lorsque cette vision s'empare du pouvoir et engage un mouvement d'unicité totalitaire le principe interne, visant une expansion territoriale sur le plan externe, ne pourrait affirmer la temporalité et l'historicité du dogme ethnico-politique sans la destruction d'abord idéelle puis physique de la possibilité de toute particularité ou de toute singularité.

---

<sup>413</sup> Ibid., p. 782-783.

<sup>414</sup> Voir la première partie des *Origines du totalitarisme* Chapitre II : les Juifs, l'Etat-nation et la naissance de l'antisémitisme : « Dans l'Etat-nation les juifs ne faisaient pas partie des classes sociales mais un groupe distinctif en raison de leur relation particulière (ou de leur représentants) avec l'Etat. Dans l'empire autrichien, ils ne constituaient pas non plus une nationalité parmi d'autre pour cette même raison avec les Habsbourg. Ainsi « toute classe qui entrainait en conflit avec l'Etat devenait antisémite, de même, en Autriche, chacune des nationalités qui s'engageaient dans la lutte omniprésente des nationalités et entraient en conflit ouvert avec la monarchie commença par attaquer les juifs » Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme., Sur l'antisémitisme*. Traduit par Hélène Frappat et Micheline Pouteau. Paris, 2005, p. 84.

<sup>415</sup> Sur le pangermanisme à l'époque des Habsbourg Arendt souligne que « Le mouvement politique pangermaniste dans l'Empire autrichien, la nation ne dépend pas de l'État »<sup>415</sup>, tandis que « les Nazis éprouvaient, poursuit-elle, un mépris authentique, et qui ne se démentit jamais, pour l'étroitesse du nationalisme et le provincialisme de l'Etat-nation : ils répètent sans cesse que leur « mouvement », de dimension internationale comme le mouvement bolchevique, était pour eux plus important qu'un Etat, quel qu'il soit, nécessairement lié à un territoire ». *Sur l'antisémitisme...Op.cit.*, p. 20.

L'arabisme, reconstruction activiste et nationaliste de l'identité arabe<sup>416</sup>, puisait ses ressources intellectuelles à la fin du XIXe siècle des avancées surprenantes de la 'civilisation' occidentale<sup>417</sup>. Son ambition première fut celle de trouver une méthode de *progrès* en mesure de doter les populations arabes de leur propre Réforme et de leur propre Renaissance<sup>418</sup>. Si la version baathiste du nationalisme arabe adopta le terme *Résurrection* (résurrection signifie *Baath* en arabe) sans la conscience de sa dérive passéiste, la praxis nationaliste du Baath en Irak et en Syrie, depuis la prise du pouvoir par ce parti, allait même au-delà du passéisme, c'est à dire jusqu'à la confusion, typiquement totalitaire, de l'appréciation et de l'expérience individuelle du temps et surtout du présent.

Même sans les moyens expansionnistes du bolchévisme et du nazisme, et même sans les visées universalistes et globalistes de leurs idéologies, le Baasisme en Irak et en Syrie relève toutefois, de notre point de vue, de l'expérience totalitaire. Car, et en deçà de la possible réalisation globaliste de n'importe quel projet totalitaire, l'effectivité du totalitarisme ne se constate et ne s'observe pas suivant le critère de sa bataille mondiale, elle se fait seulement, et c'est le cas de l'analyse d'Arendt, à l'échelle des effets de la praxis totalitaire sur l'homme, c'est-à-dire sur la manière dont se vit et se pratique le rapport 'individuel' au temps dans toutes ses dimensions, au présent, au passé et à l'avenir.

### **Entre l'animalité et l'énigme : le paradigme du camp**

Thierry Ménissier relève le thème de l'« animalité » comme « limite et horizon pour la condition humaine chez Arendt », où le camp de concentration devient le paradigme théorique et physique de référence pour l'entreprise de l'État totalitaire<sup>419</sup>. Le projet philosophique arendtien sur le phénomène totalitaire comporte selon Ménissier une réactualisation de la pensée de Montesquieu, surtout au niveau de l'approche sur le « mode actif » des passions humaines et l'éventualité de la conversion de ces passions en intérêt politique<sup>420</sup>. Que cet

---

<sup>416</sup> Pour Ernest Gellner, le nationalisme précède la nation car il constitue une « théorie de la légitimité politique qui exige les limites ethniques coïncident avec les limites politiques, et, en particulier, que les limites ethniques au sein d'un Etat donné [...] ne séparent pas les détenteurs du pouvoir du reste du peuple ». Gellner, Ernest. *Nations et nationalisme*. Traduit par Bénédicte Pineau. Paris : Payot, 1989, p.12.

<sup>417</sup> Le terme 'civilisation', *hadara*, par les intellectuels arabes de l'époque ramenait à la valeur novatrice d'une nation et la valorisation de l'apport de sa civilisation.

<sup>418</sup> Voir Hourani, Albert Habib. *Arabic thought in the liberal age: 1798-1939*. London , 1962.

<sup>419</sup> Voir Ménissier, Thierry « L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt », in Guichet, Jean-Luc, éd. *Usages politiques de l'animalité*. Paris : L'Harmattan, DL 2008, p. 223-252. Disponible en ligne <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00380490>

<sup>420</sup> « le « régime » désigne la politique ou organisation des pouvoirs, tandis que le « principe » renvoie à la configuration morale qui y correspond et dont on pouvait croire, avant Montesquieu, qu'elle constituait

intérêt soit individuel ou collectif, la notion de « principe » chez Montesquieu constitue la « configuration morale » correspondante à son régime respectif, mais avec une « énigme » inhérente au troisième principe de la « crainte ». Au lieu de « réunir les hommes, [il] les installe dans une défiance réciproque, voire les pousse à s'agresser mutuellement »<sup>421</sup>. C'est sous ce même angle énigmatique, affirme Ménéssier, que le projet arendtien aborde le phénomène totalitaire, là où, « pour Montesquieu et pour Arendt », l'homme n'a plus de nature ou n'a pas « d'essence fixe et immuable » ; il devient une « condition flexible » tant et si bien qu'un « régime politique est capable de la mettre sous influence, de [le] détourner de lui-même, de lui faire perdre ses moyens ainsi que la signification de son être au monde »<sup>422</sup>.

C'est cette même énigme qui partage le spectateur devant les images provenant des télévisions officielles de la Corée du Nord. Sur la part de sincérité chez le 'citoyen' coréen et sur la part d'hypocrisie et de théâtralité chez lui. La seule certitude, de notre point de vue, c'est l'effectivité terrible de ce totalitarisme dans son « schéma pavlovien » pratiqué sur l'homme, et l'obtention, qu'elle soit fidéique ou de surface, de la réaction planifiée et attendue de celui-ci. Arendt souligne ce rapport de référence entre humanité et animalité, entre l'homme au camp et le 'citoyen' ou membre-animal que cherche à fabriquer l'État totalitaire :

« Le chien de Pavlov, l'échantillon humain réduit aux plus élémentaires réactions, le faisceau de réactions auquel peut toujours être substitué un autre faisceau de réactions déterminant exactement le même genre de comportement, est le « citoyen » modèle d'un État totalitaire ; et un tel citoyen ne peut qu'être imparfaitement produit en dehors des camps »<sup>423</sup>

Du point de vue de la « crainte », cette révolution conceptuelle et pratique au niveau de la *fides*, c'est-à-dire au niveau du rapport individuel au dogme, opère une intensification d'une violence sans précédent si nous prenons le rapport méthodologique wébérien entre « conduite de vie » et « biens de salut ». Car la « conduite de vie » devient 'conduite de survie', et le « salut », horizon apaisant de la « promesse » du dogme, devient célébration excessive et quotidienne de l'unicité idéologique. Un tel salut, immédiat et répétitif, ne saurait

---

simplement le matériau inerte que les lois encadraient et façonnaient L'invention théorique de *De l'esprit des lois* réside dans l'idée que ce « matériau » – à savoir les passions dominantes d'un groupe humain – est actif, et qu'il reflète la dynamique du vivre ensemble, à tel point qu'on peut le regarder comme un principe moral valable pour tel ou tel types de régime ». Ibid., p.5. (La numérotation est celle de la version en ligne).

<sup>421</sup>Ibid.

<sup>422</sup> Ibid., p. 6.

<sup>423</sup> Arendt. *Les origines...*Op.cit., p. 807.



se concilier sur le plan conceptuel avec la notion de salut religieux tel que l'entendrait l'homme croyant<sup>424</sup>. Il s'agirait plutôt d'une addiction à la survie et d'une illusion du religieux dont les conséquences sur la collectivité ne pourraient s'éprouver qu'à la disparition de l'État totalitaire.

En effet, l'œuvre totalitaire dans la banalisation de l'ensemble des aspects de la vie humaine traverse l'œuvre arendtienne entre *Eichmann à Jerusalem* et *Les Origines du totalitarisme*. Dans la perspective totalitaire, la banalisation à l'œuvre consiste à faire disparaître la possibilité d'une responsabilité individuelle, surtout au niveau des masses, dans la mesure où fonctionnaire, soldat, scientifique ou écolier deviennent tous des instruments mobilisés par le pouvoir et en totale confusion sur la part de leur individualité devant l'évidence et l'aveuglement de leur interchangeabilité. L'engagement des foules dans la politique et de manière effective par cette nouvelle forme de dictature comporte pour Arendt une « différence énorme » quant à ses « conséquences »<sup>425</sup>. Au pouvoir, le parti devient le réceptacle de l'État et le seul point d'accroche historique, (*Katechon*) de celui-ci. Il effectue, d'autre part, une isolation et une transformation authentiquement modernes sur ses sujets.

Avec le parti totalitaire, l'État se perd non seulement par l'organisation interne du parti, mais surtout par la logique propre du mouvement totalitaire. A l'échelle de l'individu, celui-ci se trouve investi par le mouvement-État, en quête d'une loyauté totale qui s'apparenterait à la disparition de la loyauté individuelle au profit de la loyauté collective. A l'échelle du sens de l'État, il se transforme en une figure *d'unicité* métaphysique, différente de *l'unité* métaphysique de Marcel Gauchet, et dont la reproduction s'assurerait uniquement par la réalisation ultime de l'homogénéité totale. Arendt décrit le mouvement totalitaire à la lumière des expériences soviétique et nazie et qui avaient transformé l'État par le mouvement du parti, et transformé l'homme par la quête totalitaire de la « loyauté totale ».

Sur la confusion entre État et parti, Arendt souligne,

---

<sup>424</sup> Weber définit la *fides* par le « sacrifice de l'intellect », une sorte de résignation humaine devant l'impossible intelligibilité de la vérité, une résignation souvent articulée à l'espérance que pourrait apporter la dose fidéique, variable, en irrationalité. Voir *Le Savant et le politique*. Op.cit., p. 118.

<sup>425</sup> « Une différence fondamentale entre les dictatures modernes et toutes les autres tyrannies d'autrefois est que la terreur ne sert plus à exterminer et à épouvanter les adversaires, mais à gouverner des masses parfaitement dociles. La terreur telle que nous la connaissons aujourd'hui frappe sans qu'il y ait eu auparavant provocation, et ses victimes sont innocentes, même du point de vue de l'opresseur ». Arendt. *Sur l'antisémitisme*. Op.cit., p.24.

« La révolution instaurée par les mouvements totalitaires après qu'ils se sont emparés du pouvoir est d'une nature autrement plus radicale. Dès le début, ils s'emploient consciemment à maintenir les différences essentielles entre l'État et le mouvement, à empêcher que les institutions « révolutionnaires » du mouvement ne soient pas absorbées par le gouvernement. La difficulté qu'il y a à se saisir de la machine étatique sans s'amalgamer avec l'appareil est levée : il suffit de limiter à ceux dont l'importance est secondaire pour le mouvement le droit de s'élever dans la hiérarchie de l'État. Tout le pouvoir réel est investi dans les institutions du mouvement et se trouve en dehors des appareils étatiques et militaires. C'est à l'intérieur du mouvement, qui demeure le centre agissant du pays, que toutes les décisions sont prises ; bien souvent, l'administration officielle n'est pas même informée de ce qui se trame et les membres du parti, dont l'ambition était de s'élever au poste de ministre, ont tous sans exception payé d'aussi « bourgeoises » aspirations en perdant leur influence sur le mouvement en même temps que la confiance de leurs chefs »<sup>426</sup>.

Et sur la « loyauté totale », le totalitarisme procède à une forme d'automatisation de la loyauté, par l'effort de faire se reproduire d'elle-même cette nouvelle loyauté totale,

« Les mouvements totalitaires sont des organisations de masse d'individus atomisés et isolés. Par rapport à tous les autres partis et mouvements, leur caractéristique la plus apparente est leur exigence d'une loyauté totale, illimitée, inconditionnelle et inaltérable, de la part de l'individu qui en est membre. D'ordinaire, elle précède l'organisation totale du pays sous leur autorité effective et découle de la prétention de leurs idéologies à englober, en temps voulu, dans leur organisation, l'ensemble du genre humain. Cependant, là où la domination totalitaire n'a pas été préparée par un mouvement totalitaire (tel fut le cas de la Russie, par opposition à l'Allemagne nazie), il faut organiser le mouvement après coup, et créer artificiellement les conditions de son développement, afin de rendre tout à fait possible la loyauté totale - base psychologique de la domination totale. On ne peut attendre une telle loyauté que de l'être humain complètement

---

<sup>426</sup>Ibid., p. 758-759.

isolé qui, sans autres liens sociaux avec la famille, les amis, les camarades ou de simples connaissances, ne tire le sentiment de posséder une place dans le monde que de son appartenance à un mouvement, à un parti »<sup>427</sup>

Avec l'interdiction de toute opposition politique et le contrôle direct de l'information et des médias, par la censure ou par la nationalisation, les germes de la dictature commencèrent à apparaître avec le modèle Nassérien en Egypte, et durant sa présidence de la République Arabe Unie où il avait posé la condition d'interdiction du multipartisme syrien avant d'accepter l'union<sup>428</sup>. Le régime syrien entre 2000 et 2011 s'apparente également à la simple dictature du parti unique, lorsqu'Assad-fils menait des réformes de démilitarisation partielle, de libération contrôlée des médias et d'ouverture assez rapide – car populaire et rentable- au monde virtuelle<sup>429</sup>. Mais entre les années 60' et les années 2000, l'Irak comme la Syrie avaient expérimenté un pouvoir d'« amalgame complet de l'État et du parti »<sup>430</sup> avec le risque conséquent de l'indétermination de l'existence même de ces deux États, devant l'invasion et l'occupation pour le premier et devant la possibilité de changement populaire pour le second. Car, et au-delà de l'amalgame entre État et Parti<sup>431</sup>, les structures étatiques des Baath syrien et irakien accrochèrent l'unité et l'existence même de la société à la condition de survie et de reproduction permanente de cette forme de pouvoir. Qui plus est, - nous y reviendrons- l'ordre territorial du grand-espace auquel appartiennent ces États se trouve encore dans une totale indétermination, surtout au regard de la grille de lecture juridique qui prédomine, intellectuellement et historiquement, depuis les fins des guerres mondiale et froide.

---

<sup>427</sup> *Les origines du totalitarisme*, 1951, Troisième partie : Le totalitarisme, chapitre X, 1, trad. Jean-Louis Bourget, Robert Davreux et Pierre Lévy, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2002, p. 633-634

<sup>428</sup> La République Arabe Unie, fusion politique entre l'Egypte et la Syrie sous Nasser, entre 1958 et 1961, et qui se termina par un échec, et surtout par un coup d'Etat d'officiers d'obédience baasiste. Nasser exerça le pouvoir en Egypte depuis la révolution des officiers libres en 1952, renversant la monarchie, jusqu'à son décès en 1970. Voir Dawisha, Adeed. *Arab nationalism in the twentieth century: from triumph to despair*. Princeton, N.J., Etats-Unis d'Amérique. 2003.

<sup>429</sup> Linda Matar explore la question de l'investissement et le partage des ressources entre le socialisme d'Assad-père et le néo-libéralisme corrompu de ses successeurs. Les politiques des deux ères rendait, l'effondrement inévitable pour Matar. Voir Matar, Linda. *The political economy of investment in Syria*. Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2016.

<sup>430</sup> Expression d'Arendt. Ibid. Le totalitarisme pour Arendt est « [...] une domination totale [qui] ne tolère la libre initiative dans aucun domaine de l'existence ; elle ne tolère aucune activité qui ne soit pas entièrement prévisible. Le totalitarisme, une fois au pouvoir, remplace invariablement tous les vrais talents, quelles que soit leurs sympathies, par ces illuminés et ces imbéciles dont le manque d'intelligence et de créativité reste la meilleure garantie de leur loyauté ». p. 654-655.

<sup>431</sup> Voir pour l'Irak, Faust, Aaron M. *The Ba'athification of Iraq : Saddam Hussein's totalitarianism*. Austin, TX, Etats-Unis d'Amérique : University of Texas Press. 2015.

L'horizon de la critique des méthodes répressives des régimes autoritaires baasistes ne pourrait dépasser celui de l'espérance du changement politique et l'évolution de ces sociétés vers la voie démocratique de l'État de droit. Or, notre perspective ici revient à tenter de décrire la disponibilité de l'individu actuel au Levant pour appréhender le rapport hypothétique qu'établit la philosophie politique moderne entre l'avenir et l'action. Nous supposons d'ailleurs une réalité toute inverse, non seulement spéculative, déniait logiquement à l'action de la somme d'individus la pleine possession de ses conséquences, mais une indisponibilité réelle et une solitude particulière de l'individu de ces deux sociétés. Il s'y agit de l'éducation totalitaire et de la suspension opérée par celle-ci du rapport individuel à la temporalité. Autrement dit, la disparition ou la répression de la conscience individuelle du rapport entre l'initiative et la disponibilité de la temporalité et de la réalité. C'est pour cela qu'Arendt fournit encore le vocabulaire en mesure de décrire une certaine réalité, celle de la stérilité de l'État totalitaire pour la production de la culture et la crise culturelle et existentielle que traverse l'homme-produit du système totalitaire.

« Ma mère avait quelques cassettes audio dont une de Georges Brassens.

- C'est lui, c'est Georges Brassens...C'est un vrai dieu en France.  
- Rhaaa...faut pas dire des choses comme ça...que c'est un dieu...Dieu ça ne peut pas être un homme... Dieu, c'est Dieu

.....

Je ne comprenais pas ce mot. Mais depuis ce jour, quand j'entends "Dieu", je vois la tête de Georges Brassens »  
L'Arabe du futur. Ryad Sattouf (Tome I)<sup>432</sup>.

«- On... On retourne en Syrie ?  
- évidemment, c'est bientôt la rentrée ... Tu ne vas pas passer ta vie en vacances !  
- l'arabe du futur, il va à l'école ! »  
Ibid. (Tome I).

« - J'ai un cadeau magique pour toi ! Grâce à Dieu, tu deviendras un grand homme plus tard par tes études, et alors, tu te souviendras de moi. Tiens.

....

C'était une règle avec un hologramme. On voyait le drapeau syrien sous un angle... et Hafez al-Assad sous un autre. »

Ibid. (Tome II)

« "La Syrie est, avec l'URSS, l'un des États les plus évolués du monde. C'est l'un des seuls pays à demander son avis au peuple. C'est aussi la preuve de la grande modestie de notre président"

.....

La maîtresse expliquant à la classe les élections présidentielles »

Ibid. (Tome II)

« Moi, j'aimais moins Assad que Kadhafi. Il était moins beau, moins sportif. Il avait un front disproportionné et l'air un peu fourbe. On voyait mal ses yeux »

Ibid., (Tome I)

---

<sup>432</sup>. L'Arabe du futur est une série de bandes dessinées de Riad Sattouf qui décrit l'enfance vécue par un enfant franco-syrien sous les régimes de Kadhafi en Lybie et de Hafez al-Assad en Syrie. Voir Sattouf, Riad Auteur, et Rami Sattouf. L'Arabe du futur. 1, Une jeunesse au Moyen-Orient (1978-1984). Paris : Allary Éditions, 2014.

« Ensuite, elle nous a fait nous mettre debout, et a commencé à nous apprendre l'hymne nationale syrien.

- Je vais chanter chaque phrase... et ensuite vous répétez tous en même temps.

"Salut à vous défenseurs de la patrie ! "

- Mettez une main sur le cœur pour le sentir battre.

A VOUS !

" Salut à vous défenseurs de la patrie ! "

"Nos nobles esprits refusent d'être soumis ! "

- PLUS FORT ! »

"Nos nobles esprits refusent d'être soumis ! "

" La tanière du panarabisme un sanctuaire sacré !"

" La tanière du panarabisme un sanctuaire sacré !"

- Il faut chanter toi là devant !
- J'chante m'dame !
- Tes mains !
- Si vous aimez Dieu, me tapez pas... Je vous en supplie par Dieu.

CLAC

....

Quand elle parlait, la maîtresse avait un visage apaisé et une voix très douce.

- Compris ?

Mais juste avant de frapper avec son bâton, elle se mordait la lèvre inférieure et son visage exprimait la haine absolue.

Ensuite elle reprenait son air très doux »

*Ibid.*, (Tome II)

## **Banalité du présent et solitude de l'« homme superflu »**

Une solitude absolue sous le pouvoir d'un mouvement totalitaire consiste à une maximalisation de la présence du parti au sein de la vie quotidienne de ses citoyens, jusqu'à la disparition même de la notion du moment présent. En soi, la littérature monolithique et dogmatique que représentait la domination idéologique du Baath réduisait la temporalité de l'État aux certitudes du passé et à la confusion cognitive devant la notion de l'avenir. Il n'est donc pas anodin que l'hymne du parti Baath, mémorisée et répétée aux écoles syriennes et irakiennes durant au moins une génération, s'abstient d'évoquer le *présent* en dehors de la mobilisation totale ou au-delà du convoi sacrificiel de la jeunesse baathiste et arabe<sup>433</sup>. Quant

---

<sup>433</sup> Avec vous les jeunes arabes, le convoi va finalement démarrer

Elevez vos voix, « que vive le Baath (la résurrection) des Arabes »

Nous sommes le paysan et l'ouvrier, nous sommes le soldat combattant, nous sommes la voix des travailleurs.

Des racines de la terre nous sortons, de la douleur et de la souffrance profonde.

à l'encadrement culturel du système éducatif, il se rattache à l'organisme idéologique prévu à cet effet, l'« Organisation des Avant-gardes du Baath » pour l'école élémentaire/ obligatoire, et l'« organisation de la Jeunesse de la Révolution » pour les collèges et lycées. A côté de l'idéologisation baathiste de l'organisme étatique de l'éducation nationale, celle-ci fut également investie par l'obligation de l'« éducation militaire » à partir du collège tout comme l'obligation de l'uniforme militaire comme tenue officielle des collégiens et lyciens jusqu'à la fin du cycle éducatif. Jusqu'à 2002, date de suppression de l'éducation militaire et de la militarisation de l'école<sup>434</sup>, les foules d'étudiant(es) sortant de leurs écoles effrayaient les touristes étrangers et ressemblaient de loin à des légions de combattants envahissant les rues ou se dirigeant vers un certain front<sup>435</sup>.

Au-delà de la production culturelle générale et la réduction de toutes les formes artistiques à la version *engagée*, l'exclusivité de l'idéologie dans l'enculturation<sup>436</sup> de l'enfance et de l'adolescence prenaient celles-ci pour des organes d'une collectivité où tout questionnement ou toute possibilité de contestation devaient disparaître.

Si Raymond Aron décrivait le socialisme de son temps comme une forme de religiosité séculière, armée d'une eschatologie moderne déformatrice de la conception humaine de l'avenir<sup>437</sup>, Arendt insiste sur la déformation eschatologique opérée par le

---

En martyrs, nous n'avons jamais été avarés. Le convoi des Révolutionnaires est Un, jusqu'à la fin de l'injustice. Persévérant et résistant resteras-tu oh Baath, t'est dans le champ de bataille...

Oh Baath unis les Libres, uni le peuple merveilleux (le peuple arabe)

Et continue fort, oh Baath, jusqu'au lendemain libre et généreux.

voir lien.. [www.baath-party.org](http://www.baath-party.org).

<sup>434</sup> Dans le cadre de l'article 37 de la constitution syrienne sur la scolarisation obligatoire, loi 32 du 24 avril 2002 abolit la loi 35 de 16/8/1986. La nouvelle loi prolonge la portée du cycle éducatif obligatoire et la réforme les règlements intérieurs de l'éducation nationale quant à la tenue militaire et le statut de l'« éducation militaire ». Celle-ci fut remplacée par de légères activités civiles pour les collégiens et des camps estivaux de sensibilisation militaire pour les lycéens.

<sup>435</sup> Voir Lisa Wedeen *The Ambiguity of domination...* Op.cit.

<sup>436</sup> Pour les anthropologues, l'« enculturation » décrit la transmission d'un groupe à ses membres, dès leur naissance, les normes et les modes de conception communs à la société ou groupe en question. Dans *Les bases de l'anthropologie culturelle*, l'anthropologue Melville J. Herskovits emprunte le terme d'enculturation à l'américaine Margaret Mead pour la définir comme « le processus par lequel l'individu assimile durant toute sa vie les traditions de son groupe et agit en fonction de ces traditions. Quoiqu'elle comprenne en principe le processus d'éducation, l'enculturation procède sur deux plans, le début de la vie et l'âge adulte. Dans les premières années l'individu est conditionné à la forme fondamentale de la culture où il va vivre. Il apprend à manier les symboles verbaux qui forment sa langue, il maîtrise les formes acceptées de l'étiquette, assimile les buts de vie reconnus par ses emballages, s'adapte aux institutions établies. En tout cela il n'a presque rien à dire il est plutôt instrument qu'acteur ». Voir notre bibliographie (Herskovits 1967).

<sup>437</sup> Aron parlait du socialisme en général, et définit les religions séculières comme les « doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir,

totalitarisme au pouvoir, et qui se situe moins dans la conception de l'avenir que dans la condition existentielle du présent et l'étrange ambiguïté de celui-ci. La vie quotidienne sous un tel 'mouvement' produit selon Arendt un « homme superflu » dont la conception de l'avenir devient inenvisageable car l'existence physique de cet individu se réduit à la mobilisation permanente de l'instant présent<sup>438</sup>.

La répétition et la mémorisation littérale comme critères d'éducation et d'apprentissage scolaire au sein du régime totalitaire ne relèvent pas de ladite méthode médiévale assez attardée et anachronique. Il s'agit précisément de l'expression d'une modernité politique assez consciente d'elle-même, visant la réification ou l'animalisation de l'homme, et l'orientation déterministe de l'*ethos* politique de celui-ci. Arendt organise la construction théorique de l'« homme superflu », inconnu dans l'Occident libéral, autour de l'homogénéisation maximale menée par le mouvement au pouvoir, une homogénéisation consistant à la destruction de la spontanéité individuelle d'une part et la disparition physique et psychique de l'altérité de l'autre.

Arendt souligne la particularité de l'autorité totalitaire, par opposition à l'autorité au sens classique, car l'autorité totalitaire consiste à la destruction de la « liberté » et des conditions de son émergence par la destruction de la « spontanéité » sociale et le comportement politique et public de son homme. Autant le culte d'un Führer, ou du chef au sens large, paraît personnaliser le rapport de domination entre la foule et son chef, autant s'agit-il d'un rapport métaphysique dépersonnalisé, élevant nécessairement et au-delà de la personnalité du chef à un rang divin et *katéchonique*. Sur le rapport entre l'autorité verticale du chef, caractéristique du mouvement totalitaire, et la dimension humaine de spontanéité, Arendt souligne :

« Le principe du Chef n'établit pas plus une hiérarchie dans l'État totalitaire qu'il ne le fait dans le mouvement totalitaire ; l'autorité de haut en bas du corps politique n'est pas filtrée par toute une série de niveaux intermédiaires, comme c'est le cas dans les régimes autoritaires. La vraie raison en est qu'il n'y a pas de hiérarchie sans autorité et que, malgré les

---

sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité » Aron, Raymond. 1946. *L'âge des empires et l'avenir de la France*. Paris : Éd. Défense de la France. p. 288.

<sup>438</sup> « Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont superflus. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un monde de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas la moindre trace de spontanéité » Arendt. Op.cit., p. 807-809.



nombreux malentendus au sujet de la « personnalité autoritaire », le principe d'autorité est, pour l'essentiel, diamétralement opposé à celui de la domination autoritaire. Pour ne pas parler de son origine dans l'histoire romaine, l'autorité, sous quelque forme que ce soit, implique toujours une limitation de la liberté, mais jamais l'abolition de celle-ci. C'est cependant à cette abolition et même à l'élimination de toute spontanéité humaine en général que tend la domination totalitaire, et non simplement à une restriction, si tyrannique qu'elle soit, de la liberté. Techniquement, cette absence de toute autorité ou hiérarchie qui caractérise le système totalitaire, est bien mise en évidence par le fait qu'entre le pouvoir suprême (le Führer) et les gouvernés, il n'existe pas de niveaux intermédiaires responsables et susceptibles de recevoir chacun leur juste part d'autorité et d'obéissance. La volonté du Führer peut s'incarner en tout lieu et en tout temps, et lui-même n'est assujéti à aucune hiérarchie, pas même à celle qu'il aurait mise en place »<sup>439</sup>

Cette description par Arendt nous permet d'évoquer une *banalité du présent* qui ne pourrait que conduire à la disparition instantanée de la notion d'avenir, qui n'existe simplement pas dans le présent du mouvement totalitaire,

« [...] L'objectif pratique du mouvement consiste à encadrer autant de gens que possible dans son organisation et à les mettre et à les maintenir en mouvement ; quant à l'objectif politique qui constituerait la fin du mouvement, il n'existe tout simplement pas »<sup>440</sup>

En effet, l'existence de l'État totalitaire devient une existence intense du mouvement lui-même, une chose qui diffère fondamentalement de la dépossession temporelle dite fictive de l'unité constituante d'un certain contrat social. Une unité constituée cherche à affirmer et à justifier la fiction philosophique de sa légitimité par des pouvoirs d'entretien et d'idéalisation conscients de la nécessaire continuité dualiste entre l'État et la société. Quant à l'unité politique totalitaire, elle exprime une forme de dépossession entretenue de manière intemporelle, primitive et quasi-païenne dans l'apparence mais convertie en « dévotion » dans

---

<sup>439</sup> Arendt. Op.cit., p. 739.

<sup>440</sup> Ibid., p. 637.

le fond<sup>441</sup>, aspirant à la réalisation de l'absoluité historique de son dogme et à la continuité de celui-ci par lui-même. La dépossession constituante d'un mythe fondateur se transforme ici en une existence excessive et quotidienne du mythe, jusqu'à la négation de la signification du moment présent et la dissipation conséquente de toute perspective de l'avenir. C'est pour cela que la mort des chefs de la Corée du Nord tout comme le décès de Hafez al-Assad en 2000 provoquèrent des états de perplexité au sein de certains de leurs sujets, et pour cela également que le suicide de Hitler ou l'exécution de Saddam Hussein s'affabulèrent avec complots et incroyabilités. La discontinuité temporelle est inconnue sous le totalitarisme, ayant toujours cédé sa place à la célébration religieuse et la continuité intrinsèquement métaphysique. Entre la sécurité maximale et la célébration idéologique maximale, le totalitarisme ne prévoit même pas l'évolution des conséquences de son mouvement. On voit Arendt évoquer cette ambiguïté de l'avenir et son lien avec l'ambiguïté du présent, et qui ne se caractérise que par ce mouvement constant. Elle reconnaît à l'État temporel sa totale banalité lorsqu'il est saisi par un tel mouvement :

« Ni le national-socialisme ni le bolchevisme ne proclamèrent jamais qu'ils avaient établi un nouveau genre de régime, ni ne déclarèrent que leurs objectifs étaient atteints avec la prise du pouvoir et le contrôle de l'appareil étatique. Leur idée de la domination ne pouvait être réalisée, ni par un État, ni par un simple appareil de violence, mais seulement par un groupement animé d'un mouvement constant »<sup>442</sup>

Ainsi la continuité historique et la spontanéité naturelle de son cours deviennent discontinuité et crise existentielle pour l'homme et pour l'historicité de son existence politique<sup>443</sup>. Si le fait de pleurer les chefs représente le moment le plus caricatural et le moins

---

<sup>441</sup> Weber distingue entre le rituel et la dévotion par le caractère éphémère de la première et la « disposition d'esprit » qui rend permanente la seconde. Pour la source il s'agit de différents textes de Weber dont celui de la citation, intitulés « Economie et société » (1919-1913). Les textes et articles sont rassemblés et commentés par Jean-Claude Passeron in Passeron & Weber 1996. *Sociologie des religions*. Édité par Jean-Pierre Grossein. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, p. 177-178-179.

<sup>442</sup> Arendt. Op.cit., p. 637

<sup>443</sup> Arendt décrit ce rapport entre l'Etat et la société d'une part, et la conscience des chefs totalitaires de la rupture de leur système avec la réalité, surtout sur la scène interétatique : « Comme tel, l'État totalitaire est l'héritier logique du mouvement totalitaire, auquel il emprunte sa structure organisationnelle. Les dirigeants totalitaires traitent avec les gouvernements non totalitaires de la même façon qu'ils traitaient avec les partis représentés au Parlement ou les factions internes au parti avant d'accéder au pouvoir. Les voilà de nouveau, quoique sur une scène élargie au monde entier, confrontés au double problème de protéger le monde fictif du mouvement (ou du pays totalitaire) de l'impact de la réalité tout en présentant au monde extérieur normal une apparence de normalité et de bon sens » Ibid., p. 758-759.

significatif car on l'attribue à la crainte ou à un loyalisme compétitif, le sort de l'État et de l'unité politique, une fois le mouvement disparu, devient l'enjeu le plus complexe pour la continuité temporelle de l'État orphelin. Arendt n'évoque pas la notion de *Katechon*, le principe théologico-politique de continuité et de conservation, mais insiste dans son œuvre sur l'opposition radicale entre banalité et initiative, ce qui pourrait constituer une grille de lecture de l'effondrement aussi spectaculaire de l'ordre étatique et social post-totalitaire.



Photos de la BBC à l'occasion du décès et funérailles de Hafez al-Assad<sup>444</sup>.

### Solitude et banalité de l'état

Si l'homme superflu constitue le produit de la banalité du temps, il représente également la figure de l'homogénéité totalitaire et l'opposé typique de la différence, de la singularité et même de la neutralité. Chez Arendt on trouve également une complémentarité systémique entre d'une part l'instrument de la répression des services sécuritaires, seuls organes efficaces et performants du régime totalitaire<sup>445</sup>, et l'instrument de l'obéissance programmée par le processus de massification et d'isolation de l'homme. L'homme superflu, indécis et totalement dépolitisé, ne reflète que l'œuvre effective de la temporalité métaphysique du mouvement totalitaire. Tout comme l'intensification répétitive du présent qui conduit à l'absurdité de celui-ci, la polarisation débridée de la conviction politique conduit à l'intransigeance et à la dépolitisation totale de la société<sup>446</sup>.

<sup>444</sup> [http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news/newsid\\_785000/785796.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news/newsid_785000/785796.stm) consulté le 10/07/2019.

<sup>445</sup> « Au-dessus de l'État et derrière les façades du pouvoir apparent, dans le dédale des multiples services, sous-jacent à tous les déplacements d'autorité dans le chaos de l'inefficacité, se trouve le noyau du pouvoir dans le pays : les services hyper-efficaces et hyper-compétents de la police secrète ». Ibid., p. 758-759

<sup>446</sup> « Toute neutralité, toute amitié même, dès lors qu'elle est spontanément offerte, est, du point de vue de la domination totalitaire, aussi dangereuse que l'hostilité déclarée : car la spontanéité en tant que telle, avec son caractère imprévisible, est le plus grand de tous les obstacles à l'exercice d'une domination totale sur l'homme » Ibid., p. 807-809.

Nous avons souligné plus haut le rapport fait par Arendt entre le modèle du camp et celui de l'État-prison. Au-delà de l'assujettissement et de l'animalisation de l'homme, le rapport à l'altérité et la différence se trouve profondément affecté une fois l'homme, par crainte ou par conviction, devient superflu. En effet, les traits inhabituels d'un individu ou d'un groupe différent pourraient facilement devenir la figure d'une existence illégitime car la spontanéité de la différence devient naturellement une simple anormalité. Ce rapport entre l'homme superflu et dépourvu de toute notion de responsabilité –un modèle qu'Eichmann semblait typiquement consacrer- et la banalité conséquente du mal provient chez Arendt de la perversion dangereuse de l'égalité sous le totalitarisme :

« Chaque fois que l'égalité devient un fait banal, sans possibilité de mesure ou d'explication, il y a très peu de chances pour qu'on la reconnaisse simplement comme le principe de fonctionnement d'une organisation politique dans laquelle des personnes, par ailleurs inégales entre elles, jouissent de droits égaux. Il y a au contraire toutes chances pour qu'on y voie, à tort, une qualité innée de chaque individu, que l'on appelle « normal » s'il est comme tout le monde, et « anormal » s'il est différent. Cette perversion du concept d'égalité, transféré du plan politique au plan social, est d'autant plus dangereuse si une société ne laisse que peu de place à des groupes particuliers et à des individus, car alors leurs différences deviennent encore plus frappantes »<sup>447</sup>

L'ennemi de l'intérieur constitue le prolongement logique du processus d'homogénéisation dans la mesure où la normalité devient homogénéité et la différence devient altérité et étrangeté. Arendt a seulement connu l'effondrement du totalitarisme par la défaite militaire, un contexte où le vainqueur tenait totalement en mains le sort de la société vaincue. Or l'effondrement du totalitarisme par lui-même, suite à sa tentative de survie par la réforme, donna des suites opposées, pour des raisons *spatiales*, entre l'Europe de l'Est et le Moyen-Orient.

Depuis la réunification de l'Allemagne, les Allemands désignent par *Ostalgie* le résidu de loyauté humaine à la forme paisible de la domination totalitaire. L'*Ostalgie* -nostalgie pour l'*Ost* (Est)- reflèterait moins un acte renouvelé d'obéissance à un pouvoir disparu et inexistant qu'une capacité du schéma totalitaire à troubler la perception du temps et à perpétuer le culte

---

<sup>447</sup> Ibid., 283.

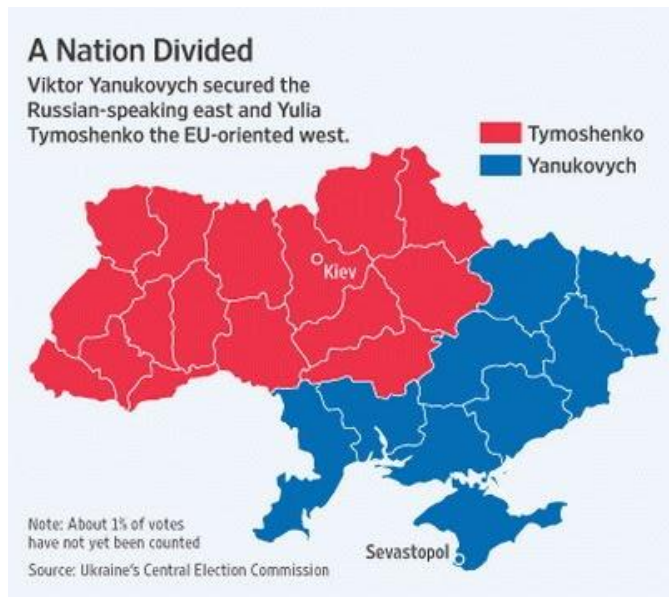
de son paradigme banal d'égalité. Le sociologue français Jean Seguy souligne que la signification de l'*Ostalgie* « nostalgie de la RDA » ne constitue plus la vieille « nostalgie sans mémoire », caractéristique du vivant de la domination utopique, il s'agit plutôt pour lui d'une « utopie rétrogressive », c'est-à-dire une négation continue du présent et un inversement humain de la projection utopique cette fois-ci vers le passé<sup>448</sup>.

Si ce phénomène attirera moins d'attention en raison de son caractère générationnel, c'est-à-dire de notre éloignement croissant de cette période, une guerre civile post-totalitaire, comme c'est le cas en Irak et en Syrie, pourrait avoir des conséquences de grande gravité- en témoigne pour l'instant leur extrême violence- au niveau de la rupture interne dans l'État et les éventualités de continuité de celui-ci. On essaiera de le montrer par la suite, le cadre spatial du Moyen-Orient se trouve encore privé de son *nomos*, c'est-à-dire de son *principe* d'accroche permettant de définir son schéma normatif d'effectivité. Profitant du désastre existentiel de l'État russe dans les années 90', le droit public européen, celui de la décision multilatérale centrée sur la philosophie libérale et le constitutionnalisme juridique, aurait évité à l'État de l'Europe de l'Est une solitude et une indécision primitive comparables à l'actuelle *solitude étatique* ukrainienne.

Le temps post-totalitaires se caractérise par des déchirements sociaux et civils en quête de choix immédiats pour la continuité temporelle et politique. Avec la chute ou l'affaiblissement du totalitarisme ne persistent que des conflits et des oppositions en mesure de déboucher sur la disparition physique et historique de l'État en question. Sans idéologie, la solitude métaphysique de l'homme superflu tout comme la solitude métaphysique de son État reflètent un vide historique significatif et débouche sur une table rase au niveau des possibles modes d'appréciation du vivre ensemble. Le superflu n'est donc pas uniquement une configuration touchant un mode moderne d'existence humaine sous le totalitarisme, mais également une temporalité banale et une historicité superflue caractéristique de cet État unitaire. Car en fonction de l'effectivité durable puis de l'échec irréversible du parti, la banalité du présent de l'individu ne pourrait que conduire à une banalité de l'État et à un avenir inévitablement vague et superflu.

---

<sup>448</sup>Séguy, Jean. 1980. « La Socialisation utopique aux valeurs. / Utopian Socialization to Values. » *Archives de Sciences Sociales des Religions* 50 (1): 7-21. Consulté le 22/04/2019. Sur l'*Ostalgie* voir également Chauliac, Marina. 2018. « Utopie – ostalgie – nostalgie : aller-retour en ex-RDA ». *Conserveries mémorielles. Revue transdisciplinaire*, n° #22 (juin). <http://journals.openedition.org/cm/2982>, consulté le 11/04/2019.



Les résultats des élections présidentielles ukrainiennes de l'année 2010. La victoire des voix considérées pro-russes pour Yanukovich (en bleu) dans les régions majoritairement russophones et la victoire des voix dites pro-occidentales pour Tymoshenko (en rouge)<sup>449</sup>. A noter que de nos jours la Crimée ne fait plus partie de l'Ukraine et appartient à la Russie, du moins pour ce qui relève de la réalité, tandis que l'Est russophone traverse une période de transition vers l'inconnu, malgré son appartenance nominale et juridique, tout comme la Crimée, à la souveraineté de l'État ukrainien.

Le cas de l'Ukraine pourrait être assimilé à ceux de l'Irak et de la Syrie, non au niveau des particularités sociologiques ou celui de la polarisation centripète des solidarités identitaires, mais précisément au niveau de la confusion du repère de continuité, celui qui devrait mettre fin à la rupture mais qui ne fait que prolonger le processus de sa complexification. Au Moyen-Orient, le vivre-ensemble fut celui de la *métaphysique de l'unicité*, caractéristique à la fois de la paix interne du *Katehcon* califal jusqu'à la grande guerre (à expliquer –voir plus tard- pourquoi paix interne), et de la domination autoritaire puis totalitaire qui ont constitué la suite. L'homme superflu, victime de l'État idéologique et héritier d'un État orphelin, aurait à fonder la continuité dans l'urgence de réparer la rupture. Le cadre spatial pourrait fournir des solutions, mais dans le contexte arabo-musulman il manque la continuité politique, la continuité idéologique et surtout la continuité spatiale. Lorsque la rupture se produit au niveau de l'État, la continuité se fait au niveau de l'unicité. Il serait donc plus clair, certes avec un regard rétrospectif, d'assimiler l'unité monolithique de l'idéologie du Baath à l'unité monolithique raciale, confessionnelle ou religieuse qui

<sup>449</sup> Source: the Wall Street Journal,

<https://www.wsj.com/articles/SB10001424052748703630404575053082580601328>. Consulté le 05/05/2019.

prédominant de nos jours dans la région. Il le serait encore plus sensé et plus *scientifique* de devoir faire la parenté entre l'État du Baath et l'État Islamique, deux formes d'unicité, c'est-à-dire deux facettes d'une seule continuité. Pour le Baath, sa version d'État constitue l'unique moyen pour le salut historique de la nation arabe et l'unité politique de celle-ci. Tandis que version califale de l'État selon Daesh<sup>450</sup> représente l'unique moyen pour refonder une unité temporelle de la 'Oumma à l'unicité divine fondatrice. L'État n'est-il ainsi que la cuvette de la domination ou même la domination elle-même. Une feuille d'automne, selon une métaphore arabe, qu'emportent les vents et les tempêtes. Au sein des États italiens de la Haute Renaissance ou en terre Islam trois siècles plutôt, les observateurs de l'époque démontraient une conscience assez aigüe de la nécessité de la conservation de l'État de la conséquente autonomie et sécularisation du principe du politique. Si la trajectoire occidentale aurait séparé l'État du pouvoir, une fois effectué la séparation entre État et morale, le Levant actuel semble exprimer une trajectoire opposée, celle de la continuité du paradigme médiévale d'une part et de la permanence de la rupture au niveau de l'harmonisation d'ensemble au niveau du modèle politique. C'est pour cela que notre analyse se poursuit désormais au niveau du *Katechon* et de l'effectivité politico-juridique.

## **Chapitre V. Gauchet et Schmitt : ruptures et continuités de la métaphysique politique**

Nous avons commencé cette deuxième partie en associant Gauchet et Schmitt, car nous avons trouvé dans cette association une théologie politique commune au sujet de la rupture et de la continuité.

Chez Gauchet, le christianisme romain fut porteur de sa propre sortie politique de la religion par la « séparation spatiale » survenue entre deux incarnations différentes du religieux, l'État temporel d'une part et la religion temporelle de l'autre. Ainsi la défaite historique de l'unicité et de l'absoluité devenait-elle inévitable devant l'incertitude factuelle de la temporalité politique et l'inhérente multitude qui saillit sa réalité. Ainsi également, la rupture occidentale, productrice de l'État moderne, relève-t-elle chez Gauchet d'un schéma propre à l'expérience de cet État, celui où la rationalité métaphysique provient d'une discontinuité spatiale au sein du métaphysique et d'une rupture irréversible de l'expression temporelle et effective de l'unicité.

---

<sup>450</sup> Comme autoproclamé : al (*Dawla al-Islamiya fi al-Iraq wa al-Cham*). Le groupe ne comprenant pas l'utilité des acronymes ou n'appréciant pas sa résonance moqueuse, cet acronyme fut interdit dans ses territoires.

Chez Carl Schmitt, dans le *Nomos de la terre*, l'objet de la rupture qu'il propose se trouve dans l'ordre spatial et territorial à l'échelle globale. Cette rupture provient selon lui de l'incarnation et de l'absolution dans l'espace et dans la temporalité d'une métaphysique politique occidentale elle-même authentiquement anti-unicitaire. Ainsi, et sans même parler de totalitarisme, le constitutionnalisme abstrait trouverait difficilement son ancrage et son effectivité là où l'ordre politique se trouve en rupture avec ses propres continuités.

Entre Gauchet et Schmitt, sur ce point, il y a inversement de schéma d'une part et commune méthodologie de l'autre. Les deux décrivent la particularité propre du cas de l'État occidentale, leur point de départ étant l'inévitable rupture temporelle de l'unicité politique. Or chez Schmitt le schéma se prolonge à la dimension spatiale de l'Europe pour en déduire ensuite une inévitable rupture de l'ordre mondial une fois envisagé un retour à l'universalité et à l'unicité politique.

Une lecture *anonymisante* et non sélective des textes schmittiens, ou même une lecture qui objective le problème territorial allemand au sein d'une Europe spatialement et juridiquement antérieure, permettent de dégager des conclusions différentes et des interprétations plus larges de la conception schmittienne de l'ordre et du critère du politique. En l'occurrence, nous trouvons un lien que nous estimons intéressant avec la question arabo-musulmane, là où il y a confusion similaire à celle de l'Allemagne du XIXe siècle sur les statuts respectifs de l'État, de l'unité et de la prétendue nation à unir. Autrement dit, la rupture au sens schmittien du terme nous permet de définir ce que nous appelons la primitivité de l'ordre politique, du moins pour l'Irak et la Syrie, une primitivité non au sens littéraire, mais au sens épistémologiquement opposé aux préceptes dominants de la science juridique constitutionnelle.

Les catégories schmittiennes les plus controversées, de notre point de vue, pourraient être prises pour des catégories qui incluent et supposent leurs antithèses, car elles déduisent leur schéma de la multiplicité et non de l'unicité du normatif, ce qui constitue une particularité qui caractérise l'ensemble des écrits de ce penseur conservateur.

Avec cet élargissement conceptuel, à partir du *Nomos de la terre*, la « rupture » chez Gauchet pourrait correspondre à l'Exception schmittienne, car il ne s'agit pas, du point de vue méthodologique, de la vulgaire exception qui attend une décision. Il s'agit, et loin du droit normatif, de la possibilité historique d'une noyade dans l'Indécision, une réalité dont la conceptualisation relève et devrait relever de l'exigence scientifique.



Malgré l'État moderne et malgré les sources juridiques et normatives de son fondement, le prolongement du pré-juridique s'affirme au Moyen-Orient, non au sens pré-*constituant* du terme, celui qui est nécessairement porteur d'un ordre finalisé, mais d'une disparition du *Katechon*, celui d'une existence collective et temporelle que hante une impossible Décision.

D'abord nous allons tenter de définir certaines notions de la logique schmittienne du phénomène unitaire, une approche où se profilent des nuances et des degrés différents de la métaphysique de l'unité. Nous allons ensuite, et à l'aide de ces notions, débattre des expressions de la primitivité du politique, c'est-à-dire de son actuelle rupture temporelle pour le bilan de l'expérience historique de cette région.

### **Statut et utilité de la théologie politique pour définir l'Exception**

Nous avons vu dans la première partie les principes méthodologiques du positivisme juridique et le rapport nomologique établi par Kelsen entre la norme juridique d'une part et l'entité étatique de l'autre. Pourtant, ceci n'a pas empêché ce dernier de fonder le droit pur sur une « décision épistémologique » ou d'affirmer ailleurs dans ses écrits que l'opération juridique revêt une capacité magique ou métaphysique : « De même que tout ce que le roi Midas touchait se transformait en or, tout objet auquel le droit s'applique acquiert une existence juridique »<sup>451</sup>. Notons à ce titre que Carl Schmitt, dans *La Visibilité de l'Eglise* de 1917, fonde sa théologie politique de la « positivité » du droit sur la logique chrétienne de l'« Incarnation ». Dans ce texte s'affirment à la fois la ferveur catholique de Schmitt et l'influence méthodologique de Max Weber<sup>452</sup>. Ainsi la théologie politique et la conception du droit chez Schmitt se fondent-elles, depuis ses textes de jeunesse, sur les portés politiques concrètes de la visibilité et de l'invisibilité, une opposition qui évolue et se sécularise, dans *Le Nomos de la terre*, par la formulation d'une théorie *spatiale* du droit. Sur le fond d'Incarnation que consacre l'œuvre juridique dans l'Histoire et dans le quotidien des hommes, Dieu tout métaphysique s'incarne dans le corps de Jésus, tout comme l'amour abstrait que consacre le mariage, ou les formes politiques qu'incarne et traduit l'expression formelle du

---

<sup>451</sup> Kelsen, Hans, et Michel Van De Kerchove. *Théorie pure du droit*. Traduit par Henri Thévenaz. Neuchâtel, Suisse: Éd. de la Baconnière, 1988, p. 143

<sup>452</sup> Dans sa présentation de la théorie de la monarchie, Schmitt s'appuie sur Weber, comme à maintes reprises, pour présenter la monarchie légitime non comme « une variante de la monarchie mais [comme] une forme de légitimité » p. 430. Comme chez Mably et de Lolme, mais encore chez Weber « avec la plus grande netteté : la monarchie héréditaire soustrait à la concurrence la place la plus haute de l'Etat ; elle enlève ainsi à la lutte de la politique intérieure son acmé la plus pernicieuse » p. 432. Dans Schmitt. *Théorie de la constitution*. Op.cit.

juridique. Ainsi l'unité n'est-elle qu'une expression visible d'une métaphysique invisible, une « compression pneumatique dans le juridique » :

« La stabilisation de ces rapports juridiques, leur passage à un état d'agrégation plus solide, qui éprouve le religieux dans l'ecclésial, comme l'amour dans le mariage, la compression du pneumatique dans le juridique, suit aussi le rythme de la naissance du visible à partir du Dieu invisible. Mais le visible garde toujours son unité car Dieu aussi est un »<sup>453</sup>

Carré de Malberg, positiviste et théoricien d'une souveraineté à la fois ultime et autolimitée de l'État renvoie celui-ci à son pouvoir inhérent et inégalé et déduit le droit et la limitation à la suprême volonté étatique :

« C'est le caractère suprême du pouvoir : suprême en ce que ce pouvoir n'en admet aucun autre ni au-dessus de lui, ni en concurrence avec lui. Quand on dit que l'État est souverain, il faut entendre par là que, dans la sphère où son autorité est appelée à s'exercer, il détient une puissance qui ne relève d'aucun autre pouvoir et qui ne peut être égalée par aucun autre pouvoir »<sup>454</sup>

Or, et comme nous l'avons vu plus haut, la scientificité de la discipline du droit ne pourrait constituer le lieu d'une convergence multidisciplinaire car elle risque de se priver de l'autonomie de sa méthodologie et de perdre jusqu'à sa justification épistémologique. Qui plus est, au niveau de l'ordre concret, l'on ne pourrait laisser libre et dépourvue de normativité la croissance naturellement illimitée du pouvoir et de la volonté politique.

Ceci dit, l'approche de la théologie politique insiste sur l'expression politique ou juridique que formule la *visibilité*. À cet égard, l'unité provient de la « dépossession » opérée par l'« ordre reçu » selon Marcel Gauchet, et qui représente une « dépossession radicale » fonctionnant « comme moyen d'une égalité politique dernière [...] Si elle n'empêche

---

<sup>453</sup>« La Visibilité de l'Église » (1917) publié in Schmitt, Carl. 2011. *La visibilité de l'Église: quelle théologie politique ?* Traduit par André Doremus et Olivier Mannoni. 1 vol. La Nuit surveillée. Paris : Éd. du Cerf. P.150.

<sup>454</sup> R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, t. I, Paris, Rec. Sirey, 1985, cité par Guiheux, Gilles. 1999. « La théorie générale de l'État de Raymond Carre de Malberg ». *Revue Juridique de l'Ouest* 12 (1): 81-90. À souligner que la définition de la suprématie ultime de la souveraineté ne relève pas du démodé dans les commentaires juridiques contemporains, notamment pour le droit international. Pour Jean Combacau « ... la souveraineté est un degré de la puissance d'Etat, et ce degré est le plus élevé de tous. » J. Combacau, *Pas une puissance, une liberté : la souveraineté internationale de l'Etat*, « Pouvoirs », n° 67, 1993, p. 49.

aucunement les différences sociales de statut ou de prestige de jouer, [elle] interdit en revanche la scission d'un pouvoir »<sup>455</sup>.

Chez Gauchet, l'unité politique moderne, qui ne constitue pas moins une « ordre reçu », représente le résultat d'une rupture inévitable de l'unicité de l'Eglise, c'est-à-dire de la forme universaliste de l'unité politique. Dans *La religion dans la démocratie*, le schéma de la souveraineté transcendantale, particulièrement pour le cas français, relève selon lui de la théorie et de la pratique dépassée. L'agencement du collectif appartient à l'« ancien monde que nous avons quitté », celui de l'hétéronomie :

« Qu'est-ce qu'un roi, en effet, sinon un concentré de religion à visage politique ? Qui dit roi dit hétéronomie matérialisée et signifiée dans la forme même du pouvoir ; hétéronomie diffusante, à partir du foyer de pouvoir, jusque dans les moindres ramifications du lien de sociétés, sous les traits de l'attache hiérarchique de l'inférieur au supérieur »<sup>456</sup>

Car la sortie comme il l'affirme à plusieurs reprises, ce n'est pas la « sortie de la croyance religieuse » mais une « sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social »<sup>457</sup>. Cette thèse s'inscrit rigoureusement en faux, poursuit-il, contre la compréhension du phénomène religieux en termes de superstructure »<sup>458</sup>.

Ainsi le schéma de désenchantement de Gauchet prend l'État et la Religion pour des révolutions religieuses, celles qui assurent la continuité temporelle de l'« ordre reçu » et qui témoignent des « métamorphoses du divin » dans l'expérience collective de l'homme<sup>459</sup>. Si les « formes d'extension » de l'unité politique varient entre différents régimes politiques, ainsi que Gauchet prend-il l'exemple de l'Occident post-catholique, nous nous arrêtons devant ce que comportent ces régimes pour leur survie et leur continuité, ce que Gauchet appelle la « forme d'extension » :

---

<sup>455</sup> Gauchet. *Le désenchantement du monde*. Op.cit., p.50

<sup>456</sup> Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998, p.14-15.

<sup>457</sup> Ibid., p.13.

<sup>458</sup> *Le Désenchantement...* le désenchantement c'est celui d'« une société athée composée et gouvernée par une minorité de croyants », op.cit., p.12.

<sup>459</sup> Gauchet. *Le Désenchantement...* Op.cit., « Les métamorphoses du divin, origine, sens et devenir du religieux ».

« La domination, en effet, porte en elle la perspective de son extension : dès l'instant où il y a séparation de l'instance de pouvoir, il y a l'horizon d'un élargissement de la sphère qu'elle régent, sa distance et donc sa puissance vis-à-vis de ses sujets s'affirmant au travers de la dilatation de sa zone d'emprise »<sup>460</sup>

Car même si le centre du processus à définir se trouve dans l'« épuisement du règne de l'invisible », ou du thème wébérien de l'*Entzauberung der Welt*<sup>461</sup>, il y a continuités et ruptures, psychiques et spatiales, entre les domaines du visible et de l'invisible que la théologie politique de Gauchet prend pour des déterminants historiques de l'ordre unitaire. Ceci permet, de notre point de vue, de préfigurer une légitimité conceptuelle de la notion de *Katechon*, au-delà de et antérieurement à la forme concrète et particulière prise par l'unité. Il nous permettrait également d'aborder la primitivité politique par la *rupture métaphysique* et collective à partir de la conception de Gauchet du religieux et de l'unitaire.

Selon Gauchet les religions fournissent « la clé de la disposition des sociétés de très loin dominante à travers le temps, et ce n'est qu'au travers d'elles qu'on accède à la logique des différentes figures qu'a revêtues le rapport collectif aux articulations qui font qu'il y a collectif »<sup>462</sup>. Ainsi la logique de la religion ne s'arrête pas avec la *Religion* au sens particulier du terme, mais elle constitue le phénomène du « religieux » et fait de ce dernier le principe de l'historicité d'une collectivité. Ainsi État ou religion, tant qu'ils constituent le principe unitaire de la collectivité relèvent du religieux, du besoin du sens, c'est-à-dire de la continuité ;

« Le religieux, c'est le principe de mobilité mis au service de l'immobile, c'est le principe de transformation mobilisé pour garantir l'intangibilité des choses, c'est l'énergie du négatif tout entière retournée au profit de l'acceptation et de la reconduction de la loi établie »<sup>463</sup>

L'effectivité historique de ce schéma se constate également chez Weber, au niveau la visibilité historique de la religiosité. Ce dernier soulignait un point qu'il considérait « très

---

<sup>460</sup> Ibid., p. 69.

<sup>461</sup> « Désenchantement du monde ». Voir les textes de Weber au sujet de sa sociologie des religions, Max Weber, et Jean-Claude Passeron. 1996. *Sociologie des religions*. Édité par Jean-Pierre Grossein. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard.

<sup>462</sup> Gauchet, *Le désenchantement du monde*. Op.cit., p.27.

<sup>463</sup> Ibid., p.44.

important » ; que le système politique n'est pas plutôt la conséquence de la religiosité sociale, mais c'est « le mode de répartition de la domination sociale (*soziale Herrschaft*), et cela a des conséquences sur la configuration du développement religieux elle-même »<sup>464</sup>. Autrement dit, l'Eglise, au sens large chez Weber, c'est la rationalisation du dogme par l'institution, c'est-à-dire par la *visibilité* et la *systématisation*, deux notions qui se rejoignent<sup>465</sup>. Si le religieux caractérise également la logique de la secte, l'Eglise se distingue, affirme Weber, par sa transformation du fidéique en biologique : « elle s'impose à la naissance » et ne se limite pas comme dans la secte à un nombre de « personnes qualifiées par leur charisme individuel respectif »<sup>466</sup>.

De la même manière chez Gauchet, l'effectivité de la « dépossession » provient de son « incarnation la plus systématisée » dans la mesure où la dépossession caractérise la structure du phénomène religieux et joue la fonction organisatrice de celui-ci<sup>467</sup> :

« Rien de ce qui nous tient, de ce que nous agissons quotidiennement, n'est de nous, mais d'autres que nous, d'une autre espèce, qui l'établirent en des temps autres, dont nous n'avons qu'à préserver le legs intangible et qu'à répéter la leçon sacrée. Il ne s'agit pas là d'une variante du fait religieux en général [...] mais à sa forme extrême et à son incarnation structurellement la plus systématique [...]. Car la séparation temporelle du fondement, celle qui résulte de son assignation à un passé primordial, est la seule séparation absolument rigoureuse et sans appel »<sup>468</sup>.

Or chez Gauchet, le processus de désenchantement s'éloigne du schéma wébérien, celui de la relation entre l'éthique religieuse et les formes intra- ou extra-mondaines de l'ascétisme. Il souligne la continuité de la logique religieuse structurante de l'unité et de l'existence de la collectivité, mais il définit la modernité occidentale par les mutations

---

<sup>464</sup> Les textes « Economie et société » rédigé par Weber entre 1910-1913 in Passeron & Weber 1996. *Sociologie des religions*. Op.cit., p. 249.

<sup>465</sup> Voir Ibid., p. 252.

<sup>466</sup> Weber considère, dans le même texte, qu'en dehors du christianisme, l'Eglise n'existe que dans l'Islam, le judaïsme et le bouddhisme. Ibid.

<sup>467</sup> En dépit des usages et des manières d'être, de l'écart des mythologies, de la différence des modes de subsistance, un système cohérent des sociétés d'avant l'Etat, où la religion, justement, joue le rôle central [...] ce système, c'est celui de l'antériorité radicale du principe de tout ordre, et partant, un système de la dépossession, de l'héritage, de l'immuable ». Gauchet. *Le désenchantement du monde*. Op.cit., p. 27.

<sup>468</sup> Ibid.

survenues sur la « réciprocité », entre l'« altérité » constitutive d'une part et l'homme individuel et collectif de l'autre.

L'unité, ou la fonction religieuse de la logique de l'ordre reçu, « à son plus haut degré de rigueur, est efficacement de nature à prévenir et arrêter tout développement d'une conflictualité intra-sociale : d'avance, il est tacitement posé que sur l'essentiel, sur ce qui vous réunit à vos semblables, on ne saurait s'affronter »<sup>469</sup>.

Afin de questionner l'actualité du *religieux* au sein de la société occidentale, Gauchet décrit l'État comme le religieux porteur de sens mais qui ne constitue qu'une étape transitoire vers un épuisement à l'horizon de la continuité religieuse<sup>470</sup>. La modernité politique signifie chez lui la révolution dans le rapport avec l'invisible et qui se situe désormais là où il y a d'une part investissement sur l'immobile et possibilité d'agir sur lui, et de l'autre un épuisement de l'altérité radicale et la possibilité de la reconnaissance.

Avec l'État, dit-il, « on rentre dans l'ère de la contradiction entre la structure sociale et l'essence du religieux », ce qui constitue une continuité du religieux par l'État, aux dépens de la religion<sup>471</sup>. Or la compréhension de la modernité, c'est-à-dire de l'« extraordinaire modification du régime de l'activité humaine intervenue avec l'émergence des sociétés modernes » ne pourrait se faire si « l'on ne saisit pas [...] le réinvestissement sur le visible de ce qui allait vers l'invisible et la transmutation corrélative de la passion pour l'immobile en principe de mouvement »<sup>472</sup>.

### **La crise du religieux au Levant post-totalitaire :**

Comme nous venons de le voir, la continuité métaphysique du désenchantement, ou la sortie de la religion, se trouve à la fois issue des ruptures dans les formes de l'unité et porteuse de l'intériorisation psychique puis juridique de l'altérité. Il s'agit en effet de la modernité de l'Occident où se démarque chez Gauchet le « mouvement interne du christianisme

---

<sup>469</sup> Ibid., p. 53-54.

<sup>470</sup> Gauchet conclut *Le Désenchantement du monde* avec le titre : « Le religieux après la religion » Gauchet souligne « la société d'après la religion es aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les recourt ni les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toute parts en permanence : pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant ? que faire de ma vie quand je suis seul à la décider ? » Ibid., p. 406.

<sup>471</sup> Ibid., p. 70.

<sup>472</sup> Ibid., p. 133.

occidental »<sup>473</sup>, c'est à dire sa visibilité et sa systématité, d'où son déclin, puis la conquête et l'expansion qui aurait produit l'acceptation psychique et irréversible de l'altérité, c'est-à-dire la fin de la légitimité de l'unicité et de l'universalité<sup>474</sup>. La « boucle est bouclée et l'histoire de l'autre est achevée », affirme Gauchet, car c'est désormais l'homme qui se trouve en « posture d'altérité radicale à l'égard de tout *donné* en général, univers avoisinant comme produits de sa propre activité »<sup>475</sup>.

De ce point de vue de l'*ethos* politique, où il s'agit d'une évolution particulière de la logique de l'ordre reçu, Gauchet se montre conscient du caractère occidental de la modernité en question. En effet, le fait que les dernières expansions et les derniers empires dominants et dont résultent notre actualité et notre monde politique, expliquent le pluralisme de cet *ethos*, et le parallélisme et la continuité psychique entre altérité interne et altérité externe qui dominent la philosophie du droit occidentale.

Avant l'entrée dans l'âge individualiste, celui de « la sortie de l'âge du religieux », Gauchet explique que la logique de continuité de l'ordre reçu, même pour son volet le plus négatif, est une logique qui « accepte la guerre » sans pour autant déboucher sur une « déchirure du sens »<sup>476</sup>. Pour le volet positif, celui de l'« aménagement des formes effectives de l'être-ensemble répondant à cet impératif de neutralisation de l'antagonisme structurel qui lie les hommes, c'est la règle de *réciprocité* qu'il conviendrait en particulier de démonter »<sup>477</sup>.

C'est donc l'évolution de la forme de l'ordre reçu qui détermine la loi de la réciprocité que ce soit pour la négation ou pour l'acceptation, car la loi de la réciprocité, comme il la définit :

« [...] c'est, dans la paix comme dans le déchaînement restititif de la vengeance, l'inquestionnable religieux du fondement mis en forme de rapport social, la prévalence unanime des raisons dernières assurée en acte contre ce qui engage les individus les uns envers les autres, [entre] libre délibération [et] mortelle opposition »<sup>478</sup>

---

<sup>473</sup> Ibid., p.56.

<sup>474</sup> Voir Ibid., p. 81 où Gauchet parle d'une « duplication des registres d'expérience », de « Brisure entre le cercle du familial et l'orbe de l'illimité ».

<sup>475</sup> Ibid., p.133

<sup>476</sup> Ibid., p. 53-54

<sup>477</sup> Ibid.

<sup>478</sup> Ibid.

Mais là où il n'y pas Occident, c'est à dire ni mouvement interne du christianisme occidental, ni évolution dotée de ses propres ruptures et de ses propres continuités, se trouve le monde arabo-musulman, privée de sa normativité religieuse et en proie à l'indétermination de son État.

En 1922, l'institution califale en Turquie s'est dissoute d'elle-même, défaite par les nationalismes et consciente de son ineffectivité. Quant à son successeur, l'État constitutionnel, encore fallait-il qu'il prouve son effectivité *religieuse*, c'est-à-dire la réciprocité interne et externe dont il est censé être doté. Le problème qui hante le Levant de nos jours, surtout suite à la chute du totalitarisme, c'est la solitude métaphysique de l'État post-totalitaire et le besoin, semblablement psychique, d'une continuité qui comble la rupture et d'une effectivité immédiate qui comble l'anarchie.

Tout d'abord, l'État constitutionnel hérité des mandats franco-britanniques ne correspondait pas aux aspirations nationales arabes, celles qui justifiaient la rupture métaphysique avec la souveraineté califale et prétendaient pouvoir assurer la continuité et la protection du projet unitaire. Cet État fut donc une aventure transitoire, ou une parenthèse assumée pour les dirigeants et les élites intellectuelles arabes, fermée en Irak et en Syrie par l'expérience totalitaire. Une fois disparu l'État de la dévolution idéologique, il n'y a ni dépossession primitive, ni dépossession rationnelle et en mouvement, que ce soit au niveau du contenu religieux de l'État ou au niveau de l'aspiration politique de l'individu.

Le retour accru et spectaculaire à l'Islam, dans une version adaptée aux exigences de l'activisme politique comme chez les Frères musulmans, n'est qu'une recherche d'une immédiateté métaphysique rassurante, d'un ordre reçu radical ou « primitif » assurant le retour à la continuité<sup>479</sup>. Or, l'âge de l'individualisme, celui de la « modernité aggravée »<sup>480</sup> comme l'appelle Gauchet, ne constitue pas seulement une particularité occidentale, car la technologie et la vie connectée constituent de nos jours une réalité globale irrésistible et transformatrice ; même les « intégristes », le fait-il remarquer, « utilisent les armes du monde

---

<sup>479</sup> Pour Gauchet « dans la logique primitive de l'opposition (virtuelle) de chaque groupe aux autres, il y va non seulement de la réassurance permanente de son insécable identité, mais encore de la certitude socialement incarnée, en quelque sorte, d'occuper le centre du monde [...]. L'existence selon l'ordre reçu, c'est aussi et nécessairement le repli exclusif, l'enfermement inquestionnable de chaque unité sociale dans sa particularité » Ibid., p. 80.

<sup>480</sup> Voir entretien avec Gauchet en 2014, publié par le site PHILLIT.FR. <https://phillitt.fr/2014/10/09/entretien-avec-marcel-gauchet-le-monde-moderne-est-sous-le-signe-de-lignorance/> consulté le 07/09/2015.



moderne »<sup>481</sup>. Cet individualisme conquérant le foyer traditionnel arabe fait déjà constater, en effet, que l'adhésion à l'Islamisme n'est qu'un *choix*, comme le souligne Olivier Roy<sup>482</sup>, et qu'évidemment, un musulman croyant pourrait ne pas être islamiste. Ce n'est donc pas le cœur du problème, du moins de notre point de vue, car celui-ci provient d'une évidente solitude, au sens avantageux du terme, du discours de l'Islam politique, devant une autre solitude, au sens handicapant du terme, de l'individu non islamiste.

Les manifestants du Printemps arabe auraient beau réclamer réformes constitutionnelles, déroulement démocratique de la vie politique et lutte pour la transparence et contre la corruption. L'exemple tunisien semblait porteur de promesses grâce à la clarté des statuts respectifs du régime et de l'État et à la stabilité spatiale dont il bénéficiait *via* la stabilité spatiale de ses États voisins. Au Moyen-Orient, la disponibilité spatiale fournie par l'invasion américaine, et la disponibilité, ou plutôt l'indisponibilité, psychique fournie par le totalitarisme ne pouvaient que faire de l'Islam, même nostalgique, éclaté et ambigu, la seule idée disponible pour une continuité métaphysique et pour une unité psychique et spatiale. En Syrie, voisine d'un Irak dépourvu de son autorité et de sa souveraineté, la volonté de destituer la dynastie-Assad ne pouvait que conduire à la destitution de l'État syrien lui-même et à l'ensemble de l'ordre spatial. En plus, et au-delà de ces derniers facteurs, rappelons-le, l'Orient arabe souffre déjà de la question spatiale des palestiniens, mais aussi de la question spatiale kurde et des besoins de garanties pour les minorités confessionnelles.

Actuellement, seul l'activisme islamique, sunnite ou chiite, constitutionnaliste ou fondamentaliste, semble doté d'une visibilité, d'un potentiel d'action et d'une évidence unitaire abstraite mais assez élargie. Parallèlement et de la même manière, seule la motivation communautaire, kurde, alaouite ou chrétienne, semble fonctionner, surtout lorsque l'ordre spatial se trouve dépourvue d'État et en manque de principes communs de normativité. Ainsi n'y a-t-il pas à l'horizon de passage possible de l'unicité totalitaire, ni de l'unicité traditionnelle d'ailleurs, à la singularité moderne. Car cette dernière suppose la reconnaissance et l'intériorisation de l'altérité. La rupture est radicale, car spatiale et psychique, et ne fait que reproduire le retour cyclique à la métaphysique de l'unicité.

Le partisan post-étatique et l'indétermination de l'ordre spatiale correspondent chez Schmitt à la guerre civile mondiale, c'est-à-dire à une situation post-katéchonique. C'est pour

---

<sup>481</sup> « [...] en s'emparant des armes, poursuit-il, on s'empare aussi des modes de pensée ». Ibid. (entretien 2014 avec Gauchet)

<sup>482</sup> *La Sainte ignorance*. Op.cit.

cela que sa pensée de l'exception, interne et externe, fournit une description juridique de la rupture métaphysique, en déduisant le droit de l'ordre spatiale et non de l'hétérogénéité normative et universelle. Car si l'Histoire semble fondamentalement extérieure à l'investissement de l'homme, réduisant l'ouverture de l'événement à la notion *d'accident*, l'on ne pourrait parler, que ce soit juridiquement ou conceptuellement, d'une primitivité du politique.

Makram Abbès, spécialiste de l'Islam de l'âge classique, souligne cette perte de sens, ou cette crise de légitimité au sein des populations héritières de l'Islam. S'articulent, au sein de cette rupture, l'insuffisance et l'ineffectivité du droit islamique d'une part, et la continuité sans faille du caractère illimité du pouvoir de l'autre. L'*ethos* politique, pourrait-on déduire, serait celui de l'extériorité de l'histoire et de l'historicité de l'exception :

« la faiblesse du droit dans la tradition de l'islam classique et son incapacité à mettre des limites au pouvoir pourrait expliquer, de son côté, la raison pour laquelle certains régimes transforment l'état d'exception en mode normal de gouvernement donnant ainsi l'impression que le politique est une série d'accidents de l'histoire qui doivent être gérés dans l'urgence »<sup>483</sup>

Toute décision unitaire devient, pour ainsi dire, une simple parenthèse ou une simple exception. La primitivité politique n'est que, en effet, la solitude de la légitimité suite à une rupture profonde et sans appel avec toute forme de légalité.

### **De la rupture métaphysique à la rupture spatiale de l'État**

D'après ce qui précède, nous pouvons supposer l'existence factuelle de deux types d'État, celui qui assume théoriquement et pratiquement son instinct de survie et d'auto-conservation, et celui que produit le hasard, l'extériorité et qui porte par conséquent en lui les germes de sa propre destruction. Sans prendre en compte le cadre spatial, la souveraineté de l'État démocratique et rationnel ne pourrait se faire sans que la « promesse » et « l'avenir » deviennent l'objet de conscience non seulement de la justification philosophique du contrat, mais de la moralité politique de la société civile :

« La souveraineté, toujours spéieuse quand la revendique une entité isolée, entité individuelle de la personne ou entité collective d'une nation,

---

<sup>483</sup> Abbès. *Islam et politique à l'âge classique*. Op.cit., p. 308.

accède à une certaine réalité limitée lorsque des hommes se lient les uns aux autres par des promesses. La souveraineté réside dans l'indépendance limitée qui résulte de ces liens : indépendance par rapport au caractère incalculable de l'avenir ; ses limites ne sont autres que celles qui tiennent à la faculté même de faire et de tenir des promesses. »<sup>484</sup>

Le second État, réduit au pouvoir total et à l'emprise du parti unique, est porteur, comme nous avons essayé de le montrer, d'une rupture psychique de sa société civile, et d'une rupture temporelle entre ses populations d'une part et l'Historicité et la temporalité de l'autre. Nous allons prolonger ici cette rupture psychique à la rupture spatiale, portée par la légitimité, et à la situation d'exception factuelle dont souffre et souffrait déjà cette région depuis le XIXe siècle.

En effet, le droit international considère l'État comme entité physique dotée d'une effectivité spatiale dépendant de l'affirmation externe, c'est-à-dire de la reconnaissance étatique externe, de la légalité de ce pouvoir, ou de la disponibilité exclusive d'un tel territoire dont jouirait un tel État. En dehors de cette configuration juridique assez ambiguë, le spécialiste du droit international, Joe Verhoeven, souligne qu'aucune organisation interétatique, comme l'ONU, n'est parvenu à se substituer aux États dans la fonction de reconnaître »<sup>485</sup> et qu'au sein de toutes « les incohérences et contradictions » de l'institution- ou pratique- de la reconnaissance, seule la « non-reconnaissance par la force » constitue le principe juridique réussi et « non-contesté » dans la matière<sup>486</sup>.

S'appuyant sur les principes de la convention de Vienne des successions d'État, la Commission d'Arbitrage pour la Paix en Yougoslavie statuait, lors de ce qu'elle appelait la « dissolution » de la République Socialiste Fédérative de Yougoslavie, affirme les principes suivants : «

- L'État est communément défini comme une collectivité qui se compose d'un territoire et d'une population soumise à un pouvoir politique organisé ;

---

<sup>484</sup> Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier. Paris : Calmann-Lévy, c1961, 1983, pp. 310-314

<sup>485</sup> Voir Verhoeven, Joe. « La reconnaissance internationale, déclin ou renouveau ? » *Annuaire, Français de Droit International* 39. 1993. (1): 7-40.

<sup>486</sup> La non-reconnaissance par la force de toute ou partie du territoire d'un Etat fut inaugurée, poursuit Verhoeven, par la doctrine Stimson, lors de l'affaire Mandchoukou. Voir Verhoeven, Joe, et Paul De Visscher. *La reconnaissance internationale dans la pratique contemporaine ; Les relations publiques internationales*. Paris : A. Pedone, DL 1975, p. 279.

- Il se caractérise par la souveraineté :
- La reconnaissance par les autre État a des effets purement déclaratifs,
- L'existence ou la disparition de l'État est une question de fait »<sup>487</sup>

Le caractère juridiquement indéterminé de la « reconnaissance » et des termes juridiques des successions d'États reflète une réalité juridique spatiale ; *l'effectivité* ou la *solitude* d'un État proviennent non nécessairement de la reconnaissance « déclarative », mais de l'acceptation et de la reconnaissance définitive par l'environnement physique et spatial, ce qui permet de convertir la légitimité en légalité, rendre l'exception constituante et circonscrire les problèmes de frontières dans la logique *à priori* légale pour la résolution des conflits. Carl Schmitt l'exprime en parlant de « contrats fragiles », préférable à la « guerre civile » :

« L'État est précisément ce qui met fin à la guerre civile. Ce qui ne met pas fin à la guerre civile n'est pas un État. L'un exclut l'autre. On ne saurait imaginer construction plus simple et plus 'objective'. [...] le droit international devient, à proprement parler, un droit qui n'est possible qu'entre États, et non entre peuples ou groupements 'non civilisés' [...]. L'État a son ordre en lui-même, pas en dehors de lui-même. C'est pourquoi dans le droit international il n'y a ni guerre lieu d'établir des distinctions ou des discriminations enter des guerres qui respecteraient ou violeraient le droit international. Hobbes est le premier à l'avoir dit avec exactitude, les États se font face les uns avec les autres dans l'état de nature [...] l'État absorbe en lui-même toute rationalité et toute légalité. Tout ce qui est en dehors de lui-même est 'état de nature'. C'est pourquoi les mécanismes de commandement, en eux-mêmes parfaitement rationalisés, se font face les uns les autres de manière d'autant plus 'irrationnelle'. Plus leur organisation interne est parfaite, moins leurs relations réciproques sont organisables sur le même plan. Plus, est plus intensivement chacun d'entre eux est État,

---

<sup>487</sup> Voir l'article Pellet, Alain. « Notes sur la Commission d'arbitrage de la Conférence européenne pour la paix en Yougoslavie ». *Annuaire Français de Droit International* 37 (1): 329-48. Voir également les trois rapports du même auteur sur le contenu théorique et jurisprudentiel lors des activités de cette Commission Pellet, Alain. 1992. « L'activité de la Commission d'arbitrage de la Conférence européenne pour la paix en Yougoslavie ». *Annuaire Français de Droit International* 38 (1): 220-38. D'autres rapports se sont apparus, suite aux évolutions des conflits balkaniques, comme celui de 2001 Kolliopoulos, Alexandros, et Jenny Stavridi. 2002. « L'accord du 29 juin 2001 portant sur des questions de succession entre les États issus de la dissolution de l'ex-Yougoslavie ». *Annuaire Français de Droit International* 48 (1): 163-84, mais les républiques balkaniques semble continue à proliférer comme le Monténégro, le Kosovo ou récemment la Macédoine du Nord.

moins leurs relations inter-étatiques peuvent avoir de caractère étatique. Entre des États il n'existe pas d'État, et par conséquent pas non plus de guerre légale et de paix légale, mais seulement l'état de nature pré- et extra-légal des relations de tensions entre des Léviathan, que surmontent imparfaitement des contrats fragiles »<sup>488</sup>

Cet argument se confirme à la lumière des tensions spatiales insurmontables lorsque la souveraineté d'un État sur un territoire peine à obtenir la reconnaissance de ses voisins. Israël, le Kosovo, ou à moindre mesure le Taiwan, en constituent, chacun à sa manière, les exemples concrets de la reconnaissance des alliés et non de la reconnaissance spatiale localisée. Ceci ne pourrait qu'élargir la notion d'exception à la dimension interétatique et éloigner la théorie de transition du pré-juridique car elle se situe dans l'a-juridique. Qui plus est, et lorsque le fondement d'un État se trouve intrinsèquement dépendant du formalisme juridique dépourvue de continuité, la légalité interne ne pourrait qu'aggraver la confusion de la légalité et de la légitimité de cet État. La contradiction entre le déroulement démocratique de la vie politique dans l'État Israël, et la militarisation permanente de sa société, de ses gouvernants tout comme ses pratiques d'exception sur l'ordre externe (occupation, colonisation et blocus) illustrent la situation de confusion généralisée entre légalité et légitimité, internes et externes provenant de la rupture spatiale, et réduisant la légalité à la reconnaissance des plus forts et aux pratiques répressives.

Entre l'État de la primitivité et l'État de la rationalité il y a en effet deux domaines ou deux trajectoires pré-juridiques opposées, une déterminée par le principe de 'normativité partagée' qu'est la *légalité*, ou la condition de possibilité de *l'effectivité*, et le domaine de la *légitimité indéterminée* ou *irréalisable* et qui relève de *l'exception* et de la lutte ouverte entre principes opposés. De normativité et d'organisation. Les guerres civiles en Irak et en Syrie, et malgré la non-reconnaissance internationale, ni unilatérale, des projets d'autonomie et d'indépendance kurdes, et l'impossibilité d'une sérieuse reconnaissance diplomatique – surtout consulaire- des organes de l'opposition syrienne, fournissent, contrairement aux apparents statuts juridiques, une disponibilité spatiale et territoriale sans précédent pour le post-étatique combattant partisan. En effet, la 'souveraineté' anarchique et non centralisée de groupes militaires de partisans ne fait que s'affirmer avec la longévité des conflits et

---

<sup>488</sup> Schmitt, Carl. (1938). *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec d'un symbole politique*. Traduit par Denis Trierweiler, Mira Köller, et Dominique Ségard. 1 vol. L'Ordre philosophique. Paris : Éd. du seuil. 2002, p.107-110.

l'agrandissement de la zone des guerres civiles. Les milices de combattants palestiniens issus de camps de réfugiés depuis 1948 et répandus en Cisjordanie, en Jordanie, et au Liban jusqu'aux années 80<sup>489</sup> ne constituaient pas la source d'une urgence théorique sur leurs statuts spatio-juridique, car le conflit spatiale se limitait, du point de vue des théoriciens et des grands acteurs, sur l'aspect proprement territorial du problème palestinien et la nécessité d'une solution juste, équitable et réparatrice des dégâts et des problématiques de ce conflit.. Mais une fois les territoires s'étendant de l'Iran jusqu'au Liban se trouve surpeuplés par des combattants chiites, sunnites, kurdes et avions de chasse étrangers, c'est l'ensemble du *statut quo* territorial qui se trouve dépassé. Encore faut-il ajouter le problème de légitimité et de souveraineté du côté du gouvernement syrien, la discorde sur l'unité irakienne, et le déclin effectif de leurs souverainetés sur leurs territoires pour ces deux États. Un probable conflit direct entre l'Iran et les milices chiites d'une part, et Israël, les monarchies sunnites du Golfe et les milices sunnites de l'autre pourrait constituer un semblant de solution cyniquement MATHEMATIQUE selon laquelle une redistribution étatique pourrait avoir lieu et une réorganisation territoriale fondamentale pacifierait les quelques décennies à venir. Mais ce schéma est théoriquement dépassé, concrètement coûteux et éthiquement non-recommandable. Il serait coûteux car l'enjeu ne réside pas dans les « contrats fragiles » comme l'aurait souligné Schmitt, mais dans l'existence physique d'un bon nombre d'État et surtout d'un nombre d'ethnies, de confession et de peuples. Ce schéma est théoriquement dépassé également en raison de la dissolution factuelle des armées irakienne et syrienne au profit de groupes non-étatique agissant par procuration, un élément articulé la souffrance de l'ensemble des États voisin et agissant dans cette zone comme l'Iran, la Turquie, l'Arabie et le Yémen du même doute de légitimité des États effondrés. L'ensemble de la réalité du terrain, en effet, impose un retour à la tension schmittienne entre unité et exception, et à la tension hobbesienne entre souveraineté et multitude car l'on est au stade d'une impasse de légitimité et d'une confusion totale entre l'ennemi de l'intérieur et l'Autre spatial, l'éventuel ennemi de l'extérieur.

### **Schmitt hobbesien/ temporalité et primitivité de l'État solitaire**

---

<sup>489</sup> Les combattants palestiniens ont quitté la Jordanie en 1970 et firent du Liban leur principal lieu d'activité militaire. L'évacuation du Liban des combattants palestiniens s'est faite en les remplaçant par les combattants du Hezbollah surtout le milieu des années 80'. Les accords d'Oslo (1993) qui produisent la reconnaissance de l'OLP et la création d'une Autorité Palestinienne (embryon d'Etat) laissèrent Gaza progressivement devenir le centre d'activité militaire et de 'résistance' avec une version sunnite du modèle du Hezbollah.

Au Moyen-Orient, la confusion continue entre légalité et légitimité enlève son effectivité à la procédure juridique, que ce soit au niveau de la forme, contestée et encore indécise, ou du contenu, soumis à la perte de la structure traditionnelle et unitaire et à la réouverture par la rupture spatiale à l'illimité confuse des repères de légitimité.

Définir l'exception par la primitivité permet de suggérer une temporalité propre au temps d'exception, une exception prolongée plutôt par l'indécision que par l'intervention de la volonté. Une exception prolongée et durable relèverait ainsi de la *normalité*, qu'on appelle primitivité, plutôt que de l'*exception*. C'est ainsi que semble observer Georges Scelle à propos du contexte historique

« Ce livre caractéristique n'est sans doute pas, comme on l'a prétendu, une école de cynisme. C'est une description objective des comportements quasi-nécessaires des gouvernants dans un milieu de souverainetés affrontées, milieu politique privé non seulement de toute organisation institutionnelle, mais aussi de toute référence à des principes supérieurs. »<sup>490</sup>.

Quant au contenu de la pensée machiavélienne de l'État et sa philosophie politique le philosophe Ernest Cassirer affirme également une conscience historique et une opération conceptuelle en ce qui concerne la métaphysique politique de l'unité,

« L'État devient complètement indépendant, il devient aussi complètement isolé, la lame tranchante de la pensée machiavélienne coupant tous les liens qui le relie à la totalité organique de l'existence humaine. Non seulement le monde politique perd toute connexion avec la religion et la métaphysique, mais il perd celle qu'il peut avoir avec toutes les autres formes de vie éthique et culturelle. Il se retrouve isolé – dans un espace vide. »<sup>491</sup>

Dans le *Nomos de la terre, La Théorie du partisan*, et même en remontant aux années 30' avec *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Carl Schmitt fournit un prolongement théorique hobbesien pour décrire le devenir et les réalités de l'ordre interétatique, et ce à la lumière de l'opposition qu'il définit entre le droit selon l'ordre spatial

---

<sup>490</sup> Scelle, Georges. *Manuel de droit international public*. Paris : Domat-Montchrestien, 1948, p. 39.

<sup>491</sup> Cassirer, Ernst. *Le mythe de l'État*. Traduit par Bertrand Vergely. Paris : Gallimard, impr. 1993, p. 194.

et le droit selon l'ordre abstrait et universaliste. L'effort d'une réfutation théorique de l'incrimination de la guerre semble occuper l'objet central du *Nomos de la terre* surtout dans la réception de la pensée de Carl Schmitt<sup>492</sup>. La conviction « hobbesienne » de ce texte, d'après un article de Céline Jouin, permet une transposition du schéma hobbesien : « la séquence ternaire « guerre civile européenne/ droit interétatique/guerre civile mondiale repose en fait, poursuit Jouin, sur le dualisme État/guerre civile »<sup>493</sup> car l'« un exclut l'autre » comme l'affirme Schmitt<sup>494</sup>.

Si la transposition paraît évidente entre la pensée hobbesienne du Léviathan et la réfutation schmittienne du *Léviathan international*, aussi bonne intentionnée que soient les motivations de celui-ci<sup>495</sup>, Jouin remet en question le positionnement de Schmitt par rapport à l'héritage hobbesien, notamment sa pensée interétatique. Elle relativise d'abord les affirmations de Schmitt selon lequel Hobbes représenterait Le fondateur du droit international moderne par la personnalisation de l'État<sup>496</sup>, et elle présente ensuite le contexte historique dans lequel se déroulaient ces réflexions schmittiennes, notamment la volte-face comportée par les juristes allemands une fois le III<sup>e</sup> Reich vaincu. Enthousiastes devant les ambitions territoriales d'Hitler, les juristes souverainistes de l'entre-deux-guerres et qui revendiquaient la réalisation d'un droit territorial germanique permettant l'expansion, invoquaient, une fois le nazisme vaincu –et les prétentions territoriales avec lui- les arguments et les « principes universels » qu'ils avaient toujours cherché à réfuter<sup>497</sup>.

---

<sup>492</sup> Voir à titre d'exemple Jouin, Céline. *Le retour de la guerre juste : droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*. Paris : Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales : J. Vrin, impr.2013, où l'accent est mis sur la sécularisation de la Croise, vers la Guerre juste jusqu'à la Guerre pour la paix. Elle fait également le rapprochement et la pensée juridique marxiste. Pour citer un sujet qui aborde le Moyen-Orient avec un certain usage important de la théorie de la guerre interétatique chez Schmitt voir Saden, Barbara, et Frédéric Ramel. 2014. « Punir la Syrie » : la punition dans les relations internationales. Paris .

<sup>493</sup>Céline, Jouin « Le Scénario hobbesien du Nomos de la terre », in Pierre-François Moreau, Frédéric Ramel, et philosophie Journée d'études Krisis. 2013. *Carl Schmitt: nomos, droit et conflit dans les relations internationales : actes de la Journée d'études Krisis, philosophie, droit, sciences politiques, 21 octobre 2010, ENS de Lyon*. Traduit par Emmanuel Pasquier. Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 64.

<sup>494</sup> Schmitt. *Le Léviathan dans la doctrine...* Op.cit., p. 107.

<sup>495</sup> Voir également à ce sujet, *Quid judicabit ? L'étude d'Emmanuel Pasquier Pasquier, Emmanuel. De Genève à Nuremberg : Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*. Paris : Classiques Garnier, 2012 et qui relève également la question de la décision ultime pour l'ordre international entre la nomologie du droit chez Kelsen et les 'germes' d'une théorie de *Grossraum* (grand espace) chez Schmitt, nous y reviendrons par la suite.

<sup>496</sup> Ibid.

<sup>497</sup> Les arguments d'entre-deux-guerres des internationalistes allemands laissaient « toute sa place à la raison d'Etat » affirme Jouin, car la *clausa rebus sic stantibus* qu'avançaient les souverainistes allemand rendait les traités aussi peu contraignants que possible, et admet[tait] que ceux-ci cessent de valoir quant certaines conditions changent. Jouin « Le Scénario hobbesien du *nomos* de la terre », Op.cit., p. 70-71.



Or nous rejoignons les auteurs ayant plutôt opté pour la catégorisation de Schmitt parmi les penseurs de l'Exception, notamment Olivier Beaud et Emmanuel Pasquier<sup>498</sup>, en l'opposant à Kelsen, celui qui constitue également un facteur contextuel schmittien. Cette opposition permet de séparer et de manière méthodologique les deux champs objectifs celui de l'ordre et celui de l'exception.

Jouin souligne un point important sur les textes schmittiens entre 1937 et 1943, immédiatement antérieurs au *Nomos de la terre* –un texte d'après-guerre, et qui portent « étonnamment » sur la guerre civile mondiale et le grand-espace, c'est-à-dire d'avant la défaite nazie. Ces « textes prennent comme horizons, souligne l'auteure, l'émergence du *Grossraum* (le grand-espace) et la « guerre civile mondiale », que Schmitt commence à reconnaître comme la figure la plus intense du conflit politique »<sup>499</sup>. Ainsi la souveraineté et l'étatisme hobbesiens pour les sujets internes comme externes à cette souveraineté fussent-ils déjà démontés par Schmitt dans les textes immédiatement précédents le récit hobbesien dans *Le Nomos*. Ces textes « tentent [-ils] de dépasser une série de dualismes liés selon Schmitt au positivisme centré sur l'État<sup>500</sup> ». Ainsi Hobbes, poursuit-elle, et qui constitue « la mesure de toutes choses » aux yeux de Schmitt dans *Le Nomos de la terre* en 1950, n'était que ramolli par Schmitt lui-même entre 1937 et 1943, une période de « déconstruction et d'intense questionnement qui avaient rendu la perspective souverainiste hobbesienne intenable pour lui-même »<sup>501</sup>.

Or, nous proposer plutôt de relativiser ce point de vue, car il s'agit de notre point de vue d'une continuité hobbesienne avec le *Grossraum* avant et avec *Le Nomos* et non d'une oscillation entre une doctrine et une autre par rapport à l'étatisme hobbesien. La guerre civile mondiale et la déduction théorique et « expérimentale »<sup>502</sup> du grand-espace ne provient pas uniquement de l'opposition de Schmitt à la guerre juste, mais également de sa conversion de

---

<sup>498</sup> Voir Beaud, Olivier. 1994. *La puissance de l'État*. 1 vol. Léviathan (Paris). Paris : Presses universitaires de France, notamment la 2<sup>ème</sup> partie « l'Etat des citoyens ou la souveraineté constituante du peuple. Voir aussi Pasquier, Emmanuel. *De Genève à Nuremberg : Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*. Paris : Classiques Garnier, 2012. Sandrine Baume également oriente plutôt le débat sur Schmitt sous l'opposition avec Kelsen, c'est-à-dire entre ordre et exception. Baume, Sandrine. 2008. *Carl Schmitt, penseur de l'État : genèse d'une doctrine*. 1 vol. Collection académique, Paris: les Presses de Sciences Po.

<sup>499</sup> Jouin, « Le Scénario hobbesien du Nomos... », Op.cit., p. 61.

<sup>500</sup> Ibid.

<sup>501</sup> Ibid., p. 61.

<sup>502</sup> « [...] la série de textes de droit international que [Schmitt] a écrits immédiatement avant *Le Nomos de la terre*, entre 1937 et 1943, textes très inventifs et qu'on peut qualifier d'expérimentaux, dont le plus fameux est la conférence sur les grands espaces [...] » Ibid.

la notion théologico-politique de *Katechon* en un principe *spatial* de continuité normative pour le politique. Ainsi, et avant d'évoquer les conséquences de la guerre juste, une révolution par le haut au profit d'un principe déterritorialisé pourrait ouvrir l'espace à toute forme de légitimités surtout si ce principe universaliste de légalité échoue à son tour. Dans *Le Nomos de la terre*, Schmitt insiste à plusieurs reprises sur l'importance et la spécificité de son principe de « *nomos* », à ne pas confondre avec celui du droit et de constitution. Il est même possible de faire le lien entre l'individu angoissé car sans religieux chez Gauchet l'État déraciné de son *nomos* chez Schmitt, l'un a perdu son Dieu, c'est-à-dire son appui psychique, le second aurait perdu son *Katechon* c'est-à-dire son appui de continuité spatiale. Or, et loin de la théologie politique, l'ennemi comme critère politique schmittien, à la lumière de la théorie spatiale et non abstraite de la norme, devient le seul lieu de repère, spatial, physique et désenchanté, de l'altérité et la condition même d'une possibilité de la multitude. Ceci dit, encore faut-il affirmer que le point de départ de cette logique ne se situe pas dans le *devoir-être* mais dans l'exception, ce qui est également lisible chez Hobbes au sujet de la déduction de la multitude à partir d'une temporalité propre à la primitivité, celle où la rupture de l'ordre spatial pourrait conduire à la rupture de l'ordre temporel et qui sépare le temps de la légalité de celui de la primitivité, ou celui de l'unité de celui de l'état de nature :

« Par cela, il est manifeste que pendant ce temps ou les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre : et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun. En effet, la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mais dans cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue ; et donc, la notion de temps [Time] doit être prise en compte dans la nature de la guerre, comme c'est le cas dans la nature du temps qu'il fait [Weather]. Car, de même que la nature du mauvais temps ne consiste pas en une ou deux averses, mais en une tendance au mauvais temps, qui s'étale sur plusieurs jours, de même, en ce qui concerne la nature de la guerre, celle-ci ne consiste pas en une bataille effective, mais en la disposition reconnue au combat, pendant tout le temps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps est la PAIX »<sup>503</sup>

---

<sup>503</sup> Hobbes, Thomas. 2000. *Léviathan: ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Édité par Gérard Traduction Mairet. 1 vol. Folio. Essais. Paris : Gallimard, p.224-225.

La guerre civile mondiale chez Schmitt décrit une ‘temporalité de rupture’, une primitivité de la multitude illimitée, une multitude incapable de s’autolimiter politiquement par l’unité. Hobbes déduit l’unité de la multitude,

« Une multitude d’hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c’est l’*unité* de celui qui représente, non l’unité du représenté, qui rend *une* la personne. Et c’est celui qui représente qui assume la personnalité, et il n’en assume qu’une seule. On ne saurait donc concevoir l’unité dans une multitude, sous une autre forme »<sup>504</sup>

De l’autre côté de la temporalité primitive, celui de la sortie de l’état de crise, la logique du *Grossraum*, même s’il s’agit d’un amollissement ou d’un abandon de la souveraineté hobbesienne, comporte une fidélité et une réactualisation de la justification théorique hobbesienne de la souveraineté. Car le point commun entre Hobbes et Schmitt, au sujet de la sortie de la crise, de l’exception ou de la primitivité, c’est celui d’abandonner l’impossibilité d’arbitrage de l’état de nature au profit de l’existence réelle d’Un arbitre, même si celui-ci risque parfois d’arbitrer injustement<sup>505</sup>. Il y a donc glissement du niveau du juste et de l’universel vers celui du rationnel et du praticable. Le ramollissement de la souveraineté étatique de Hobbes par Schmitt au sujet du *Grossraum* se fait en effet au profit d’un niveau plus large de circonscription et de partage, un niveau où la multitude est préservée et l’unité n’est pas universaliste mais spatiale. La référence historique à cette proposition ‘inachevée’ de Carl Schmitt est la doctrine Monroe et la délimitation des zones d’intervention qu’il évoque dans *Le Nomos de la terre*

## **Chapitre VI. Potestas indirecta : extension conceptuelle de la notion d’ennemi de Carl Schmitt**

Dans la préface d’Etienne Balibar à propos de l’essai de Carl Schmitt *Le Léviathan dans la doctrine de l’État de Thomas Hobbes*, un texte de 1938, la *potestas indirecta* est définie ainsi :

---

<sup>504</sup> Ibid. Chapitre XVI : « Des personnes, auteurs, et des choses personnifiées »

<sup>505</sup> Hobbes affirme la positivité de la notion de Justice comme la « non-exécution d’une convention [ ] et tout ce qui n’est pas injuste et juste », Chapitre XI, Ibid., p. 248.

« L'expression *potestas indirecta* a été forgée par Robert Bellarmin<sup>506</sup> (*de Potestate summi pontificis in rebus temporalibus*<sup>507</sup>, 1610) pour soutenir la prétention de l'Eglise catholique romaine à continuer d'exercer un magistère spirituel au sein des États dont chacun revendique pour soi seul la plénitude de l'*imperium* politique, et ainsi de déterminer leur orientation vers ses propres fins. Schmitt, qui revient constamment sur le mérite fondamental de Hobbes : avoir combattu sans concessions cette prétention et défendu le droit du souverain à déterminer la validité des opinions et des normes dans la sphère publique, étend la signification du concept à toutes les forces idéologiques qui, dans le cadre national ou international, prétendent à l'*universalité* et, de ce fait, fournir aux individus et aux groupes des critères de jugements indépendants de ceux du pouvoir politique, les libérer de sa définition de l'ami et de l'ennemi. »<sup>508</sup>

La citation est en soi une présentation d'une doctrine étatique de l'unité politique. Elle peut être appelée « théorie totalitariste » ou « théorie de l'unité politique » selon le regard que l'on finit par porter sur les pensées hobbesienne et/ou schmittienne<sup>509</sup>. Mais il est toutefois important de souligner que ces deux attributions (totalitarisme ou unité politique) ne signifient pas la même chose, car si on l'appelle « doctrine de l'unité politique » elle serait plutôt assimilable à un équivalent de la « théorie de l'État » dans la mesure où cette dernière est une théorie d'une communauté *unie politiquement* par l'organisation juridique et institutionnelle qu'à une théorie fondatrice d'un absolutisme individuelle ou oligarchique. Ce que l'on saisit de la conception hobbesienne du « souverain », souverain individuel ou souverain institutionnel, est déterminant pour le jugement que l'on porte et la distinction qui en suit<sup>510</sup>.

La *potestas indirecta* est par excellence une question de nature politique et qui ne se limite pas au contexte historique –européen en l'occurrence- qui lui a donné sa définition et sa valeur conceptuelle.

---

<sup>506</sup> Théologien jésuite italien de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>507</sup> Nous traduisons : « les suprêmes puissances pontificales en pouvoirs temporels »

<sup>508</sup> Balibar, Etienne. « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes » préface dans Schmitt. *Le Léviathan...* Op.cit., p.p. 7-65. Citation de Balibar p.57.

<sup>509</sup> Schmitt regrette d'ailleurs que des interprétations libérales aient su tirer de la pensée de Thomas Hobbes des oppositions sur les thèmes de confession (publique) et de foi (privée) « pour créer des pouvoirs indirects plus dangereux que les précédents ». Ibid., p. 142.

<sup>510</sup> Pour le thème du souverain individuel ou institutionnel, à partir de Bodin et Hobbes jusqu'au débat qui oppose le positivisme juridique au décisionnisme politique, voir Beaud, *la puissance de l'Etat*. Op.cit.

Bien qu'elle ne s'élève pas à un degré de « critère unique » d'analyse, elle constitue, par les deux termes qui la composent 'puissance' et 'indirecte'—d'autant par sa présence ou par son absence selon l'espace et le temps en question- un outil d'analyse historique et socio-politique qui permet de mettre en lumière les mécanismes de la constitution d'une communauté et la désintégration d'une autre, la vitalité d'un État et la fragilité d'un autre.

En tant que concept, *potestas indirecta* occupe une position stratégique car elle donne sur un champ où se croise une multitude de notions problématiques ; politiques, juridiques et philosophiques comme légitimité/ légalité, sacré/profane, autorité/obéissance et public/privé. De sorte que si l'on veut définir la communauté et sa conversion (différenciation) politique, la place qu'occupent les différentes '*potestate*' dans cette communauté est souvent problématique lors de la traduction juridique de cette conversion politique.

A titre d'exemple ; l'on sait que l'ambiguïté de la sensible frontière entre public/privé a été l'une des majeures questions, si ce n'en est la principale, du conflit idéologique qui a duré plus d'un siècle, et qui a même donné lieu plus tard à des modèles politiques dont les principes produisirent une conception différente et nouvelle de l'homme, ou dans un point extrême, ont cessé de concevoir l'individu. A l'autre extrême, c'est le public/privé qui nourrit encore la représentation libérale de la politique commençant par l'antisocialisme comme c'est le cas aux États-Unis jusqu'à la pensée et la représentation politique anarchistes.

Même si *potestas indirecta* n'est pas un terme *régulièrement* repris par Carl Schmitt, et ne représente pas un concept aussi caractéristique de sa pensée que le sont, à titre d'exemple, *Hostis* et *jus belli*<sup>511</sup>, mais il suffit de prendre sa description *du* politique et exposer certains des titres fameux de sa pensée pour donner raison à l'importance qu'on accorde au caractère aigu du lien qu'entretient ce concept avec la pensée schmittienne. Pour Schmitt,

« Le terme de politique ne désigne pas un domaine d'activité propre, mais seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation d'êtres humains dont les motifs peuvent être d'ordre religieux, national (au

---

<sup>511</sup> *Hostis* : l'ennemi public, à distinguer de l'ennemi privé ou personnel « *inimicus* ». Cet « ennemi public » doit être désigné par le pouvoir politique, ce qui est signe et critère d'unité politique. Pour Carl Schmitt, le critère du politique n'est pas autant l'*hostis* lui-même, mais la capacité du pouvoir politique à s'approprier effectivement ce droit de désignation, qui s'appelle d'ailleurs *Jus belli* : « la possibilité effective de désigner l'ennemi (*hostis*), une propriété de l'Etat ». Schmitt, Carl. *La notion de politique*. 1 vol. Liberté de l'esprit (Paris. 1947. Paris : Calmann-Lévy, 1989. P.86

terme ethnique ou au sens culturel), économique ou autre, et provoquent, à des époques différentes, des regroupements et des scissions de types différents »<sup>512</sup>

Si l'on considère *degré d'intensité et motifs d'association ou de dissociation*, on est directement renvoyé à la notion des « puissances directs ou indirects » selon la donne politique en question et les termes identitaires majeurs d'une entité politique. Cette définition sert également de fond théorique pertinemment large, capable de définir la genèse de la *communauté* et comment celle-ci se convertit en une communauté *politique*<sup>513</sup>.

Pour des exemples concrets, les manifestations historiques de la *potestas indirecta* sont simplement les scissions politiques - que l'on oppose à *unité politique*- les guerres civiles et la question du pluralisme politique au sens du conflit entre puissance indirecte et pouvoir politique suprême. *Potestas indirecta* est par conséquent une condition de mise en péril ou de négation de l'unité politique. L'intensité et le degré d'association autour de cette puissance est capable de désintégrer l'ordre politique et d'éclater les « pouvoirs directs » de l'État.

Pour ne citer que certains exemples, présents dans l'œuvre de Schmitt et dans le fond historique de référence le plus en vue dans ses écrits, on peut citer le contexte de la guerre civile anglaise et l'analyse du Léviathan de Thomas Hobbes dans *Le Léviathan* et à propos duquel Schmitt avait rédigé un essai intitulé : *le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* en 1938. C'est dans cet essai que le thème *Potestas indirecta* est le plus en vue, en raison du fond religieux de la guerre civile (ou la révolution anglaise) au milieu du XVIIe siècle, et la question problématique de l'époque sur le *ius circa sacra*, à savoir « l'autorité du magistrat en matière religieuse »<sup>514</sup> et si le pouvoir politique du souverain devrait s'approprié ou non ce pouvoir, c'est-à-dire, pouvoir « lutte(r) contre les puissances indirectes » dans un langage schmittien<sup>515</sup>.

Mais ceci ne se limite pas au cas anglais du XVIIe siècle, ni exclusivement aux contextes de scissions confessionnelles et ce qui a suivi dans une grande partie du continent européen à partir de la Réforme au XVIe siècle. L'histoire de l'Allemagne, à partir du traité

---

<sup>512</sup> Ibid., p.79

<sup>513</sup> Pour le thème de la « communauté », on se réfère régulièrement aux développements de Jean-Louis Vullière dans *le Concept de système politique* 1989.

<sup>514</sup> Préface du livre de Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*. Op.cit., p.20.

<sup>515</sup> Ibid.

de Westphalie 1648<sup>516</sup> et le démantèlement de l'Empire en un grand nombre de provinces sans État, passant par la fin officielle du Saint-Empire à l'époque de Hegel, la réunification plus tard par Bismarck, jusqu'à l'époque de la république de Weimar, cette histoire représente avec tant d'autres exemples du continent, un fond historique d'une durée considérable et dont les événements et les diverses évolutions, consensus et solutions permettent de rendre compte de l'importance de la *potestas indirecta*, de sa présence permanente au sein du système social et de son rôle majeur et décisif dans la constitution, la vitalité ou l'échec de tel ou tel système politique.

Il reste à souligner que dans certains développements de Carl Schmitt, et en référence au contexte allemand cité plus haut, surtout à partir du congrès de Vienne au début du XIXe siècle, il manifeste une attitude hostile à ce qu'il appelle « la pensée juive » par les doutes qu'il exprime à propos de la pensée de Spinoza. Il présente aussi de manière surprenante et haineuse certains juristes et fonctionnaires dans l'État de Prusse d'après le congrès de Vienne et soulignant leur origine juive<sup>517</sup>. Ceci a logiquement sombré la réputation et l'image de sa pensée surtout qu'il fut membre et fonctionnaire d'État du parti nazi entre 1933 et 1938 et qui a ouvert un débat permanent entre ses défenseurs et ses détracteurs sur le jugement qu'il faut porter sur sa pensée et son héritage intellectuel.

Pour notre compte, on prend de la pensée de Carl Schmitt l'aspect scientifique qu'elle comporte et la description abstraite et synthétique du politique, de son critère et de son mécanisme, sans s'arrêter sur ces propos que pour les dénoncer, et on laisse à l'histoire et aux commentateurs de trancher sur la vraie nature de ses convictions qui sous-tendent ces propos.

### **La légitimité entre pouvoir et puissance**

Dans une acception moderne de l'État, l'évocation des « puissances indirectes » est une invocation d'une dimension politique située en dehors de la sphère étatique. Ceci n'entraîne pas l'hypothèse que tout « pouvoir » était puissance avant l'organisation juridique de l'ordre social, mais il se fonde sur l'inverse : que le « pouvoir » est une force ou une puissance justifiée juridiquement. En l'occurrence, *Potestas indirecta* est 'puissance' plutôt que 'pouvoir' car par définition, elle échappe à l'espace politique public mais peut lui influencer. On rappelle que c'est le droit qui a la charge de définir les limites entre public et

---

<sup>516</sup> Hegel. *Ecrits politiques*. Op.cit. Texte « la constitution de l'Allemagne » (1800).

<sup>517</sup> Schmitt. *Le Léviathan...* Op.cit., p.131. À propos de la première génération de ce qu'il appelle « juifs émancipés » qui, par le moyen du baptême, ont pu accéder à des hautes fonctions administratives et auraient choisi la monarchie constitutionnelle face à la monarchie parlementaire dans l'objectif de fragiliser l'Etat et c'est ainsi que l'Etat militaire de Prusse disparût après une défaite militaire en 1918.

privé, et c'est sur cette lacune juridique, d'autant que le droit est ambigu sur cette question, que se jouent les possibilités des combinaisons puissance/pouvoir- direct/indirect et des implications politiques et communautaires de celles-ci.

Mais l'articulation juridique des rapports de puissance dans un ordre social donné ne prend pas la valeur qualitative de « légitimité de la puissance » de la simple norme juridique. Celle-ci donne son sens à la notion de « légalité » qui, comme c'est le cas récurrent dans la description de l'évolution du droit et des sciences juridiques, se trouve doublement postérieure à la notion de légitimité ; synchroniquement quand tout pouvoir politique se considère légitime avant l'entreprise politique de la concrétisation juridique de son ordre politique (légitimité révolutionnaire, religieuse, nationale etc.) ou dans l'ordre diachronique de l'Europe postmédiévale et moderne où s'est historiquement produit le passage de l'ordre politique divin –et soi-disant « légitime »- de l'Eglise jusqu'à l'État de droit normatif et positiviste qui ne reconnaît que la « loi » comme substance et norme systémique unique.

La légitimité de la puissance est donc en risque de confusion car elle comporte deux acceptions qui dominent son usage et sa connotation courante : l'acception politique –tout régime, révolutionnaire ou autre devient révolutionnaire et par conséquent légitime après avoir éliminé ses adversaires. La deuxième est l'acception technique et historique qui consiste à l'instrumentalisation du terme « légitime » dans la description historique qui l'a rendu –à première vue- une étape ou un passage vers un processus universel de positivation du droit. C'est-à-dire, la légitimité de la puissance se renvoie uniquement à un contexte européen où l'*imperium* papal se décrivait légitime et est considérée comme une étape *passée* qui a précédé la forme moderne de l'État. Alors que tout simplement, ce même processus peut s'appliquer à tout pouvoir sacré en conflit avec n'importe quel pouvoir temporel, à n'importe quelle époque, passée ou future et peut donc être décrit avec les mêmes termes et peut prétendre à la qualité de légitimité en vertu de l'obéissance.

### **La légitimité et le système social : sens large et sens restreint**

La notion de « légitimité » doit être extraite des contextes d'usage situés plus haut pour être définie dans son contexte authentique. La légitimité est une possibilité de valeur décrivant une situation de puissance ou de pouvoir qui s'exerce et s'observe au sein des rapports entre individus ou entre groupes d'individus. Puissance ou pouvoir se réfèrent à des rapports réciproques effectifs et non exclusivement à une force ou une menace unilatérale produisant une attitude résignée de soumission ou une forme d'obéissance préalable comme celui par exemple de la condition du rapport juridique État/citoyen. Le point de départ de la



puissance dans ce sens se trouve principalement et *a priori* dans l'obéissance et dans le consentement plutôt que dans une forme institutionnellement organisée qui, à son tour, pourrait caractériser la puissance *a posteriori* dans un acte de validation juridique (et politique) de cette puissance<sup>518</sup>. Cette puissance s'appelle conventionnellement « pouvoir » et ce pouvoir représente une expression particulière, avancée et différenciée de la puissance et renvoie donc à un sens strict de la légitimité.

Une définition pertinente et synthétique de ce rapport de puissance/obéissance requiert de mesurer ou d'observer la redondance et l'occurrence régulière d'un cas pour former un type de modalité d'obéissance qui, avec d'autres modalités d'autres rapports de natures différentes, contribue à la formation du système social et rend ces rapports *légitimes* de fait. Il reste à rendre ces rapports (entièrement ou partiellement<sup>519</sup>) effectifs par le droit qui habilite le régime politique et lui assigne la prise en charge de l'organisation et de la protection de certains rapports légitimes, ainsi que la compétence exclusive de la création du droit par la législation et la définition et la gestion de ce qui sera l'espace public.

Dans son analyse du *Concept de système politique*, Jean-Louis Vullière, et dans des termes similaires, entreprend la critique de l'interprétation classique de la pensée de Max Weber, sur la légitimité, mais aussi de certains manques essentiels dans les commentaires sur la théorie de celui-ci.

Pour Vullière, la légitimité c'est « L'ensemble des fondements de la domination qui ne se ramènent pas à la contrainte physique ou à la menace de celle-ci »<sup>520</sup> ; par conséquent la définition wébérienne ne fait qu'« (exclure) d'autre motifs d'obéissance »<sup>521</sup>.

La fameuse légitimité wébérienne « monopole de la force de contrainte de la force physique » doit plutôt être une définition qui concerne la théorie de l'État et non le concept de légitimité lui-même. Vullière retient une autre définition wébérienne de la légitimité qui appartient à un autre domaine, largement antérieure à la différenciation politique du système social et qui prend en compte le facteur et la nature psychologique des rapports de légitimité

---

<sup>518</sup> Dans *la Constitution de l'Allemagne (1800-1802) Ecrits Politiques*, Hegel considère que le droit est une description de quelque chose qui est déjà acquise. Il donne l'exemple des impôts « si un agent A lève un impôt sur des agents ou des paysans Cs (...) la loi vient organiser (ou légaliser) cet acquis historique » Op.cit., p.30

<sup>519</sup> Entièrement ou partiellement : ce détail représente un point ambigu dans la philosophie du droit et dans la définition du politique : l'acte de ne pas normaliser tous les rapports de puissance *est* un acte politique par excellence. Voir *quand et comment la potestas devient (in)directe*. P. 11.

<sup>520</sup> Vullière, Jean-Louis. *Le concept de système politique*. 1 vol. Politique d'aujourd'hui. Paris : Presses universitaires de France, 1989, p.275.

<sup>521</sup> Ibid.

qui se fonde sur « une volonté d'obéir » Vullièrme : « Tout véritable rapport de domination comporte un minimum de volonté d'obéir, par conséquent un intérêt extérieur ou intérieur, à obéir »<sup>522</sup>.

Vullièrme tire de la théorie wébérienne une légitimité *au sens large* et une légitimité *au sens restreint*, la légitimité au sens restreint, serait celle dont abonde la littérature wébérienne et pour laquelle la légitimité serait « le monopole de la violence légitime » malgré que cette violence, serait en terme wébérien aussi « l'*ultimo ratio* »<sup>523</sup>. On peut l'appeler plutôt la légalité, étant qu'il s'agit d'un rapport entre l'État (et ses agents comme « autorité »), l'espace public (et ses agents) et la loi.

Ainsi, ajoute-t-il, cette violence et son monopole ne doivent pas être compris comme signifiant le fondement de la domination politique : l'unique fondement en est la légitimité au sens large, en tant qu'elle rend possible la contrainte physique en dernier recours et non l'inverse<sup>524</sup>.

C'est ainsi qu'on acquiert aussi deux sens du politique : un sens où *la* politique est encadrée par la loi d'un ordre étatique, et où deviennent fonction de la loi, l'application de celle-ci ainsi que les diverses activités de la vie politique ; et un sens large où *le* politique prend une fonction de critère c'est-à-dire exige une théorie différente dans ses points de départ et qui prend en compte la réalité du système social en dehors et antérieurement aux définitions étatiques de la légitimité<sup>525</sup>.

Pour Vullièrme, comme on l'a cité plus haut, la légitimité c'est « l'ensemble des fondements de la domination qui ne se ramènent pas à la contrainte physique ou à la menace de celle-ci »<sup>526</sup>

Tandis que la légalité « doit être interprétée comme un critère de conformité du régime aux règles acceptées dans le système, sinon un régime serait toujours soumis à des lois, s'il était permis à se dirigeant de les édicter arbitrairement »<sup>527</sup>.

---

<sup>522</sup> Max Weber, *Economie et Société...* Op.cit.

<sup>523</sup> Ibid.

<sup>524</sup> Ibid., p. 276-277

<sup>525</sup> Comme le critère schmittien le plus connu « Le noyau du politique n'est pas purement et simplement l'inimitié, mais le fait de faire la distinction entre ami et ennemi ». *Théorie du partisan*. Op.cit., p.32.

<sup>526</sup> Ibid., 275.

<sup>527</sup> Vullièrme. *Le Concept de système politique*. Op.cit., p.438

Cette légitimité du monopole qui se trouve au dernier stade de ce processus de la détermination de la puissance -étatique en l'occurrence- n'est légitime qu'au sens restreint, car il est incapable d'intervenir dans toutes les sphères de légitimité du système social :

« Un tel monopole n'est du reste jamais total : même l'État se borne à monopoliser la seule contrainte physique légitime au sens restreint, sachant qu'une contrainte physique illégitime au sens restreint, mais inévitablement en quelque manière légitime au sens large, peut trouver à s'exercer hors de son contrôle »<sup>528</sup>.

C'est à partir de ce point, celui où l'intervention du pouvoir politique est théoriquement considérée comme *illégitime au sens restreint* que l'on peut faire notre passage au droit. C'est que la visibilité de celui-ci permet de repérer la sphère de *la légalité* mais nous permet aussi d'observer les domaines invisibles par la légalité, c'est-à-dire les domaines ou les pouvoirs publics se déclarent incompétents. Il ne s'agit pas du public et du privé à proprement dit, mais plutôt des modalités de classer les rapports sociaux sous les sphères publique ou privée, et c'est dans ce détail de la conception du droit qu'une puissance se trouve directe ou indirecte.

### **Une parenthèse : La conception du droit serait le point de départ**

Pour essayer de discuter le thème des frontières juridiques entre le privé et le public et les limites que rencontrent le pouvoir et le système politique dans ce domaine, on souligne que cette question n'est pas l'objet d'étude du domaine des (*policies* : politiques d'un gouvernement), car la question des *policies* remonte à la nature idéologique du régime politique du gouvernement et non à la *nature* du pouvoir politique lui-même. C'est-à-dire, et comme c'est l'exemple du régime d'État libéral, les définitions de départ sont fondées sur des principes tels que la liberté individuelle<sup>529</sup>, la liberté de la concurrence et l'économie du marché et le recul de l'État face à celui-ci, ce qui exclut cette vision d'une description visant la nature du politique, la différenciation de la puissance et la genèse de la communauté tous ensemble<sup>530</sup>.

---

<sup>528</sup> Ibid., p. 277

<sup>529</sup> Pour Schmitt, la conception libérale du politique et de l'Etat est fondée sur une fausse hypothèse : « la sphère de liberté de l'individu est présupposée comme une donnée antérieure à l'Etat » cité par Sandrine Baume. *Carl Schmitt penseur de l'Etat*. op.cit., p.99.

<sup>530</sup> Le thème de l'« ambivalence de la nature humaine » et qui détermine le point de départ et le point d'aboutissement politique est introduit par Etienne Balibar dans sa présentation du *Léviathan dans la doctrine de*

La problématique de frontière entre le privé et le public impose une question qui lui est antérieure : comment le pouvoir devient politique ? Et de quelle manière se fait l'entreprise de l'organisation juridique de ce pouvoir ? Il s'agit d'un antagonisme de conception du droit et de la notion de politique entre Carl Schmitt et sa doctrine et celle du positivisme juridique. Dans la doctrine de Carl Schmitt, le droit et la décision politique sont deux domaines indissociables pour l'unité politique. Du point de vue positiviste, il s'agit d'un système clôturé sur lui-même et dont la substance et la norme suprême serait la loi et la création législative, produite et issue de la légitimité politique du pouvoir constituant, le point de départ fondateur du pouvoir politique et son cadre permanent.

C'est sur ce point (le pouvoir constituant) ou plus exactement la création (ou la naissance) de l'État que se justifie l'antagonisme et la conciliation impossible entre ces deux doctrines.

Dans son étude *La Puissance de l'État*, Olivier Beaud expose l'analyse historique et juridique de la *souveraineté*, depuis sa première définition et sa première découverte par Jean Bodin jusqu'à la théorie du pouvoir constituant et même les tentatives de construction d'un espace politique européen à l'époque actuelle et toute la littérature de souveraineté qui le suit.

Dans son livre il relève que pour le positiviste Hans Kelsen, la souveraineté est née au moment où la création du droit a échappé au pouvoir ecclésiastique et ce qu'il appelle « la monopolisation du droit positif » qui a donné le coup de grâce à l'ancien modèle politique dominant, en l'occurrence le pouvoir ecclésiastique et les monarchies de droit divin<sup>531</sup>.

Mais en raison de cette rupture *juridique* avec le pouvoir papale/divin de la création du droit et de législation, Kelsen entreprend un projet de description formaliste négligeant le fait qu'il s'agit principalement d'une nouvelle donne politique, de sorte que toute apparente qu'elle soit, la contingence historique et tout pouvoir (ou puissance) autre que celui défini par la *loi* à partir de ce moment est absent dans cette théorie de science du droit. La description

---

*l'Etat de Carl Schmitt*. Il se réfère à un commentaire de Strauss sur le pessimisme de Schmitt et de Hobbes à l'égard de la nature humaine et l'opposition de ce pessimisme à l'idéologie libérale p.25-26. Mais cette opposition n'est pas la même nous prenons sur ce point sur ce point, car nous ne voyons pas dans l'analyse schmittienne une hypothèse sur la nature humaine qui conduirait à un projet de gouvernement et de forme d'Etat comme c'est le cas dans l'idéologie libérale. On retient plutôt une description du *mécanisme* et de la *nature* du politique tel qu'il est dans la constitution de la communauté politique (par le degré d'association ou de dissociation) et dans la constitution et la formation de l'Etat (la décision politique plutôt que la volonté des individus). La description schmittienne est plutôt historique qu'idéologique. On retournera sur ce thème plus tard quand on présentera l'opposition de la pensée schmittienne au contractualisme et au positivisme.

<sup>531</sup> Beaud. Op.cit., p 48.

formaliste ou positiviste rend le droit complètement autoréférentiel où disparaît –ou plutôt devrait disparaître- tout ordre extérieur –à la norme juridique elle-même.

Mais cette doctrine se trouve devant une impasse quant à la description de la naissance de l'État ou de toute entité politique, surtout en ce qui concerne le point de départ ou la genèse. La solution proposée par l'école positiviste serait le contrat ou le pouvoir constituant issu de la souveraineté populaire, ce qui représente une fiction, car ce moment est simplement absent dans la narration historique de tout État moderne.

C'est donc Carl Schmitt qui répond à cette question en réfutant l'existence ou la possibilité d'inventer le contrat dans le passé et en fournissant une description plus historique de la genèse de l'État et du caractère décisif et premier de la *décision politique*.

Au problème du vide juridique qui constitue une lacune dans la description positiviste, Schmitt répond par ce qu'il appelle *la dictature souveraine*<sup>532</sup>, c'est-à-dire « l'alliance entre le législateur et le dictateur » qui a permis à différentes époques la mise en place d'un régime politique et de son système juridique<sup>533</sup>.

Pour ne pas classer hâtivement les deux doctrines sous le totalitarisme ou la démocratie –malgré que la doctrine antilibérale de Schmitt ne peut pas être qualifiée de doctrine démocratique- il est important de revenir sur le fond contextuel qui constitue le point de départ des deux théoriciens pour que les deux doctrines soient objectivement saisies. Le point de départ de Hans Kelsen est celui d'un ordre social en situation de paix supposée par la science du droit, alors que Schmitt, sous l'influence de l'histoire de l'Allemagne et de l'instabilité politique à l'époque de la république de Weimar suppose la situation d'exception comme le point de départ où la *décision* éliminerait le risque qui hante l'unité politique.

Cette distinction et cette rencontre difficile entre les deux doctrines sont bien comprises par les études consacrées à ce sujet d'antagonisme (Schmitt/Kelsen). Olivier Beaud le souligne ainsi :

---

<sup>532</sup> Ibid., p. 216

<sup>533</sup> Ibid.

« La thèse schmittienne vise à assurer la garantie de la suprématie de la constitution en période exceptionnelle, la thèse kelsénienne cherche à assurer la suprématie de la norme constitutionnelle en temps normal »<sup>534</sup>

C'est pour cette raison que pour Schmitt, la vocation de l'État serait l'unité politique, ce qui implique que l'État et son pouvoir politique prend en permanence la charge de préserver cette unité. Ainsi, « le politique n'est pas le lieu de la négociation, mais de l'affirmation et de la décision »<sup>535</sup>.

Dans *la notion du politique*, la distinction entre État et politique se fait aussi dans cette perspective de « situation d'exception ». Pour Schmitt, la définition de l'État et de la politique consiste à considérer le premier comme l'*instance* tandis que la deuxième serait *la substance*. La guerre civile est donc le moment où « l'instance est suspendue provisoirement jusqu'à la victoire de la volonté politique de l'un des rivaux »<sup>536</sup>. La perspective de Carl Schmitt prend donc en compte les événements historiques qui ne trouvent pas de traduction rétrospective dans la norme juridique au-delà du contrat et du pouvoir constituant.

Cette compréhension réaliste à propos de l'histoire, de ses transformations et de l'indispensable alternance et/ou coïncidence entre le facteur juridique et le facteur politique dans la constitution de l'État permettent ensemble de fournir une méthode de description politique qui confirme l'antériorité du facteur politique qui laisserait au juridique la tâche de l'organisation.

Ces divergences doctrinales impliquent des divergences au niveau des tâches que le système politique assigne au droit et les domaines d'organisation ou de neutralité de celui-ci.

### **Privé/ Public : quand et comment la potestas devient (in)directe**

Comme on l'a vu, la doctrine kelsénienne considère le droit comme la substance unique et suprême du système étatique démocratique au sein duquel se déroule et s'organise la vie publique et politique. Kelsen qualifie sa doctrine de « moniste » qui renvoie systématiquement l'État au droit pour résoudre les liens complexes entre les deux. Ce monisme est opposé au « dualisme » schmittien -une qualification de Kelsen<sup>537</sup>. Le dualisme

---

<sup>534</sup> Ibid., p. 387

<sup>535</sup> Baume. *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*. Op.cit.

<sup>536</sup> *La Notion du politique*. Op.cit., p.20.

<sup>537</sup>Baume. *Schmitt. Penseur de l'Etat*. Op.cit., p.230

voit l'État en dessus du droit, car l'État, selon Carl Schmitt, et « par ses pouvoirs d'exception, est habilité à s'affranchir de l'ordre juridique »<sup>538</sup>

Sans que l'objet de notre texte soit celui d'adopter telle ou telle perspective idéologique et politique, notre accord est manifeste surtout à l'égard du point de départ schmittien « la situation d'exception » à partir de laquelle le politique devrait être observé. On adopte aussi sa vision « sociologique » de la constitution, non dans son versant nationaliste mais dans son versant méthodologique et descriptif qui démontre l'incapacité de la science du droit à rendre compte de toutes les manifestations de puissance et d'autorité dans la société (d'obéissance et de légitimité qu'on a citée plus haut), des manifestations de nature politique qui échappent constamment et naturellement au droit et à son entreprise d'organisation<sup>539</sup>.

La perspective sociologique de la constitution chez Carl Schmitt, une perspective qu'il a reprise à Maurice Hauriou est très pertinente dans ce débat juridique<sup>540</sup>. Elle pose la problématique du caractère *local* de l'école positiviste lorsque le système juridique est transposé ailleurs, dans un contexte où l'évolution historique et sociale n'est pas conforme à celle qui a produit l'école positiviste, pour ne reprendre que la définition de Kelsen lui-même : « la monopolisation du droit positif » qui n'est qu'un *événement* historique et une donne politique<sup>541</sup>.

Dans son livre cité plus haut *Le Concept de système politique* Jean-Louis Vullière pose la même question avec une perspective qui ne diffère pas dans le fond du langage schmittien<sup>542</sup> : « Qu'est-ce qui est politique et qu'est-ce qui ne l'est pas ? »<sup>543</sup>

---

<sup>538</sup> Ibid., p. 231.

<sup>539</sup> Pour Olivier Beaud la définition nationaliste schmittienne est repérable dans sa l'une de ses définitions de l'Etat dans *Théorie de la constitution* p.131, pour Schmitt, l'Etat est « l'unité politique d'un peuple » (Beaud. *La Puissance de l'Etat* P118) ainsi que l'évocation de Schmitt de Boutumy qui définit la constitution par référence à la nation aussi : « la constitution est un acte impératif de la nation, tiré du néant et organisant la hiérarchie des pouvoirs ». Ibid., p. 221. Cette référence au *peuple* est habituelle chez les écrivains allemands comme Hegel dans *Ecrits politiques* où il se réfère constamment à l'Allemagne et au peuple allemand sans l'existence d'un Etat ni de pouvoir politique unique.

<sup>540</sup> Pour plus de détails les doctrines de l'Etat voir chapitre 7 *La Doctrine de l'Etat dans la controverse* dans Sandrine Baume, Carl Schmitt, penseur de l'Etat. p.237-266.

<sup>541</sup> Beaud *la Puissance de l'Etat*, p.48.

<sup>542</sup> Vullière définit le système politique par principe d'association et de dissociation, et développe sur la question d'intensité d'association, changeante dans l'espace et dans le temps la formation des « métasystèmes politiques » (p444) comme on le verra plus tard. La définition du système politique de Jean-Louis Vullière : « le système politique est bien système et non ensemble d'éléments, puisqu'il est un processus complexe par lequel une société acquiert son unité (et sa démarcation par rapport à l'environnement), tout en reproduisant ses différences internes. Il est bien *politique* et non simplement social, puisqu'il est précisément ce

En définissant la *res publica*, il assimile *res* à *causa* : cause non comme chose porteuse d'effet, mais comme « chose qui nous concerne en tant que lien avec les autres, comme ce qui est entre nous (*interesse*), plus elle nous intéresse. Lorsqu'une chose nous intéresse à ce point qu'elle devient l'objet d'une possible litige, il convient de s'assembler pour en discuter »<sup>544</sup>

Il donne l'exemple de la variété des questions d'ordre privé/public selon l'époque, comme l'esclavage, la femme ou le contrôle de la pollution. Ainsi, ce qui est privé selon l'époque, et ce qui est en dehors de l'autorité de la communauté politique<sup>545</sup> devient donc domaine d'autorité dans la sphère privée : « un objet social qui n'est pas soumis à l'autorité de la communauté est soumis à d'autres autorités (celle des autres composantes du système, à commencer par celles des individus et des familles) »<sup>546</sup>.

Pour ce qui est politique et ce qui ne l'est pas, il donne l'exemple de certains systèmes politiques qui tolèrent la vendetta, définie par Vullière comme une « procédure de régulation privée » ce qui est donc un domaine d'autorité privé dans un système social reconnu tel car c'est un domaine exclu tout simplement de la sphère d'autorité du système politique. Vullière affirme que dans cette perspective de description, « nous devons écarter a *priori* toute théorie générale des fonctions substantielles du politique, car les tâches assignées à la communauté politique relèvent du *processus* politique lui-même et de ses déterminations systémiques »<sup>547</sup>

On peut tirer de ces développements que le *politique* au sens juridique se trouve dans le domaine qui sépare ce qui est *public* et ce que le système juridique reconnaît au système social d'être *privé*.

On rappelle, que dans la critique que Vullière fait à l'égard de la légitimité et le monopole de la contrainte physique légitime, il souligne que cette dernière (la légitimité au sens wébérien) exclut d'autres types de légitimité –conduisant à l'obéissance- comme la coutume, les idéaux, l'attachement affectif, les intérêts particuliers. En parlant de la coutume, nous rappelons que dans certains systèmes sociaux, le système juridique moderne, inspiré ou

---

par quoi le tissu social se divise en unités organisationnellement dissociées, malgré la poursuite de leurs interactions » p.153.

<sup>543</sup> Ibid.

<sup>544</sup> Ibid., p.156

<sup>545</sup> La communauté politique : on peut traduire ce terme systémique par « autorités publiques ».

<sup>546</sup> Ibid., p157.

<sup>547</sup> Ibid., p.154.



importé des systèmes positivistes occidentaux<sup>548</sup>, tolère le *crime d'honneur*, ce qui est une concession du système *politique* en ce qui concerne la question de la compétence et de la souveraineté<sup>549</sup>, mais pose aussi l'interrogation si ce système juridique et politique ne constituait pas à l'inverse une concession faite par le système social, car l'on ne sait pas dans ce cas quelle autorité est la plus souveraine, celle de l'État ou celle de la coutume.

On peut dire, à première vue, qu'il s'agit plutôt d'une flexibilité du système juridique positiviste, le fait de pouvoir s'adapter à tout système social et de lui céder certains pouvoirs socialement légitimes. Or, ceci fait éclater la notion de « monisme » dont Kelsen se sert pour définir sa doctrine selon laquelle (l'État est renvoyé au droit). Une autorité non publique qui dispose du *Jus vitae ac Necis* ne peut être considérée par la logique positiviste qu'un viol de la loi souveraine de l'État, et même dans ce cas, cette autorité devient, à l'égard du système juridique une *potestas indirecta*, un domaine politique qui échappe à la norme juridique suprême et qui fait éclater donc l'ordre politique en ordres politiques *indirects*, ce qui n'est que preuve et démonstration que l'ordre politique ne peut pas être renvoyé exclusivement au droit, et que le fait de céder *de fait* le *Jus vitae ac Necis* à d'autres autorités ne peut qu'être le résultat d'une décision politique, faute de moyens de négociations et de consensus dans la science positiviste du droit. Par contre, pour éliminer ce danger de partage de souveraineté, ce n'est que la décision politique qui en donne la solution, d'après Schmitt :

« Le droit de disposer de la vie et de la mort d'un être humain sous forme de condamnation pénale, le *jus vitae ac necis*, peut aussi revenir à un autre groupe subsistant au sein de l'unité politique, à la famille par exemple ou au chef de famille, mais non pas, aussi longtemps que l'unité politique existe en tant que telle, le *jus belli* ou le droit de désigner l'*hostis* »<sup>550</sup>.

Pour Kelsen, là où la compétence d'appliquer la loi ne se trouve pas centralisée, il s'agit pour lui d'un ordre juridique, positif et primitif à la fois

---

<sup>548</sup> Schmitt l'appelle l'Etat de droit bourgeois qui transforme le *Legislator humanus* en *machina legislatoria* qui « devient un moyen technique pour dompter le Léviathan » (Schmitt *Le léviathan dans la pensée de Thomas Hobbes* p 125.

<sup>549</sup> Ce point sera détaillé ultérieurement quand nous reviendrons sur les conceptions internationales des droits de l'homme et l'abolition ultérieures des droits qui se trouvent en conflit avec une loi *supérieure* comme c'est l'exemples dans certains États dont le *système social* est plus religieux et la *potestas* religieuse est supérieur à pouvoir étatique issu de l'Etat du droit bourgeois comme l'appelle Carl Schmitt.

<sup>550</sup> *La Notion du politique* Carl Schmitt. p.90

« il arrive parfois que le droit positif confère à tout sujet de droit intéressé la compétence de se prononcer sur le caractère licite ou illicite d'un comportement d'un autre sujet de droit, tel est le cas dans les ordres juridiques primitifs car ils sont dépourvus d'organismes centralisés chargés de créer et d'appliquer les normes juridiques »<sup>551</sup>

Or cette remarque ignore le fait qu'un ordre centralisé et effectif pourrait, en vertu de la hiérarchie centralisante des normes, conférer au père le droit de disposer de la vie ou de la mort de sa fille. Ce n'est donc pas la centralisation qui constitue le point différentiel entre le primitif et le purement juridique.

Dans sa confrontation des deux doctrines positiviste et décisionniste, Olivier Beaud revient sur l'ambiguïté kelsénienne à propos de la frontière juridique entre le public et le privé. Le débat est autour de l'évolution de la souveraineté depuis sa forme médiévale *partagée* entre l'empereur, les barons et les seigneurs, justifiée par le droit seigneurial, passant par les définitions « bodiniennes » de la souveraineté dans une acception nouvelle, jusqu'aux développements théoriques des normes et procédures de l'*habilitation* et de la *délégation*.

Dans le système hiérarchique de normes juridiques conçu par Hans Kelsen dans sa *philosophie pure de droit*, l'habilitation qui consiste à « conférer à un individu un pouvoir spécifiquement juridique, c'est-à-dire le pouvoir de créer des normes juridiques » ne se limite pas à l'habilitation en matière de normes juridiques, comme le fait d'habiliter des personnes déterminées à créer ou à appliquer des normes juridique<sup>552</sup>. Cette « fonction » d'habilitation, selon Beaud, s'étend même à l'habilitation en matière de « normes morales » comme par exemple habiliter le père à donner des ordres obligatoires à son enfant<sup>553</sup>. Pour Olivier Beaud, cette conception semble « trop générale pour rendre compte avec précision de la spécificité de ce transfert de pouvoirs propre à la puissance publique. En d'autres termes, elle ne peut pas expliquer en quoi le processus d'attribution de droits subjectifs à des personnes privées »<sup>554</sup>.

---

<sup>551</sup> Kelsen. *Théorie pure du droit*. (Traduction Thevenaz). Op.cit., p.59.

<sup>552</sup> De *philosophie pure de droit* dans Olivier Beaud *La Puissance de l'Etat*. p164.

<sup>553</sup> Ibid.

<sup>554</sup> Ibid., p.165.

La raison de cette ambiguïté réside dans la problématique que pose la distinction entre *la compétence* qui est « un pouvoir purement objectif » et *la capacité* de droit privé qui est l'ensemble des droits subjectifs propres à la personne juridique<sup>555</sup>.

Ajoutons que cette invention de la « norme morale » est une reconnaissance d'un ordre extérieur, ou pour le moins, un ordre antérieur à l'artifice juridique de l'État. En plus, dans cette conception des deux normes, surtout la « norme morale », cette dernière peut être assimilée à une tentative d'inverser le rapport d'obéissance en un rapport juridique –mais insignifiant- de norme d'habilitation.

La lacune descriptive du positivisme réside donc dans son refus de considérer certains rapports d'obéissance/ autorité autrement que par la référence et la norme juridique, c'est-à-dire la loi et sa contrainte. Tandis qu'une *Potestas* existe bel et bien sous forme d'obéissance et de soumission plutôt que dans la forme de la loi et de la force de contrainte de celle-ci, et c'est pour cela qu'elle est *indirecta*, c'est que le droit n'est pas capable de la contrôler avec sa conception de la puissance et du pouvoir, il est donc incapable de la saisir ou de saisir sa réalité *politique*.

### **La genèse et la décision entre la majorité et le veto**

L'État, affirme Schmitt, « cette personne représentative-souveraine, unique garant de la paix, ne se forme pas à travers le consensus mais seulement à l'occasion du consensus »<sup>556</sup>.

Le droit se garde donc d'accaparer pour son compte le contrôle de toutes les manifestations d'obéissance et d'autorité, de puissance et de légitimité. Son domaine d'action se trouve, dans un sens large, à un niveau secondaire par rapport à l'ensemble des rapports d'influence et de domination dans la société. Celle-ci, hétéronommée<sup>557</sup> par ce même droit,

---

<sup>555</sup> Ibid. La compétence est attribuée à des agents publics. La capacité est attribuée à un particulier, une personne privée. La compétence est une « aptitude légale conférée à des individus pour faire certains actes juridiques au nom de l'Etat. Elle est une situation réglementaire de sorte qu'elle est à la fois impersonnelle, permanente, et modifiable unilatéralement par l'autorité qui en dispose. ». Les droits attribués par la capacité « sont bien distincts des prérogatives de la puissance publique inclus dans la compétence et ne sont pas rattachés à l'entité objective et impersonnelle qu'est la fonction publique ». Ibid., p165.

<sup>556</sup> Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine...* Op.cit., p.96.

<sup>557</sup> Paradoxalement, l'école normative considère que le peuple est hétéronommé, et ceci est en raison de l'« habilitation étatique, d'une habilitation par la constitution » Beaud. *La Puissance de l'Etat*. Op.cit., p.295. Beaud évoque la fameuse citation de Sir Ivor Jennings « le peuple ne peut pas décider tant que quelqu'un n'a pas décidé qui était le peuple » Ibid., p. 293. Cette définition est complémentaire de la description sociologique qui insiste sur l'élément territorial et géographique. Jean-Louis Vullière se réfère à Marcel Mauss et à Max Weber pour soutenir cette thèse dans ce qu'il considère la conception allemande du politique. Pour plus de détail, voir Vullière. *Le Concept de système politique* p.121-154. En tout cas, cette définition n'est pas loin de la définition de Carl Schmitt, pour qui la Constitution est le fait d'une décision. Beaud. *La Puissance de l'Etat*. Op.cit., p.296.

comporte un potentiel incommensurable de secteurs et de sphères d'influence dont l'intensité de chacun varie (augmente, recule ou disparaît) dans le temps. Elles peuvent être identitaire, linguistique, ethnique, religieuse, confessionnelle commerciale, et c'est pour cette raison que notre description se fait dans une méthode schmittienne d'analyse, étant, comme on l'a répété, que la perspective excessive du droit (le positivisme) neutralise la réalité effective de ce qui appartient au *politique* et fait de sa doctrine un projet d'État sans pour autant reconnaître ce fait.

On prend l'exemple de la description du penseur libéral John Locke de la règle de la majorité dans *second traité* -cité par Olivier Beaud, on trouve que Locke considère la décision à la majorité comme « incontestable » car ce choix majoritaire « [...] a derrière lui la puissance de l'ensemble, en vertu de la loi de la nature et de la raison »<sup>558</sup>

Cette affirmation, pour être crédible, a besoin de confirmer en premier lieu qu'il y a eu consentement de l'ensemble à la règle de la majorité pour subir plus tard, volontiers ou du moins de manière incontestablement légitime les conséquences de cette règle. Cette interprétation relève elle aussi d'une conception erronée du présent, qui consiste à réduire la complexité de la réalité étatique et de son évolution historique à un début fictif et plus mythologique (à la façon du mythe d'Adam et d'Eve) que réel, qui est celui du contrat.

On peut évoquer un principe cité par Hegel dans *la constitution de l'Allemagne* où il décrit la situation juridique et politique de l'Allemagne, dépourvue d'État depuis la guerre des trente ans et le traité de Westphalie (1648) jusqu'à son époque en 1800<sup>559</sup>.

Ce moment décrit par Hegel est celui où l'on pourrait imaginer la réalisation d'un contrat juridique et politique. À savoir, c'est l'antagonisme juridique entre plusieurs régimes anciens, surtout le régime de la constitution féodale, qui a empêché la transformation de la constitution féodale en un pouvoir d'État<sup>560</sup>. Cette situation nous suggère d'imaginer deux scénarios : soit le problème aurait été résolu par le moyen juridique, le contrat en l'occurrence qui délègue après un nombre de procédures constitutionnelles le pouvoir et la souveraineté des provinces et de leurs représentants à l'État, ce qui n'a pas eu lieu. Soit un État par décision politique et qui nécessite donc une contingence historique. Le deuxième scénario a

---

<sup>558</sup> Ibid., p.297.

<sup>559</sup> Hegel. *Ecrits politiques*. Op.cit., p.97.

<sup>560</sup> Ibid.

eu lieu par la contingence historique 70 ans plus tard avec Bismarck, et cet État allemand ne fut créé *que* par décision politique.

Lors des conseils au niveau des représentants des villes et des différentes provinces allemandes *sans* État, Hegel évoque le principe juridique appliqué pour la (non) prise de décision, c'est le principe d'« *initio in Partes* : le droit de ne pas se soumettre à la majorité des voix pour les minorités »<sup>561</sup>. Il est évident que, pour prendre des décisions dans un contexte où les différentes composantes sont censées participer à ces décisions, l'application de cette règle est souvent impossible.

Nous ne présentons pas la doctrine de Carl Schmitt en tant que « méthode recommandée » dans la théorie de l'État. C'est le fossé théorique et de méthode descriptive entre la réalité historique et l'idéalisation idéologique qui nécessite le recours à une *description* plus scientifique et plus réaliste du politique.

L'exemple que l'on vient de citer nous conduit à une affirmation schmittienne selon laquelle, l'État serait la forme de l'unité politique, remis en question par le pluralisme<sup>562</sup>. L'État résout donc le problème du pluralisme (par la décision et l'organisation juridique) mais il subit toujours le risque et les transformations sociales. Nous appelons ces transformations les *potestas indirecta*, et c'est par l'étude du *politique* dans sa conception schmittienne et de son rapport à l'État que nous essaierons de rendre visibles ces puissances neutralisées juridiquement par le système politique.

### **Hostis et Potestas indirecta dans la doctrine décisionniste**

L'hypothèse de notre texte est que toute constitution d'un État exclut des domaines *politiques* conflictuels en dehors de la sphère politique publique et officielle et c'est ainsi que ces domaines sont groupés sous la *Potestas indirecta*.

Schmitt évoque aussi la confusion entre État et société et finit par renvoyer le politique à l'État dans un sens où le premier s'exprimerait par l'alternance de la présence et de l'absence du deuxième. Ce n'est pas la perspective purement juridique qui est capable de fournir cette description, mais c'est la métaphore du rapport *circulaire* qui permet au facteur historique d'avoir sa place dans la description d'autant que cette description permet au

---

<sup>561</sup> Ibid., p.93.

<sup>562</sup> Schmitt. *La Notion de politique*. Op.cit., p.77.

pouvoir politique unitaire (l'État en l'occurrence) de disparaître et de réapparaître dans l'espace et le temps.

L'État serait donc l'« instance » et le politique serait sa « substance » et c'est dans le contexte de la guerre civile que la substance est suspendue<sup>563</sup>. Ceci nous permet de dire que l'État est donc fonction de la substance politique qui lui est antérieure, et c'est par l'observation de la forme de l'État que l'on peut observer ce qui est *direct* ou *indirect* en termes de *politique* et de *pouvoir*.

Schmitt n'admet pas seulement mais il souligne la capacité de l'État d'absorber et de relativiser les antagonismes politiques au point de définir l'État d'« unité qui englobe tous les contraires »<sup>564</sup>. Dans la première période de sa pensée, entre 1914 et 1917, Schmitt trouvait l'État analogue à l'Eglise surtout dans leur rôle commun de médiation dans la mesure où l'État transforme par sa contrainte « empirique » l'ordre juridique « supra-empirique » tout comme l'Eglise qui représente le point où l'« invisible » devient « visible »<sup>565</sup>.

Mais dans l'évolution de la pensée de Carl Schmitt, on voit dans sa conception une hypothèse d'un nombre incommensurable de domaines d'antagonisme capables de devenir plus *politique* que le politique conçu par l'État, ses institutions et son système structurel.

La menace que constituent ces antagonismes sur l'unité politique en tant qu'État et pouvoir capable de relativiser et d'éliminer les dangers par sa décision se mesure par le *degré* ou *l'intensité* de cet antagonisme produisant le fameux critère schmittien<sup>566</sup>, celui du *hostis* (l'ennemi public)<sup>567</sup> donc le mécanisme est décrit ainsi:

« Si les forces d'opposition, économiques, culturelles ou religieuses, sont assez puissantes pour emporter de leur propre chef la décision relative à l'épreuve décisive, c'est que ces forces constituent la substance nouvelle de l'unité politique en question. Si elles ne sont pas assez puissantes pour

---

<sup>563</sup> Schmitt. *La Notion du politique*. Op.cit., p.20.

<sup>564</sup> Ibid., p.70.

<sup>565</sup> Sandrine Baume commente cette analogie qui précède la conversion décisionniste de Carl Schmitt : « l'église fait office d'intermédiaire entre Dieu et le monde, elle assure la médiation, devient le point où l'« invisible » devient « visible ». L'Eglise joue non seulement un rôle de médiation mais de représentation de Dieu sur terre : elle représente l'invisible auprès du visible, l'atemporel auprès du temporel. (...) la sphère étatiques- dans les propositions schmittiennes marque une transition entre le normatif pur et l'exercice de la contrainte, celle-ci n'appartenant pas à l'essence de la sphère juridique, mais monde empirique » (*Carl Schmitt, penseur de l'Etat* p204-205)

<sup>566</sup> Schmitt. *La Notion de politique*. Op.cit., p78

<sup>567</sup> *Inimicus* : ennemi personnel ou privé. Ibid., p.69

empêcher une guerre décidée à l'encontre de leurs intérêts et leurs principes, cela démontre qu'elles n'ont pas accédé au degré décisif du politique. Si elles sont assez puissantes pour empêcher une guerre voulue par ceux qui gouvernent l'État mais contraire à leurs intérêts ou à leurs principes, sans cependant l'être assez pour déterminer à leur tour, de leur propre initiative, une guerre conforme à leur choix, cela signifie la fin de tout unité politique constitué »<sup>568</sup>

Mais il y a une nuance de différence dans notre choix du thème et du terme de *Potestas Indirecta* plutôt que celui de *hostis*. Il s'agit en fait d'une question de méthode. Schmitt a façonné le *hostis* en tant que critère à partir d'une intensité d'association autour d'une *causa* capable de menacer la chose publique et son unité. Il propose une solution d'unité « la décision politique » et c'est dans cette perspective d'*unité politique* que la *potestas indirecta* devient l'ennemi public qu'il faut écraser. Pour être plus clair ; Le *hostis* de Schmitt est une *Potestas indirecta* mais conçu dans son état *accompli*. Notre propos concerne l'ensemble *potentiel* se trouvant en dehors de la sphère publique de l'État et dont les composantes varient dans leur importance dans l'ordre chronique. Elles peuvent intégrer le système politique ou être supprimées ou supprimées et vaincues par celui-ci. Elles peuvent disparaître d'autant qu'éclater le système politique, elles restent donc à leur État de *Potestas indirecta*.

Schmitt ne s'arrête pas donc à la définition des *potestas indirecta*. Il ramène la notion à son extrême pour devenir l'*ennemi public* et pour la détruire et l'interdire même dans la théorie. C'est à propos de ce principe qu'il loue la pensée de Thomas Hobbes. Pour Schmitt, Hobbes et « avec la droiture d'un intellect courageux, (...) restaura les anciennes et éternelles corrélations entre la protection et l'obéissance, le commandement et la prise en charges des dangers, le pouvoir et la responsabilité, à l'encontre des distinctions et des pseudo-concepts d'une *potestas indirecta* qui exige obéissance sans pouvoir protéger, qui veut commander sans assumer le danger du politique, et qui exerce le pouvoir par-dessus d'autres instances auxquelles elle en laisse la responsabilité »<sup>569</sup>.

---

<sup>568</sup> Ibid., p.80-81.

<sup>569</sup> Carl Schmitt *Le Léviathan...* Op.cit.

« Le monopole du politique par l'État, tel que le revendique Schmitt, ne se concilie pas avec la reconnaissance de la *potestas indirecta*, puisqu'il introduit inévitablement un élément de pluralisme »<sup>570</sup>

---

<sup>570</sup> Sandrine Baume *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*. Op.cit., p.213.





## Introduction : Etat et crise de légitimité

« *Le noyau du politique n'est pas purement et simplement l'inimitié, mais le fait de faire la distinction entre ami et ennemi* »<sup>571</sup>.

Aux débuts du Printemps arabe en Tunisie puis en Egypte nous étions témoins d'un processus de 'changement' porté par la population abandonnée et dénonçant les cercles autoritaires et exclusivistes du pouvoir et des richesses. Le changement qui se profilait en effet dénotait une appréhension nouvelle et actualisée de la chose politique au sein de ces sociétés et constitua un exemple qui a été suivi par un grand nombre de mouvements contestataires<sup>572</sup>.

A juste titre, et au-delà des idéologies révolues de la Justice maximale et destructrice de l'État, il s'agissait d'abord et fondamentalement de la question de la légitimité populaire et démocratique qui devait investir les institutions de l'État, puis de la rationalisation des intérêts divergents de la multitude par la représentation, la transparence et par la responsabilité des gouvernants devant l'arbitrage institutionnel et impartial.

La question de la légitimité ne portait que sur le mode de gouvernement du peuple et l'institutionnalisation du pouvoir au lieu de sa personnalisation ou de sa sectarisation. Théoriquement, l'unité de l'État ne pourrait être remise en cause par la liberté de l'opinion et de l'expression car le principe démocratique lui-même consiste à la canalisation des oppositions et à la pacification de l'éventuelle primitivité de la conflictualité politique.

Porté par des activistes de la société civile, le schéma évident que dégageaient les manifestations arabes partait de l'unité constatée qu'incarnaient les peuples dans la rue et l'horizon de la promesse démocratique, non nécessairement de la justice, mais de la possibilité désormais ouverte de celle-ci par la démocratie.

---

<sup>571</sup> Schmitt, Carl. « Théorie du partisan 1963 » dans *La notion de politique*. 1 vol. Liberté de l'esprit (Paris. 1947). Paris : Calmann-Levy, 1989. Préface, p..32.

<sup>572</sup> Les monarchies arabes où se déroulaient des débuts de contestations suite à celles de la Tunisie de 2010, et les réformes immédiates qui ont été annoncées, notamment en Arabie saoudite, en Jordanie et au Maroc. Voir pour information <https://www.alhurra.com/a/arab-monarchies-why-relatively-stable/232826.html>

Mais rapidement s'est ouverte la question de la légitimité, non de l'investissement de l'État par le peuple, mais de la légitimité de l'État lui-même, sur le plan interne et constitutionnel mais aussi et de manière plus grave sur l'ordre spatial.

Sur le plan de la légitimité interne, il s'agit du problème qui fut antérieur à tout régime, car il s'agit de la souveraineté intrinsèque de l'État arabe dans sa capacité législative. Les majorités islamistes démocratiquement élues en Tunisie et en Égypte firent rapidement venir ce premier malaise du Printemps arabe, celui du déplacement des questions de la légitimité gouvernementale et du fonctionnement institutionnelles de l'État vers celle de l'identité et la légitimité de celui-ci. La priorité du débat politique fut celle de l'accrochage de la nouvelle légitimité populaire à une légitimité supérieure et transcendante. Et les revendications de l'équité sociale, de la responsabilité politique et de la garantie des droits du citoyen cédèrent la place à l'interminable et répétitif débat sur la *vérité métaphysique* de l'ordre politique.

En Irak et en Syrie, et en raison de la rupture spatiale et de la faillite factuelle de l'État sur ses territoires, c'est la *vérité physique* de l'ordre politique qui fut disponible et à saisir. Même si les conflits libyen et yéménite exprimaient et expriment encore une guerre par procuration entre puissances régionales, la possibilité de la procuration suppose l'antériorité du problème unitaire au régime et au gouvernement. L'Irak et la Syrie ont exprimé le même problème d'unité, mais auraient été spectaculairement radicalisés par l'occupation américaine d'une part et par l'irrésistible disponibilité physique de Baghdâd et de Damas de l'autre.

Dans notre première partie nous avons voulu montrer l'insuffisance de la description juridique et constitutionnelle et l'erreur de vouloir décrire l'État dans sa dimension abstraite et strictement légale. La légalité comme la conçoit le constitutionnalisme juridique fut incapable de mettre un terme à la source fondamentale de la légitimité surtout au niveau de la capacité législative et du statut personnel et communautaire. Dans notre seconde partie, nous avons discuté de la rupture psychique et métaphysique sous le totalitarisme tout en faisant de l'État unitaire au Moyen-Orient le nourrisson direct de la *Potestas indirecta*.

Soumise à la domination souveraine et effective d'une forme d'extension de l'État (la laïcité en Tunisie de Ben Ali ou le Baath en Irak et en Syrie), la puissance indirecte constitue l'altérité toute radicale de la 'légalité' en place, ennemi de l'intérieur pour ce dernier et devoir-être légitime pour ses fidèles et ses tenants. Interdits sous le régime de Moubarak et de Ben Ali, et éradiqués et déracinés sous le pouvoir d'Assad, l'on ne pouvait que s'attendre à

une vague de l'islam politique une fois ces régimes déchus. La *Potestas indirecta*, en effet, désigne l'altérité effective et non l'altérité banale et populiste, une figure dont la seule présence physique causerait la destruction de l'unité. C'est du moins ce qu'exprimaient l'obsession de l'État turc (quel que soit la couleur du gouvernement) par les Kurdes comme ennemi politique car spatial. C'est également le cas d'Assad et de Saddam Hussein depuis la fin des années 70', ils ne craignaient pas la menace insignifiante des marxistes ou des communistes. Assad craignait les Frères musulmans et Saddam craignait la Révolution de la république islamique.

Si ceci pourrait constituer une contradiction, dans la mesure où nous avons décrit l'effectivité totale de l'emprise baathiste, ce serait oublier la dimension externe de l'effectivité que nous avons soulignée, C'est-à-dire la reconnaissance et la continuité normative au sein de l'ordre spatial.

Il aurait été difficile de craindre à ce point, comme l'avait fait Saddam Hussein, la puissance révolutionnaire chiite s'il n'était frontalier de la Révolution islamique en Iran et la majorité chiite de la population de son État. Il serait également difficile d'imaginer une islamisation aussi variée et aussi intense suite au 'Printemps syrien' si Assad n'était pas d'origine alaouite, ou si l'Irak contrôlait son territoire, ou si la Turquie ne fut pas gouvernée par une affiliation des Frères musulmans.

Le passage de l'état de nature à celui de l'unité politique chez Hobbes et chez Schmitt, comme le souligne Etienne Balibar, ne pouvait que placer l'Eglise et ses revendications au rang de la *Potestas indirecta* du point de vue du Léviathan. Car l'espace que cède l'État souverain à la « sphère privée » ne pourrait tolérer l'éventuelle confusion entre ami et ennemi, le principe d'identification de l'unité politique :

« Le règne de l'opinion collective, en particulier celui de la croyance religieuse qui affecte directement le régime de l'obéissance, ne peut être renvoyé au *privé* : il ne peut qu'osciller entre la fonction publique et la sédition, où l'on retrouve bien une « politisation » en termes d'amis et d'ennemis »<sup>573</sup>

---

<sup>573</sup> Voir son introduction « Le Schmitt de Hobbes, le Hobbes de Schmitt » dans Schmitt. *Le Léviathan...* Op.cit., p.43.

Donc la transformation et l'émergence de la *Potestas indirecta* comme une composante *légale* et *autorisée* parmi d'autre, dépendait à nos yeux, pour les cas syrien et irakien, de la continuité spatiale et de la possibilité de la reconduite des convergences établies entre le privé et le public, ce qui fut difficile à préserver devant la multitude et la confusion des diverses légitimités. C'est pour cela que nous avons défini la rupture spatiale comme expression concrète de la primitivité ou du concept schmittien de la guerre civile mondiale. C'est à la lumière de l'actuelle réalité du Levant que pourraient s'expliquer les notions de *Katechon*, d'*ennemi* et de *partisan*. Il s'agit d'un ordre de nature où la perte du repère spatial inclut la perte du repère normatif. Car la confusion générale de l'ami et de l'ennemi, de l'intérieur et de l'extérieur, c'est le propre de la confusion et de l'indétermination spatiale.

Spécialistes du monde arabe, Anna Bozzo et Pierre-Jean Luizard souligne en 2016 la possibilité de la « crise » qui traverse l'État arabe<sup>574</sup> car la question se pose désormais sur la « nation » à définir en amont de cet État<sup>575</sup>. Que le Printemps soit tunisien, libyen ou syrien, l'image de la société civile dans la rue et sur les réseaux sociaux supposait la factualité inquestionnable de cet État national et sa supériorité par rapport à la suite des événements. Ceci exprime, selon les auteurs, une affirmation de la « demande d'État » qui pourrait relativiser la notion de « crise » sur le statut de celui-ci. Or, la suite des événements fut témoin du basculement de la « crise des régimes » vers l'éventuelle « crise des États »<sup>576</sup>. La société civile

« On constate en effet ici et là la permanence des interactions entre les groupes sociaux autour de l'État [...]. N'y a-t-il pas une « demande d'État » qui contredirait l'idée d'une « crise » ? La question se pose également au sujet de la « nation » comme fondement légitimant l'État : dans quelle mesure peut-on affirmer l'existence d'une nation yéménite, libyenne, irakienne, syrienne ou libanaise, en amont de la fondation d'un État se réclamant d'elle ? Quelles relations entre le centre et les périphéries ? *Quid* des sociétés civiles dans le contexte de segmentarisation des sociétés (tribales et/ou confessionnelles) ? Où sont passées les élites ? Sont-elles

---

<sup>574</sup> Colloque organisé par les deux auteurs et dont les travaux ont été publiés en 2016 : Bozzo, Anna, et Pierre-Jean Luizard, éd. 2016. *Vers un nouveau Moyen-Orient? États arabes en crise entre logiques de division et sociétés civiles*. Roma, Italie: RomaTre-Press.

<sup>575</sup> Voir l'introduction par les deux auteurs cités plus haut *in* Ibid.

<sup>576</sup> Ibid., p. 14.

toujours portées à une négociation avec l'État ? Le fédéralisme est-il la solution ? »

En effet, l'immédiat du terrain semble affirmer pour l'instant l'hypothèse de la crise de l'État. Car au niveau des légitimités présentes et actives sur le terrain (qu'elles soient kurdes, islamistes, djihadistes ou confessionnelles) il ne s'agit pas de projets de changement mais de projets de répétition et il ne s'agit pas probablement pas de révolutions mais de contre-révolution. Il semble même que la seule 'société civile' capable d'occuper le terrain c'est celle qui s'appuie, le plus rapidement possible, sur la solidarité acquise et non sur la solidarité à construire. Cette continuité caractérisait le passé comme elle semble caractériser le présent de l'*ethos* politique arabe. Or elle a pris des degrés de gravité beaucoup plus grande dans le cas syro-irakien comme nous l'avions souligné.

Pour cela, nous allons orienter cette partie afin de la conclure sur l'avenir et ses éventualités. L'actualité exprimant souvent une soumission de l'avenir à la logique de répétition, nous allons débattre de la légitimité, de la continuité et du changement.

### **La conservation, répétition et l'unité homogène**

Selon Reinhardt Koselleck, il y a eu d'abord l'histoire « métaphysique », qu'elle soit animiste ou monothéiste, à qui avait supplanté, pour la modernité, une « philosophie de l'histoire »<sup>577</sup>. Celle-ci consistait, du point de vue de l'histoire des concepts, à la formation de l'« histoire en soi » comme « catégorie transcendantale », issue de la « convergence » entre le « processus des événements » d'une part et la « prise de conscience » de ce processus de l'autre<sup>578</sup>.

En d'autres termes, si le « miracle » métaphysique se caractérise par son « ouverture » totale devant la volonté de son auteur, c'est-à-dire l'arbitraire de l'omnipotence divine, l'événement historique de la modernité se soumet à son tour à la « politisation de l'existence » et au désenchantement du destin<sup>579</sup>. Dans la mesure où la théorie politique moderne de la liberté n'est possible que par l'hypothèse de l'homme en « action », la sécularisation de la

---

<sup>577</sup> Koselleck, Reinhart. 2016. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Traduit par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle. Paris : Éditions EHESS.

<sup>578</sup> Ibid., p.279.

<sup>579</sup> Ménissier. « République et fraternité. Une approche de théorie politique ». Op.cit., p.42.

notion de « destin » devrait nécessairement effectuer une « ouverture » cette fois-ci humaine devant l'événement historique<sup>580</sup>.

Si des lois historiques devraient être appliquées à ce contexte, il serait intéressant de reprendre la sociologie historique du XIV<sup>e</sup> siècle développée par Ibn Khaldoun. Dans la mesure où, au XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècle, la volonté et l'action n'auraient toujours pas pris le dessus sur l'*espoir*, le mécanisme historique demeure une fatalité pour le sujet et se saisit de manière classique. A savoir, l'histoire ne se produit pas dans un sens évolutif, elle se referme et se répète de manière cyclique.

Non que nous soyons prisonniers d'un moment présent et malheureux, ni convaincus de l'éternité de la violence et du conflit actuel. L'idée du progrès s'est introduite au Levant à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et la praxis d'un activisme politique fut à l'ordre du jour depuis l'époque de la domination ottomane. Les revendications d'émancipation et d'égalité citoyenne n'avaient pas tardé à suivre les guerres de Napoléon et le renouveau littéraire arabe avait caractérisé la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup>. La naissance du nationalisme arabe, en effet, figure comme un écho lointain des révolutions européennes du XIX<sup>e</sup> siècle et même le renouveau littéraire fut appelé *Nahda*, le mot arabe pour la Renaissance. De plus, au début du XX<sup>e</sup> siècle, un activisme international opérait dans les cités méditerranéennes et des groupes de pressions de nationalistes levantins siégeait à Paris, à Marseille et à Alexandrie. Journalisme, cafés intellectuels et presse d'opinion florissaient dans les centres urbains de la Syrie méditerranéenne jusqu'à la révolution arabe de 1916 et les diverses républiques et monarchies constitutionnelles qui en étaient issues. La période des mandats, entre 1920 et 1946 fut celle de l'engagement politique étudiant, des mouvements syndicaux et de résistance rurale patriotique. L'idée de « progressisme » atteint même son paroxysme radical dans les années 60 lorsque des résistants palestiniens occupaient des mosquées en Jordanie pour lire

---

<sup>580</sup> « Comment s'exerce cette liberté ? C'est ici que se trouvent noués le registre théologico-politique et la théorie de l'action : ils sont caractérisés par la même ouverture à l'événement », voir Ménissier, Thierry. *Machiavel ou La politique du centaure*. Paris : Hermann éd., impr. 2010, notamment « chapitre VII. Théologie politique et histoire ». Reinhardt Koselleck (voir notre chapitre IX « *Katechon*, philosophie et révolution », p. 280) s'occupe particulièrement de l'histoire des concepts, insiste sur le caractère inédit du XVIII<sup>e</sup> siècle pour la théorie de l'action voir « la disponibilité de l'histoire » in *Le Futur passé*. Thierry Ménissier renvoie le débat au contexte tumultueux des cités italiennes, voire même aux reprises des Florentins de paradigmes de Solon et de Pétrarque devant Peloponnèse. Voir Ménissier. Op.cit.

Marx et célébrer le centenaire de Lénine, ou lorsque le journal officiel de l'armée syrienne promettait de mettre la religion à sa bonne place, c'est-à-dire au musée national<sup>581</sup>.

Mais voilà le cycle refermé, et ces progressistes de l'histoire linéaire, *plus royalistes que le roi*, sont condamnés à l'oubli. Difficile même de savoir, si dans deux ou trois décennies, ces expériences historiques et tant d'autres pourraient faire l'objet de recherche ou figurer aux programmes de l'éducation publique. L'histoire se referme et se reproduit car la pensée demeure privée tant qu'elle ne se trouve pas conforme aux mœurs publiques et à la pensée dominante.

A titre de comparaison, la lecture d'al-Farabi, d'Averroès, ou d'Ibn khaldoun, philosophes et savant musulmans médiévaux, nous oblige à lire entre les lignes pour deviner de leurs convictions religieuses. Or, nous le sommes tout autant à la lecture de contemporains tels Mohamed Abed al-Jabri et Georges Tarabishi chez qui on distingue difficilement entre Mahomet l'historique et Mahomet le prophète. Non que leurs activités intellectuelles écrites supposent et assument la prophétie comme point de départ, mais par autocensure évitant le sort de ceux qui ont explicitement assumé le choix méthodologique de la neutralité. Si les savants du Moyen-âge se trouvaient contraints de justifier les distances de leur méthodologie par rapport aux préceptes de la foi et du savoir religieux, les intellectuels contemporains ne se trouvent pas moins contraints de faire allégeance à la tradition, de justifier l'étude critique en insistant sur son apport réformateur, tout cela sans jamais toucher au tabou de la « révélation ». Les Mutazilites, mouvement philosophique du IXe siècle, débattaient du caractère « créée » et temporel du Coran<sup>582</sup>. Les intellectuels modernes s'en servent souvent comme voile de prudence, prétextant la revue exhaustive ou historiographique des courants islamiques sans jamais vouloir assumer ni débattre de ces convictions<sup>583</sup>. La publicité d'écrits *athées*, c'est-à-dire de l'Autre côté de *theos*, vaudrait pour son auteur l'expulsion académique<sup>584</sup>, le retrait des publications, l'assignation à domicile ou même l'assassinat<sup>585</sup>. Il

---

<sup>581</sup> Pierret, Thomas. 2011. *Baas et Islam en Syrie : la dynastie Assad face aux Oulémas*. Paris : Presses universitaires de France, p240. Pour l'histoire de la guérilla palestinienne dans les années 60, voir la série documentaire en langue arabe produite par al-Jazeera, *La Nakba* (la tragédie).

<sup>582</sup> Voir par exemple Bouamrane, Chikh, et Roger Arnaldez. 1978. *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane : solution mu'tazilite*. Paris : J. Vrin.

<sup>583</sup> Ainsi Ibn Khaldoun, du XIVe siècle ou Mohamed Abed al-Jabri du XXe siècle présentent les Mutazilites de la même manière et avec la même précaution, la fascination de ces auteurs pour les Mutazilites, que l'auteur pourrait ressentir, ne dépasse donc pas le cadre de l'hypothèse.

<sup>584</sup> Ce fut le cas pour Taha Hussein qui voulait appliquer le doute cartésien sur la recherche littéraire. Il avait mis en cause l'authenticité historique des textes fondateurs de la langue arabe, le Coran inclus, dans son étude *De la poésie pré-islamique* 1926, ce qui lui a valu l'expulsion de la communauté scientifique, la condamnation du



y a donc un problème de l'unicité du récit sur le plan éducatif et institutionnel et sur le plan de la société scientifique et la communauté intellectuelle.

Sur le plan des légitimités territoriales fondées sur le principe wilsonien, le droit des peuples à l'autodétermination, les projets semblent répétitifs et identiques, fondés sur l'unité métaphysique d'une homogénéité naturelle et territoriale. L'universalisme du salafisme-jihadiste en particulier, ou de l'islamisme en général, s'applique de la même manière au 'salafisme' dans sa version nationaliste arabe ou le 'salafisme' dans sa version kurde<sup>586</sup>. L'universalisme en effet, c'est la préexistence dépossessive de la norme par rapport à ses expressions ou à ses applications.

Le cycle historique se referme et se répète à nouveau pour tout autre aspect. L'occasion d'une concorde sur l'espace public comme lieu d'affrontement des idées et des identités politiques échappe à nouveau au profit d'États monolithiques ou recyclés. Si pour les constitutions syrienne et irakienne des régimes baasistes, l'identité et les droits culturels kurdes n'existaient pas (nous sommes tous arabes, de gré ou de force), les prochains États ou entités autonomes kurdes feraient de la même manière ; territoire, histoire, population et constitution ne seraient rien d'autres que kurdes. Le conflit israélo-palestinien comporte des symptômes plus graves et sans horizon d'apaisement. Pour les uns, la terre constitue, de manière irréductible et non négociable, l'octroi historique de Dieu pour le peuple juif, tandis que les réfugiés Palestiniens, dans les pays qui encerclent l'État d'Israël, se transmettent encore les clés de leurs maisons abandonnées en 1948 et 67 en attendant le moment opportun, celui d'un Israël affaibli et vulnérable. Si la « Question d'Orient » sollicitait les convoitises et les ingérences occidentales depuis les massacres et pogroms de Chrétiens en 1858, 1860, et 1895<sup>587</sup>, jusqu'au génocide arménien, des scénarios similaires sont tout autant probables avec

---

premier ministre, des manifestations d'étudiants jaloux jusqu'au retrait du livre et la suppression des formules directes et agressives.

<sup>585</sup> L'homme politique égyptien Faraj Fouda fut assassiné en 1992 suite à ses publications contre l'Islamisation de la constitution. L'université al-Azhar l'ayant déclaré comme « apostat » et ennemi de la religion.

<sup>586</sup> Voir par exemple, parmi les multiples rapports sur les exclusions respectifs et la confusion générale en Mésopotamie, où les milices kurdes se trouvent désormais accusées de masquer un projet d'une homogénéisation territoriale. Ceci permet évidemment d'une volonté de saisie définitive de ces territoires au profit du prochain Etat kurde, à réaliser avant la négociation d'une solution définitive du partage et des zones de séparation. Voir parmi d'autre, un rapport de l'ONG Amnesty de l'année 2016 qui dénonce des pratiques kurdes de dépossessions systématiques des forces militaires kurdes à l'égard des habitants arabes :

<https://www.amnesty.org/en/documents/mde14/3229/2016/en/> consulté le 14/04/2019.

<sup>587</sup> Voir notamment Heyberger, Bernard. (Dir.) 2003. *Chrétiens du monde arabe: un archipel en terre d'Islam*. Paris : Éditions Autrement, impr. 2003. Pour une vue plus générale sur la question d'Orient depuis 1770 et

les nettoyages ethniques et les déplacements forcés actuellement à l'œuvre. En Syrie et en Irak, entre Arabes et Kurdes sur certains fronts, entre Chiites et Sunnites sur d'autres, chacun se figure son État homogène ou son éventuel ennemi de l'intérieur. Quant aux Chrétiens, les départs massifs du début du XXe siècle vers les Amériques et l'Afrique de l'Ouest se sont poursuivis avec des départs très importants durant la guerre civile du Liban 1975-1990<sup>588</sup>. Ceci qui se répète aujourd'hui avec les 90% des Chrétiens d'Irak déjà disparus depuis 2003<sup>589</sup>.

L'État Islamique aura certes disparu dans quelque temps, des entités kurdes autonomes existent déjà en Irak et en Syrie couronnant une lutte et des revendications on ne peut plus anciennes. Pour les Palestiniens, la lutte armée devrait expliquer la nature du rétablissement de la justice spatiale. La fin proclamée d'Israël se ferait-elle sous la forme de massacres, d'expulsion et d'homogénéisation, ou bien Israël n'est qu'un nom d'un régime. L'absence non seulement d'une réponse, mais surtout de toute interrogation à ce sujet reflète le rapport problématique qu'entretient cette région avec l'avenir et l'ancrage de l'antériorité du récit et la nécessité de son réaménagement. Malgré le caractère incontestable et communément admis de la légitimité de la cause palestinienne, le projet de résistance armée, avec le Hamas et le Hezbollah, devrait s'exprimer sur le sort des habitants juifs et sur le sort du projet unitaire une fois effectuée la 'destruction' de l'État Israël.

Le prochain ordre régional n'échappera en rien à l'équation politique permanente de l'histoire du Moyen-Orient. Des dominants, des spectateurs et des ennemis de l'intérieur rejetés par les lois et par les constitutions. Des arabes de nationalité israélienne en affinité avec le voisin palestinien, ennemi public mais ami privé, des Arabes sous le pouvoir kurde et des Kurdes en territoires arabes, des Chrétiens, des Sunnites, des Chiites sans oublier la tendance à la mode, chez les Islamistes, au sujet de l'« ennemi alaouite ».

Certes, que ce soit dans une société civile épanouie d'un État démocratique ou dans une société dépolitisée à organisation verticale, le conflit civil rend vulnérable la vie de l'individu

---

incluant les Balkans jusqu'à l'Afghanistan, voir Frémeaux, Jacques. 2017. *La question d'Orient*. Édité par Fabrice d'Almeida et Guy Stavridès. Paris : CNRS Editions.

<sup>588</sup> Une étude gouvernementale libanaise montre que pour les deux premières années de la guerre civile (1975-1976) le pourcentage de Chrétiens constituait 82%. Pour des informations plus détaillées couvrant la fin du XIXe siècle jusqu'à la fin du XXe voir Faour, Ali. 1992. « Les conséquences sociales de l'émigration au Liban ». *Cahiers de la Méditerranée* 44 (1): 225-43.

<sup>589</sup> Au même sujet, voir Julia, Aurélie, et Isabelle Safa. 2016. « Entretien avec Henry Laurens : le lent exode des chrétiens d'Orient ». *Les Cahiers de l'Orient*, n° 118 (novembre): 65-72.

et relativise de manière maximale les effets et efforts de la société civile<sup>590</sup>. Par opposition au « temps normal », celui du consensus et de la co-citoyenneté, l'état d'exception fait de l'individu concret une quantité plutôt négligeable, réduite au mieux à une action illusoire ou suicidaire, ou au pire à un instinct animal et spontané pour la survie. Lors d'un entretien télévisé, l'intellectuel libanais Ghassan Salamé mettait en garde, lorsque le Printemps arabe commençait à toucher le Levant, sur les éventuelles issues d'un tel conflit civil. Car si l'issue révolutionnaire du conflit des classes devrait théoriquement conduire au remplacement d'une élite par une autre, l'issue révolutionnaire d'une société communautaire pourrait directement conduire à la guerre civile et à la rupture géographique et spatiale<sup>591</sup>. Ceci en raison des appréhensions de la domination d'une communauté sur les autres.

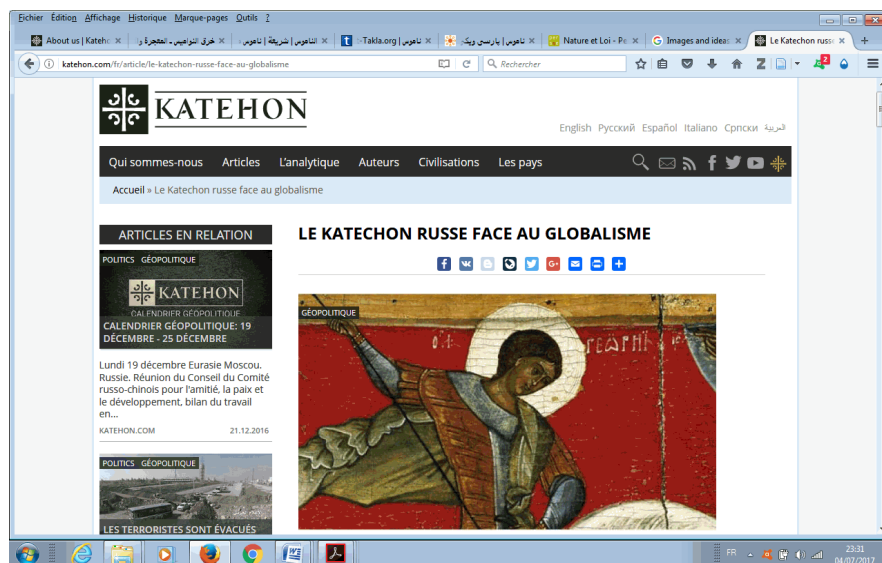
En effet, le schéma de principe de la revendication sociale suppose une participation accrue dans la prise de décision et l'intégration au pouvoir des classes défavorisées. Le schéma de principe du conflit communautaire bascule facilement dans la confusion territoriale en raison des unités alternatives et « primordiales » et qui rendent urgentes une nouvelle homogénéisation territoriale.

---

<sup>590</sup> Sur la dimension tragique de l'action politique, Thierry Ménissier renvoie à l'âge classique de Thucydide pour affirmer : « [...] sans être jamais totalement impuissante –et du fait même de son efficacité relative-, la politique révèle un défaut structurel de maîtrise des conditions temporelles de l'action, défaut particulièrement préjudiciable dans certaines configurations critiques ». Ménissier. *Machiavel ou La politique du centaure*. Op.cit., p. 164-165.

<sup>591</sup> *Entretien avec la chaîne télévisée LBC.*

## Chapitre VII. *Katechon* et conservation : le *Katechon* de l'État de nature vs le *Katechon* moderne



Capture d'écran d'un article du site Katechon.com<sup>592</sup>

### Le *Katechon* de la Bible

Issue de la terminologie chrétienne (les lettres de Paul aux Thessaloniens), le mot *Katechon* n'a pas de présence *littérale* dans la version vulgate de la Bible et provient de la version grecque du nouveau testament (*κατέχων*). *Katechon* signifie en général « celui qui retient » ou *quid detineat* dans la traduction latine et apparaît dans le passage consacré au sujet de l'Antéchrist et de son avènement. Dans la lettre de Saint Paul au sujet de l'Antéchrist il est dit :

« *Et maintenant vous savez ce qui le retient (Katechon) [qui retient l'Antéchrist], afin qu'il ne paraisse qu'en son temps. Car le mystère d'iniquité est actif déjà ; seulement il faut que celui qui le retient (Katechon) [qui retient l'Antéchrist] encore soit mis de côté. Et alors*

<sup>592</sup> Il s'agit d'un think-tank de nuance chrétienne orthodoxe, russo-centrée et plutôt anti-américaine. Il se définit comme un groupe de différents spécialistes, chercheurs, penseurs *etc.* Le site déclare : « A Katechon, nous défendons les principes d'un monde multipolaire [...] Nos contributeurs sont fermement attachés aux principes de l'école géopolitique continentaliste » voir <http://katechon.com/fr/qui-sommes-nous>, consulté le 02-04-2017. Au-delà de la présentation du site, entre d'autres, un nombre d'articles publiés se revendiquent clairement de la doctrine politique des « grands-espaces » prêchée par Carl Schmitt. A souligner que le site français <https://www.egaliteetreconciliation.fr/> fondée par l'association « égalité & réconciliation » du mal-réputé Alain Soral reprend et partage systématiquement des publications avec [Katechon.com](http://katechon.com). (le site [www.katechon.com](http://www.katechon.com) n'existe plus en 2019).

*se manifestera cet impie, que le Seigneur Jésus tuera par le souffle de sa bouche, et qu'il détruira par l'éclat de son avènement. » (2 Thess. 2, 6-7-8)*

En raison d'ambigüités d'usage et de traduction dans la version grecque, la notion de *Katechon* ne bénéficie pas d'attention de premier plan ni de synthèse théologique finalisée. Elle a sollicité maintes interprétations théologiques et historiques pour l'exégèse mais constitue toujours le « point le plus obscur de ce passage » sur l'Antéchrist<sup>593</sup>. En résumé, l'abbé Fillion souligne que les deux énonciations du *Katechon* dans la version grecque (2 Thess. 2, 6-7) ne sont pas identiques. La première se fait au masculin personnel (κατέχων) et la seconde au neutre, abstrait et impersonnel (κατέχον). Contrairement à la vulgate, cette version grecque amène à plusieurs interprétations ; si la première énonciation du *Katechon* qui est personnalisée pourrait être Jésus-Christ, le Paraclet (le consolateur) ou Saint Paul lui-même, la deuxième énonciation, abstraite et impersonnelle, devrait correspondre, en prenant en compte l'époque de St Paul, à « l'empire romain et sa puissante organisation, ses lois admirables » et à tout « empereurs successif »<sup>594</sup>. « Même les empereurs païens et autres qui sont loin d'avoir été toujours parfaits, poursuit-il, ils étaient cependant, par leurs fonctions mêmes, les représentants de l'autorité, et les plus mauvais ont toujours agi en ce sens, contre le mal »<sup>595</sup>. Si le verset 3 de la même lettre évoque l'« [...] homme du péché et de la perdition (*homo peccati, filius perditionis*) » (2 Thess. 3) qui anticipera l'avènement de l'Antéchrist, les manuscrits grecs se partagent et certains parlent plutôt de l'« homme d'opposition à loi »<sup>596</sup> (τῆς ἀνομίας)<sup>597</sup>. Avec l'œuvre maléfique et permanente du *mysterion tes anomias* - en vulgate (*mysterium iniquitatis*- le mystère de l'iniquité) - la notion d'*anomias* s'apparente à

---

<sup>593</sup> *La Sainte Bible*. 1871. 28 vol. Paris : Lethielleux. Cette version en vulgate, traduite et commentée en français par l'abbé Fillion, est entièrement disponible en ligne : [http://jesusmarie.free.fr/bible\\_fillion.html](http://jesusmarie.free.fr/bible_fillion.html) . Sur le sujet du *Katechon*, l'abbé Fillion commente la deuxième lettre de Paul aux Thessaloniens au sujet de l'Apocalypse. Il souligne un caractère obscur dans ce passage au sujet du *Katechon*. Il recommande toutefois les commentaires de Cornélius à Lapide et du théologien Augustin Calmet pour parfaire la compréhension du sujet d'opposition entre le *Katechon* et le mystère d'iniquité, surtout sur les diverses expressions historiques de ce dernier. Voir notre bibliographie.

<sup>594</sup> En effet κατέχων dans le nouveau testament grec est utilisé une fois avec l'article masculin ὁ et une autre avec l'article neutre τὸ, ce qui n'a pas permis à l'exégèse de déterminer précisément sa signification. Voir pour le commentaire de ce passage [http://jesusmarie.free.fr/bible\\_fillion\\_thessaloniens\\_2.pdf](http://jesusmarie.free.fr/bible_fillion_thessaloniens_2.pdf) p.456.

<sup>595</sup> Ibid. p. 456-457.

<sup>596</sup> Ibid., p.455.

<sup>597</sup> Ibid.

l'« homme sans loi » et le *Katechon* constituerait la force mystérieuse et bénie qui retient l'homme sans loi ainsi que l'œuvre destructrice de celui-ci<sup>598</sup>.

### **Le *Katechon* chez Carl Schmitt**

Dans sa présentation du *Nomos de la terre* Peter Haggenmacher souligne que l'allusion de Schmitt à la notion de *Katechon* apparaît implicitement dans un article de « propagande de guerre » en 1942 devant l'entrée en guerre des États-Unis<sup>599</sup>. Du point de vue de Schmitt, affirme Haggenmacher, la foncière indécision du président Roosevelt, au lieu d'être une vraie force soit de retardement, soit de progrès, deviendrait un « accélérateur malgré lui »<sup>600</sup>. Etant qu'il ne s'agit que d'un article de guerre, Haggenmacher souligne que le *Katechon* prend une figure différente dans *Le Nomos* où il constitue une « puissance de conservatrice, une force qui maintient un ordre donné et le préserve de la dissolution, et c'est en ce sens que l'empire allemand du Moyen Âge fera figure de *Katechon* dans *Le nomos de la terre* »<sup>601</sup> ;

Mais une définition de la force politique du *Katechon* chez Schmitt paraît plus précise et plus illustratif de sa conception précoce de cette notion dans sa publication de jeunesse de 1914, *La Valeur de l'État et la signification de l'individu*. Dans ce livre Schmitt, qui a 26 ans, ne parle pas de *Katechon* mais définit, en catholique convaincu et politiquement fidèle à l'Eglise, la nécessité d'une guidance supérieure de la loi positive de l'État (pouvoir temporel) pour garantir la « validité étatico-juridique » de cette loi, ou de « préserver le droit par rapport au pouvoir ». En tant que *potestas indirecta*, le pape ou l'Eglise, ou l'institution tout court, constitueraient l'instance intermédiaire et radicalement suprême entre la loi de l'État et le pouvoir :

---

<sup>598</sup> Si l'abbé Fillion interprète l'« homme sans loi » en grec comme l'« homme opposé à la loi divine » Ibid. p.456, au sens chrétien du terme, Agamben insiste sur le sens grec de l'iniquité, à savoir l'« anomie » ou l'« *uomo dell'anomia (ho anthropos tes anomias), il figlio della distruzione* » Agamben, Giorgio. 2013. *Il mistero del male: Benedetto XVI e la fine dei tempi*. Roma, Italie: Laterza, 2<sup>ème</sup> chapitre « « *Mysterium iniquitatis* ». La storia come mistero ».

<sup>599</sup> Selon Haggenmacher à propos de l'article de Schmitt sur Roosevelt en 1942 : « il y a là un renvoi implicite à la figure paulinienne du *Katechon*, ravivée dans le terroir de la révolution conservatrice dix ans plus tôt et qui sera désormais une référence constante, de plus en plus importante, jusque dans les dernières œuvres ». Présentation par Haggenmacher de la traduction française de *Le Nomos de la terre*. Op.cit., p. 18.

<sup>600</sup> Ibid. voir également dans Schmitt, Carl. 2017. *Terre et mer : un point de vue sur l'histoire mondiale*. Traduit par Jean-Louis Pesteil. Paris : Pierre-Guillaume de Roux où Carl Schmitt évoque le *Katechon* mais dans un contexte de guerre où l'argumentation s'adresse à la politique internationale britannique.

<sup>601</sup> Ibid.

« Le pape, interprète infaillible à déclarer non contraignantes en conscience les lois naturelles et du contenu de la révélation, établit l'enseignement de l'Eglise. Il est habilité à déclarer non contraignantes en conscience les lois étatiques qui contredisent la loi morale naturelle ou le *Jus divino-naturale*. L'exercice de son *potestas indirecta*, comme acte de juridiction, mais également pour la validité étatico-juridique d'une loi, est considéré par de nombreux canonistes comme décisif, même si à la place d'un *potestas indirecta*, on utilise l'expression *potestas directiva*, une véritable *vis coactiva*<sup>602</sup>.pour relier cet enseignement avec la thèse de ce chapitre, abstraction faite de sa signification religieuse, on peut dire qu'une autre instance se glisse entre le droit et l'État, dont le but est de préserver le droit par rapport au pouvoir. Il est également intéressant de constater que cette réflexion prend des formes toujours différentes chez les philosophes, cela va de l'État de Platon jusqu'à la nécessité d'un éphore chez Fichte, qui en cas de nécessité prononce l'interdit d'État, lors d'une violation des lois fondamentales. Il peut ainsi suspendre le pouvoir du gouvernement et rendre responsable les exécutants »<sup>603</sup>

La notion de *Katechon* représente pour Schmitt une nécessaire tension à préserver entre l'ordre conservateur et l'ordre du progrès. Pour Schmitt en jeune catholique, le *Katechon* préviendrait la perte morale de l'homme devant l'éventuel nihilisme de loi de l'État. Mais pour Schmitt juriste de l'ordre spatial, notamment dans le *Nomos* en 1950, le *Katechon* préviendrait l'ordre global de la guerre civile mondiale, c'est-à-dire de la perte des instances historiques qu'auraient cumulée les forces de la continuité et de la conservation.

De notre point de vue, ceci est fort intéressant pour la compréhension de la psychologie de l'Islam politique contemporain et la sortie islamique de l'Histoire que ce mouvement 'moderne' cherche à prévenir ou à 'retarder'.

---

<sup>602</sup> (La force forcée) selon la note de la traductrice Sandrine Baume. *La valeur de l'Etat...* Op.cit., p. 122.

<sup>603</sup> Ibid., p. 122. (Nous avons souligné). Schmitt poursuit « Aucune loi ne peut s'exécuter par elle-même, seuls les hommes peuvent être les gardiens des lois, et pour celui qui ne se fie pas aux gardiens, cela ne sert à rien de lui en donner de nouveaux » Ibid.

Quant à la signification tardive du *Katechon* dans le *Nomos de la terre*, Schmitt définit le départ avec le premier traité dit d'« *amity line* »<sup>604</sup> largement pratiqué par les Britanniques durant l'ère des découvertes. Il s'agit d'une pratique qui allait définir le *Katechon* spatial de l'ordre du droit public européen par la circonscription de la guerre en deçà de ces lignes d'amitié et par la reconnaissance de l'absoluité de l'autorité étatique de chacun en dehors de ces lignes ; les zones libres des mers et des colonies :

« La délimitation d'un domaine de lutte sans frein était la conséquence logique de l'absence d'un principe de répartition reconnu que, plus encore, d'une instance arbitrale commune de partage ou d'attribution entre les puissances qui prenaient des terres »<sup>605</sup>

Alors que le sol anglais était reconnu comme le domaine spatial de validité du *common law*, sur lequel l'autorité du Roi est restreinte par les dispositions du droit anglais en vertu des états et du parlement, l'absoluité du roi devient limitée à l'intérieur et dans les zones établies par les contractants :

« Sur l'arrière-plan des lignes globales, on parvint à rationaliser, à humaniser et à juridifier, en un mot : à circonscrire la guerre. Comme nous le verrons encore, cela se produisit, tout au moins pour la guerre terrestre continentale du droit des gens intra-européen, par la restriction de la guerre à une relation militaire d'État à État »<sup>606</sup>.

C'est sous l'angle de la limitation de l'affrontement que la notion de *Katechon* se rationalise, se sécularise ou s'étatise dans la pensée de Carl Schmitt, du moins pour le côté méthodologique vis-à-vis de sa définition spatiale du politique. Ceci se constate dans *Théorie de la constitution* ou au travers la figure du Léviathan de Thomas Hobbes dans une publication antérieure<sup>607</sup>.

Ce qui persiste donc de l'utilité théorique et conceptuelle aux yeux de Schmitt, c'est la fonction de théologie politique du *Katechon*, qu'il évoque chez Hobbes et son État-Léviathan, pouvoir politique unique et *Katechon souverain*. Ceci constituerait d'abord une preuve de

---

<sup>604</sup> « La *raya* latine avait une fonction distributive ; elle se qualifie en effet elle-même de *linea de la patricion edl mar* dans le traité de Tordesillas de 1494 » *Le Nomos...* Op.cit., p. 100.

<sup>605</sup> Ibid., p101.

<sup>606</sup> Ibid.

<sup>607</sup> Publication de 1942, *Le Léviathan dans la doctrine de Thomas Hobbes*. Op.cit.



fidélité au précepte chrétien, d'après Etienne Balibar, et permettrait ensuite aux hommes de bénéficier d'une nouvelle « figure historique de l'absolu »<sup>608</sup> suite à la guerre civile chrétienne et au déclin historique de l'Eglise catholique<sup>609</sup>.

### **Du Katechon interne du *Léviathan* au Katechon externe du *nomos de la terre***

Dans son commentaire du *Léviathan* de Hobbes, « sens et échec d'un symbole politique »<sup>610</sup>, Carl Schmitt oppose non seulement la loi, mais la construction juridique toute entière à la notion de changement politique. Que cette notion soit exprimée par une révolte ou une situation de guerre civile, le « droit de résistance conçu comme un droit [...] est dans tous les cas de figure, factuellement aussi bien que juridiquement, un non-sens, une absurdité »<sup>611</sup>. La « simple construction juridique d'un droit à une telle résistance est déjà impossible [...] qu'il s'agisse d'un droit objectif ou subjectif »<sup>612</sup>.

Dans cette logique, le droit est une souveraineté pure et ne couvre nullement d'éventuels dédoublements ni de possibles contradictions, ce qui fait oublier la *Potestas indirecta* du pape que Schmitt proposait en 1914<sup>613</sup>. Si une contestation ou une rébellion a lieu, le droit et l'État sont transposables, dans une logique de changement de régime politique, pour rétablir la souveraineté pure et exclure à nouveau tout « droit de résistance » :

« Face à l'irrésistible « État » -Léviathan qui soumet tout uniformément à sa « loi », il ne peut être distingué aucune autre *instance*, à *fortiori* aucune *résistance*. Ou bien cet État est réellement existant comme État, et dès lors il fonctionne comme l'instrument irrésistible du calme, de la sécurité et de l'ordre [...] ou alors il n'existe pas réellement et n'accomplit pas sa fonction d'assurer la paix [...] Certes il peut arriver que [...] la grande machine se rompe sous le coup de la rébellion et de la guerre civile. Mais cela n'a rien à

---

<sup>608</sup> Voir la préface d'Etienne Balibar dans Schmitt, Carl, Étienne Balibar, et Wolfgang Palaver. 2002. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec d'un symbole politique*. Traduit par Denis Trierweiler, Mira Köller, et Dominique Ségler. 1 vol. L'Ordre philosophique. Paris : Éd. du seuil, p.14.

<sup>609</sup> Au sujet de Hobbes, Carl Schmitt écrit dans une note datée de 1949 : « Thomas Hobbes's most important sentence remains : *Jesus is the Christ. The power of such a sentence works even if it's pushed to margins of the conceptual system of an intellectual structure, even if it's apparently pushed outside the conceptual body* », in Schmitt. *Le Léviathan...* Op.cit., p. 164.

<sup>610</sup> Le titre : *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec d'un symbole politique*, texte et rédigé et publié pour la première fois en 1938, voir Ibid.

<sup>611</sup> *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Op.cit., p.106-107.

<sup>612</sup> Ibid., p.107.

<sup>613</sup> Comme évoqué plus haut.

voir avec un « droit à la résistance ». Du point de vue de l'État de Hobbes, ce serait un droit à la guerre civile reconnu par l'État, c'est à dire un droit à l'anéantissement de l'État, autrement dit un non-sens. L'État est précisément ce qui met fin à la guerre civile. Ce qui ne met pas fin à la guerre civile n'est pas un État. L'un exclut l'autre »<sup>614</sup>

Par *Katechon* et *Antéchrist* Schmitt entend la puissance conservatrice retenant l'ordre face à la guerre civile. L'État représente donc le dépassement de cette opposition et de cette appréhension mythologique par la naissance de l'État moderne sécularisé suite à la Réforme et aux guerres des religions,

« [...] par *État* il faut entendre essentiellement le dépassement de la guerre civile religieuse, devenu possible seulement à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, et ce par une neutralisation »<sup>615</sup>.

Schmitt reconnaît et affirme dans le *Nomos de la terre* la réalité historique de l'État moderne et sécularisé et que la formation concrète de cet État se serait opérée par « une structure d'un droit des gens rapporté entièrement à l'État »<sup>616</sup>. Avec l'effondrement de l'ordre féodal au profit de l'État territorial et centralisé, poursuit-il, « tout ce qui n'est pas rapporté à l'État devient *trouble* et *précaire* » et « se résorbe sitôt que surgit l'État clos sur lui-même avec sa souveraineté tranchante de netteté »<sup>617</sup>.

Mais si Hobbes met les bases théoriques de l'ordre étatique et la fonction *katéchonique* de cet ordre, c'est-à-dire le dépassement de la guerre civile et de l'état de nature, Carl Schmitt cherche à prolonger cet argument pour l'appliquer sur le plan du droit des gens (le droit international).

Pour Schmitt, si l'État et le pouvoir souverain deviennent la figure historique et sécularisée de l'absolu mais en jouissant d'une solitude métaphysique par rapport à toute institution fixant la légitimité la succession des régimes et des États détruirait l'ordre mondial lorsque le Léviathan solitaire se globalise et se généralise. C'est probablement pour cela que le *Grossraum* évoqué par Schmitt ressemble plus à un projet de construction qu'à une vision

---

<sup>614</sup> Ibid.

<sup>615</sup> *Le Nomos de la Terre*. Op.cit., p.65.

<sup>616</sup> Il s'agit d'une phrase de Maurice Hauriou citée par Schmitt dans une note de bas de page, voir *Le Nomos de la Terre*. Op.cit., p.202.

<sup>617</sup> Ibid.

juridique méthodologiquement déterminée<sup>618</sup>. Qui plus est, la logique du *Katechon* fait de la loi le corollaire indispensable de l'ordre, ce qui fait que toute idée de changement politique, que ce soit une invasion ou une révolution, devient le territoire privilégié de l'entreprise de cette construction.

En effet, c'est la légitimité *physique* ou *spatiale* qui se rencontre chez Schmitt au niveau du contenu historique de l'État du *Jus publicum europaeum*. En reconnaissant la sécularisation, Schmitt applique un déplacement du *Katechon* religieux de l'Eglise catholique vers le *Katechon* juridico-spatial cumulé par les modes de répartition spatiale de l'État européen. Expliquant le *Katechon* comme la « puissance qui retient », Schmitt souligne,

« L'unité médiévale entre *imperium* et *sacerdotium*, en Europe occidentale et centrale, n'a jamais été une accumulation centralisatrice de pouvoir dans la main d'un seul homme. Elle reposait dès l'origine sur la distinction entre *potestas* et *auctoritas*, opposition entre empereur et pape ne sont donc pas des antagonismes absolus, mais seulement *diversi ordines*<sup>619</sup> dans lesquels vit l'ordre de la *Respublica Christiana*. Le problème concomitant entre Eglise et Empire est fondamentalement différent du problème plus tardif entre Eglise et État. »<sup>620</sup>

Ainsi l'autorité de l'Eglise comme source supra-étatique de légitimité aurait disparu à partir du XIII lorsque « on utilisa la doctrine aristotélicienne de la *societas perfecta* pour scinder l'Eglise et le monde en deux genres de *sociÉtates perfectae* »<sup>621</sup>. Ainsi les

---

<sup>618</sup> Nous avons rencontré une interprétation de *Katechon* par construction chez l'abbé Fillion, la traduction littérale en vulgate du vers 7 (2 Thes. 2, 7), à partir des textes grecs, ferait du *Katechon* un principe concret/au masculin –par opposition au *Katechon* du vers 6 qui est un principe neutre et abstrait. Il poursuit que le principe concret du vers 7 devrait correspondre, en traduction littérale du grec, à une œuvre « régulière de « construction » : « ([la traduction littérale du 7<sup>ème</sup> vers] *Tantum qui detinet nun donec de medio flat*) C.à.d. en rétablissant l'ordre régulier de la construction [...] l'Antéchrist ne fera son apparition que quand celui qui y met obstacle aura été mis de côté ». Op.cit. [http://jesusmarie.free.fr/bible\\_fillion\\_Thessaloniciens\\_2.pdf](http://jesusmarie.free.fr/bible_fillion_Thessaloniciens_2.pdf) p.456.

<sup>619</sup> Ordres de natures différentes ou de natures incomparables. Selon Schmitt « [...] qu'un empereur ait fait déposer ou élire un pape à Rome, ou qu'un pape à Rome ait délié de leur serment de fidélité les vassaux d'un empereur ou d'un roi n'a jamais remis en question pour un seul instant l'unité de la *Respublica Christiana* ». Ibid., p. 65.

<sup>620</sup> *Le Nomos de la terre*. Op.cit., p.65.

<sup>621</sup> Ibid. Prélôt et Lescuyer précisent soulignent, comme Schmitt, l'importance capitale de Suarez dans la conception de la nouvelle « communauté parfaite » ou Etat : « la juridiction établie sur autrui ne relèvera que du droit positif. [...] ». « Suarez se sépare des théologiens qui ont fondé la première autorité sur la principauté d'Adam. [Suarez] précise qu'Adam a reçu le pouvoir de chef de famille [...]. Le pouvoir politique ne commencera donc qu'au moment où, le stade familial étant dépassé, le stade civique est atteint, plusieurs familles s'organisent en communauté parfaite ». Ils poursuivent sur l'autre point capital. Chez Suarez « la

« constructions juridiques romanistes des XIV et XVème siècle, l'union d'un Empire chrétien et d'une royauté territoriale, dont procède l'œuvre d'un *Katechon* était complètement oublié »<sup>622</sup>. Schmitt poursuit conclut sur ce point : « La royauté relevait désormais d'une maison royale plutôt que de l'acte d'élévation. Bartole et les autres juristes et publicistes du XIVème siècle ne savent plus que l'empereur avait cette mission du *Katechon* »<sup>623</sup>.

C'est dans cette logique que sa théorie du *Jus publicum europaeum* dans le *Nomos de la terre* constitue une continuité du *Katechon*, car il s'agit d'une « constitution constitutionnelle », une forme cumulative de circonscriptions et de limitations par le droit constitutionnelle. Cette logique dualiste entre constituant et constitué, le premier principiel et externe et le second variable et historique traduit le retour à la légitimité partagé sur le *Katechon* de la légalité<sup>624</sup>. La contestation de Schmitt réside dans son refus d'admettre l'« incrimination de la guerre » comme principe du droit international, car il ne pourrait avoir lieu sans produire des « guerres justes ou saintes » universaliste et une légitimité de la destruction de l'ordre et de sa territorialité. Il n'y aurait donc pas d'un *Katechon* international chez Schmitt mais une invitation à la mise à jour spatiale et localisée de la doctrine Monroe ou du *jus publicum europaeum*. C'est-à-dire une lecture méthodologique de l'idée d'une territorialisation de la norme interétatique. Pour le *jus publicum europaeum*, les guerres circonscrites entre puissances européennes prenaient à l'avance en compte de la règle de la reconnaissance et du caractère *limité* de la guerre. Une incrimination de celle, en sachant en avance son impossible impossibilité pourrait conduire à la destruction des *nomoi* en question.

Le *Katechon* schmittien se construit donc historiquement et spatialement sous la forme cumulative et d'acquis déterminés dans l'espace et dans le temps. La rupture spatiale chez Schmitt se déduit de l'ordre spatial et de la disparition de sa logique antérieure de légitimité. La rupture psychique du croyant égaré correspond ainsi à la rupture spatiale de l'État abstrait, solitaire, déterritorialisé et fondé sur le droit. Schmitt cite Maurice Hauriou pour décrire le « droit primitif » et pré-étatique où il ne suffit pas pour un État de déclarer sa constitution pour devenir légalement État. D'après Hauriou :

---

collectivité n'est pas l'universalité des hommes. Suarez admet comme une donnée de l'histoire, acceptée par la raison, la division du genre humain. [...] la communauté politique peut être parfaite sans être universelle ». Voir Prélôt, Marcel, et Georges Lescuyer. 1997. *Histoire des idées politiques*. Paris : Dalloz, p. 223-224.

<sup>622</sup> *Le Nomos de la terre*. Op.cit., p. 68.

<sup>623</sup> Ibid.

<sup>624</sup> Ibid. voir la partie III. Le *Jus Publicum Europaeum*.

« [L'] erreur est de croire qu'il n'y a qu'une seule espèce de droit, alors qu'il y en a au moins deux : *celui de l'État et celui antérieur à l'État*, ou de croire que le droit de l'État a une valeur absolue »<sup>625</sup>.

Schmitt poursuit :

« L'État est selon Hauriou une institution dont le droit se limite pour l'essentiel au domaine intra-étatique et présuppose en outre une situation normale de paix. Dans des relations extra-étatiques et pendant des troubles intra-étatiques, en particulier pendant une guerre civile, il existe un droit primitif qui n'est cependant pas moins du droit que le droit de la légalité étatique. Toute constitution étatique remonte à un droit pré-étatique ; elle n'est donc pas un *simple fait*. Au reste, on ne doit pas confondre les lois constitutionnelles d'États modernes de leur pouvoir constituant avec ces actes constituants issus du droit d'une liberté primitive. Le pouvoir constituant dans les États modernes peut déjà avoir été absorbé par la légalité étatique et ne plus représenter qu'une variante du *pouvoir législatif* »<sup>626</sup>

Ceci n'est donc pas contraire à l'affirmation de Schmitt, dans *La Notion de politique* (1927) lorsqu'il définit l'unité politique par l'effectuation guerrière de la logique d'ami/ennemi.

« Une communauté religieuse qui en tant que telle fait la guerre, que ce soit contre les membres d'autres communautés religieuses ou que ce soit quelque autre guerre, transcende sa nature de communauté religieuse et constitue une unité politique »<sup>627</sup>

La différence, au niveau de notre réception de Schmitt, provient du caractère typologique et théorique dans *La Notion du politique*, et la dimension spatiale décrite dans *Le Nomos de la terre*. Une guerre civile donnant lieu à un État devrait suivre une règle antérieure qui constituerait La Légitimité. L'ouverture de la subjectivité illimitée du droit à l'autodétermination, de la manière dont il peut se formuler au Moyen-Orient de nos jours,

---

<sup>625</sup> Hauriou, Maurice. *Précis de droit constitutionnel*. Paris : libr. de la Société du recueil Sirey, 1923, p.284

<sup>626</sup> *Le Nomos de la terre*. Op.cit., p.86 (note de bas de page de Schmitt).

<sup>627</sup> Schmitt, Carl. *La notion de politique*. 1 vol. Liberté de l'esprit (Paris. 1947). Paris : Calmann-Levy, 1989.p. 78.

confirme l'opposé paradigmatique de la « constitution constitutionnelle », celui, et de manière aussi caricaturale que probable, de 'la légitimité de la légitimité'. Ce dernier processus s'appelle de nos jours, au sein des sciences politiques ou journalistiques 'la balkanisation'.

La figure du soldat post-étatique, c'est-à-dire « le partisan » chez Schmitt, constitue également une continuité de sa pensée du *Katechon*<sup>628</sup>. Décrivant la forme d'« hostilité absolue » qu'incarnait la guerre bolchévique de Lénine et celle de la révolution communiste, Schmitt définit une rupture par rapport à la conception de la guerre depuis Clausewitz, c'est-à-dire le passage du droit de guerre des gens européen, qui définit et limite la guerre à celle entre les États, à l'ère où la guerre devient la guerre des partis politique, c'est-à-dire la guerre universelle, où le rôle du partisan (révolutionnaire professionnel) devient capital<sup>629</sup>. Pour Lénine, poursuit Schmitt, la guerre étatique n'est qu'« un jeu conventionnel ». Il a appris donc de Clausewitz le sens de la guerre, et l'a développé, jusqu'au bout, conclut Schmitt<sup>630</sup>.

Ceci dit, Carl Schmitt n'a pas de publications traduites en arabe. Sa pensée juridique pourrait non seulement fortement intéresser les conservateurs islamistes, elle rejoint également les historiens et spécialistes du monde arabe qui suggèrent la destruction du *Katechon* symbolique de la légitimité musulmane, le Califat, comme le moment fondateur de l'indétermination de la légitimité. Nous allons essayer de commenter cette hypothèse, ainsi que l'association de l'état de nature au Levant au retour permanent à la « solidarité primordiale » également défini par l'analyse khaldounienne.

---

<sup>628</sup> *Le titre de Schmitt : Théorie du partisan. Note incidente relative à la Notion de politique.* (Note publié en 1963). Traduite en français et publiée avec la version citée plus haut *La Notion de politique*. Op.cit.

<sup>629</sup> *Théorie du partisan*. Op.cit., p. 261-262.

<sup>630</sup> Ibid.

## Sykes-Picot au Moyen-Orient : la tradition victimaire



Au-delà de la conception méthodologique et spatiale du *Katechon*, un écho subjectif et littéraire de cette notion décrit souvent ce paradis perdu, celui de la paix et de l'unité dans la multitude. Dans *Mémoires*, l'écrivain Stefan Zweig décrit la joie de vivre sociale et la prospérité perdue au temps de l'Empire : «D'ici avait resplendi sur le monde l'immortelle pléiade des musiciens (...) ici ont conflué tous les courants de la culture européenne ; à la cour, dans l'aristocratie, dans le peuple, les sangs allemand, slave, hongrois, espagnol, italien, français, flamand s'étaient mêlés (...) Riches et pauvres, Tchèques et Allemands, Juifs et Chrétiens vivaient en paix en dépit de quelques taquinerie occasionnelles ».

En art ou en littérature, l'évènement jouit d'une totale autonomie devant toute construction méthodologique et l'homme jouit de sa pleine intuition sentimentale en dehors de toute temporalité et indifféremment de l'Histoire. Dans un autre texte dramatique décrivant cette fois les faits de la réalité politique, un monarchiste britannique s'explique sur la philosophie de la continuité et de la conservation que fournit l'argument monarchique :

<sup>631</sup> La Une du vieux quotidien satirique français Le Petit Journal (1863-1944). Supplément illustré. 18 Octobre 1908.

« I'm a passionate monarchist who believes constitutional monarchy is Britain's greatest invention. I believe that monarchy provides clarity: a symbolic head of states, transcending the self-serving interests of the egocentric and self-motivated politicians who go in and out of office »<sup>632</sup>.

Les accords de Sykes-Picot de 1916 occupent une place particulière dans la littérature historiographique du Moyen-Orient et constitue en effet un moment charnier dans l'histoire de l'unité au Levant. Du point de vue des différents courants politiques, nationalistes syriens (l'unité de la Grande Syrie), nationalistes arabes ou islamistes, il s'agit de décisions coloniales sans légitimité, ayant brisé l'évolution spontanée de l'histoire de l'État dans la région.

Pour l'historien du Moyen-Orient Georges Corm, même si l'impact de la campagne de Napoléon demeure très considérable, l'élite ottomane ne fut pas moins influencée par les idées occidentales. Mais c'est « depuis l'effondrement de l'Empire ottoman » que la région ne vivait que dans les « troubles et les massacres et que le système régional n'a toujours pas trouver un équilibre capable de supprimer les causes de conflits »<sup>633</sup>

Elisabeth Picard souligne également la profondeur du conflit territorial actuel en Irak et en Syrie, et dont les racines remontent à la « construction nationale » défailante suite à ces accords :

« À mesure que les affrontements dévastant l'Irak se propagent dans les territoires du Levant méditerranéen, l'idée se répand aussi que l'échec des constructions nationales et le déferlement de la violence dans la région prennent leur origine dans le partage secrètement négocié par les diplomates britanniques et françaises en 1916 »<sup>634</sup>.

Sous formes d'accords secrets, les documents Sykes-Picot trahissent les accords passés entre les Britanniques et la dynastie hachémite d'Arabie quant à l'avenir des territoires arabes appartenant à l'Empire ottoman. La Révolte arabe de 1917 contre les Turcs fut le résultat de ces accords et d'une alliance militaire entre les Hachémites et les Alliés jusqu'à la fin de la Grande Guerre. La contrepartie de cette aide arabe sur le front sud et intérieur de

---

<sup>632</sup> Eaton, Andrew [producer]. *The Crown* [série télévisée] saison 2, épisode 5 ['Marionettes']. 2017. Dans Moran, Peter [creator]. Left Bank Pictures. United Kingdom. Netflix.

<sup>633</sup> Voir la conclusion, Corm, Georges. 1992. *Liban, les guerres de l'Europe et de l'Orient : 1840-1992*. Paris : Gallimard.

<sup>634</sup> Picard, Elisabeth. 2016. *Liban-Syrie, intimes étrangers : un siècle d'interactions sociopolitiques*. Arles : Sindbad : Actes sud. Voir sur Sykes-Picot pp. 357-367.



l'Empire serait la reconnaissance des Britanniques de la souveraineté des Hachémites dans les territoires,

« La famille hachémite du chérif Hussein de La Mecque s'était vue promettre dès 1916 un royaume arabe unifié et indépendant sur le *Bilâd ash-Shâm* (la Grande Syrie, englobant la Syrie, le Liban, la Palestine et la Jordanie actuelles), si elle soulevait les Arabes du Levant contre les Ottomans. Les lettres de Sir Henry McMahon au chérif Hussein allaient toutes dans ce sens, et elles étaient accompagnées d'engagements verbaux en faveur du transfert du califat de la tête d'un « Turc » vers celle d'un « Arabe » descendant direct du Prophète, comme c'était le cas des Hachémites »<sup>635</sup>

Il s'agit donc du moment de la décision coloniale de l'avenir indéterminé de l'unité dans la région. Car c'est à partir de ce moment d'aliénation et de décisionnisme externe que la légitimité politique s'est échappée à l'ordre territorial de la région. Que ce soit pour les manuels scolaires baathistes ou pour les historiens *engagés*, la trahison du colonialisme coûta sa *vérité* au monde arabe et retarda l'expression historique de sa légitimité naturelle.

Sur la banalité de l'épisode Sykes-Picot, le secrétaire du gouvernement britannique rapporte la conversation entre Clémenceau et Lloyd George, ayant changé la face et l'avenir du Moyen-Orient :

« Le 11 décembre 1920, Maurice Hankey, secrétaire du gouvernement britannique, notera : « Clemenceau et Foch ont traversé [la mer] après l'armistice, et on leur a donné une grande réception militaire et publique.

Lloyd George et Clémenceau ont été conduits à l'ambassade de France...

Quand ils furent seuls, Clémenceau dit : « Bien. De quoi devons-nous discuter ? » « De la Mésopotamie et de la Palestine », répondit Lloyd George. « Dites-moi ce que vous voulez », demanda Clemenceau. « Je veux Mossoul », dit Lloyd George. « Vous l'aurez », a dit Clemenceau. « Rien d'autre ? » « Si, je veux aussi Jérusalem », a continué Lloyd George. « Vous l'aurez », a dit Clemenceau »<sup>636</sup>.

Du côté des Islamistes, mouvements apparus vers le milieu du XXe siècle, la trahison ne se situe pas du côté des grandes puissances, déjà colonialistes et non fiables. Les intellectuels et activistes arabistes auraient trahi la 'Oumma et la religion jusqu'à même

---

<sup>635</sup> Voir introduction, Bozzo, Anna, et Pierre-Jean Luizard, éd. 2016. *Vers un nouveau Moyen-Orient?: États arabes en crise entre logiques de division et sociétés civiles*. Roma, Italie: RomaTrE-Press, p15.

<sup>636</sup> Roskill, Stephen. 1970. *Hankey: man of secrets*. 3 vol. London : Collins.

vouloir placer l'avenir de l'institution califale sur une table diplomatique d'accords et de négociations<sup>637</sup>.

Pour Henri Laurens, spécialiste du Monde arabe, l'accord Sykes-Picot était agréé également par les Russes, intéressés par le statut de Jérusalem, et son objectif était de détacher les Arabes des Turques, ce qui représentait une ambition à la foi des activistes arabes à Damas et Beyrouth et de la dynastie hachémite<sup>638</sup>. Par contre, on parlait d'un État ou d'une confédération d'États arabes étant que l'avenir n'étant pas prévisible. Le découpage de la région en deux zones A et B, poursuit-il n'était fait qu'en matière de partage d'intérêts et de privilèges français et anglais. Donc Non en termes de faire des États complètement indépendants les uns des autres. La Palestine était prévue être sous une administration internationale, dont la forme et le statut seront décidés plus tard après consultation avec la Russie<sup>639</sup>.

Pour Laurens le traité n'est qu'une sorte d'interprétation générale des correspondances Hussein-McMahon avec quelques réserves du côté britannique, ce qui penche en faveur de l'argument islamiste. Car l'avenir du Califat, pire qu'être négocié par un traité, fut même l'objet de correspondances secrètes et d'accords oraux entre différents membres alliés. Que ce soit donc en raison de leur nature impérialiste et suprématiste, ou par la valeur contraignante des accords et complots, les grandes puissances ne se trouvaient pas contraintes d'honorer l'ensemble de leurs promesses.

Or l'argument islamiste est également victimaire et sert de nos jours à propager sa prétention exclusive à la légitimité politique. Car si le Califat millénaire se trouvait démuné de toute défense et de tout moyen de survie historique, c'est qu'il fut dépassé par les idées de ses élites et désarmé par l'immobilité de ses fidèles. En dehors des publications d'opinion de réforme dans la presse arabe de l'époque, les réformateurs musulmans ne connaissaient pas l'action politique partisane et fussent encore angoissés et divisés par l'avenir de l'Empire et la question de sa division<sup>640</sup>. Le spécialiste des Islamistes en Syrie Thomas Pierret décrit l'état des *oulémas* syriens durant la première moitié du siècle, une communauté décentralisée et

---

<sup>637</sup> Des sites d'intellectuels et d'écrivains islamistes 'sérieux', mais qui abordent l'histoire dogmatique sur l'antériorité de l'Islam à tout projet politique. <https://tipyan.com/islamic-history>

<sup>638</sup> Laurens, Henry. 2000. *L'Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*. Paris : Armand Colin, DL 2000, P 144.

<sup>639</sup> Ibid.

<sup>640</sup> Voir Dakhli, Leyla 2009, *Une génération d'intellectuels arabes : Syrie et Liban*. Paris : Éd. Karthala : IISMM, impr. 2009.

localisée dans les grandes villes, telle Alep et Damas et où la transmission du statut se fait même de manière très traditionnelle, tel le familial ou le réputationnel,

« L'acquisition du statut de *'alim* sunnite a toujours résulté d'un processus de construction réputationnelle plutôt que de dispositifs institutionnels : dans la mesure où il n'existe pas d'équivalent musulman de l'ordination, est autorisé à porter le turban blanc, symbole du savoir, le lettré auquel pairs et fidèles reconnaissent une maîtrise exceptionnelle d'une ou plusieurs branches des sciences religieuses »<sup>641</sup>

Leyla Dakhli met à pieds d'égalité ce qu'elle appelle les « mouvements radicaux », les Baathistes et les Frères musulmans, car il s'agit d'une nouvelle génération prenant exemple sur l'organisation du mouvement et de l'État sionistes<sup>642</sup>. Ce modèle de l'organisation partisane et de l'éthique wébérienne de l'action intramondaine s'ajoute également à l'avènement de la nécessité de reconstruire « une nouvelle et unique mémoire collective »<sup>643</sup>. Les nationalistes arabes finirent par gouverner par le moyen du parti unique en jouant « sur l'oubli et la construction » nationale, tandis que les Frères musulmans, exclus du pouvoir, se mirent à se considérer comme le seul appel politique doté de la légitimité de la continuité. L'Islam constitue donc une légitimité moderne exclusive. Il est légitime du point de vue démocratique car fondé sur le peuple musulman, historiquement légitime car maximale unitaire<sup>644</sup>.

Pour Sayed Qutb, l'une des premières références doctrinaires et littéraires chez les Frères musulmans et théoriciens du devoir-être religieux, moral et national d'une révolution islamique, le coup d'État ne suffit pas pour amener à la Justice. S'adressant au peuple musulman :

---

<sup>641</sup> Pierret, Thomas, 2011 *Baas et Islam en Syrie : la dynastie Assad face aux Oulémas*. Paris : Presses universitaires de France.p. 22.

<sup>642</sup> Le sionisme, fondé sur un volontarisme fort, fonctionne comme un repoussoir étranger. Les Frères musulmans seuls ont pu considérer qu'il fallait prendre exemple sur l'**action** des sionistes (comme Olivier Roy) sur eux et l'influence de Weber – notamment car il s'agissait d'un nationalisme fondé sur une religion. Les nationalistes comptaient plutôt sur l'organisation de l'Etat sioniste : Nasser a dit à Arafat « tu seras mon Irgoun et mon Stern » Dakhli, Leyla, Vincent Lemire, and Daniel Rivet, eds. 2009, *Vingtième siècle, revue d'histoire. Moyen-Orient*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p.23.

<sup>643</sup> Ibid.

<sup>644</sup> Qutb, Sayed. *Maalim fi al-tarik (Jalons sur la route de l'Islam)*.1946. Il s'agit de notre traduction pour la citation.

« La route sera pénible. Jamais sera-t-elle ornée par les roses ou les fleurs. Non... elle sera épineuse, parfumée par le sang et ornée d'entrailles et de cranes brisés. La route sera pénible, c'est ce dont il faut se rappeler en essayant de grimper et de nous élever. Celui qui choisit de l'emprunter perdra le statut, le prestige et le pouvoir, il sera chargé d'une affaire très lourde et affrontera des difficultés très lourdes »<sup>645</sup>

Le combat selon Qutb contre le despotisme et pour la liberté n'est « ni seulement politique, économique ou sectaire, c'est un combat fondamentalement fidéique, mécréance ou foi, ignorance ou Islam ». A son procès, suite auquel il fut pendu, les Islamistes rapportent sa réponse au juge : «

- Le juge : vous êtes accusés [parmi d'autres] d'avoir voulu assassiner Nasser
- Qutb : c'est une fausse accusation insignifiante. Notre tentative c'est de construire une nation où ne pourrait naître quelqu'un comme Nasser »<sup>646</sup>

Donc les deux extrémismes, le Baath et l'Islamisme auraient rapidement saisi l'importance de la construction d'une mémoire collective, les uns pour le rétablissement de la nation arabe, les autres pour rétablir la nation musulmane. En tant que mouvement contestataire réprimé, exclu du pouvoir et potentiellement révolutionnaire, les Frères musulmans et leurs théoriciens cessaient leurs appels explicites au tyrannicide et laissèrent la violence à d'autres mouvements plus radicaux tel le salafisme djihadiste<sup>647</sup>. Mais suite à l'assassinat du président Sadate par des membres de la confrérie, le mouvement s'est progressivement tourné, notamment en Egypte, vers la construction de son réseau associatif et social<sup>648</sup>. En 2005, les Frères musulmans en Egypte faisaient leurs premières persées remarquables dans les élections législatives en tant que candidats indépendants<sup>649</sup>. La différence entre ce mouvement et le salafisme djihadiste, de moindre importance sur le long terme, se trouve dans l'intériorisation de la légitimité moderne et populaire par le simple argument que le peuple est et a toujours été musulman, ce qui permet de passer le contrat ou

---

<sup>645</sup> Ibid.

<sup>646</sup> Cité par un site d'intellectuels islamistes présentant Sayed Qutb. <https://tipyan.com/owner-of-shadows-sayyid-qutb> consulté le 22/03/2018.

<sup>647</sup> Carré, Olivier. *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*. Paris : Éd. du Cerf, 1984.

<sup>648</sup> Bradley, John R. *Inside Egypt: the land of the Pharaohs on the brink of a revolution*. Basingstoke, Etats-Unis d'Amérique, 2008.

<sup>649</sup> Aux élections législatives de 2005, avec 88 sièges (20%). Le mouvement interdit en dehors du cadre associatif, les Frères participaient à ces élections comme candidats indépendants.

la constitution entre le peuple, l'État et leur indispensable source qui est la loi islamique<sup>650</sup>. Le salafisme-djihadiste à son tour refuse tout usage de la « souveraineté populaire » et attribue la souveraineté uniquement à Dieu<sup>651</sup>

L'expérience *underground* de l'autre grand rival du nationalisme arabe fut certes soucieuse de préserver la continuité et de participer à la conception de la nouvelle mémoire collective. Mais non moins que le nationalisme arabe tardif (le Baath), son discours portait sur le passé du *rétablissement* avec le slogan ambigu et idéologique : « l'Islam est la Solution ». Au niveau de ses rapports avec *changement* et *conservation*, la seule modernité de ce mouvement se trouve dans son expansion horizontale et son intériorisation du jeu 'démocratique', c'est-à-dire majoritaire.

Que ce soit donc la destruction de l'institution califale ou la trahison de Sykes-Picot, les deux schémas idéologiques dominants semblent se rejoindre dans le passé et partager leur logique victimaire. L'Islam attentiste et spectateur fut dépassée par l'Histoire et dépossédée de son effectivité *katéchonique*, si elle a jamais existé, tandis que la trahison des accords dont se plaint le Levant depuis un siècle ne constituait pas le seul mensonge diplomatique ou juridique de la part des grandes puissances. Le traité de Sèvres conclu en 1920 entre les Alliés et l'Empire ottoman, et qui prévoyait un État kurde, un État arménien et la préservation du caractère grec de la ville de Smyrne (Izmir), ne fut pas plus appliqué que les accords Fayçal-McMahon<sup>652</sup>. Ceci pourrait laisser ouverte et hypothétiquement probable l'idée que même sans l'occupation du Levant par les armées coloniales suite à Sykes-Picot, les revendications contradictoires auraient pu se déchaîner, entre Kurdes, Arabes, Maronites du Mont-Liban et Sionistes en Palestine. Le scénario dont on est témoins de nos jours se serait seulement retardé d'un siècle, et auquel se serait ajouté l'Islam radical et djihadiste.

En tout cas, la réalité telle qu'elle se présente aujourd'hui nous laisse conclure que l'ordre politique et spatial du Moyen-Orient devrait est délié de ces trahisons contradictoires et datant d'un siècle. L'empire ottoman ne fut pas exempt, autant sur son flanc européen que dans son intérieur arabe au XIXe siècle, de la mobilisation nationale et de l'indétermination

---

<sup>650</sup> Voir entretien du 29/11/2012 avec le président égyptien élu, Mohamed Morsi (1951-2019). Après le renversement (03 juillet 2013) et l'emprisonnement de Morsi, l'entretien fut effacé, ou retiré de la publicité. Il est disponible sur youtube.com, téléchargé par la chaîne al-Jazeera, considérée comme promotrice de l'islamisme et de la démocratie électorale et majoritaire. <https://www.youtube.com/watch?v=ecr88TseoWEE>

<sup>651</sup> Article (en arabe) de Jaafar, Mehdi. *La difficile évolution intellectuelle dans les sociétés islamiques*. 2018. Disponible sur <https://makalcloud.com/post/c7zyceokb>

<sup>652</sup> Corm. *Liban, les guerres ...* Op.cit., Conclusion.

de l'avenir de l'ordre politique. Eric Hobsbawm décrit le basculement de la guidance politique au-delà du contrôle des élites et au profit de la mobilisation et de la massification. Le *Katechon* de l'empire ou de la monarchie ne concernait donc pas le Califat comme le propagent les islamistes, il s'agissait d'une institution commune que la globalisation politique commença à secouer

« Aussi longtemps que les masses demeuraient en dehors de la politique, ou seraient enclins à suivre la bourgeoisie libérale, aucune difficulté politique majeure n'émergeait. Pourtant, à partir des années 1870, il devint de plus en plus évident que les masses étaient engagées dans un processus de mobilisation politique et qu'on ne pouvait plus compter sur elles pour suivre sagement leurs maîtres »<sup>653</sup>.

Le défi c'est donc celui d'affronter les données factuelles et actuelles de l'ordre normatif et spatial de cette région et la reconnaissance de l'ineffectivité criante de ses paradigmes politique. A la fin du XXe siècle, les foyers territoriaux problématiques au Levant semblaient circonscrits au sud et nord d'Israël, et à la zone autonome kurde en Irak et en conflit militaire périodique avec la Turquie. Suite à la guerre civile irakienne, au Printemps arabe et à la rupture territoriale actuelle dans plusieurs pays arabes, ces populations se trouvent face à elles-mêmes, démunies de la 'guidance' coloniale et privée d'une règle fondamentale ou d'un mode d'organisation en dehors du statut quo territorial de l'actuel droit international. Le constat rassemble les figures de la primitivité politique, l'absence d'une société civile, l'absence d'une légitimité commune qui soit pré-juridique et pré-étatique, et le retour aux solidarités primitives. A part la Tunisie, soulignent Bozzo & Luizard, la figure de la société civile a cédé la place aux tribalismes :

« Dans certains pays, l'affirmation des identités tribales, régionales, confessionnelles et ethniques l'a vite emporté sur les revendications de la « société civile » en faveur de réformes démocratiques et de droits économiques et sociaux, même si elle les a souvent accompagnées. [...] Dans certains pays où l'État a été une création européenne récente, sous le régime des mandats (Irak, Syrie, Liban) [et également la Lybie] Cet affaiblissement de l'État est allé de pair avec une remise en cause tacite ou

---

<sup>653</sup> Hobsbawm, Eric John, et Terence Osborn Ranger, éd. *L'invention de la tradition*. Traduit par Christine Vivier. Paris : Ed. Amsterdam, 2006, p. 285.

implicite de sa légitimité. L'État en place a été confronté à une multitude de revendications et à l'éclatement de son autorité en tant que centre et siège du pouvoir »<sup>654</sup>

Privé d'une véritable conception philosophique de l'Autre et de l'altérité, un vécu réellement égalitaire semble toujours peiner à s'introduire au sein de ces sociétés, malgré la voix désormais audible sur les réseaux sociaux d'une certaine société civile. Mais sur le terrain, l'hypothèse khaldounienne de la 'solidarité primordiale' ou naturelle semble constituer une hypothèse non négligeable, reprise et commentée par nombre de chercheurs, tout comme la « Raison arabe » de la Tradition, étudiée en tant que structure chez Mohamad al-Jabri. Nous allons évoquer ces lectures de l'*ethos* arabe à la lumière de l'état de nature intercommunautaire et interconfessionnel qui prédomine le Moyen-Orient.

### **Société civile, avenir et « solidarité primaire »**

Hegel conçoit la « société civile » par opposition au système des religions positives, une positivité incapable de débarrasser l'individu de sa dimension naturelle, voire même incapable de faire apparaître la figure individuelle<sup>655</sup>. Dans *Positivité*, il reprend la distinction Kantienne de religion rationnelle (naturelle au sens kantien) et « religion positive »

« Une foi positive est un système de propositions religieuses qui doit avoir vérité pour nous pour cette raison qu'il [le système] nous est imposé par une autorité à laquelle nous ne pouvons refuser de soumettre notre fois »<sup>656</sup>.

Malgré que « le but et l'essence de toute religion vraie [est] la moralité des hommes » la systématisme de la foi par la positivité ne tient qu'à la « forme sous laquelle elle authentifie la vérité de sa doctrine et exige l'exécution de ses commandements »<sup>657</sup>.

---

<sup>654</sup> Bozzo & Luizard, 2016. *Vers un nouveau Moyen-Orient?* Op.cit., p. 11.

<sup>655</sup> *Principes de philosophie de droit* (§257) « l'Etat est la réalité en acte de l'Idée morale objective –l'esprit moral comme volonté substantielle révélée, claire à soi-même, qui se connaît et se pense et accomplit ce qu'elle sait et parce qu'elle sait. Dans la coutume, il a son existence immédiate, dans la conscience de soi, le savoir et l'activité de l'individu, son existence médiante, tandis que celui-ci a, en revanche, sa liberté substantielle en s'attachant à l'Etat comme à son essence, comme but et comme un produit de son activité ». Op.cit.

<sup>656</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La positivité de la religion chrétienne*. Édité par Guy Planty-Bonjour. Paris : Presses universitaires de France, impr. 1983. p. 30. Cité par Kervégan, Jean-François. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris : Presses universitaires de France, impr. 2015, p. 28-31

<sup>657</sup> Ibid., p. 114

Jean-François Kervegan souligne le républicanisme de Hegel et l'opposition chez ce dernier entre l'éthique civile et la positivité de tout Eglise positive. L'expansion de la religion positive s'accompagne nécessairement chez Hegel d'un déclin des principes républicains<sup>658</sup>.

L'opposition de Hegel entre la condition civile et la condition religieuse provient de l'opposition entre le choix de la liberté et le choix de la soumission, ce qui constitue la différence entre les « disciples de Socrate » et les « disciples du Christ », ces derniers « qui n'avaient pas conquis par eux-mêmes la vérité et la liberté »<sup>659</sup>.

L'unité politique fondée sur le lien religieux constitue donc une forme positive, mais une forme dénuée de la liberté et opposée à l'émergence de l'état de la positivité civile. Hegel donne l'exemple des premières « sociétés d'amis » chrétiens qui se sont lentement transformées en État ecclésiastique imposant à ses fidèles ce à quoi ils devraient choisir d'adhérer librement. C'est par ce processus que le devenir positif de la politique se trouve sapé par le devenir positif par la religion<sup>660</sup>. Avec une positivité accrue de la religion positive, il ne peut y avoir véritablement d'État<sup>661</sup>. Pour Hegel, « religion et politique se sont entendues comme larrons en foire » pour asservir les esprits<sup>662</sup>. Kervegan affirme que comme chez Marx ultérieurement, la lutte contre la religion et sa sclérose est donc une lutte politique et républicaine chez Hegel<sup>663</sup>. « Il faut regarder comme une sottise des temps modernes de changer la constitution politique et la législation liée à elle sans modifier la religion, d'avoir fait une révolution sans une Réforme »<sup>664</sup>.

Quant au nationalisme excessif qu'avaient exprimé nombre de républiques naissantes durant le XXe siècle, l'expression religieuse persiste et s'intensifie par la systématisation fidéique de l'unité sociale. Le problème philosophique du droit des peuples à l'autodétermination, comme nous l'avons souligné plus haut, provient de sa froideur juridique et de sa déformation de l'évolution philosophique et conceptuelle de la pensée républicaine. En ouvrant au lien naturel et organique une conception formaliste et simpliste de l'égalité et de la singularité, l'autodétermination permet la confusion entre société civile et l'activisme de

---

<sup>658</sup> Ibid., p. 65

<sup>659</sup> Ibid., p.43-45

<sup>660</sup> Kervegan. *Hegel et l'hégélianisme*. Op.cit., p.29

<sup>661</sup> *Positivité*. Op.cit., p.69

<sup>662</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Correspondance*. Édité par Johannes Hoffmeister. Traduit par Jean Carrère. 3 vol. Paris : Gallimard, 1962, T.I. p. 29

<sup>663</sup> *Hegel et l'hégélianisme*. Op.cit., p. 29.

<sup>664</sup> Hegel cité par Kervegan. Op.cit., p.30



l'homogénéité. Or l'émergence de la société civile subit la « tension structurelle » sur laquelle repose la république. La société civile exprime l'« idéal de présence à soi du corps civique et la réalité de la séparation entre la société et l'État »<sup>665</sup>. Autrement dit, même si la séparation entre société et État « confère au dernier la valeur de norme régulatrice pour la première », cette séparation n'est conceptuellement possible, en ce qui concerne l'idéal républicain, sans cette présence à soi de la société civile, participative de la construction hégélienne de la République :

« Si on confond l'État avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelles, l'intérêt des individus en tant que tel est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Mais sa relation à l'individu est tout autre ; il est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est un membre. L'association en tant que tel est le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat » (§257)<sup>666</sup>

Au XXe siècle, Jürgen Habermas prolonge le schéma Hégélien au paradigme de l'intersubjectivité. La factualité de la société, le « toujours déjà là » chez Habermas fait de la « communication » l'expression la plus caractéristique de l'interaction intersubjective<sup>667</sup>. La psychologie sociale Herbert Mead sert Habermas d'approfondir la philosophie de la subjectivité dans la mesure où l'identité se fonde chez ce premier sur sa formation interactionnelle<sup>668</sup>. Les sujets étant constitués par leurs relations et leurs interactions, l'identification à la collectivité se construit par la conscience du rapport sujet-sujet au lieu de la sclérose de l'identification sujet-objet<sup>669</sup>.

---

<sup>665</sup> Voir Ménessier, Thierry « République et fraternité. Une approche de théorie politique » in Bertrand, Gilles, Catherine Brice, et Gilles Montègre, éd. 2012. *Fraternité : pour une histoire du concept*. Grenoble : CRHIPA, p.39.

<sup>666</sup> *Principes de philosophie...* Op.cit.

<sup>667</sup> Habermas, Jürgen 1995 *Sociologie et théorie du langage : Christian Gauss lectures, 1970-1971*. Rainer Rochlitz, tran. Paris : Armand Colin, p.52.

<sup>668</sup> Mead, George Herbert, 2006. *L'esprit, le soi et la société*. Paris : Presses universitaires de France.

<sup>669</sup> Habermas, Jürgen.1993. *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*. Rainer Rochlitz, tran. Paris : A. Colin. Ch. 8.

Au sujet de l'État-nation et du nationalisme, le courant critique définit l'identité comme un objet de désir dont la métaphysique procède par l'invention ou par la négation. Dans *L'Invention de la tradition*, Eric Hobsbawm définit l'invention des traditions comme « essentiellement un processus de formalisation et de ritualisation caractérisé par la référence au passé, ne serait-ce que par le biais d'une répétition imposée »<sup>670</sup>.

Contrairement à la coutume, la caractéristique de la tradition (dont la tradition inventée) est l'invariabilité : La coutume n'exclut pas le changement, mais à condition que celui-ci soit compatible avec ce qui le précède et les limites substantielles que cette exigence impose. La « tradition inventée » chez que décrit Hobsbawm comporte une caractéristique répétitive qui « exige la pratique stable et la formalisation de manière normative »<sup>671</sup>.

Il distingue trois types de « traditions inventées » : A) B) C). Les premières sont celles qui symbolisent l'unité, la cohésion ou l'appartenance sociale, que la communauté soit réelle ou artificielle. Les deuxièmes sont celles qui établissent ou légitiment des institutions, des statuts ou des relations d'autorité. Les troisièmes sont celles dont le but principal est la socialisation, l'inculcation des croyances, des systèmes de valeur et des codes de conduites. B) et C) sont inventées de toutes pièces et proviennent de la nécessité de créer des liens sociaux et d'autorité considérés comme allant de soi, à l'image des rapports et des liens que ces nouvelles traditions visent à remplacer<sup>672</sup>. Si les traditions inventées de type communautariste (de communauté *Gemeinschaften*) représentent le type élémentaire, les autres existent particulièrement et ensemble dans les sociétés entières qui représentent plutôt de nations et de pays, des pseudo-communautés très englobantes et dont la socialisation de tous devient nécessaire<sup>673</sup>.

Terry Eagleton admet le critère ami/ennemi dans la métaphysique de la nation. L'ironie qui frappe le nationalisme, affirme-t-il, provient de sa métaphysique de l'« accès au plein épanouissement d'un rejet unitaire qui s'appelle le peuple »<sup>674</sup>. S'il admet avec Habermas la relation sujet/objet entre le désir et la nation, il lui reproche de « ne pas avoir

---

<sup>670</sup>Hobsbawm, Eric John, and Terence Osborn Ranger, eds. 2006. *L'invention de la tradition*. Christine Vivier, tran. Paris : Ed. Amsterdam, p. 15.

<sup>671</sup> Ibid.

<sup>672</sup> Ibid., p. 20.

<sup>673</sup> Ibid.

<sup>674</sup> Voir son article « nationalisme, ironie et engagement » in Eagleton, Terry, Fredric Jameson, Edward W. Said, and Seamus Deane 1994 *Nationalisme, colonialisme et littérature*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires de Lille, p. 31-33.

évoqué la répression de ce désir », c'est-à-dire l'éventualité de sa croissance et de sa perversion<sup>675</sup>.

Le statut de l'individu au sein d'un État non hégélien, et dans sa version nationaliste du XXe siècle correspond à la préservation et la conservation des « particularités concrètes », tandis que le processus décrit par Hegel, constitue pour Eagleton « la forme stérile du nationalisme », celle qui se borne à élever à l'universel une « mauvaise » particularité ou une particularité donnée<sup>676</sup>. En des termes marxistes, poursuit-il, « cette particularité doit traverser cette égalité abstraite et ressortir quelque part de l'autre côté, en un lieu tout à fait différent de celui où elle se trouve maintenant »<sup>677</sup>.

Dans la même lignée qu'Eagleton, Seamus Deane souligne que la forme dialectique du « nationalisme en rébellion » s'effectue entre le présent et le passé, ce qui en fait une « réaction », produisant de ce fait des « versions du passé aussi monolithiques que celles qu'ils essaient de supplanter »<sup>678</sup>.

Ceci pourrait constituer une explication de la radicalité soulignée plus haut de la part des Baathistes ou des Frères musulmans après la génération des intellectuels arabes de l'Empire. Au Levant, où manquent de manière criante des convergences territoriales et communautaires, il est difficile de parler de société civile et nationaliste à la fois. Un tel activisme, ou abusivement appelé 'société civile', se termine une fois l'État-national acquis ou bien continuerait-il avec son extension historique et sa construction nationale. Autrement dit, la justification nationale de l'État a toujours renvoyé la république à la solidarité primaire, ce qui porte déjà en lui les germes de la domination et de la contestation intercommunautaire, difficile donc de parler d'agir communicationnel au sein d'un ordre non encore constitué.

Si le Liban est souvent pris pour l'exemple oriental du pluralisme et du vivre-ensemble, Corm affirme que ce pluralisme ne permet pas à l'individu de sortir des structures et des horizons culturels déjà déterminés par sa communauté<sup>679</sup>. Ayant construit son argument national sur la confession maronite, plus que le tiers du Liban de l'époque se constituait de sujets non chrétiens<sup>680</sup>. Moins qu'un siècle après son indépendance, le Liban demeure

---

<sup>675</sup> Ibid.

<sup>676</sup> Ibid., p.33.

<sup>677</sup> Ibid.

<sup>678</sup> Ibid. Introduction par Seamus Deane, p. 11.

<sup>679</sup> Corm. Op.cit. voir notamment la conclusion.

<sup>680</sup> Réf.

« ottoman » au XXe siècle. Ses structures politiques n'ont pas changé, ne se sont pas modernisé et fonctionnement encore avec leur logique du XIXe siècle<sup>681</sup>. Si pour Corm La fabrication de la communauté confessionnelle politique au Liban fut l'« œuvre des politiques interventionnistes occidentales durant le XIXe siècle », c'est l'exploitation de cette politique par les familles traditionnelles et puissantes au sein des communautés qui persistent<sup>682</sup>.

Il est donc difficile de pouvoir définir une société civile au Levant, dans la mesure où il fut souvent question d'activisme politique puis de construction nationale et monolithique. L'expression et la visibilité virtuelles une telle société à l'occasion et depuis le début du Printemps arabe fut rapidement interrompue par l'action guerrière et la bataille plus grande et plus complexe de la légitimité. Encore faut-il définir l'apport et l'impact de la société virtuelle sur le devenir de la légitimité, en raison de son extrême hétérogénéité, de ses contenus éphémères et de son impossible synthétisation. Quitte à affirmer que la détermination de l'ordre spatial se fait et la décision de son avenir est une affaire tellurique et non une affaire virtuelle.

---

<sup>681</sup> Ibid.

<sup>682</sup> Ibid., p.360-361. Nous avons parlé de l'impossible constitution libanaise dans notre 1<sup>ère</sup> partie. Nous rappelons donc ici que l'article 10 de la constitution libanaise limite les objectifs de l'éducation scolaire à la non attente aux sensibilités communautaires, reflétant ainsi une société de communautés en trêve et non une nation ou une mémoire collective en construction. Article 10. L'enseignement est libre en tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'Etat

## Chapitre VIII. *Katehcon* et tradition (Islam et conservation)

Pour Bernard Lewis, spécialiste occidental de l'islam, cette religion constitue le « critère suprême de l'identité et du loyalisme de groupe. [Elle] crée la distinction entre soi et l'autre, entre l'initié et le profane, entre le frère et l'étranger »<sup>683</sup>. Par opposition à ce modèle, surtout dans le monde occidental, poursuit-il, « nous sommes habitués à d'autres critères de classification, par nation, par pays et par les diverses subdivisions de ceux-ci. Nation et pays ont sans doute une existence ancienne dans le monde musulman, mais en tant que définition d'identité et de loyalisme politiques, ce sont des notions modernes et importunes. Dans quelques pays, ces notions se sont plus ou moins acclimatées. Mais en temps de crise, en temps d'urgence, on note une tendance récurrente au retour en force des loyalismes profonds, autrement dit à une entité définie par l'islam, plutôt que par l'origine ethnique, la langue ou le pays de résidence »<sup>684</sup>.

Cette définition de l'islam chez Lewis intervient dans son commentaire sur la révolution iranienne de 1979 et la montée de l'islam politique durant les années 80'. L'avènement de l'esprit révolutionnaire et la volonté active de la conquête populaire de l'État au sein et au nom de l'islam répond à la nature « constitutionnelle » de cette religion. Remontant à l'âge classique, c'est-à-dire le Moyen-âge de la civilisation musulmane, Lewis souligne la différence entre la 'littérature' ('*adab* en arabe) et le 'savoir' ou la 'science' ('*ilm* en arabe) et la dévalorisation de l'effectivité du premier au profit du second. Les scribes et philosophes de l'époque constituaient les cercles intellectuels de la littérature philosophique, sans effectivité ni impact sur le devenir politique, tandis que les *Ulémas*, détenteurs de la connaissance, du '*ilm*, constituaient la source légitime du savoir et la référence effective de l'identité,

« L'*adab* fut donc la création et la nourriture spirituelle de la classe éduquée des scribes ; c'est d'elle qu'ils recevaient leur formation et dans laquelle se réfléchit exactement l'éthique de leur corporation. On l'oppose souvent à l'*'ilm*, qui signifie « savoir » et, plus particulièrement le savoir des professionnels de la religion, les ulémas ('*ulama*'), possesseurs de l'*'ilm*. [La littérature spécialisée de ces derniers] est appelée *fiqh*, et celui qui s'y

---

<sup>683</sup> « Le langage politique de l'islam » dans Lewis, Bernard. *Islam*. 1 vol. Paris : Le grand Livre du Mois, 2005, p. 679.

<sup>684</sup> Ibid.

consacre est appelé *faqih*, traditionnellement traduit par « docteur de la Loi sainte ». L'aspect le plus novateur du système politique conçu par l'ayatollah Khomeiny est sa doctrine de l'« autorité du *Faqih* », qui prévoit l'établissement d'un seul *faqih* comme autorité légale suprême de l'État-sort de cour suprême constitutionnelle, ayant pouvoir d'invalider toute action ou décret du gouvernement, jugé contraire à l'Islam »<sup>685</sup>.

Entre le retrait moderne de la nation et du particularisme au profit de l'identité islamique d'une part, et le retrait historique des philosophes et des véritables hommes de sciences au profit des *Ulémas* de l'autre, le monde musulman paraît constituer chez Lewis une continuité historique homogène qui se déplace de la déchéance du politique de l'âge classique vers la possible théologisation de l'État dans l'âge moderne.

Or le commentaire critique de l'histoire moderne de l'Islam ne pourrait prendre son point de départ la doctrine prêchée et assumée par le théologien musulman. L'islamisme, c'est-à-dire l'Islam politique de légitimité populaire apparu dans la deuxième partie du XXe siècle, prétend que la 'Oumma fut politiquement effective dans le passé et revendique un droit, voir un devoir d'agir, religieux et politique, afin de redresser le *Katechon* de l'unité et de la citoyenneté islamiques et d'actualiser par l'action le contrat passé entre Dieu et ses croyants. Si Lewis considère qu'il s'agit là d'une idéologie, il ne fait que reproduire l'holisme interne des islamistes par un holisme externe d'une imprécise islamologie. L'Islamisme paraît constituer chez lui une continuité et une évolution et non une mutation. Ainsi tout Musulman demeure-t-il fondamentaliste, au sens chrétien du terme, tandis que la mutation qu'il constate se trouve dans la juridicisation islamiste de l'État moderne et de la chose politique,

« Il est maintenant d'usage courant d'appliquer le terme « fondamentaliste » à plusieurs groupes radicaux et militants islamiques. L'emploi de ce terme est reconnu et doit être accepté, mais il n'est pas heureux et peut produire une erreur. « Fondamentaliste » est un terme chrétien. Il semble qu'on ait commencé de l'employer dans les premières années de ce siècle [le XXe], pour désigner certaines Elises et organisations protestantes, notamment celles qui soutiennent l'origine divine littérale et l'impossibilité d'erreur de la Bible. En quoi elles s'opposent aux théologiens libéraux et modernistes qui penchent vers une vue plus critique et historique

---

<sup>685</sup> Ibid., p. 708.

des Ecritures. Parmi les théologiens musulmans, il n'y a pas eu jusqu'à présent pareille approche libérale et moderniste du Coran, et tous les Musulmans, dans leur attitude à l'égard du texte du Coran, sont, en principe, pour le moins fondamentalistes. Ce par quoi les soi-disant fondamentalistes musulmans diffèrent des autres Musulmans et évidemment des chrétiens fondamentalistes, c'est par leur goût de la scolastique et du juridisme. [...] leur objectif ne vise à rien moins qu'à abroger tous les codes et toutes les normes sociales importés et modernisés et à leur substituer et à faire appliquer toute la panoplie de la Charia –ses règles et sanctions, sa juridiction et les formes de gouvernement qu'elle prescrit »<sup>686</sup>

Cette distinction entre l'Islamiste et le Musulman peine à d'être d'une autre utilité que celles de l'affirmation de la légitimité du projet islamiste et le prolongement de la catégorisation abstraite et absolue. Même si l'Islam pourrait s'apparenter à une Constitution imaginaire et affective que l'on prétend effective chez tout Musulman, ceci ne permet pas d'en déduire une sociologie politique de la société musulmane, ni d'affirmer une certaine détermination préalable de son *ethos* politique.

Il est vrai que l'Islam en tant que métaphysique politique a symboliquement survécu dans les constitutions-brouillons des États arabe où la stagnation persiste au niveau du *Katechon*, de la source de légitimité et du principe de la fondation (voir 2<sup>ème</sup> partie). Il a également survécu au niveau de la constitution personnelle et du droit privé en tant que norme légale et règle juridique effectives aux dépens des présupposées philosophiques des droits de l'homme et du droit constitutionnel moderne (voir 1<sup>ère</sup> partie). Mais au niveau de l'action politique, l'Islam se trouve rompu, sans possibilité de retour en arrière, d'abord au niveau de l'acceptation unanime de l'islamisme, puis au niveau du nombre indéfini des formes concrètes de ce prétendu islamisme, et surtout au niveau de l'impossible représentativité physique et unitaire de l'Islam ou de l'islamisme.

La constitution de l'Islam ne signifie donc rien de précis, sinon un fantasme partagé et rétrospectif concernant la communauté parfaite et l'unité de celle-ci sous la guidance spirituelle et charismatique de son prophète. Au niveau historique, cette période se situe dans une ou deux décennies de la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle. Au niveau de la détermination de l'action politique, elle n'a jamais produit une quelconque détermination institutionnelle en

---

<sup>686</sup> Ibid., p.678.

dehors de la conquête et de l'acculturation des conquis par les valeurs et les représentations musulmanes<sup>687</sup>.

Ceci permet même de supposer l'absence d'un déterminant politique islamique sous forme d'un chaos interne dont souffrent la signification et les expressions modernes de cette religion. Au lieu donc de parler de l'Islam comme unité, et au lieu de prendre l'abstraction de son évolution linéaire vers l'action, nous préférons parler de ses mutations et de son éclatement devant les épreuves politiques des temps classiques et devant celles de la modernité. L'hypothèse d'un attentisme et d'une passivité politique caractéristiques des populations musulmanes devrait être relativisée dans la mesure où les nations ottomanes et leurs élites ne fussent pas moins actives que les mouvements nationaux de l'Europe centrale et orientale, surtout entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle<sup>688</sup>. Si nous avons parlé plus haut du défaut de la continuité spatiale et de la guerre ouverte entre légitimités et subjectivités homogénéisantes, nous allons parler ici de l'attitude de la pensée islamique classique devant le fait politique, puis des mutations et transformations modernes supposant l'inévitable échec du pouvoir de l'Islamisme.

### **Islam et État**

L'Islam en tant que foi et religion n'a jamais représenté une constitution politique en dehors des exhortations rituelles et répétitives des mosquées, des discours creux et prétentieux des oulémas ou du populisme et agressivité des différents mouvements islamistes. L'ordre parfait comme idéal de la 'Oumma n'est qu'une tension littéraire et spirituelle entre le moment fondateur (le prophète et ses compagnons) et un moment messianique, celui où la communauté prouverait à nouveau sa dignité, sa fidélité et sa perfection. Il s'agit d'une littérature qui a certes permis un certain ancrage de l'idée de la réalité de cette communauté au sein d'un nombre important de croyants, ce qu'expliquent également les différents succès contemporains du soi-disant l'Islam au pouvoir<sup>689</sup>. Or et en dehors de cette antériorité, littéraire chez le croyant et idéologique pour l'activiste, ces mouvements ne se trouvent dotés d'aucune normativité pratique antérieure aux événements ou en mesure de prévenir et de

---

<sup>687</sup> Pour Olivier Roy, l'acculturation signifie l'intégration des « nouveaux dans la culture en question », c'est-à-dire la « culture supérieure ». Roy décrit dans son livre les nouveaux mouvements religieux et l'Islamisme dans ses expressions sous la globalisation. Roy, Olivier. *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*. Paris : , DL 2012, 2012. A partir de p62. «II. De la civilisation au multiculturalisme ».

<sup>688</sup> Voir Hourani, Albert Habib. *Arabic thought in the liberal age: 1798-1939*. London , 1962.

<sup>689</sup> En Iran suite à la Révolution islamique. En Turquie avec la réussite durable du l'AKP et la concentration progressive des pouvoirs entre les mains du Président Erdogan, ou le succès électoral des islamistes dans différents Etats arabe surtout depuis 2011.



préserver une continuité cohérente et objective d'un certain Islam politique. Qui plus est, une globalisation réelle de l'islamisme ne réussit qu'au niveau des organisations djihadistes éphémères, rapidement confinés et militairement encerclés par l'ensemble international et interétatique. Ces mouvements reflètent autant la radicalisation de l'Islam que le chaos dans lequel se trouvent à la fois l'islamisme, l'État constitutionnel et une grande partie de leur ordre spatial.

C'est pour cela que l'idée d'un *Katechon* islamique et malgré les multiples percées islamistes dans les urnes ne reflète que la confirmation de sa rupture interne et l'éclatement de l'espérance de sa globalisation. Nous avons évoqué plus haut que la modernité, notamment dans l'Orient arabe, s'est caractérisée par l'unicité interne de ses différentes expressions, Arabes, Kurdes, minorités ou nationalisme juif<sup>690</sup>, ce qui exprime une répétition entre « réactionnaires » avec un impossible dépassement ou une impossible dialectique<sup>691</sup>. La rupture de l'Islamisme, de sa perspective d'une unité politique citoyennement musulmane, se trouve dans le déclassé du politiquement musulman du rang de la légitimité universelle à celui du 'point de vue'. La distinction est désormais factuelle entre l'Islamiste et le Musulman car le piège constitutionnel et électoral conduit nécessairement au désenchantement et à la sécularisation. Le gouvernement par la démocratie majoritaire pourrait être celui d'une société majoritairement croyante, mais son unité et son gouvernement se fondent sur un principe sans conviction, celui d'un État pratiquement et nécessairement athée<sup>692</sup>. Même s'ils partagent la conviction nostalgique sur la perfection d'un passé perdu, l'Islamiste se distingue du Musulman par la transformation de cette conviction en un projet partisan qui semble en valoir la peine de l'action et de l'investissement. Tandis que l'homme de la rue, comme le décrit Gauchet, « est plutôt moderne, plutôt pour le progrès, plutôt pour gagner plus à la fin du mois »<sup>693</sup>. La visibilité moderne, non d'une représentation politique de l'Islam, mais d'une multitude d'islamismes locaux opposés et en quête de voix signifie l'avènement de l'école de la performance théâtrale, de la calomnie publique et de l'inévitable mensonge politique. Il

---

<sup>690</sup> Pour Olivier Roy, parlant des nationalismes religieux ou des « néo-ethnies », l'Etat d'Israël serait « ethniquement religieux et religieusement laïque » Op.cit., p. 62.

<sup>691</sup> Pour Marcel Gauchet, un réactionnaire, « dans la rigueur du terme, est quelqu'un qui est attaché à une forme de société ancienne et qui croit possible d'y revenir : une monarchie, des hiérarchies sociales, des corporations, un ordre familial construit autour de la figure paternelle... Il y aurait donc une forme parfaite, éternelle des sociétés aux yeux des réactionnaires » entretien du magazine Phililit.fr avec Marcel Gauchet (octobre 2014) <https://philitt.fr/2014/10/09/entretien-avec-marcel-gauchet-le-monde-moderne-est-sous-le-signes-de-lignorance/>

<sup>692</sup> Pour Gauchet, « la Cité vit d'ores et déjà sans eux (les Dieux) » *II* ils ne sont pas morts, « ils survivent ; c'est leur puissance qui meurt » Ibid. c'est-à-dire, « une *société athée* composée et gouvernée par une *majorité de croyants* » 12. *Le Désenchantement du monde*. Op.cit.

<sup>693</sup> Ibid.

s'agit, en effet, du meilleur remède théorique pour un épuisement effectif de la métaphysique et de la nostalgie islamiques.

Nous soutenons cette hypothèse car nous considérons les représentations islamiques du pouvoir puis d de l'État comme l'œuvre aliénée de l'Histoire, et non celle d'une conception anticipée de l'événement permettant l'ouverture ou l'interaction avec lui. Hegel distingue le meilleur « celui qui exprime seulement mieux que d'autres ce monde sien » d'une philosophie de l'histoire de celui qui appréhende « son temps en pensée »<sup>694</sup>. Surmonter la « séparation » qui caractérise la vie des peuples modernes, exige pour lui d'assumer et de l'affronter, car « c'est dialectiquement qu'il faut parvenir à « l'unification avec le temps »<sup>695</sup>.

Que ce soit pour les temps classiques ou pour les temps modernes, la pensée islamique fut le produit et la conséquence de l'événement et non de celui de l'institution et de la prévention. Tout comme l'Islam abstrait des théologiens s'est rapidement trouvé dépassé par l'État primitif, celui du plus fort, la pensée islamiste moderne se trouve prisonnière du *statut quo* territorial et de son désir de convaincre d'après les lois modernes du jeu politique.

Nous allons présenter certains commentaires sur la conception de l'État chez les historiens et les théologiens musulmans à l'âge classique, et qui démontrent le retard de cette pensée sur l'événement et sa justification permanente de la soi-disant volonté de Dieu. Nous allons ensuite débattre de la logique de l'action et du recouvrement historique où se trouve piégé l'Islamisme de la modernité.

### **L'État, l'Ordre vrai et le statut problématique des « Compagnons du Prophète »**

Le commentaire islamique classique de l'Histoire ne dépassait pas les explications apologétiques d'une supposée Volonté de Dieu, l'exhortation à la patience, à l'endurance ou l'obéissance à la logique cachée de l'épreuve. L'apparition de l'Islam avec Mahomet constitua une révolution morale et sociale contre ce qui l'avait précédé. L'historien et intellectuel marocain Mohamed Abed al-Jabri définit le fondement du projet d'État de Mahomet au moment de la migration de celui-ci de la Mecque à *Yathreb* (Médine) et l'instauration de la fraternité dans l'Islam entre *Muhajirin* et *Ansar*, c'est-à-dire entre les

---

<sup>694</sup>Dans sa préface de 1820 à *Principes de philosophie de droit*, Hegel souligne : « La philosophie est le fondement du rationnel, elle est l'intelligence du présent et du réel, et non la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où »<sup>37</sup> se référant à Platon « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel et rationnel » p37

<sup>695</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1997 (1797-1800, *Premiers écrits: Francfort 1797-1800*. Olivier Depré, ed. Paris : J. Vrin, 1997, p. 377.

Migrants et les Hôtes-Partisans. Cet événement constitue le dépassement du cadre d'une tribu mekkoise vers et le fondement d'une nouvelle conception de la communauté, c'est-à-dire l'appartenance à l'Islam par la foi, un cadre large abolissant le tribalisme au profit de la 'Oumma musulmane<sup>696</sup>. La 'Oumma, poursuit al-Jabri provient de 'am, dessein et orientation, d'où également *Imam*, celui qui commande et oriente la communauté<sup>697</sup>. L'intellectuel égyptien Abbas al Akkad, comme al-Jabri, soulignent également la transformation centralisante de la fondation de cette communauté, ce qui succède au *statut quo* social et politique préislamique avec la multitude des tribus, l'absence d'une hiérarchie effective et l'impossible monopole politique<sup>698</sup>.

Mais au sujet de la conception du commandement, le statut de la mission de Mahomet, comme l'explique al-Jabri dans *La Religion, l'État, et l'application de la Char'ia*, n'était pas celui d'une royauté, ou d'un royaume (*mulk*), et le statut de la mission de ses successeurs n'était pas celui de « prophètes car successeurs de prophètes »<sup>699</sup>. On l'a appelé « 'amr », ou l'équivalent de *res* en latin avec une connotation qui inclut désormais le commandement, d'où 'amir, ou émir, commandant ou celui qui commande<sup>700</sup>. L'absence de cette notion de commandement à l'époque *d'al-Jahilia*, dénomination donné au pré-Islam dans l'Arabie et qui signifie littéralement l' 'ignorance', n'a pas seulement une signification éthique pour al-Jabri mais surtout une signification politique. Car la *Jahilyia* était privée de tout commandement, de tout principe hiérarchique ou unificateur, seul le tribalisme et ses valeurs régnaient à cette période<sup>701</sup>. Avec Mahomet, un ordre étatique commença, refusant l'attribution *propriétaire* du de la royauté -*Mulk* ou propriété- car la qualité de propriétaire n'appartient qu'à Dieu seul, et le choix de la notion de 'amr, *res* et le prolongement de celle-ci au principe de commandement, celui de la responsabilité de l'émir vis-à-vis du 'amr l'État de la communauté. L'islam n'a donc pas apporté une foi individuelle et purement spirituelle, mais il a également opéré une modification sociale et politique dans une logique centralisatrice, étatique et impériale.

---

<sup>696</sup> (livre en arabe) al-Jabri, Mohamed Abed. *Critique de la raison arabe, Tome III La Raison politique arabe*. Beirut 1990, p.92. Nous avons traduit la citation.

<sup>697</sup> Ibid., p.96.

<sup>698</sup> Voir introduction al-Jabri Ibid.

<sup>699</sup> Il s'agit d'un résumé de l'introduction d'al-Jabri *al din wa al dawla ou tadbîq al chari'a*. al-Jabri, afin d'éviter les multiples références.

<sup>700</sup> Ibid.

<sup>701</sup> Ibid.

Débatant dans ce livre de l'idée islamiste de l'application moderne de la Charia, al-Jabri semble s'adresser à la pensée islamiste en invitant à la distinction entre la conception du 'amr ou du commandement du temps du Prophète de celle du temps de ses successeurs<sup>702</sup>. Il propose que la responsabilité et le commandement du message de l'Islam ne pourrait être exercée avec la même effectivité et la même sainteté par un prophète que par un homme normal, fût-il un Saint c'est-à-dire un Compagnon du Prophète. Le commandement du Prophète relève de la mission *universelle*, une mission que ne pouvait porter de la même manière ses successeurs<sup>703</sup>. Comme ce fut le cas avec l'intellectuel égyptien Taha Hussein ou avec Mahmoud Abbas al-Akkad<sup>704</sup>, le dessein est clairement celui de proposer un consensus sur l'universalité ou la transcendance du projet de Mahomet l'historique du point de vue méthodologique, contre une concession espérée de la part de la pensée théologique et orthodoxe, une éventuelle désacralisation de l'épisode de la succession. Ceci permettrait une historicisation neutre qui garde l'identité 'parfaite' de la communauté du temps de Mahomet mais permet la sécularisation méthodologique et décomplexée des épisodes qui le suivirent Or cela conduira non seulement à la sécularisation du débat historique sur les épisodes de la succession, sujet d'opposition ultérieure et radicale entre ceux qui deviendront sunnites et Chiites, mais une sécularisation subséquente de la notion « État » elle-même, si libéré de la sacralité historique des figures des compagnons. Un tel 'écart machiavélien' rétroactif permet donc d'inscrire la politique et l'État dans l'ordre naturellement humain et non naturellement divin, loin du plan et de la métaphysique de l'ordre de la Vérité<sup>705</sup>. Mais ce développement explique également la raison pour laquelle un tel dénouement est inadmissible et une telle concession est irrecevable des points de vue de l'Islam de la tradition et de celui de l'action. L'acceptation de la seule perfection, historique ou symbolique, de l'expérience collective sous le commandement de Mahomet ne détruirait pas seulement l'éventualité d'une existence moderne de l'Islam, elle rendrait sans utilité toute l'évolution de l'Islam en tant que religion positive, telle qu'elle nous est parvenue, et elle rendrait sans crédibilité un millénaire de tradition juridique, sociale et culturelle.

---

<sup>702</sup> Ibid.

<sup>703</sup> Ibid.

<sup>704</sup> Tâhâ Husayn, et Louis Gardet. *La Grande épreuve : 'Uthmân*. Traduit par 'Anwar Lūqā et Jacques Jomier. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1974. *La Fitna* en arabe signifie rétrospectivement la guerre entre Musulmans.

<sup>705</sup> G. Mairet, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Folio/Essais, 1997, pp. 23-24.

Pour al-Jabri, il faut donc accepter que le fondateur fut un ‘prophète’ dans le but que les successeurs soient des politiciens. L’affirmation selon laquelle la politique et l’État en Islam se sont rapidement sécularisés par eux-mêmes sans résoudre la question de légitimité explique l’histoire conflictuelle de l’Islam, la logique de recouvrement de ses théoriciens et le retour périodique de cette crise notamment celle qui occupait al-Jabri, la conflictualité entre la figure de la nation arabe et l’apparition de l’Islam politique et passéiste.

En effet, l’intellect et *l’ethos* musulman des premiers temps furent rapidement confrontés à une crise de l’unicité produite par la guerre civile entre les Saints de l’Islam. Le meurtre par des Compagnons du Prophète du 3<sup>ème</sup> Successeur, également un Compagnon (*Sahabi*), ou la fameuse bataille du *Jamal* entre Aïcha, la veuve du Prophète, et ‘Ali son cousin, ont rapidement brisé les convictions sur l’ordre juste et la conformité de la règle à suivre ou de l’action à prendre. Cette crise au niveau de la perfection morale des fondateurs deviendra progressivement séparation entre politique et Vérité, faute de soutien et de complémentarité factuelles entre l’une et l’autre<sup>706</sup>. Weber souligne bien le rapport difficilement aboutissant lorsque la religion prétend absorber la politique ou lorsque le Saint ou le « virtuose » voudrait *confirmer* par un ascétisme intramondain caractérisé par l’organisation rationnelle et le penchant de la domination,

« Une telle organisation est à même, éventuellement, de se rendre maîtresse du monde, mais elle ne peut pas le hausser, en son niveau moyen, à hauteur de sa propre virtuosité. Toutes les sociétés religieuses rationnelles, quand elles ont voulu ignorer cette évidence, ont dû nécessairement en éprouver sur elles-mêmes les conséquences »<sup>707</sup>

Cela dit que toute illusion religieuse de vouloir transformer le monde en paradis ne pourrait qu’échouer<sup>708</sup>. Ce qui pourrait également expliquer la volonté de toute Eglise de pérenniser et d’étendre le moment de sacralité à une historicité permanente de la prophétie sous forme d’institution. Weber en semblait bien conscient dans sa distinction typologique entre le mystique contemplatif et l’ascète intramondain et les différentes combinaisons et

---

<sup>706</sup> Makram Abbès soutient cette thèse de l’autonomie très précoce du politique par rapport à l’éthique, voir *Islam et politique à l’âge classique* « droit et politique ». Op.cit., pp. 123-191.

<sup>707</sup> Textes de Weber d’entre 1915-1920 intitulés *Ethique économique des religions mondiales*. Traduits et publiés en français dans Weber, Max. *Sociologie des religions*. Édité par Jean-Pierre Grossein. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1996, p.195.

<sup>708</sup> Voir notamment Roy, Olivier. *L’échec de l’Islam politique*. Paris : Éd. du Seuil, DL 1992, 1992.

conséquences que l'on peut en déduire entre refus du monde, fuite du monde ou action dans le monde,

« Pour l'ascète (...), les exigences que son Dieu adresse à la créature peuvent aller jusqu'à requérir une domination inconditionnelle du monde au moyen de la norme de la vertu religieuse et, pour atteindre ce but, jusqu'à une transformation révolutionnaire du monde. Quittant la cellule monacale à l'écart du monde, l'ascète affronte alors le monde en prophète »<sup>709</sup>

### **La guerre des Saints (Compagnons du Prophète) et les théories subséquentes du commandement**

À son mort, le projet de Mahomet se transforma en celui d'un État constitué avec grand potentiel militaire, sujet aux désirs de pouvoir et à la convoitise familiale entre différentes branches de la tribu de Quraych. Il n'y a pas d'informations tranchantes ni sur la pensée intime ni sur la parole explicite de Mahomet quant à l'avenir de l'État et de la communauté musulmans qu'il avait fondés. Les Hadiths à ce sujet sont contradictoires entre une littérature chiite défendant le droit de 'Ali à la première succession depuis l'usurpation de la succession de sa descendance par les Omeyyades, tandis que les Hadiths 'authentiques' du point de vue sunnite produiront une littérature de justification du passé et de la théorisation normative devant le fait accompli<sup>710</sup>.

En effet, avec les succès militaires au temps des deux premiers successeurs et la montée en puissance et en richesse d'un empire de taille inattendue, le rapport de ce jeune État à la conservation et à la continuité a rebasculé à nouveau dans les solidarités tribales et intra-tribales. Les branches de Quraych, la tribu de Mahomet et d'où doit être issue la succession du prophète après 'consultation'<sup>711</sup>, ont constitué les maisons califales les plus

---

<sup>709</sup>Weber. *Ethique économique des religions mondiales*. Op.cit., p.203.

<sup>710</sup>Le *hadith*, c'est la parole de Mahomet souvent rapportée par les Compagnons et les compagnons ultérieurs des premiers Compagnons Voir dans Chibli, ou dans Mezghani sur les chaînes de transmission et de vérification des *Hadiths* et qui ont dû subir des instrumentalisation, voire des réinventions de tout genre, surtout dans les littératures opposées entre les différents dogmes, chiites d'une part et sunnites de l'autre. **Voir aussi** Amir-Moezzi, Mohammad Ali, éd. *Dictionnaire du Coran*. Paris : R. Laffont, 2007, 379-381.

<sup>711</sup> D'après un Hadith (la succession est dans Quraych'. La Consultation, Notion ambiguë, prétendument institutionnalisée dans le Coran. La *choura* en effet, signifie la 'consultation' pour l'élection, tandis que la *bay'a*

connues telles la dynastie omeyyade de la Maison de ‘Umayya, la dynastie Abbasside de la Maison d’Abbas, les Fatimides de Fatima, fille de Mahomet et épouse de ‘Ali son cousin et 4<sup>ème</sup> successeur.

Les Compagnons du Prophète, figures de sainteté et de charisme moral de par leurs proximités et leur lutte du côté de Mahomet, se sont rapidement faits la guerre de succession. Cette époque aurait enclenché les mouvements d’opinion au sujet de la légitimité et surtout de l’attitude à adopter devant la guerre civile au sein de la communauté (*la Fitna*).

Entre ‘Ali, le 4<sup>ème</sup> Calife (successeur) d’une part et les Omeyyade et leurs partisans au sujet de la punition des assassins d’Uthman, le 3<sup>ème</sup> Calife de Mahomet. Ce prolongement de la *Fitna* tournait d’une certaine manière autour de la souveraineté, la priorité de la légitimité ou de la légalité. Les Omeyyades, sous le commandement de Muawiya, ne voulaient pas reconnaître l’investiture de ‘Ali ni choisir un Calife avant la vengeance au nom de toute la communauté des meurtriers d’Uthman. Leurs adversaires sous le commandement de ‘Ali, considéré comme 4<sup>ème</sup> calife et contestée par les Omeyyades, refusaient de suspendre l’unité de la succession et de la communauté jusqu’au lendemain de la désignation et du jugement des comploteurs du meurtre d’Uthman<sup>712</sup>.

<b>DYNASTIE/COMMANDEMENT</b>	<b>COMMANDANT – CALIFES (SUCCESEURS)</b>	<b>DATES ET ANNEES DE COMMANDEMENT</b>	<b>CONTESTATIONS</b>
<b>‘PROPHETE’ - FONDATEUR</b>	Mahomet	610-632	
<b>CALIFE BIEN-GUIDE</b> <i>(Élu après consultation)</i>	Abu-Baker	632-634	La guerre des ‘négateurs de l’Islam’ après la mort de Mahomet

signifie ‘pacte d’allégeance’. Historiquement, la *choura* s’est souvent passé durant la *bay’a*, ce qui fait de la consultation une obligation d’élection visant l’exemplarité de l’unanimité. A ce sujet, le livre (en arabe) de Faraj Fouda, *al-hakika al gha’iba* (l’histoire occultée), concentre un nombre important de renvois ‘mensongers’ et falsificateur des islamistes sur les événements historiques des différents épisodes d’où est déduite la Tradition. Ce livre, publié en 1980, avec d’autres activités confèrentielles, ont valu une fatwa désignant Fouda comme l’« ennemi de l’Islam » et son assassinat ensuite par des islamistes radicaux, en 1992.

<sup>712</sup> Voir Brockelmann. 1<sup>ère</sup> partie.

<i>(Shoura) parmi les Compagnons de Mahomet – lecture de tradition sunnite)</i>	Omar	634-644	
	Uthman	644-656	Accusé de favoritisme envers la maison omeyyade dont il est issu. Assassiné lors d'une révolte populaire et multi-tribale.
	'Ali	656-661	Contesté par les Omeyyades qui considèrent la priorité de la communauté est de venger Uthman et de désigner les comploteurs. Le successeur ne peut être élu avant de rendre justice.  Les Kharijites, qui ont abandonné son armée suite à son acceptation de négocier avec Muawiya. Les Kharijites ont planifié de l'assassiner le même que Muawiya. L'assassinat de ce dernier a échoué.
<b>PREMIER CALIFE (SUCCESEUR) DE LA DYNASTIE OMEYYADE</b>	Muawiya	661-680	Kharijite et les groupes secrets d'anciens Partisans de 'Ali et leurs descendants. Cette dernière opposition portera le renversement des Omeyyades par les Abbassides.

Tableau de l'histoire officiel des dynasties de succession. Les Califes « Bien-Guidés » sont exclus de la critique pour les théologiens sunnites, car il s'agit des Compagnons du Prophète. Dans la littérature chiite, partisan de 'Ali, les trois premiers califes sont des usurpateurs. Par les deux traditions le groupe Kharijite n'est pas mentionné comme adversaire d'opinion sur la succession mais comme un ennemi apostat.

Peu importe si les Omeyyades espéraient de temporiser sur la succession d'Uthman sous le prétexte de vouloir le venger, ceci constitue en tout cas la conviction de ce qui sera ultérieurement les Chiites (Parti de 'Ali, *Chi'ate 'Ali*). Peu importe également si les partisans de 'Ali avançaient l'argument de l'unité de la communauté dans le dessin d'accaparer la succession dans la famille de 'Ali et de sa descendance écartant ainsi les Omeyyades des privilèges qui leur étaient accordés par Uthman le Calife assassiné.



Cet épisode reflète surtout en tout cas l'apparition du contexte historique exigeant la définition de ce qui est 'légitime' d'abord et ensuite ce qui est 'légal', c'est-à-dire conforme à ce qui est légitime. Dans un ordre politique supposé 'vrai' car voulu par Dieu et soufflé dans l'Histoire par la Révélation, les guerres des Saints musulmans ont rapidement imposé l'urgence de l'interprétation religieuse et 'légalement islamique de la discorde.

La réaction intéressante et immédiate de ce point de vue fut celle des Kharijites (les Sortants), un groupe ayant fait défection des troupes de 'Ali après l'acceptation par celui-ci de l'arbitrage dans son conflit avec Muawiya. Du point de vue des Sortants 'Ali ne pouvait douter de son Droit, ni faire de Muawiya son égal en acceptant l'arbitrage, ni suspendre par le doute l'unité de la communauté<sup>713</sup>.

al-Jabri souligne l'importance de cet épisode pour la suite des théories politiques émanant et nourries de ce conflit. Le conflit avec le 3<sup>ème</sup> Calife Uthman fut une problématique circonstancielle, affirme-t-il, mais depuis Muawiya et la mort de 'Ali, la question du commandement de la 'Oumma et des croyant fut devenu une affaire de spéculation et de théorie politique. Elles détermineront par la suite les différentes argumentations juridiques et théologiques musulmanes subséquentes.

Pendant que les Kharijites se radicalisaient dans leur rigorisme et leur rébellion contre le pouvoir omeyyades (de 661 à 750), se développaient durant la même période deux courants idéologiques selon al-Jabri, l'un dur, déterminé par sa structure interne et conservatrice et l'autre novateur et rationnelle constituant une sorte d'une révolution intellectuelle<sup>714</sup>.

Il inclut dans le premier groupe idéologique les Omeyyades, les Kharijites et les *Rafida* (ceux qui refusent l'ensemble de l'ordre de succession depuis la mort de Mahomet). Dans le second distinguent les Mutazilites et les Jabrites, pour l'élévation de la raison par rapport aux sources pour les premiers et l'égalitarisme entre arabes et les convertis non-arabes (*Muwali*) pour les seconds. Quant à la doctrine Murjiites, elle renvoie le problème de la Vérité

---

<sup>713</sup> Voir dans al-Jabri qui souligne la transformation et l'évolution de ce groupe d'une « position politique refusant l'arbitrage » vers une « doctrine radicale, rigoriste » qui pratique l'excommunication de tout musulman ayant commis un grand péché. L'excommunication en Islam signifie Takfir, d'où le takfirisme ou le rigorisme dans l'interprétation des préceptes moraux.

<sup>714</sup> « Intelligentzia révolutionnaire » dans les mots d'al-Jabri (notre traduction). *La Raison politique arabe*. Op.cit., Chapitre IX. Flamme de la raison (Haraka tanwirya), notre traduction. p.p, 299-228.

et de la Justice, suite à la discorde, à l'ordre métaphysique de Dieu et de son jugement dernier évacuant ainsi le schéma de leur pensée de la recherche du juste et du véritable<sup>715</sup>.

Vers la fin de l'époque omeyyade (milieu du VIII<sup>e</sup> siècle) il y a trois théories du commandement coexistant au sein de la communauté musulmane, l'une est dominante, le Jabrisme, car soutenu par la dynastie au pouvoir, et deux autres contestataires, les Kharijites d'une part et les Chiites (différents groupes de partisans de 'Ali) de l'autre. Ces derniers groupes allaient conduire la dynastie abbasside au pouvoir (750-1258).

Au XII<sup>e</sup> siècle, ou cinq siècles après la discorde, le théologien sunnite al-Shahrastani (1086-1158) opère une classification, du point de vue de l'école sunnite devenue dominante à l'époque, des différentes religions et sectes, connue notamment pour celles issues de l'Islam<sup>716</sup>. Le tableau du Shahrastani répartit les théories du commandement durant et suite à l'époque omeyyade, c'est-à-dire suite à la discorde, entre trois tendances<sup>717</sup>.

1. Pour la majorité de la Sunna et la majorité des kharijites, des Mutazilites et des Murjiites, l'Imamat est nécessaire et obligatoire, par le choix et non par le texte légal. Certains (les Mutazilites et les Murjiites) avaient renvoyé ce « choix » à la raison qui est habilitée et louée car précédente à la Révélation, tandis que la doctrine de la Sunna avait choisi la loi islamique, c'est à dire l'Ijtihad et la construction méthodologique du *fiqh*, la jurisprudence islamique.
2. Pour certains mutazilites, sans nécessairement s'opposer aux théories partisans de l'idée de l'Imamat, ils ne trouvent pas de caractère « obligatoire » ou « nécessaire » pour l'existence de ce statut. Le Musulman peut l'être tout en appartenant à la 'Oumma sans nécessité d'Imam ou commandant. Dans les textes et les Sources, de leur point de vue, la question n'est même pas sérieusement débattue pour constituer une priorité doctrinaire.
3. La tendance renforcée au sein des courants Chiites sur le contenu mythique de la théorie de l'Imamat. Chez les Chiites, selon al-Jabri, la question du commandement

---

<sup>715</sup> Voir Ibid. Chapitre IX.

<sup>716</sup> al-Milal Wal-Nihal. *Les religions et les sectes*. (1128). La référence en français Šahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-. *Livre des religions et des sectes*. Édité par Daniel Traduction Gimaret, Guy Traduction Monnot, et Jean Traduction Jolivet. 2 vol. Leuven, : Peeters, 1986.

<sup>717</sup> Ibid. Chapitre IX. al-Jabri résume ces trios theories à partir de al-Milal Wal-Nihal du théologien Sunnite du XII<sup>e</sup> siècle, Muhammad al-Shahrastani.

n'est pas soumise au pragmatisme de l'intérêt général et la justification de l'ordre établi comme chez les écoles sunnites. L'imaginaire chiite de la mythologie de l'Imam est désormais dominé par les trois principes, le Retour, le Testament et le Mahdisme, des éléments israélites, issus la gnostique de l'hermétisme, transmis par les Musulmans yéménites au sein du courant partisan de 'Ali. al-Jabri évoque notamment Abdallah Ben Saba' considéré comme la figure originaire du fondement politique et doctrinaire de la tendance chiite<sup>718</sup>.

Avec l'affaiblissement de l'opposition militaire kharijite et les succès des Omeyyades dans la conquête et l'expansion, leur État devenait l'instrument de propagande de ce qu'al-Jabri appelle l'« idéologie Jabriite ». Celle-ci consistait à la justification du fait établi par l'instrumentalisation et l'invention des Hadiths<sup>719</sup>, et l'affirmation du principe de la nécessité et le caractère contraignant et circonstanciel du moment présent<sup>720</sup>. Relayée dans les mosquées, par les narrateurs et par des sélections coraniques détournées dans les actes officiels, l'idéologie jabriite des Omeyyades répandit l'idée que « le passé est meilleur que le présent et que le présent est meilleur que l'avenir »<sup>721</sup>.

L'esprit jabriite issu de la domination omeyyade ne fut pas revendiqué par l'école sunnite 'Ach'arite, dominante par la suite, depuis le Xe siècle<sup>722</sup>. Mais al-Jabri souligne le rôle des tableaux ach'arites de l'époque, tel que celui de Shahrastani, dans la désignation des doctrines islamiques 'égarées' et la condamnation à l'égarement (*Dalal*) de l'ensemble des doctrines philosophiques des siècles précédents. Si les Mutazilites, les Qadrites, les Jabriites furent tous dénoncés comme « égarés » du point de vue des savants de la Sunna, ceci ne laissa la place qu'à l'affirmation du pouvoir établi et la continuité de la pensée de la prédestination

---

<sup>718</sup> Les traditions sunnites accusent Abdallah Ben Saba' d'avoir fait recours aux doctrines issues du Judaïsme afin de dénoncer l'évolution et l'expansion de son mouvement. al-Jabri admet les origines yéménites et hermétiques de la doctrine attribuée à Ben Saba', mais dénonce le refus des courants sunnites de considérer ce mouvement comme une évolution interne. Que ce soit pour les historiens ou par les histoires populairement transmises au sujet des Chiites et Alaouites al-Jabri souligne cette tendance au sien des courants sunnites d'insister sur les origines juives de Saba' parallèlement à l'exagération de son rôle dans la révolte contre Uthman, dans le dessein d'attribuer la Fitna à un élément externe, la judéité de Ben Saba'. Le développement et l'expansion des idées yéménites où Ben Saba' fut influent se déroulèrent longtemps après la révolte contre Uthman, conclut al-Jabri. Voir Ibid., p. 212-221. Sur la mythologie de l'Imamat voir Ibid. Chapitre VIII. La Mythologie de l'Imamat, p.p. 263-298. Et voir également p.166 d'Aljabri takwin al aql al arabi

<sup>719</sup> Ibid. al-Jabri souligne à ce sujet une « guerre des Hadiths » à l'époque omeyyade.

<sup>720</sup> Voir Ibid. Chapitre IX.

<sup>721</sup> Ibid., p. 301.

<sup>722</sup> Voir plus en détails à ce sujet *Abbès* « Droit et politique » dans *Islam et politique à l'âge classique*. Op.cit., p.p.123-191.

répandue par les Omeyyades<sup>723</sup>. Al-Jabri souligne également l'éclipse de la pensée Qadarite qui prêchait le libre arbitre par le principe de la négation du *Qadar*, la volonté de Dieu<sup>724</sup>. Au sein de la pensée Ach'arite, la tradition du Qadarisme fut combattu malgré l'adhésion du fameux savant musulman al-Hassan al-Basri (642-728) à cette conviction<sup>725</sup>.

Du point de vue d'al-Jabri, la logique déterministe du Jabriisme constitua même la « doctrine politique » d'Ibn Khaldoun qui prend la *Asabyia*, le principe de solidarité primaire, comme le déterminant de la naissance, de la succession et de la disparition des États. Même si Ibn Khaldoun recommande le renoncement au principe tribal pour l'attribution du Califat au profit de la solidarité islamique, il ne justifie pas moins pour autant le décisionnisme de Muawiya et son abandon de la Consultation comme une nécessité de l'État<sup>726</sup>.

Dans sa lecture d'Ibn Khaldoun, al-Jabri insiste sur le principe tribal Khaldounien comme unité minimale permettant la disparition de l'individu et déterminant de manière contraignante toute action de celui-ci<sup>727</sup>. L'imaginaire de la tribu signifie la fusion de ses membres et la disparition de leurs volontés au profit de la sienne. Il n'y a pas selon al-Jabri de notion de responsabilité individuelle au sein de la tribu car la figure individuelle, dans son propre imaginaire, est inexistante. Dans l'action politique fondée sur la solidarité tribale il y a « contrainte et prédétermination sociale qui enlève à l'individu tout accès aux possibilités de son action »<sup>728</sup>. C'est ainsi que l'idéologie Jaabrite, consacrée et exercée par l'expérience omeyyade, constitue aux yeux d'al-Jabri l'une des expressions de l'« effacement de la conscience au sein de la logique tribale »<sup>729</sup>. Dans *La religion, l'État et l'application de la Charia*, al-Jabri revient sur ce rapport problématique encore présent entre l'Islam et l'État et qui a conclu, sans efficacité que les « États se succèdent et la 'Oumma demeure »<sup>730</sup>.

---

<sup>723</sup> Ibid.

<sup>724</sup> Pour certains Qadarites Dieu ignore l'évènement jusqu'à l'avènement de celui-ci. Voir également l'entrée « Qadariyya » dans Esposito, John L., éd. *The Oxford dictionary of Islam*. Oxford, 2003.

<sup>725</sup> al-Jabri affronte les paroles d'al-Basri, issu de ces différents discours et cours religieux pour nier la revendication Ach'arite de la tradition de ce savant. *La Raison politique arabe...* Op.cit.

<sup>726</sup> *tabi'atu al-mulk* dans les mots d'Ibn Khaldoun que l'on peut littéralement traduire par 'la nature du gouvernement'. Ibn Khaldoun cité par al-Jabri, voir p. 259

<sup>727</sup> Ibid., p. 260.

<sup>728</sup> Ibid., p. 260.

<sup>729</sup> Ibid. (Notre traduction)

<sup>730</sup> Voir *La religion, l'Etat et ...* Op.cit. (Livre en arabe : *Al Dawla wal Din wa Tadbiq al-Sharia*). Il s'agit de notre traduction, voir introduction et p. 21-22.

La logique jabriite comme la conçoit d'al-Jabri provient donc de son association entre l'idéologie politique omeyyade au VIIe et VIIIe, la répudiation ach'arite et sunnite en général des différents courants philosophiques des premiers siècles de l'Islam, et de la théorie et l'époque d'Ibn Khaldoun (XIIIe siècle), dont al-Jabri est spécialiste, que caractérisaient l'instabilité politique et l'impossibilité d'un ordre unitaire. Ceci correspond à sa méthodologie de départ dans sa série de publication *Critique de la raison arabe*, et *La Raison politique arabe* où il définit les déterminations idéologiques et ses expressions historiques dans l'histoire et la pensée musulmanes. Malgré le structuralisme qui lui est reproché, le projet d'al-Jabri fut stimulant et causa une littérature de publications à ses thématiques au sein des islamistes et des laïcistes<sup>731</sup>. Sa définition du Jabriisme comme continuité de la pratique politique, favorisée ultérieurement par les théoriciens Ach'arite, nous permet d'évoquer le retrait très précoce de la pensée de la légitimité au profit de celle de la légalité. En effet, le problème toujours non résolu, depuis la mort de Mahomet, entre l'absolu et le relatif, l'idéal et le politiquement possible alimente la confusion entre le légitime et le légal et la distinction même au sein du projet islamiste et moderne<sup>732</sup>. Il est donc souvent instructif d'insister sur le refoulement opéré par les savants de la Sunna de l'âge classique, durant les siècles omeyyades et abbassides, de l'ensemble de la pensée de la légitimité au profit de leur pensée de la légalité. Celle-ci consiste, comme nous allons le voir à remplacer le légitime par le factuel ou la séparation entre le normatif et le nécessaire.

### **La légitimité : entre le normatif et le factuel**

*« Je ne pose pas mon épée là où suffit mon fouet, et je ne pose pas mon fouet là où suffit ma parole. Je ne m'interposerai jamais entre les gens et leur parole tant qu'ils ne s'interposent entre nous [les Omeyyades] et notre État »*

**Muawiya 1<sup>er</sup> Calife omeyyade (661-680)<sup>733</sup>**

Al-jabri assimile l'idéologie abbasside (750-1258) à une logique désormais impériale et dépassant le cadre tribal comme déterminant de la théorie et de l'idéologie du

<sup>731</sup> L'affrontement le plus connu fut celui de l'intellectuel syrien Georges Tarabishi qui publiait pour répondre à al-Jabri une série qui relativise ou contredit ses thèses au sujet de la rationalité de la pensée islamique d'orient.

<sup>732</sup> Al-Jabri souligne un certain décès ayant touché la pensée politique chez les Sunnites avec les conclusions sur la légalité politique chez al-Ghazali, comme nous allons l'évoquer. Il invoque même une expression marocaine qui dit « allah yensor man asbah », (Que Dieu soutienne le vainqueur). Notre traduction, voir *La religion, l'Etat et...* Op.cit., p.86

<sup>733</sup> 1<sup>er</sup> Calife après l'ère des 'Saints' ou « Califes bien-guidés ». Avec les Omeyyades commença l'ère des dynasties et de l'autonomie du politique en Islam. Cité par al-Jabri. *La Raison politique...* Op.cit., p.364. (Notre traduction de la citation).

commandement. L'influence progressif de la culture perse renforça cette tendance tout comme la réunion des raisons objectives pour ce dépassement de la tribu et l'intégration des non-arabes dans la révolte abbasside jusqu'à la montée ultérieure en puissance des officiers turcs, et l'apparition du titre du Sultan. Au niveau doctrinaire, l'apparition de l'idéologie sultanique à l'époque abbasside provient également, selon al-Jabri, de la survie relative de la pensée Murjiite qui considère Dieu comme seulement créateur, supérieur aux attributs humains tels la conscience ou l'action<sup>734</sup>. Ceci aurait permis aux Abbassides d'introduire un symbolisme similaire et instrumentalisé au sein de leur doctrine du pouvoir, celui de la « transcendance en politique » du Calife par rapport à la communauté à l'image de l'extériorité de Dieu par rapport aux hommes et au monde<sup>735</sup>.

Dans *Islam et politique à l'âge classique*, Makram Abbas met l'accent sur la pensée des juristes musulmans eux-mêmes et les conceptions 'légalistes' du commandement, de l'État et du politique depuis le temps de la Discorde. Au sujet de la méthode d'al-Jabri, Abbès souligne le défaut du dessein théorique de départ de ce dernier, c'est-à-dire l'hypothèse du « despotisme arabe » affichée à l'avance et à la lumière de laquelle al-Jabri définit une idéologie sultanique<sup>736</sup>.

Abbès propose une autre lecture prenant en compte le contexte d'exception de l'histoire islamique et l'évolution particulière de la légitimité dans l'ombre de la pensée légaliste et juridique de l'ordre musulman.

Pour Abbès, la construction de la norme chez les juristes musulmans depuis le XIe siècle se caractérisait par l'interrogation suivante : est ce que les hommes se rassemblent politiquement pour repousser les injustices et les agressions, ou bien s'organisent-ils en référence à la loi religieuse de la nécessité de l'État et de l'unité<sup>737</sup> ?

« Même si les deux arguments, rationnel et textuel, se rejoignent pour reconnaître l'importance de la relation de commandement et d'obéissance

---

<sup>734</sup> Al-Jabri. *La Raison politique arabe...* Op.cit., p. 353-354.

<sup>735</sup> Ibid.

<sup>736</sup> Abbès, *Islam et politique...* Op.cit., p. 35-36. Dans sa conclusion il préfère d'écarter la négociation du passé arabe à partir des hypothèses et des notions issues de la pensée politique moderne : « le recouvrement du présent par le passé reste difficile à opérer d'autant plus qu'il fausserait l'esprit des textes anciens et qu'il en réduirait considérablement la pertinence par rapport aux périodes où ils ont été produits ». Ibid., p. 309.

<sup>737</sup> C'est-à-dire selon les éventuelles interprétations du verset coranique que cite Abbès : « Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » Coran, IV ; 59, traduit par D. Masson, Paris, Gallimard. 1980, p. 111. Grosjean, Jean. *Le Coran*. Traduit par Denise Masson. 2 vol. Paris : Gallimard, 1980.

en politique, cette interrogation portant sur l'origine de la norme n'est pas une simple question de forme ou de rhétorique ; elle cherche, bien au contraire, à circonscrire le domaine dans lequel va s'installer le discours juridique, et annonce d'emblée que c'est sur le terrain de la loi que se joue le problème de cette fondation »<sup>738</sup>

Par loi Abbès entend la loi islamique, c'est-à-dire la source première de la légitimité dont se déduisent l'argumentation et l'édiction normative. Au travers la pensée ach'arite, le rapport entre légalité et légitimité a rapidement basculé selon Abbès dans la logique de la justification théologique des faits, séparant par-là l'appréhension de la sphère de l'État de celle de la question de légitimité.

« Lorsque nous évoquons la tradition juridique de l'islam, nous renvoyons aux écrits qui ont tenté de codifier le politique en le rattachant à la loi » *etc.* « il faudrait tenir compte du fait que l'expression « droit politique » ne renvoie pas à un droit constitutionnel, mais désigne simplement des normes générales et abstraites par lesquelles les juristes ont cherché à codifier le fonctionnement politique de la société »<sup>739</sup>

Abbès présente les circonstances historiques dans lesquelles est apparue la tradition des Miroirs des principes depuis la fin du Califat Omeyyade (661-750). Ce genre dit '*adab sultaniyya* « les règles de la conduite du pouvoir politique » ou '*adab al-muluk* « règle de la conduite des rois » constitue de manière relative l'équivalent du genre occidental des Miroirs des princes. Or et pour Abbès l'apparition de ce genre représente le « produit d'une mutation historique profonde [...] dont l'œuvre politique majeure était d'avoir sorti la jeune nation de la guerre civile, et d'avoir stabilisé les pratiques du pouvoir à partir du système impérial hérité des Byzantins »<sup>740</sup>.

Les premières sources traduites du persan *Le Testament d'Ardaşir* (rédigé au IIIe siècle) et *Kalila et dimna* traduit par Ibn al-Muqaffa' (727-762) représentaient les deux

---

<sup>738</sup> Abbès. *Islam et politique...* Op.cit., p. 134.

<sup>739</sup> Ibid., p.125.

<sup>740</sup> Ibid., p.19.

manuels de base de la science politique de l'époque<sup>741</sup> en plus d'autres traités, épîtres et essais provenant de la tradition gréco-romaines<sup>742</sup>

« Réaliste, positif et pragmatique : telles sont les caractéristiques de ce genre qui, historiquement, après la victoire du clan des Omeyyades sur leurs rivaux politiques, devait servir une idéologie impériale fortement inspirée des modèles politiques expérimentés chez les Perses et les Grecs. La culture historique des Anciens, jointes aux exploits politiques et militaires des Arabes, et aux récits exemplaires des califes de l'islam sont le socle de cette tradition »<sup>743</sup>

Les '*adab sultaniya* traitent des différents aspects du pouvoir et du gouvernement et reprennent le savoir classique sur le sujet. On y trouve une importance des arts militaires, des règles de conduites, de l'éthique propre aux rois et de la « reconnaissance de la nature propre au pouvoir [et] des lois qui président à son fonctionnement et qui lui donnent son autonomie, en tant que domaine spécifique de l'agir humain »<sup>744</sup>.

Ce qui nous intéresse dans le travail d'Abbès c'est la reprise des thèmes des '*adab*, le bon gouvernement par pensée normative chez les grands juristes de l'islam, et la construction de ceux-ci d'une normativité politique située à *posteriori* par rapport au pouvoir, dérivant la normativité légale et islamique de l'effectivité aléatoire mais historiquement affirmée de l'État.

### **« Droit politique » sunnite : le retard sur la primitivité de l'État**

Si les '*adab sultaniya* traitent du bon gouvernement et de l'attitude et qualités du bon prince, la pensée normative parlait de justice, d'unité politique et du critère juridique et légal. Abbès souligne le geste assez tardif des juristes musulmans, au XI<sup>e</sup> siècle, pour se prononcer légalement au sujet des Discordes du premier siècle et la formulation d'un jugement sur celles-ci.

---

<sup>741</sup> Ibid., p. 20.

<sup>742</sup> Voir le chapitre La Tradition des Miroirs des princes. Notamment l'introduction dans Ibid., p.p. 19-25. Sur les traités d'origines gréco-romaines Abbès souligne la variété des résonances philosophiques transmises : tantôt platonicienne, tantôt stoïciennes et aristotéliennes.

<sup>743</sup> Ibid., p. 22.

<sup>744</sup> Ibid., p. 26.



Si le *fiqh*, la jurisprudence islamique, n'avait pas encore fait son apparition à l'époque de la Discorde, l'idéologie jabriite évoquée plus haut s'illustre dans la signification minimaliste de l'Islamité, le fait d'être musulman<sup>745</sup>, au temps des Omeyyades, et l'accommodation de la théorie du pouvoir en fonction du fait établie. Al-Jabri cite Muawiya,

« Je ne serais probablement pas le meilleur parmi vous mais je suis certes le meilleur pour vous gouverner »<sup>746</sup>

Chez Abbès, il ne s'agit pas simplement d'un accommodement, mais d'un glissement de la pensée ach'arite dans la justification du principe de pouvoir aux dépens de celui de justice, une norme pourtant inhérente à l'appréhension de la religion, de l'Islam en l'occurrence.

Sur les Miroirs des princes, les '*adab sultaniya*, il souligne l'inévitable tension, depuis le VIIe siècle, au sujet d'une définition ultime du politique au sein de la culture et du dogme islamiques. Entre le juste d'une part, c'est à dire « le pouvoir mis au service de la justice et des gouvernés » et le principe de « la raison d'État de type machiavélien »<sup>747</sup> de l'autre, le conflit de la Discorde (*Fitna*) opposait non seulement 'Ali et Muawiya, mais ne faisait que nourrir les commentaires ultérieurs, à la fois des auteurs des miroirs et des juristes musulmans ;

« Deux figures historiques, 'Ali (600-661) et Muawiya (603-680), incarnent, dans l'essence même du conflit qui les a opposés, les affrontements entre ces deux représentations de l'art politique. 'Ali renvoie à la politique fidèle aux principes intransigeants de la justice et du bien commun ; sa prudence et sa sagesse sont soumises à la morale qui l'a empêché d'éliminer son adversaire Muawiya, alors qu'il était considérablement affaibli, et ce au nom de l'unité des Musulmans et son refus de verser leur sang. Muawiya, de son côté, est passé, dans l'histoire politique de l'Islam, pour être le chef rusé et calculateur, cherchant les

---

<sup>745</sup> Pour al-Jabri, la conversion d'un grand nombre de populations non-arabes avec les conquêtes du premier siècle de l'Islam permit aux Omeyyades d'une part et à l'école ach'arite ensuite de réduire l'Islamité et la définition de la foi islamique au simple testament de foi devant l'unicité de Dieu, la mission prophétique de Mahomet ainsi que la pratique des rituels de l'Islam. Voir al-Jabri, *La Raison politique arabe... Op.cit.*, Chapitre IX. Idéologie sultanique et théologie politique. pp. 329-362.

<sup>746</sup> Ibid., p. 334-335 (notre traduction).

<sup>747</sup> Il le définit plus loin comme « la nécessité de sauvegarder le *mulk*, de l'obligation de se maintenir à la tête de l'Etat et de chercher par une quête indéfinie de la satisfaction, du désir et de la puissance ». Voir p. 106-107.

compromis par la négociation et la diplomatie » [citation de Muawiya : ]  
*Dans mon combat contre 'Ali, je fus aidé par certaines qualités dont le fait qu'il était un homme transparent qui ne cachait pas son jeu, c'est-à-dire qu'il divulguait son secret, et le rendait public, alors que je cachais toutes mes intentions »*<sup>748</sup>

Muawiya et 'Ali dont les discours nourrirent la littérature médiévale, qu'elle soit juridique ou populaire, et continuent de fournir un thème idéologique et provocateur entre Sunnites et Chiites, abordaient le pouvoir de ces deux manières opposées avec le succès du dernier confirmé par les faits. Au XII<sup>e</sup> siècle, le lettré Bin Razin à titre d'exemple, recommande aux rois de pratiquer le savoir conforme aux normes des rois « à l'abri des regards indiscrets », y compris les proches intimes (enfants, épouses, domestiques) :

« Car la plupart des livres des rois ne sont, en réalité, que des stratagèmes, des trahisons, des ruses, des ressorts, et des choses de ce genre que personne ne doit savoir »<sup>749</sup>

Si les Miroirs constituaient un épisode de sécularisation et d'émancipation de la pensée politique par rapport à la vérité religieuse, la reprise par la pensée juridique du genre des Miroirs constitua le moment de retour à la Vérité et la volonté de l'encadrement de la pensée politique par le critère religieux.

Muawiya, le meilleur pour gouverner, pourrait résumer la thèse de la « sécularisation politique de l'Islam » à l'âge classique que soutient Abbès. Or et à depuis cette reprise du sujet par la pensée ach'arite, cet adage devient une affaire de la pensée légale et non une affaire d'une indépendante science politique.

La théorie du chef dit *mafdu*<sup>750</sup> reflète chez les Ach'arite selon Abbès, le projet d'« une histoire exemplaire, lisse, sans heurt et sans conflit » et « de défendre l'histoire politique de l'Islam telle qu'elle s'est déroulée » en l'associant au critère religieux et juridique<sup>751</sup>.

---

<sup>748</sup> Ibid., p. 108.

<sup>749</sup> Cité par Abbès, op.cit., p. 109.

<sup>750</sup> *Mafdul* c'est le commandant à qui on aurait moralement préféré quelqu'un d'autre. *Afdal* signifie le « meilleur », *mafdu* un statut d'infériorité par rapport au meilleur.

<sup>751</sup> Ibid., p.127 pour la première citation et p.138 pour la seconde.

Que ce soit dans le livre faussement attribué al-Mawardi (972-1958), *Conseil aux rois*, ou avec al-Ghazali (1058-1111), *Conseil aux rois* – le même titre-, Abbès souligne pour cette époque « une volonté de ramener les thèmes abordés dans les Miroirs aux enseignements religieux et théologiques. L’auteur du *Conseil aux rois* [qu’on attribue à al-Mawardi afin d’investir la pensée de ce dernier d’une dimension religieuse,] affirme qu’il veut faire de son ouvrage « un livre de religion ». <sup>752</sup> Cette volonté de réécrire le genre des Miroirs en en « modifiant l’esprit conduit l’auteur à mettre en avant dans tous les chapitres – dont la division et l’organisation correspondent à ceux des Miroirs- les références religieuses canoniques dans le but d’assurer la réinscription du genre dans le champ de la loi et de l’orthodoxie » <sup>753</sup>. Car au lendemain de la guerre civile (milieu du VIIe siècle), les questions relatives à la légitimité du califat fussent principalement issues des pensées mutazilite et chiites opposées au pouvoir sans qu’il s’agisse de vision *juridique* de la politique. L’évolution de la tradition ach’arite comme « tradition juridique la plus représentative de l’identité politique » et son intégration et encadrement du genre des Miroirs aurait produit le « droit politique » musulman *Al siyassa al-chariya*. Cette expression, souligne-t-il, désigne les écrits qui ont « tenté de codifier le politique en le rattachant à la loi. [Et par loi et droit politique] il faut tenir compte d’abord des caractéristiques générales du droit musulman qui est resté, dans son ensemble, un droit religieux, donc fortement influencé par la lecture et l’interprétation des sources de la loi » <sup>754</sup>.

Cette confusion théorique entre la norme de la Vérité devant le déroulement autonome de la chose politique exprime non une démission du légitime devant le factuel, mais une soumission du légal à l’effectivité du primitif. Car la pensée ach’arite prétend unir la légitimité et la légalité par la méthodologie des *Uçul al-fiqh* tout en voulant s’adapter au fait et à la réalité politique.

D’aucuns pourraient répondre qu’il y avait inconscience de la particularité de l’État devant l’universalité de la religion, mais la signification de la dawla *État* en arabe d’abord, et la conception de celui-ci par Ibn al-Muqaffa au VIIIe siècle tout comme la définition de l’État par juriste al-Mawardi au XIe siècle affirment le contraire, c’est-à-dire la conscience de la figure de l’État, *dawla*, comme particulier devant l’Islam, religion, comme universel.

---

<sup>752</sup> Ibid., p. 123-124.

<sup>753</sup> Ibid.

<sup>754</sup> Ibid., p.125. Voir également dans Mallat Chibli, cité dans notre 1<sup>ère</sup> partie, sur le modèle hiérarchique, presque kelsénienne, de l’élaboration méthodologique de la Charia par la science d’*Uçul al-Fiqh* avec les écoles sunnites.

La notion de *Dawla* en arabe, comme l'explique Abbès, signifie *tourner* ou *circuler* etc. et s'éloigne de toute construction abstraite ou artificielle. Quant à la manière de la concevoir à l'époque classique, Ibn al-Muqaffa (720-756) affirme une séparation entre la fortune de la *dawla* et toute possibilité de justice,

« Le monde est soumis aux dominations imposées par les décrets de la fortune (*dwal*). Lorsque la *dawla* t'est favorable, tu domineras malgré ta faiblesse ; lorsqu'elle s'acharne contre toi, tu ne peux la repousser, quelque fort que tu soi »<sup>755</sup>

Le juriste al-Mawardi (972-1085) définit l'État avec une conscience affirmée de l'imprévisibilité et de l'autonomie de la chose politique et de l'impossibilité méthodologique de le concevoir du point de vue de la Vérité et de la Révélation :

« Sache que la *dawla* (l'État) commence par la rudesse des caractères et par l'extrême violence, moment où les âmes s'empressent à manifester leur allégeance au pouvoir, puis elle connaît, dans une phase médiane, la tranquillité et la rectitude, servant à la stabilisation du pouvoir et à l'acquisition de la douceur de vivre, pour atteindre, enfin, une phase où se répand l'injustice et s'accroît la faiblesse, en raison de la déstabilisation de son état et du peu de fermeté qui caractérise cette phase. C'est en fonction de ces trois états qu'il faut considérer les opinions et les caractères des souverains qui s'y succèdent. Les Anciens ont comparé l'État au fruit, vert, il semble être d'un toucher agréable mais d'un goût amer, arrivée à maturité, il est doux et délicieux ; trop mûr, il est sur le point de pourrir et de changer de nature »<sup>756</sup>

### **La norme du droit islamique classique face à l'Exception**

Abbès souligne que le contexte de naissance du droit politique musulman fut celui de « la crise de l'institution du califat, devenue un pouvoir de façade face à l'entrée en scène des seigneurs de la guerre », c'est-à-dire les dynasties de Sultans depuis les Bouyides et jusqu'au Seldjoukides, entre le Xe et le XIIIe siècle<sup>757</sup>. Surtout entre (909- 1171) s'installait également

---

<sup>755</sup> Cité par Abbès, Ibid., p. 277.

<sup>756</sup> Cité et traduit de l'arabe par Abbès, Ibid., p. 257.

<sup>757</sup> Ibid., p. 155.

l'État puis le califat fatimide dans l'Occident du monde musulman, un pouvoir à légitimité et théologie opposées et concurrentes à la tradition de la sunna.

Né de la situation d'exception et de l'émiettement institutionnel et territorial de l'empire musulman, ce droit politique musulman s'illustre comme discipline légale et indépendante, selon Abbès, depuis le juriste al-Juwayni (1028-1085) qui évoque des catastrophes capables de détruire et de mettre fin à l'Islam et prêche une théorie unitaire de l'imamat,

« Le but suprême de l'imamat est de rassembler les avis divergents et d'amener la multitude des gens à suivre un seul homme, et ce malgré le désaccord de leurs volontés, et les dissemblances au niveau de leurs caractères, de leurs buts, et de leurs conditions. Le trouble et le déséquilibre n'advient, en effet, que de la divergence des opinions. Et tant que les hommes ne sont pas réunis autour d'un seul avis, aucune direction (*tadbir*) ne peut être mise en œuvre, aucune souveraineté ne peut, peu ou prou, se mettre en place ; sans cela, les territoires acquis se détachent de l'Empire et le pays se trouve anéanti »<sup>758</sup>

Avec le juriste al-Jwayni apparaît « la maturité de la discipline du droit politique et illustre, plus que les autres textes, les tensions entre le légal et le légitime, la norme et l'exception, le juste et l'injuste qui ont animé le droit politique dès sa naissance »<sup>759</sup>.

Ainsi le genre des Miroirs comme sécularisation du politique dans l'histoire islamique fut interrompu par le retour à l'idéal islamique du couple État et religion, c'est-à-dire la norme et la réalité du temps de Mahomet. Le recouvrement théorique que la pensée ach'arite visait à effectuer à partir du dogme et d'une nouvelle tradition juridique ne reflétait que la fuite de l'État devant la religion et l'aliénation du théorique devant le factuel. Car la fixation normative et juridique de la primitivité caractéristique du pouvoir à l'époque classique s'est faite par accommodation et non par anticipation.

Entre l'ordre de la loi et l'ordre du politique, le premier renvoyant à la Vérité, à la légitimité, et le second au domaine de la nature aléatoire de la politique, les juristes et théologiens, en mesure d'émettre des sentences sur la norme politique du point de vue de

---

<sup>758</sup> Ibid., p. 140.

<sup>759</sup> Ibid., p.132.

l'islam, n'ont fait que « s'inscrire dans le cadre d'une histoire sacrée occultant les dimensions temporelles et historiques des premiers califes ». D'une part, il a fallu accommoder la primitivité du passé par l'occultation de son exception vis-à-vis de la norme, puis établir une théorie de l'imamat pour le présent non moins politique, c'est-à-dire primitif, et non moins exceptionnel devant la norme de l'islam.

Véritable penseur de l'exception selon Abbès, al-Jwayni établit *al-shawka* (la pointe du sabre, ou la pointe affûtée) comme fondement de la théorie de l'Imamat. Quiconque accède à l'imamat grâce à sa maîtrise de l'art de la guerre et à la force des armes (*qwatt al-shawka*), affirme Abbès, doit être reconnu comme chef. « Il faudrait que le contractant couvre cette usurpation du pouvoir par un acte juridique d'approbation et de validation. Le contrat d'imamat, note al-Jwayni, n'est finalement valable que lorsque le chef jouit des qualités de guerrier,

[Citation d'al-Juwayni] : La règle de l'imamat consiste dans le fait de jouir d'une puissance écrasante et d'avoir de nombreux équipements et appareils militaires »<sup>760</sup>

Le glissement de la justice s'opère donc dans le cadre légal et théologique du devoir-être de l'unité de la 'Oumma, ainsi la règle légale devient-elle celle de l'obéissance chez al-Juwayni et son aversion pour la révolte et la rébellion

« lorsque le chef continue à désobéir [à la loi], quand il poursuit ses agressions [contre les sujets], et que [sous son autorité] la corruption apparaît et l'efficacité disparaît, les droits et les devoirs se trouvent alors suspendus, la protection annulée, la trahison mise au grand jour, les injustes encouragés ,et les victimes des torts injustement subis incapables de retrouver leur droit ; lorsque les grandes affaires sont atteintes par les déséquilibres et la corruption, et que les frontières ne sont plus gardées, il faut bien trouver un remède à cette situation grave »<sup>761</sup>

Abbès souligne la « chute de cet argument, témoin du désarroi d'un juriste antirévolutionnaire ». Les juristes de l'islam estimaient que « ces situations abominables devaient se régler dans les coulisses du pouvoir, entre les détenteurs [de la force des amers] », le critère politique de cette normativité politique.

---

<sup>760</sup> Abbès et al-Juwayni cité et traduit de l'arabe par Abbès. Ibid., p. 150.

<sup>761</sup> Al-Juwayni, cité et traduit par Abbès, Ibid., p. 148

Aux temps de l'État constitutionnel, l'obéissance disparaît chez les théoriciens majeurs de l'islam politique moderne, comme le pakistanais Mawdudi ou l'égyptien Hassan al-Banna. Devant la globalisation irrésistible du modèle de l'État constitutionnel et la disposition coloniale du sort des territoires musulmans, le rétablissement de la légitimité et de la communauté ne pourrait se rétablir que par l'action, critère et condition moderne du phénomène politique. Or il s'agit moins d'une révolution contre la pensée classique que d'une répétition de son schéma et de sa méthodologie d'élaboration. Car la norme politique islamiste –qui se revendique simplement islamique- n'en demeure pas moins celle du temps d'exception, là où elle se caractérise, une fois de plus, par son retard et son aliénation derrière l'événement.

### **Islam politique : ruptures et continuités d'une norme parasitaire**

La pensée islamiste ne pourrait qu'être démissionnaire en tant que norme organisatrice, surtout du point de vue de la construction méthodologique de la légitimité, adaptée à l'époque moderne et à la figure de son État. Car la légitimité moderne au sens le plus large, c'est-à-dire en tant que *Katechon*, consiste à une pensée anticipatrice de l'événement et de l'Histoire du point de vue de l'intérêt de la collectivité.

Comme nous l'avons évoqué plus haut, Kelsen conçoit la légitimité ou le *Katechon* à partir d'une méthodologie neutre qu'il caractérise par une fonction nomologique d'une part et une doctrine ennemie de la guerre et amie de la paix universelle de l'autre. Par opposition, Schmitt conçoit un *Katechon* et une légitimité négociables avec l'ordre spatiale et ouverte à l'inévitable conflictualité politique de celui-ci. Le *Grossraum* constitue ainsi un modèle méthodologique incluant à la fois le temps normal et celui de l'exception, par l'amollissement relatif de la souveraineté et la circonscription de la signification et de la localisation du conflit.

L'Islam est certes Religion et État, mais seulement du point de vue historique et historiographique et non d'après une théorie katéchonique de la légitimité. La prétention que l'Islam constitue une communauté politique représente une fiction autant chez des juristes classiques que chez les Islamistes modernes. Il s'agit d'une pensée constituante parmi d'autres et non d'une réalité constituée. D'un point de vue politique et non de celle d'une effectivité, classique ou moderne, la pensée politique islamique souffre de sa primitivité

criante et se caractérise par une seule continuité, l'effort du recouvrement d'un phénomène qui n'a fait que lui échapper, l'État historique, qu'il soit primitif ou moderne.

Devant le fait accompli de la supériorité militaire et technique occidentales et les scissions modernes, sociales et identitaires, au sein des différentes populations musulmanes, l'islamisme n'est qu'une utopie prisonnière de ses sources et dont l'action se détermine par les données du circonstanciel et du factuel. Il s'agit d'une réaction permanente, non particulièrement au sens dévalorisant du terme mais au sens méthodologique.

Au sujet de cette méthodologie défailante, Abbès souligne que le problème de la « politique légale » et du *faqih* comme son défenseur entraînent « [celui] de la crédibilité du droit, et nous amène sur le terrain glissant de l'arbitraire juridique et de la définition même du juste et de l'injuste en politique »<sup>762</sup>. Chez les modernes de l'Islam politique la tendance est identique, celle de l'oscillation entre le factuel et le normatif en restant prisonnier de la légalité islamique. L'historien Bertrand Badie évoque Mohamed Abduh (1849-1905), réformiste islamique de la fin du XIXe siècle qui, après son séjour en France, souligne la chimère de la démocratie, « modèle de Discorde » et l'absence de conscience commune et le comportement dicté par la passion. Le modèle culturel d'une société islamique se situe à l'opposé, selon Abduh, où la discorde devrait céder sa place à l'unité de la conscience<sup>763</sup>. Il propose de concevoir la renaissance la 'Oumma par le retour aux *uḥūl al-fiqh*, le modèle ach'arite de la jurisprudence et du droit islamique sunnite<sup>764</sup>. Comme lui sera Hassan al-Banna (1906-1949), fondateur du mouvement des Frères musulmans, ou le pakistanais Maududi (1903-1979), théoricien de la « constitution islamique ». Chez l'ensemble de ces penseurs il n'y a que réajustement et « recouvrement » de la part de représentants autoproclamés de l'Islam devant un phénomène autre et extérieur. L'opposition de la souveraineté du message coranique, c'est-à-dire de l'ordre musulman, pour assimiler la souveraineté de l'État moderne provient selon Badie d'une spéculation au niveau du « savoir » religieux, et nullement le produit d'une « volonté de la collectivité » musulmane. Quant au modèle de la *Shura* (consultation) hérité de la Sunna et alternatif à la représentation

---

<sup>762</sup> Abbès, *Islam et politique...* Op.cit., p. 154.

<sup>763</sup> Cité par Badie, Bertrand. *Les deux États : pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. Paris : Seuil, 1997, pp. 90-100.

<sup>764</sup> Ibid.



parlementaire, une telle fonction, par définition, comme le souligne Badie, ne relève pas de la logique du mandat ni de celle de la capacité de législation<sup>765</sup>.

C'est cette absence d'un véritable projet d'avenir donne à l'Islam son malaise, passé et contemporain, celui de ne pas avoir su fonder une « modélisation de la demande » politique comme ce fut le cas en Occident<sup>766</sup>. Cette réalité ne donne au projet islamiste que l'argument du rétablissement de la loi Vrai, une « utopie » selon Badie, ce qui rend ce mouvement sans portée pour le long terme, « limité à un rôle de la production d'intellectuels de la contestation »<sup>767</sup>.

La démission du système de normativité politique, du point de vue islamique, réside donc dans son entêtement à définir le politique depuis les sources, tout en laissant l'histoire se dérouler à ses dépens et à son insu. Devant la crise de légitimité politique, lors de la Discorde ou lors de la chute de l'empire ottoman, la pensée politique islamique représente une attitude parasitaire et non une attitude régulatrice, une réaction permanente d'une pensée vaincue. C'est en cela également qu'elle constitue un élément majeur dans la primitivité politique et l'exception prolongée de l'expérience politique du Moyen-Orient. Il est donc non étonnant d'assister aux expressions de son anarchie à toute occasion de rupture spatiale.

## **Chapitre IX. *Katechon*, philosophie et révolution**

L'espoir du changement et la culture de la contestation deviennent caractéristiques des actualités et du début du XXI<sup>e</sup> siècle arabe. Ce qui intéresse particulièrement notre analyse de l'Etat ici c'est la tension qu'introduisent la révolte et la contestation au niveau du destin de l'Etat, à la fois son changement et conservation. La conservation, au sens *katéchonique* du terme et telle que nous avons tenté de la définir, consiste à la protection de l'Etat de toute expression de la conflictualité politique et l'ancrage progressif du caractère finalisé de cet Etat. A ce titre, nous nous sommes penchés sur le nominalisme et l'histoire des concepts à la lumière de l'événement révolutionnaire français, ceci afin d'analyser l'importance et l'effet des mots dans la réification de l'unité politique. Car un véritable *Katechon* pour le Moyen-Orient, de notre point de vue, passerait d'abord par la préservation et la stabilisation de son

---

<sup>765</sup> Badie, Ibid., p. 116.

<sup>766</sup> « En culture islamique les données semblent inversées : la loi s'impose non plus comme régulateur de la contestation, mais au contraire comme principal fondement de la remise en cause du pouvoir » Ibid., p.120. Badie compare les deux modèles de légitimité, entre l'évolution de la pensée politique occidentale et la question de la légitimité du point de vue islamique. Voir pp. 100-120.

<sup>767</sup> Ibid., p. 286.

actuel ordre territorial. Il s'agit d'un souvenir colonial certes, mais cet ordre une réactualisation et une réinvention grâce à l'avènement de cet esprit de contestation. Autrement dit, peu importe que ces mouvements peinent à neutraliser les militaires à l'immédiat et à sauver le sort de l'Etat de la mainmise de l'armée. Autant dans les succès que dans les échecs, ces mouvements se trouvent, en effet, en mesure de doter leurs sociétés respectives de leurs expériences historiques propres et de leur récit national spatialement circonscrit. Le Printemps arabe, malgré la disparition rapide de ses couleurs, est en train de faire oublier l'empreinte coloniale des cartes politiques et en train de doter l'Etat de son identité et de son contenu justificateur propre. Même par son nom, ce 'Printemps arabe' rassemble les Arabes tout en donnant couleurs et romantisme à leur division et à leur diversité. C'est probablement la seule raison pour laquelle l'on peut aujourd'hui l'appeler 'printemps'.

C'est dans cet intérêt philosophique et historique que nous avons rédigé ce dernier chapitre, à la recherche de la figure du *Katechon* comme expression des actes et de l'action.

## **La thèse du nominalisme politique : de Guillaume d'Occam jusqu'à la Révolution française**

### **« Réalisme social » et Révolution**

Comme nous l'avons évoqué plus haut, le contexte d'opposition idéologique entre courant libéral et ses adversaires aurait souvent poussé les adeptes du premier à déconsidérer la violence révolutionnaire surtout l'épisode menant à la Terreur. Alexis de Tocqueville affirmait dans son *État social et politique de la France avant et depuis 1789* que « Tout ce que la Révolution a fait, ce fût fait, je ne m'en doute pas, sans elle ; elle n'a été qu'un procédé violent et rapide à l'aide duquel on a adapté l'état politique à l'état social, les faits aux idées, les lois aux mœurs »<sup>768</sup>. Ainsi, la violence révolutionnaire et ses méthodes politiques se trouvent-elles déclassées dans la catégorie de « dérive » ou de « parenthèse », leurs œuvres politiques sont insensées du fait de la possibilité théorique de les obtenir par des moyens plus rationnels.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la présence du modèle politique anglais, à savoir la Monarchie constitutionnelle, offrait en général, surtout aux philosophes des Lumières<sup>769</sup>, le cadre rationnel et théoriquement suffisant pour réaliser la synthèse politique des idéaux débattus à

---

<sup>768</sup> Œuvres complètes Tome II, vol. 1. Paris, Gallimard 1953

<sup>769</sup> A savoir que Voltaire, Montesquieu ou Diderot s'étaient opposés à la Monarchie absolue et s'étaient inspirés, chacun à sa manière, du paradigme de la Royauté parlementaire ou éclairée. Quant à Jean-Jacques Rousseau il se distinguait par sa conception de la souveraineté du peuple et de la démocratie directe.

l'époque. Le *Habeas corpus* (1679) et *the Bill of Rights* (1689) anglais constituaient les premières énonciations politico-juridiques reconnaissant la qualité *individuelle* de l'homme. Celui-ci fut désormais protégé par le droit tandis l'autorité monarchique se trouvait *contrebalancée* par un corps partiellement représentatif dans la figure du parlement.

C'est avec la présence de ces paradigmes que le regard porté par la postérité libérale sur la rupture révolutionnaire avec la Monarchie, surtout la Terreur, représente moins une attitude politique conservatrice qu'une appréhension *réaliste* de la société et de ses institutions.

A savoir, par « réalisme social » on entend la propension des agents ordinaires à considérer les conventions, les règles et les usages comme un donné dont l'« allant de soi » échappe à l'action individuelle et collective<sup>770</sup>. Ainsi l'histoire politique et sociale devrait-elle avancer *toute seule* dans la mesure où l'on restreint le champ des possibilités politiques pratiques aux seules institutions existantes et concrètes. Ce réalisme social et politique, taxé de conservatisme par ses adversaires, se représente le changement politique uniquement dans le cadre des *options rationnelles et réalistes*, par opposition aux solutions et propositions révolutionnaires.

Par opposition à cette analyse, la thèse du « nominalisme politique » vient porter un regard différent sur l'arrière-plan historique et intellectuel de l'événement révolutionnaire. Suivant l'importance accordée à la pensée de l'école franciscaine, notamment avec les figures de Dun Scott et de Guillaume d'Occam<sup>771</sup>, la thèse du nominalisme politique procède à la construction d'une lignée philosophique et intellectuelle entre l'épistémologie occamienne et son autonomie des singuliers, jusqu'à l'ontologie sociale à l'œuvre au XVIIIe siècle français.

### **Le nominalisme politique: le modèle typologique de la Révolution française**

Avant le déclenchement des événements révolutionnaires, le « nominalisme politique » de Sieyès, selon l'expression de Jacques Guilhaumou et Laurence Kaufmann, aurait bien ouvert la voie, en partie et entre autres, à des formules politiques anti-réalistes,

---

<sup>770</sup> Gabennesch, Howard. 1990. « The Perception of Social Conventionality by Children and Adults ». *Child Development* 61 (6).

<sup>771</sup> Forthomme, Bernard. 2012. « La pensée franciscaine médiévale, un seuil majeur de la modernité ? » *Recherches de Science Religieuse* Tome 100 (2): 231-53.

c'est-à-dire des conceptions politiques révolutionnaires. À savoir, le nominalisme se serait développé en France dans le dernier quart du XVIIIe siècle et dans les deux décennies décisives de 1770-1780<sup>772</sup>. Son intérêt porte sur l'évolution intellectuelle et l'émergence de la question « sociale », c'est-à-dire les « notions-concepts » supposée *fondatrices* de l'ontologie sociale et politique modernes.

Au sens large du terme, l'événement révolutionnaire se trouve pris dans ses différents épisodes, notamment la Terreur. Contrairement aux prises de positions libérales/socialistes ultérieures évoquées plus haut, le jugement de valeur ne figure pas dans l'intention analytique du nominalisme. Ce courant procède à l'inscription de l'événement historique dans ce qu'il appelle « expérience historique », s'inspirant de l'« histoire des concepts » ou *Begriffschichte* de Reinhart Koselleck. Quant à sa méthode analytique, elle s'inspire des travaux contextualistes de l'« école de Cambridge », notamment J.G.A. Pocock et Quentin Skinner et leur développement de la notion d'« expérience » dans l'étude de l'histoire sociopolitique<sup>773</sup>.

Nous allons présenter la filiation intellectuelle dudit nominalisme révolutionnaire depuis le tournant analytique attribué à Guillaume d'Occam et à sa théologie dite de pré-réforme<sup>774</sup>. On montrera ensuite l'opposition théorique subséquente entre le nominalisme en question et sa contrepartie « réaliste » dont la conception de l'ordre politique emprunte la perspective physicaliste. Nous finirons avec l'abbé Sieyès et ses notions d'« artifice politique » et de « seconde nature » comme grilles de lecture de l'événement révolutionnaire pour passer ensuite à la construction d'un système-monde (Wallerstein) où l'idée de changement politique deviendrait une *norme pour l'action*.

---

<sup>772</sup> Guilhaumou, Jacques. 2005. « La langue politique et la Révolution française ». *Langage et société*, n° 113(septembre): 63-92.

<sup>773</sup> Voir d'abord Pocock, J. G. A. 1972. *Politics, language and time: essays on political thought and history*. London : Methuen. Puis son article Pocock, J. G. A. 1981. « The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology ». *The Journal of Modern History* 53 (1): 49-72, et principalement Pocock, John Greville Agard, et Jean-Fabien Spitz. 1997. *Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Traduit par Luc Borot. Paris : Presses universitaires de France. Pour Quentin Skinner voir Skinner, Quentin. 2016. *La liberté avant le libéralisme*. Traduit par Muriel Zaghera. Paris : Seuil, DL 2016. Et on peut proposer aussi Tully, James. 1988. *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton, N.J., Etats-Unis d'Amérique: Princeton University Press.

<sup>774</sup> Voir « Les précurseurs du luthéranisme » dans Skinner, Quentin. 2009. *Les fondements de la pensée politique moderne*. Traduit par Jerome Grossman et Jean-Yves Pouilloux. Paris : Albin Michel, impr. 2009. pp 397-455.

## L'autonomie des singuliers chez Guillaume d'Occam

Tout d'abord, il faut tenter de faire le lien de filiation entre le nominalisme hérité du Moyen-âge et le nominalisme politique dont ces auteurs français se revendiquent et qu'ils renvoient à Guillaume d'Occam, théoricien de l'autonomie des singuliers<sup>775</sup>.

Pour le philosophe grec Héraclite d'Ephèse (VIe-Ve siècle av. J.C.) « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ». À cette affirmation du flux changeant et instable de la réalité allaient s'opposer, surtout au Moyen-âge, plusieurs doctrines théologiques dans ce qui fut connu comme la « querelle des universaux ». Le « réalisme métaphysique », représenté surtout par l'idéalisme de Platon et la théologie de Saint-Augustin (VIe-Ve siècle)<sup>776</sup> allaient donner tort à Héraclite en proposant une essence universelle. Le Réalisme de Platon, christianisé avec le temps, affirmait une essence universelle et métaphysique structurant les substances visibles et matérielles de la réalité. Quant aux doctrines rivales, elles se rangeaient dans diverses doctrines nominalistes avant de donner lieu au conceptualisme finalement développé par Guillaume d'Occam (au début du XIVe siècle). Le point commun des courants hostiles aux universaux réside dans leur refus des entités non spatio-temporelles (les abstractions) et de toute spéculation inutile sur les essences immatérielles et métaphysiques<sup>777</sup>. Le terme « nominalisme » aurait fait son apparition avec Roscelin (1050-1125) et Pierre Abélard (1079-1142) qui employaient le terme *nomen*<sup>778</sup> pour désigner le caractère purement sémantique des universaux. Il avait réduit ces derniers à la simple opération *nominale*<sup>779</sup> qui les désigne, c'est-à-dire à une simple valeur conventionnelle et subjective de la réflexion de leurs usagers.

---

<sup>775</sup> Kaufmann, Laurence. 2004. « Le dieu social : vers une socio-logie du nominalisme en Révolution » dans Kaufmann, Laurence Directeur de la publication, Jacques Directeur de la publication Guilhaumou, Hélène Merlin, Isabelle Luciani, Daniel Gordon, David Avrom Bell, Daniel H. Colman, Sophie Wahnich, Bruno Karsenti, et Ian Hacking. 2004. *L'invention de la société : nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 132.

<sup>776</sup> Voir l'article « Ockham (Occam), William of | Internet Encyclopedia of Philosophy ». 2016. Consulté le janvier 30. <http://www.iep.utm.edu/ockham/>.

<sup>777</sup> (« Universals | Internet Encyclopedia of Philosophy » 2016).

<sup>778</sup> Mews, Constant J. 2002. *Reason and belief in the age of Roscelin and Abelard*. Aldershot etc. : Ashgate.

<sup>779</sup>Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. 2008. « Nominalism in Metaphysics », février. <http://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/>. Voir aussi (« Abelard, Peter | Internet Encyclopedia of Philosophy » 2016).

Parlant de l'« intellect » et de la foi, Occam allait jusqu'à écarter l'essence divine en dehors de tout procédé de démonstration. La réalité que l'on veut désigner par l'abstraction n'a pas de preuve empirique, la seule preuve de l'essence divine réside dans la foi<sup>780</sup>.

L'un des « précurseurs du luthéranisme »<sup>781</sup>, Occam élaborait sa pensée dans un contexte théologique particulier. La contestation rongea le rationalisme thomiste en Europe centrale, et le « mouvement mystique » ou *devotio moderna* dont Occam fut adepte ne cessait de gagner du terrain<sup>782</sup>. La position nominaliste d'Occam, baptisé aussi « conceptualisme »<sup>783</sup>, ne constituait pas un simple épisode dans l'interminable débat sur les universaux, elle reflétait les stades atteints par l'argumentation théologique et les tentatives sérieuses de sa libération de l'emprise de l'Eglise catholique.

C'est dans ce sens qu'Occam représente un précurseur du luthéranisme, car celui-ci et le rôle attribué à la Réforme dans l'histoire des idées ne peuvent pas se réduire à la seule querelle théologique de leurs temps. Ils s'inscrivent dans une histoire de la rationalité et de l'émancipation dans un sens typologique<sup>784</sup>.

La contestation du rationalisme catholique fut avant tout une entreprise théologique. Mais la filiation intellectuelle, si l'on peut dire, se trouve dans ce que l'« autonomie des singuliers » par rapport à l'« Essence » que propose l'*épistémologie* d'Occam n'a rien à envier, un siècle plus tard, à l'autonomie des diocèses protestants par rapport à l'Eglise catholique. Ou ultérieurement encore, elle constitue un pas sur la longue marche vers la reconnaissance et l'autonomie des individus par rapport aux définitions politiques essentialistes<sup>785</sup>.

Les développements théologiques d'Occam sur « l'intuition et l'abstraction »<sup>786</sup> constituaient l'expression intellectuelle de son *fidéisme* et son opposition à la justification

---

<sup>780</sup> (« Universals | Internet Encyclopedia of Philosophy » 2016).

<sup>781</sup> Skinner, Quentin. 2009. *Les fondements de la pensée politique moderne...* Op.cit.

<sup>782</sup> Ibid.

<sup>783</sup> (« Ockham (Occam), William of | Internet Encyclopedia of Philosophy » 2016).

<sup>784</sup> Il suffit de renvoyer aux travaux de Max Weber, particulièrement les textes de *Sociologie des religions* et ceux de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : Weber, Max, et Jean-Claude Passeron. 1996. *Sociologie des religions*. Édité par Jean-Pierre Grossein. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard. Et Weber, Max. 2004. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Édité par Jean-Pierre Grossein. Paris : Gallimard, DL 2004.

<sup>785</sup> C'est dans ce sens que les historiens du langage, notamment Jacques Guilhaumou et Laurence Kaufmann cite Guillaume d'Occam dans leurs recherches. Voir *L'invention de la société : nominalisme politique ...* Op.cit.

<sup>786</sup> Voir Guillaume d'Ockham. 2005. *Intuition et abstraction*. Traduit par David Éditeur scientifique Piché. Paris : J. Vrin.

thomiste et rationnelle de foi. La matière argumentaire de cette opposition se situe dans le lien qu'entretiendrait, en termes théologiques, la connaissance, l'intellect et l'Essence. Pour le réalisme métaphysique, adepte des universaux, la présence universelle de l'Essence prédispose toute substance, en l'occurrence humaine, à une foi innée, ce qui rend la théologie indissociable de l'intellect et ce qui fait de cette théologie une connaissance, un savoir et une science. Pour Occam, l'intellect est autonome de l'Essence, son lien à la connaissance ne se construit que par l'expérience empirique. L'idée thomiste qui fait de l'universel l'objet direct de l'intellect est abandonnée et contestée au profit d'une ontologie du singulier qui affirme la nature intuitive du rapport entre l'intellect, le singulier et le savoir. Occam propose d'abord que « le premier objet connu par l'intellect [...] est le singulier »<sup>787</sup> en fondant la connaissance sur ce processus. Il adopte ensuite la « connaissance intuitive » pour en déduire la « connaissance abstractive », laquelle décrit l'« universel » non au sens platonicien, mais comme une « résurgence du singulier » dans l'intellect. C'est ainsi que l'argumentaire occamien exclut-il l'Essence - au sens classique- de toute possibilité d'appréhension. Avec un vocabulaire toujours religieux, Occam justifie son fidéisme par des constructions logiques et épistémologiques. Le résultat du long terme ne fut pas moins que la sortie de la théologie du système scientifique et son « intuition expérimentale » comme seul procédé de la connaissance.

La science selon Occam relève de et se construit d'abord sur l'« évidence intuitive » et du rapport empirique entre l'observateur, ses sens et son objet d'observation. Vient ensuite l'évidence abstractive et son application exclusive sur les choses nécessaires comme lorsqu'on affirme que « Socrate est mortel ». La fermeture de son système se trouve enfin dans la « connaissance intuitive parfaite », « cause de la proposition universelle » c'est-à-dire le « principe de l'art et de la science »<sup>788</sup>. La théologie prend fin là où les intuitions empiriques commencent, et même les évidences empiriques s'éclipsent à leur tour au profit d'une connaissance intuitive parfaite qui maîtriserait son objet.

C'est ainsi que s'imposera une condition préalable à toute connaissance évidente et abstractive ; à savoir, l'exclusivité de cette connaissance aux rapports *nécessaires* entre les objets concrets, puis l'impératif *empirique* et expérimental que l'observateur devrait remplir avec son objet d'observation.

---

<sup>787</sup> Ibid., p 131.

<sup>788</sup> Ibid.

Cette méthodologie analytique et scientifique incarnera l'un des premiers pas vers la sortie définitive de la théologie du schéma scientifique du raisonnement. Le cadre restreint de la création, de la présence spirituelle ou matérielle de Dieu ou de la théodicée au sens large du terme, se trouveront exclus du centre de l'intérêt scientifique, au profit de nouveaux paradigmes pour la connaissance. L'étude ou la réflexion empirique nécessiteront une approche expérimentale de l'objet singulier, loin des desseins téléologiques de la théologie.

### **L'hypothèse « nominalisme politique » pour décrire le XVIIIe siècle français**

Loin des querelles médiévales et en ce qui concerne la thèse nominaliste et son étude du XVIIIe siècle français, elle ne se situe plus dans les prises de position doctrinaires ni dans leurs cadres de pensée établis en filiations déterminées (aquiniste/augustinienne, platonicienne/aristotélienne). Il s'agit plutôt d'une orientation intellectuelle nouvelle, propre à l'agitation intellectuelle de la pré-Réforme et marquée par son effort argumentaire pour s'échapper au circuit clos et prédéfini de la théologie. Celle-ci finira par être défini comme institution méthodologique ne pouvant, par la nature même de son objet, que comporter une téléologie de justification et de description, partant d'une *fides implicita*, condition préalable à son exercice, en vue d'une *fides explicita*, objectif de son travail démonstratif<sup>789</sup>.

Le seul aspect persistant du nominalisme théologique se trouve dans le refus continu par la philosophie des Lumières de toute ontologie essentialiste et transcendantale, surtout le refus de la traduction politique de cet essentialisme par l'érection d'une Monarchie absolue de droit divin. Le refus des abstraits et des universaux, caractéristique de l'anti-réalisme médiéval, s'est développé, en s'adaptant aux exigences de son époque, en un refus du réalisme institutionnel, de la *fausse naturalité*<sup>790</sup> des institutions de commandement politique et de l'universalité abusive et aliénante de celles-ci.

### **De l'« autonomie des singuliers » à l'ontologie politique et sociale**

---

<sup>789</sup> Pour Max Weber la *fides implicita* consiste dans « la disposition générale à soumettre toute conviction personnelle à l'autorité religieuse », ce qui constitue le point de départ impératif et naturel pour le théologien et la théologie. Quant à la *fides explicita* elle signifie un acquiescement explicite face au dogme religieux. Nous entendons donc par « explicite » le sens de la démonstration savante et surtout l'effort rationnel y conduisant. Pour les définitions citées de Weber voir p 225-226 dans Weber, Max, et Jean-Claude Passeron. 1996. *Sociologie des religions*. Édité par Jean-Pierre Grossein. 1 vol. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard.

<sup>790</sup> Voir l'introduction Kaufmann. *L'invention de la société: nominalisme politique ...* Op.cit.



Pour Laurence Kaufmann, co-auteur de *L'invention de la société : nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*, un transfert d'héritage occamien fut opéré par l'événement révolutionnaire. A partir du registre théorique des « universaux » traité par Occam le XVIIIe siècle français sera celui de la transposition de cette question dans les registres politique et juridique, à l'heure et depuis la révolution<sup>791</sup>. Il ne s'agit pas d'un courant intellectuel déterminé, mais d'une « doctrine » pratique « de libération » consistant à la réduction des lois et des institutions publiques aux volontés concrètes qui président à leur formation<sup>792</sup>.

Toutefois, il faut souligner que la logique et les termes de la vieille querelle des nominaux se trouvent inversés dans notre contexte du XVIIIe siècle. En termes physique et métaphysique, les singuliers d'Occam, à savoir les objets concrets et autonomes, ne constituent plus au XVIIIe siècle politique le point de départ tangible et expérimental de la réflexion et de la synthèse métaphysique. Cette fois-ci, les singuliers, à savoir les individus et futurs-citoyens, relèvent de l'ordre de l'abstrait et constituent des « fictions concrètes »<sup>793</sup> dans l'ordre politique de l'Ancien Régime. En d'autres termes, ils ne se trouvent pas réalisés par le droit. Du point de vue nominal et juridique, ils se trouvent occultés par une entité d'origine théorique essentialiste et métaphysique qu'incarnent, dans l'ordre concret, la monarchie absolue et la souveraineté indélébile du Roi.

Cet ainsi qu'une filiation avec la querelle des *nominaux* devienne possible, dans la mesure où le fond de cette querelle consiste autant dans la reconnaissance par la raison de la réalité physique que par l'abandon des thèses essentialistes en dépit de leurs statuts officiels.

Joseph de Maistre, pour qui « l'homme n'existe pas, seuls existent des hommes concrets »<sup>794</sup> peut ainsi paraître dans la lignée méthodologique de la parcimonie analytique de Guillaume d'Occam. Or, son argument, en termes d'ontologie sociale et politique, s'oppose radicalement au fond de l'argument nominaliste de son époque. A savoir, l'enjeu pour les philosophes pratiques de l'époque, dont Helvétius, Condorcet, Sieyès ou même Robespierre<sup>795</sup>, fut celui de l'émancipation des individus réels, physiques et temporels, vis-à-

---

<sup>791</sup> Voir Ibid., Introduction.

<sup>792</sup> Largeault, Jean, et René Poirier. 1971. *Enquête sur le nominalisme*. Paris: B. Nauwelaerts. Cité dans (Kaufmann et al. 2004, p 132)

<sup>793</sup> Les mots de J. Guilhaumou dans « La langue politique ... ». Op.cit.

<sup>794</sup> « Contre-révolution », in Furet, François, et Mona Ozouf. 1992. *Dictionnaire critique de la Révolution française*. 4 vol. Paris : Flammarion, p. 96-106.

<sup>795</sup> Guilhaumou, Jacques. 2005. « La langue politique ... ». Op.cit.

vis des cadres métaphysiques et essentialistes de la figure monarchique. Une figure dominante politiquement mais dont la substance fut inaccessible par la raison.

Toutefois faut-il souligner que les chercheurs ou historiens du langage<sup>796</sup> qui extraient cette thèse nominaliste du XVIIIe siècle procèdent à un travail sélectif qui traverse le long de ce siècle et les différents courants intellectuels qui le caractérisent. On rencontre Rousseau, Condillac, Condorcet, Malby, Turgot, Sieyès et Robespierre en particulier, puis les Idéologues sous le Directoire. Ce qu'il faut retenir, selon leur thèse, c'est le « travail déclaratoire »<sup>797</sup> à valeur politique et qui n'était ni commun ni unanime pour les Lumières tardives. Qui plus est, les intentions et les préoccupations de ces différents philosophes variaient et différaient foncièrement entre les uns et les autres.

L'événement révolutionnaire, en tant que couronnement de l'entreprise intellectuelle nominaliste du XVIIIe siècle constitue la construction, par l'historiographie postérieure, d'un idéal-type qui soumet « des événements historiques à des concepts » à la manière de Max Weber. L'élaboration d'un « modèle cohérent de la réalité »<sup>798</sup> constitue l'objet de cette construction. Il s'agit donc d'une hypothèse sous forme de « prédiction rétrospective »<sup>799</sup> qui inscrit la Révolution et son événement dans sa « réalité discursive »<sup>800</sup>.

Quant aux acteurs eux-mêmes, les porte-paroles et protagonistes de la Révolution, notamment Sieyès et Robespierre<sup>801</sup>, il n'est pas question de philosophie *nominaliste* déclarée, ni de référence à Occam ou aux querelles de son temps. La conscience des révolutionnaires fut celle de l'invention d'une « nouvelle langue politique » par une rhétorique du « devoir

---

<sup>796</sup> Jacques Guilhamou se définit ainsi voir Guilhamou, Jacques. s. d. « Sieyès et le non-dit de la sociologie : du mot à la chose ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* n° 15 (2): 117-34.

<sup>797</sup> Guilhamou. « La langue politique ... ». Op.cit.

<sup>798</sup> « Le dieu social : vers une socio-logie du nominalisme en Révolution » dans Kaufmann, Laurence 2004. *L'invention de la société : nominalisme politique...* Op.cit., p.127.

<sup>799</sup> Voir sa thèse : Kaufmann, Laurence. 2005. *À la croisée des esprits : esquisse d'une ontologie d'un fait social*. Paris : Atelier national de Reproduction des Thèses.

<sup>800</sup> Guilhamou. « Sieyès et le non-dit de la sociologie... ». Op.cit.

<sup>801</sup> Jacques Guilhamou donne une importance particulière à Sieyès en tant que théoricien de la métaphysique sociale et politique même si celle-ci s'inspire de la « métaphysique du moi » de Condillac. Quant à Robespierre, il représente le législateur de la Terreur et le protagoniste de la première tentative républicaine de transformer le droit naturel déclaré en ordre concret ontologiquement autosuffisant. Notre liste de références bibliographiques contient les différentes publications de J. Guilhamou sur ce qu'il appelle les « Porte-paroles de la Révolution » et ses analyses du « nominalisme politique ».

être » selon les propres expressions de Sieyès<sup>802</sup>. Dans l'ordre concert, le Tiers-État qui devait « devenir quelque chose » ne représentait pas moins que le « TOUT » véritable de la nation<sup>803</sup> dans les mots de Sieyès.

### **Le nominalisme et le changement**

Selon le précepte nominaliste, comme le définit Laurence Kaufmann, l'« usage apparemment référentiel des mots n'implique en aucune manière l'existence des choses qu'il dénomme »<sup>804</sup>. Une affirmation qui risque d'avérer une contradiction dans le projet et dans l'objet de sa description. Or, cette entreprise descriptive n'est possible que lorsque l'œuvre du *nominal* se couronne par la pratique, à savoir la langue et le droit<sup>805</sup>. Le nominalisme ne s'arrête pas au « travail déclaratif » mais intègre son artifice social et politique subséquent et l'action ultérieure des sujets énonciateurs. Ainsi la Révolution constitue-t-elle le couronnement de l'étude nominaliste et le champ de la mise à l'épreuve des déclarations du départ.

L'intérêt de la théorie politique autour de cette question réside dans les synthèses que l'on peut dégager de ce processus de transformation. Un « pur acte de volonté » qui part du « devoir-être » normatif d'une société en formation pour donner lieu à un « être factuel » qui ne dépend plus à ce stade pratique de l'énonciation des normes, mais seulement de l'action politique et décisionnelle. Cet acte de volonté ne relève plus du domaine de l'intention et de la « vérité de raison » mais des possibilités *politiques* et des « vérités de fait ».<sup>806</sup>

C'est dans cette mesure que la gestion politique et institutionnelle par les protagonistes d'un changement politique comporte un grand intérêt pour le chercheur. Le moment de la prise du pouvoir et les mesures mises à l'œuvre par celui-ci constituent un moment clé où pourraient se décider le sort et la trajectoire de l'expérience historique en question. Qui plus est, il s'agit d'un travail qui ne pourrait, semble-t-il, être fait que de manière rétrospective.

---

<sup>802</sup> Ces citations venant des manuscrits archivés de Sieyès, nous les citons à partir des publications des spécialistes et leurs commentaires. Voir Sieyès, Emmanuel-Joseph, Jacques Guilhaumou, et Jacques Valier. 1999. *Des manuscrits de Sieyès*. Édité par Christine Fauré. Paris : H. Champion.

<sup>803</sup> « Qu'est-ce que le Tiers-Etat » in Sieyès, Emmanuel-Joseph. *Écrits politiques*. Édité par Roberto Zapperi. Paris, 1985.

<sup>804</sup> Kaufmann. « Le Dieu sociale... ». Op.cit., p.148.

<sup>805</sup> Ibid., p. 127.

<sup>806</sup> Ibid., p.147.

Ainsi la vitalité, la perversion ou l'échec de l'ordre factuel issu des idées annoncées ne dépendent-ils pas moins de l'adresse de cet artifice politique à l'œuvre que de l'ingéniosité de l'effort intellectuel qui l'avait produit.

Le propre de la révolution française, au moins en ce qui concerne l'intérêt de notre sujet et de son attachement à la théorie politique, s'illustrent dans plusieurs niveaux :

- La généralisation ultérieure du modèle *national* et de son ontologie immanentiste sur l'échelle planétaire, en plus de la littérature révolutionnaire s'inspirant de l'épisode jacobin<sup>807</sup>.
- La naissance on ne peut plus spectaculaire d'un régime *républicain* au sein de l'une des plus grandes puissances européennes et mondiales. Une chose décisive dans la mesure où cette puissance procèdera à l'exportation missionnaire et directe de sa nouvelle idéologie.
- Les acteurs politiques de cette expérience fussent eux-mêmes ses propres ingénieurs nominalistes ; il s'agit de l'affrontement brusque qu'ils devront livrer face aux défis pratiques et politiques de leur entreprise ontologique et intellectuelle.

Nous allons actuellement traiter du dernier point, à savoir la construction nominale de l'ontologie sociale dans les deux décennies ayant précédé l'année 1789. L'Abbé Sieyès y occupera une place principale grâce aux travaux de Jacques Guilhaumou sur les textes manuscrits de l'essayiste. Nous évoquerons ensuite le versant pratique de cette construction intellectuelle mais de manière typologique plutôt que chronologique. La « révolution en permanence »<sup>808</sup> évoquée par les jacobins constitue un nominalisme impossible à pratiquer sinon par l'effort politique *total* consistant à l'identification du « peuple à sa constitution »<sup>809</sup>. Nous opposons à cette catégorie la « réification » de l'ordre républicain et qui consiste à l'« ancrage » du nominalisme révolutionnaire dans des institutions de droit, et à

---

<sup>807</sup>A ce sujet voir Schnapper, Dominique. 2003. *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*. Paris : Gallimard. Voir aussi Wallerstein parmi d'autres dans l'ouvrage collectif Fehér, Ferenc, éd. 1990. *The French Revolution and the birth of modernity*. Berkeley, Etats-Unis d'Amérique. Sur le système-monde qu'il propose, voir Wallerstein, Immanuel Maurice. 1999. *L'après-libéralisme: essai sur un système-monde à réinventer*. Traduit par Patrick Hutchinson. La Tour d'Aigues : Éd. de l'Aube.

<sup>808</sup> Robespierre parle plus de « révolution en état permanent », mais nous usons du terme tel qu'il est connu dans l'idéologie communiste ultérieure, chez Trotsky et Lénine notamment.

<sup>809</sup> Lors d'un discours prononcé par le Jacobin Baillaud-Varennes, partisan d'un gouvernement révolutionnaire. Voir pour cet épisode : Brunel, Françoise. 1989. *1794: Thermidor*. Bruxelles: Complexe.

l'intériorisation de cette « fixation publique »<sup>810</sup> des volontés individuelles sur un sol politique vierge<sup>811</sup>.

La réduction de notre choix à de ces deux catégories opposées relève de l'accord des historiens du nominalisme, cités dans notre étude, sur la situation oscillante du *politique* et de sa définition entre ces deux pôles, le décisionnisme et le formalisme. La révolution française fournit un point avantageux, celui du caractère *historique* et *vécu* de principes politiques souvent issus de l'ordre de la théorie. Qui plus est, elle comporte une immédiateté de passage assez intéressante de la conception théorique et nominale à la responsabilité politique constituante et décisionniste.

Il faut toutefois souligner que ces deux pôles sont évidemment bien opposés, mais leur opposition provient avant tout de leurs natures distinctes. Ontologiquement parlant, la norme est avant tout *nominale* tandis que son application subit les lois du possible.

Pour que la norme se réalise et se concrétise, elle exige deux conditions théoriques ; le consentement des sujets concernés par cette norme et une souveraineté réelle ou symbolique de son émetteur. Son contenu et le contexte où elle s'insère déterminent le degré de prédominance de l'une ou de l'autre condition.

L'expérience historique et réelle constitue le champ où se fixent les limites ontologiques du politique, à savoir « la détermination des repères du réel et de l'imaginaire »<sup>812</sup>. Ensuite, et pour que la pratique de la politique puisse devenir possible, il faut rendre les institutions politiques « hermétiques à l'action humaine »<sup>813</sup>. Un décisionnisme politique accru, une constitution normative et cohérente ou un État voué à l'échec de par son idéologie sans limites, seront tous fonction de la taille et de la gestion du fossé entre le nominal et le réel lors de la saisie du pouvoir public<sup>814</sup>.

---

<sup>810</sup> Kaufman. Op.cit., p.134

<sup>811</sup> Le juriste Cambacérès, dans son *Projet de code civile* de 1793 souligne ce « grand édifice de la législation civile » qu'il faut élever sur « les lois de nature et sur le sol vierge de la République ». Cité dans Kaufman. Op.cit., p.138.

<sup>812</sup> Lefort, Claude. 2000. *Les formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*. Paris : Gallimard, impr. 2000. Cité dans Kaufman. Op.cit., p.134

<sup>813</sup> Castoriadis, Cornelius. 1990. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris : Seuil, impr. 1990. Cité dans Kaufmann. Op.cit., p.134.

<sup>814</sup> Sur la gestion de cette question pour le cas de la Révolution française, voir la notion de « science de l'ordre social » établie par Sieyès, dans les publications de Jacques Guilhaumou, notamment 1989. *La Langue politique et la Révolution française : de l'événement à la raison linguistique*. Paris : Méridiens-Klincksieck.

## **Auprès de l'événement révolutionnaire : une typologie historique pour les doctrines juridiques ?**

Comme nous l'avons souligné, un passage serré s'est donc produit dans l'ordre politique français ; du nominal au révolutionnaire. Ensuite venait le juridique et l'impératif de réifier à nouveau l'ordre social par la fixation des normes et la limitation *réaliste* du nominal.

D'après ce que nous venons de présenter avec le nominalisme et son travail herméneutique, nous voulons démontrer comment la Révolution française -jusqu'au Directoire- était passée par les différentes doctrines juridiques. Du droit pré-étatique au décisionnisme constituant, jusqu'à la cristallisation institutionnelle et le normativisme. Bref *du politique à la politique* en attendant l'avènement on ne peut plus naturel de nouvelles énonciations nominales, de nouvelles conjectures d'ordres multiples et des mutations subséquentes dans l'ordre sociopolitique.

Avec un écart d'un siècle environ, on voit Napoléon paraphraser Louis XIV « je suis national », ou « je suis l'élu du peuple » pour constater que même les termes ontologiques du despotisme avaient changé et qu'un *essentialisme* politique revendiquant la légitimité immanentiste devienne désormais possible. Cette rhétorique immanentiste ira jusqu'à caractériser les régimes politiques les plus totalitaires.

De toute façon, toute rhétorique d'un pouvoir politique demeure nominale de par le caractère normatif et idéal de ses énonciations. Nous venons de le dire, la différence réside dans l'équilibre à trouver entre le devoir-être d'une idée, c'est-à-dire la norme, et la maîtrise et la conscience de la part des acteurs des possibilités pratiques de cette norme. C'est ainsi que la typologie d'un normativisme nominal peut-elle intégrer les régimes totalitaires dans la mesure où les normes énoncées dépassent de très loin les réalités sociales sur lesquelles elles veulent agir. Qui plus est, et de manière analogue au radicalisme révolutionnaire, un radicalisme de réification participe à son tour d'un « réalisme social » inamovible et conservateur, excluant l'imagination et l'artificiel du nominal et poussant ainsi les limites de cette typologie entre un pôle d'un progrès extravagant et un pôle d'un conservatisme opaque. Tout discours politique et d'orientation sociale, qu'il soit religieux, nationale ou idéologique s'intègre dans cette typologie nominaliste, laquelle, et dans la pratique, se transforme en institutions.

Dans un article sur Sieyès métaphysicien<sup>815</sup>, Jacques Guilhaumou souligne l'attachement de Sieyès à cette qualité de philosophe, après avoir défini la « métaphysique politique », « la nouvelle langue politique » puis l'expression d'« assemblée nationale » et sa conclusion de 1810 que « tout est métaphysique ». Pierre-Yves Quivigier souligne dans son travail de thèse consacré à Sieyès « c'est la même philosophie qui est à l'œuvre dans la constitution du 'moi' et dans la création du Conseil d'État »<sup>816</sup>, autrement dit une œuvre politique sieyèsienne de réification et de déréification.

Nous allons présenter quelques aspects de la matière historique révolutionnaire afin de pouvoir faire le lien entre le nominalisme politique et le XIXe siècle des empires et son nominalisme des *nationalités*

---

<sup>815</sup> Guilhaumou, Jacques. 2008. « Sieyès et la figure nominaliste du métaphysicien du « Grand Cahier métaphysique » aux « Vues analytiques » », 241-54.

<sup>816</sup> Quivigier, Pierre-Yves. 2003. « Le philosophe et l'administrateur : Sieyès et la création du Conseil d'Etat ». Thèse doctorat, Paris : Université Panthéon-Sorbonne.

## Le nominalisme, Sieyès et la seconde nature

- « - Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée ?  
- La coutume est une seconde nature, qui détruit la première.  
- Mais qu'est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ?  
- J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature »  
Blaise Pascal<sup>817</sup>

A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, une querelle de la « République de lettres »<sup>818</sup> opposait, avec des tons stéréotypés, le « naturel » et le « pédant » dans des échanges interminables sur le nouveau « style à la mode » et la question de la recherche du « beau »<sup>819</sup>. Ainsi le moraliste Morvan de Bellegarde se plaignait-il de cette « délicatesse de (la) nation » qui « fait qu'on n'estime plus un livre dont le style est vieux »<sup>820</sup>.

Parallèlement, la pensée politique n'était pas épargnée. L'« abus des mots » fut souligné à la même époque par John Locke qui parlait de l'« *abuse of words* ». Dans la lignée de celui-ci, le sensualiste Condillac avait pris la même position<sup>821</sup>, tout comme d'Hélvétius qui avait reproduit le même titre de Locke sur l'« abus des mots »<sup>822</sup>.

---

<sup>817</sup> Voir les fragments de copies manuscrites de Pascal <http://www.penseesdepascal.fr/Contrarietes/Contrarietes9-moderne.php> consulté le 09/06/2016.

<sup>818</sup> Magné, Bernard, et René Fromilhague. 1976. *Crise de la littérature française sous Louis XIV: humanisme et nationalisme*. 2 vol. Lille : Atelier Reproduction des thèses.

<sup>819</sup> Menant, M. Sylvain. 1986. « Les modernes et le « style à la mode » ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 38 (1): 145-56.

<sup>820</sup> Morvan de Bellegarde, Jean-Baptiste. 1697. *Modèles de conversations pour les personnes polies*. Paris : J. Guignard, p.333. Cité dans Ibid. toutefois, en dehors des stéréotypes, Voltaire renvoie la question de la mode au « goût » naturel dans son *Temple du goût* « le vrai goût, qui donne un style personnel, un type vrai, est le fils de la nature » cité dans (Menant 1986).

<sup>821</sup> Pour Condillac et dans son titre *Combien se trompent ceux qui regardent les définitions comme l'unique moyen de remédier aux abus du langage, à partir de la page 141* : « L'abus des notions abstraites réalisées se montre encore bien visiblement, lorsque les philosophes non contents d'expliquer à leur manière la nature de ce qui est, ont voulu expliquer la nature de ce qui n'est pas. On les a vu parler des créatures purement possibles, comme des créatures existantes, et tout réaliser, jusqu'au néant d'où elles sont sorties », dans Condillac, Étienne Bonnot de. 1796. *OEuvres choisies*. 2 vol. Paris : , 1796, an 4<sup>ème</sup>.

<sup>822</sup> Voir *De l'esprit* de 1758 dans Helvétius, Claude-Adrien, Jean-François de Saint-Lambert, Georges-Adrien Crapelet, et Lepetit Veuve. 1818. *Oeuvres complètes d'Helvétius*. A Paris : Chez Mme ve Lepetit, libraire, M.DCCC.XVIII.



C'est finalement grâce à la Révolution, d'après Domergue, nommé le « grammairien patriote », qu'une fin aurait été mise à cet « abus de mots » et à son « abus des choses »<sup>823</sup>.

Jacques Guilhaumou qui qualifie les deux décennies 1770-1780 comme « le moment pré-politique, ou « proto-politique de la Révolution française »<sup>824</sup> évoque également une « posologie (...) censée parfaitement faire coïncider les mots et les choses »<sup>825</sup>, depuis Condillac jusqu'à 1794 quand un grammairien du nom d'Antoine Tournon tentait de formaliser les différentes étapes de la langue politique des sans-culottes<sup>826</sup>. Nous l'avons vu plus haut, la question de la « langue nationale » faisait partie intégrale de l'idéologie révolutionnaire et de son « décisionnisme linguistique »<sup>827</sup>.

A la base, la posologie de Condillac procède à la hiérarchisation nominaliste des différentes dimensions du rapport au monde : à partir de l'identification du rapport entre la nature et les expressions langagières jusqu'à l'extension du langage à toutes les idées dont les plus abstraites<sup>828</sup>.

Le passage du sensualisme de Condillac à la seconde nature et à l'artifice politique fut particulièrement une préoccupation intellectuelle de Sieyès, d'après les manuscrits étudiés et publiés par Jacques Guilhaumou<sup>829</sup>. Nous allons brièvement présenter quelques aspects de ce travail documentaire, vu l'intérêt d'ordre politique qu'il apporte à notre développement.

### **Le typologique dans la Révolution française**

En parcourant le XVIIIe siècle, les historiens du langage opèrent une sélection d'un nombre de thématiques intellectuelles récurrentes. Ils procèdent à l'affiliation de l'événement révolutionnaire au sensualisme d'abord, dans le prolongement de l'autonomie des singuliers

---

<sup>823</sup> *Journal de la langue française*, Novembre, 1791. Cité dans Ricken, Ulrich. 1982. « Réflexions du XVIIIe siècle sur « l'abus des mots » ». *Mots* 4 (1): 29-45.

<sup>824</sup> Guilhaumou, Jacques. 2005. « La langue politique et la Révolution française ». *Langage et société*, n° 113(septembre): 63-92.

<sup>825</sup> Voir p.146 in Guilhaumou. « *La Langue politique...* ». Op.cit. Sur la question de « posologie » voir les différentes publications de Vincent Descombes dont [http://classiques.ugac.ca/contemporains/descombes\\_vincent/pouvoir\\_etre\\_soilricoeur/pouvoir\\_etre\\_soilricoeur\\_texte.html](http://classiques.ugac.ca/contemporains/descombes_vincent/pouvoir_etre_soilricoeur/pouvoir_etre_soilricoeur_texte.html) consulté le 20/05/2016. ou encore: 5828, Vincent Descombes, et Héloïse Lhéréty. 2014. « Entretien avec Vincent Descombes : «je» n'est qu'un mot ». *Sciences humaines*, n° 256 (février): 31-31.

<sup>826</sup> Guilhaumou, « *La Langue politique...* ». Op.cit., p.146.

<sup>827</sup> In Kaufmann. « *Le Dieu social...* ». Op.cit., p. 144

<sup>828</sup> Guilhaumou. « *La Langue politique...* ». Op.cit.

<sup>829</sup> Sieyès, Emmanuel-Joseph, Jacques Guilhaumou, et Jacques Valier. 1999. *Des manuscrits de Sieyès*. Édité par Christine Fauré. Paris : H. Champion.

chez Occam et de l'empirisme anglais de John Locke. Ils en extraient ensuite un *jusnaturalisme* politique débattant de la naturalité de la réalité sociale et de la possibilité d'une nouvelle ontologie politique.

Il est vrai que cette perspective *conceptuelle* de l'histoire politique ne constitue ni le propre des historiens français du langage ni la particularité exclusive du XVIII<sup>e</sup> siècle français. En ayant combiné les deux pensées aristotélicienne et machiavélienne au sujet de l'« être politique », le « moment machiavélien » de Pocock aurait révolutionné cette perspective conceptuelle<sup>830</sup> et valorisé les « actions linguistiques ». Celles-ci se définissent par le « moment où le potentiel normatif des concepts est pris dans l'action politique »<sup>831</sup>. Quant à l'introduction de la *via activa* et du *vivere civile* par la pensée florentine, elle a certes minimalisé la dissociation méthodologique entre l'universel et la circonstancialité de l'événementiel<sup>832</sup>. Elle demeurait loin toutefois de pouvoir conférer à l'événement singulier une valeur universelle<sup>833</sup>. Cette valeur universelle et ses enseignements typologiques peuvent se trouver, de notre point de vue, dans la Révolution française et ses étapes successives. À la manière de la lecture wébérienne de *la rationalité de la religiosité* avant et après la Réforme, une interprétation analogue de cet événement pourrait extraire une polarité entre le nominal et la pratique politique, traversant 1789 jusqu'à la fin de la Terreur et l'avènement du Directoire.

### **L'Abbé Sieyès, de la seconde nature jusqu'à la constitution républicaine**

Au centre des pamphlets et des signes avant-coureurs de l'événement politique, l'abbé Sieyès figurait comme l'un des porte-paroles et acteurs mémorables de la Révolution. Nous présenterons un nombre de notions développées dans ses réflexions, notamment la notion de *seconde nature*, et qui auraient contribué la formulation nominale et pratique de la notion de *société*.

---

<sup>830</sup> Pour J.G.A. Pocock: « It seems to us that history of political language and discourse can better be written if we focus our attention on the acts of articulation and conceptualisation performed by thinkers as agents in the world of speech, and on the matrix of language and rhetoric within which they are constrained to speak but which they modify by the speech-acts they perform » in Pocock, J. G. A. 1981. « The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology ». *The Journal of Modern History* 53 (1): 49-72.

<sup>831</sup> Guilhaumou, Jacques. 2000. « De l'histoire des concepts à l'histoire linguistique des usages conceptuels ». *Genèses* no 38 (1): 105-18.

<sup>832</sup> Guilhaumou, Jacques. 2001. « L'histoire des concepts : le contexte historique en débat (note critique) ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56 (3): 685-98.

<sup>833</sup> Ibid.

Comme nous avons parlé plus haut du « réalisme social », la notion de « seconde nature » s’y trouve fortement liée. Elle constitue une contestation d’un ordre objectif et réaliste échappant à la volonté humaine et à son action sociale et créatrice. Pour Sieyès, la « seconde nature » représente un prolongement de l’ordre naturel mais en intégrant les domaines de la nature active de l’homme, à savoir l’art et la législation. La quête de cette entreprise se trouve dans l’établissement politique et juridique de « ce qui devrait se faire »<sup>834</sup>.

Même si sa production intellectuelle ne fut pas abondante<sup>835</sup>, ses manuscrits personnels reflètent son interprétation et sa lecture des événements autour de lui. Ils constituent un témoignage de grande importance sur les enjeux et les questions politiques de son époque. Son « intelligence politique » -si on emprunte l’expression d’Humboldt<sup>836</sup>- réside dans le détour qu’il opère dans la pensée naturaliste, puis le prolongement qu’il propose sur le champ de la rhétorique et de l’acte politique du langage.

Malgré son sensualisme et son affiliation à Condillac<sup>837</sup>, Sieyès se distingue du groupe communément appelé l’« école de Condillac » ou « les nouveaux métaphysiciens » comme il les appelle lui-même dans son *Grand cahier métaphysique* (1773)<sup>838</sup>. Il leur reproche d’avoir confondu entre l’ordre des sensations et l’ordre du jugement, deux éléments certes nécessaires à la liberté mais avant tout distincts<sup>839</sup>. L’instinct, de l’ordre de la sensation, « sent qu’il peut », affirme-t-il, mais ceci se fait sans besoin de jugement. L’instinct n’aperçoit pas « les

---

<sup>834</sup> Guilhaumou, 2001 « à propos de Sieyès, les idéologues et la « grammaire générale » [http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/v/grammaire\\_generale/Actes\\_du\\_colloque/Textes/Guilhaumou/Jacques\\_Guilhaumou.pdf](http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/v/grammaire_generale/Actes_du_colloque/Textes/Guilhaumou/Jacques_Guilhaumou.pdf)

<sup>835</sup> Pour François Furet, Sieyès est l’homme qui n’arrivait pas à écrire et qui devint l’auteur magistral de pamphlets en prise directe sur les événements révolutionnaires, voir Furet, François, et Mona Ozouf. 2007. *La Révolution française : Penser la Révolution française*. Paris : Le Grand Livre du Mois.

<sup>836</sup> Voir Guilhaumou, Jacques. 2003 « Humboldt et l’intelligence politique des Français : autour de Sieyès » dans Tournier, Maurice, Société des études robespierristes, et Laboratoire « Analyses de corpus ». 2003. *Des notions-concepts en révolution autour de la liberté politique à la fin du 18e siècle : journée d’études du 23 novembre 2002 à la Sorbonne*. Édité par Jacques Guilhaumou et Raymonde Monnier. Paris : Société des études robespierristes, 2003, p.180-181.

<sup>837</sup> Pour Jacques Guilhaumou, co-auteur de *Des manuscrits de Sieyès...* Op.cit. Dans le *Grand cahier métaphysique* 1773, « Sieyès propose une approche cognitive et d’inspiration condillacienne, en matière de formation du moi » voir Guilhaumou, Jacques. 2008. « Le non-dit de l’idéologie : l’invention de la chose et du mot ». *Actuel Marx*, n° 43(août): 29-41. Paragraphe n°13.

<sup>838</sup> Voir « Le Grand Cahier Métaphysique » in Sieyès, Emmanuel-Joseph, Jacques Guilhaumou, et Jacques Valier. 1999. *Des manuscrits de Sieyès*. Édité par Christine Fauré. Paris : H. Champion. P.147.

<sup>839</sup> Bertaud, Jean-Paul. 2002. *La plume et le sabre : volume d’hommages offerts à Jean-Paul Bertaud*. Édité par Michel Biard, Annie Crépin, et Bernard Gainot. Paris : Publications de la Sorbonne., p.539.

obstacles », par opposition au jugement et à la cognition qui constituent le lieu où commence la liberté<sup>840</sup>.

De cette réflexion sur la *liberté* et sur la volonté<sup>841</sup> Sieyès n'en dégage pas l'individu et son ontologie conceptuelle, une chose faite, d'après Habermas, depuis la fin du XVIIIe siècle dans ses sociétés civiles urbaines<sup>842</sup>, mais sa réflexion s'inscrit plutôt dans un contexte de tripartition constituant un dispositif discursif, décrit par Keith Baker<sup>843</sup>, où émergent ensemble le discours judiciaire des parlementaires, le discours administratif des réformateurs et le discours de la volonté des philosophes politiques<sup>844</sup>. Ces derniers, tels Condillac, Mably, Helvétius, d'Holbach et Sieyès lui-même se trouvaient face à des événements allant de la « guerre des farines » de 1775 jusqu'à la convocation des États Généraux en 1788<sup>845</sup>.

La production intellectuelle et juridique de ces auteurs aurait préparé un « socle sociologique » associant vérité du moi et utilité sociale, particulièrement travaillées et formulées par Sieyès en vue d'inscrire dans l'horizon historique, propice à l'action, un droit naturel déclaré, que réalisera la Révolution<sup>846</sup>.

Reste que le sensualisme inspiré de l'empirisme lockéen ainsi que les questions du « bonheur » et de l'« ordre naturel » demeurent récurrentes dans les écrits économiques de l'école dite « physiocrate ». Un passage à une métaphysique de l'immanence était donc possible sans pour autant être opéré. La pensée de Condillac reviendra sous le Directoire et avec les Idéologues<sup>847</sup>, mais les retombées pratiques des énonciations prérévolutionnaires auraient déjà changé de régime et éliminé la monarchie.

Dans les années 1770-1780 et lors des tentatives de réformes libérales avec Turgot, l'approche « systémique et physicaliste de déduire les principes des faits »<sup>848</sup> avaient fait du

---

<sup>840</sup> Ibid.

<sup>841</sup> Ibid.

<sup>842</sup> Habermas, Jürgen. 1978. *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Traduit par Marc Buhot de Launay. Paris : Payot.

<sup>843</sup> Baker, Keith Michael. 1993. *Au tribunal de l'opinion : essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*. Traduit par Louis Evrard. Paris : Payot, DL 1993.

<sup>844</sup> Guilhaumou, Jacques « L'avènement de la métaphysique politique » in Kaufmann, Laurence Directeur de la publication, Jacques 2004. *L'invention de la société...* Op.cit., p.203

<sup>845</sup> Guilhaumou, Jacques. 2008. « Le non-dit de l'idéologie : l'invention de la chose et du mot ». *Actuel Marx*, n° 43(août): 29-41. Paragraphe n°1. Op.cit.

<sup>846</sup> Ibid. paragraphe n°14.

<sup>847</sup> Nemo, Philippe. 2010. « A. Destutt de Tracy critique de Montesquieu : le libéralisme économique des Idéologues ». *Romantisme*, n° 133(janvier): 25-34.

<sup>848</sup> Guilhaumou. « la langue politique.. ». Op.cit.

roi un « arbitre suprême » et un « législateur absolu »<sup>849</sup>. Ainsi la possibilité pratique d'une « république » ne figurait-elle pas à l'horizon. Cette perspective économiste fut en phase avec la loi naturelle de son époque et avec ses définitions physique et causale de l'ordre social. Elle formulait les projets de réforme en exaltant la « bonne liberté », à savoir cette liberté des économistes<sup>850</sup>. Mais l'échec des réformes a fini par introduire l'idée de la représentation nationale en 1789 suite à l'inefficacité des médiations des juristes et les interminables crises parlementaires.<sup>851</sup>

L'enjeu décisif se trouvera donc sur un autre plan, celui de la redéfinition de la « nature de la loi » et la naturalité de l'entreprise législative, à laquelle Sieyès donnera le nom de « seconde nature ».

Mably d'abord, en publiant *De la législation ou Principes des lois* en 1776, aurait franchi un premier pas vers la constitution intellectuelle de la « société »<sup>852</sup>. Mais c'était avec Sieyès que la nation tout entière allait nominalement et normativement se réduire au Tiers-États avec son fameux texte de 1789. Dans une note manuscrite, Sieyès souligne que « La réforme de la langue est, à côté de celle de la socialité, les deux grands besoins de l'homme à l'époque où nous sommes »<sup>853</sup>, dans la mesure où l'établissement de la société civile dépendait principalement de la révolution de l'institution conventionnelle de la langue<sup>854</sup>.

La définition de totalités abstraites telles « communauté », « corps », « société » par opposition à la définition réaliste des institutions politiques ne pouvait s'opérer sans donner la primauté systématique aux individus et à leur naturalité<sup>855</sup>. La seconde nature serait celle produite par la reconnaissance des individus et de leur synthèse collective, et ceci par le biais de l'art politique du législateur.

---

<sup>849</sup> Les mots de Turgot, voir Guilhaumou « La Langue politique et la Révolution... » Op.cit., parag.20. Pour plus d'information sur la période prérévolutionnaire dans Zysberg, André. 2016. *Nouvelle histoire de la France moderne: 1715-1786*. Paris : Éditions Points, DL 2016.

<sup>850</sup> Guilhaumou. « La Langue politique... ». Op.cit.

<sup>851</sup> Maldidier D. & Robin R. 1974. « Polémique idéologique et affrontement discursif en 1776 : les grands édits de Turgot et les remontrances du parlement de Paris ». in Guilhaumou, Jacques, et Régine Robin.. *Langage et idéologies : le discours comme objet de l'histoire*. Paris : les Éd. ouvrières, impr. 1974.

<sup>852</sup> Guilhaumou. « La Langue politique... ». Op.cit.

<sup>853</sup> La date de ce document manuscrit n'est pas précisée dans cette publication. Il s'agit toutefois d'un document de la période prérévolutionnaire. Voir Guilhaumou, Jacques. 2006. *Discours et événement : l'histoire langagière des concepts*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté. P. 112.

<sup>854</sup> Ibid.

<sup>855</sup> Voir l'introduction de *L'Invention de la société...* Op.cit., p.11. Voir aussi Guilhaumou, Jacques, « L'Avènement de la « métaphysique politique » Sieyès et le nominalisme politique dans (Kaufmann et al. 2004), pp 201-226.

Il est vrai que lors de la publication de *Qu'est-ce que le Tiers-État*<sup>856</sup> en 1789, le projet républicain ou celui de l'abolition de la monarchie ne figuraient pas au programme. Une fondation nouvelle de la monarchie et une redéfinition de la nation et de ses sources de légitimité, à savoir la reconnaissance du « peuple », constituaient le cœur du fameux pamphlet. Ainsi dans son premier chapitre, le « TOUT » qu'incarne le Tiers-État se trouvait-il en dehors de la reconnaissance sociale au profit de la noblesse et du clergé. Personne, pour Sieyès, n'« oserait dire que le Tiers-État n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour former une nation entière [...] Le Tiers embrasse donc tout ce qui appartient à la Nation ; et tout ce qui n'est pas le Tiers, ne peut pas se regarder comme étant de la Nation. Qu'est-ce que le Tiers ? TOUT »<sup>857</sup>.

Le texte en question ira jusqu'à la réinvention du *récit national* et ceci par la revendication intentionnelle d'une constitution, seule en mesure de projeter et d'orienter ce récit vers l'avenir : « La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. [...] Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même. »<sup>858</sup>.

### **La « seconde nature » chez Sieyès**

Plus authentique que l'ordre politique en place, la naturalité sociale inscrit l'élan nominaliste et déclaratoire dans un projet d'action, lequel est pourvu de son autosuffisance et impliquant une inutilité théorique du Roi pour la définition de la Nation. C'est dans cette perspective que la Révolution française aurait acquis une « valeur prospective » avec ses contemporains des philosophes allemands, principalement Kant et Fichte<sup>859</sup>, et dans la même lignée avec l'historien allemand Reinhart Koselleck<sup>860</sup>. C'est ainsi que se sont formulés un

---

<sup>856</sup> Sieyès, Emmanuel-Joseph. 2012. *Qu'est-ce que le Tiers état ? 1788*. Clermont-Ferrand .

<sup>857</sup> Ibid. voir spécifiquement le Chapitre1 « le Tiers-Etat est une nation complète ».

<sup>858</sup> Ibid.

<sup>859</sup> Le système de Fichte évoqué plus haut.

Pour une revue plus générale voir les deux publications de Lucien Calvié : 1989. *Le Renard et les raisins : la Révolution française et les intellectuels allemands, 1789-1815*. Paris : Etudes et documentation internationales. Et 2006. « *Le soleil de la liberté* » : *Henri Heine (1797-1856), l'Allemagne, la France et les révolutions*. Paris : PUPS, DL 2006.

<sup>860</sup> Jacques Guilhaumou, "Philosophie et Révolution française", *Recensions, Révolution Française.net*, mis en ligne le 25 décembre 2005, mis à jour le 6 août 2007, [URL:http://revolution-francaise.net/2005/12/25/12-philosophie-allemande-et-revolution-francaise](http://revolution-francaise.net/2005/12/25/12-philosophie-allemande-et-revolution-francaise)

« horizon d'attente » et un « champ d'expérience »<sup>861</sup> ouverts à la radicalité ou à la rationalité politiques ultérieures, ses deux pôles typologiques et historiques.

Même si la mise en avant de la figure du législateur remonte loin dans l'histoire politique européenne surtout lorsque la figure de Bodin saute aux esprits, mais le rôle authentique de Sieyès, en vue des idées de son époque, fut celle de son invention supposée de l'idée de Constitution<sup>862</sup> dans la France post-monarchique et en pleine expérience révolutionnaire. Tout d'abord, le *cujus regio, ejus religio* de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle œuvrait à la segmentation du *Katechon* par la multiplication des souverainetés verticales qu'incarnaient les différents Princes. La Révolution française, comme nous l'avons souligné plus haut, fut l'événement typique de la rupture violente *de la collectivité* avec le *Katechon* extérieur et transcendantal. Sa tâche théorique et pratique consiste à le substituer par une ontologie nouvelle de l'immanence et un ordre toujours naturel mais capable aussi de durabilité et de permanence.

D'autre part, et en termes « dixhuitiémistes » concernant la loi naturelle, celle-ci fut conçue sous l'égide d'une rationalité normant les relations de l'homme à l'état de nature, mais qui n'avait rien de naturel<sup>863</sup>. Elle relevait d'une « théologie naturelle »<sup>864</sup> restreinte à une partie des hommes<sup>865</sup>. Les philosophes pratiques des deux décennies prérévolutionnaires avaient introduit une antériorité nouvelle de la société civile par rapport à l'ordre social<sup>866</sup>. Cette naturalité fut avant tout expérimentale du fait de la capacité de l'homme « naturel » indépendant, à élaborer de manière constructive un droit politique qui unit les hommes<sup>867</sup>. La « nature de la loi » procède alors d'une construction mentale dont s'est faite une spécialité la génération d'Helvetius et de D'Holbach et en passant aussi par les réflexions manuscrites de Sieyès et les dernières réflexions de Condillac<sup>868</sup>.

---

<sup>861</sup> Koselleck, Reinhart. 2000. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Traduit par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle. Paris : Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales.

<sup>862</sup> Voir Pasquino, Pasquale. 1998. *Sieyès et l'invention de la constitution en France*. Paris : O. Jacob.

<sup>863</sup> Jacques Guilhaumou, "La Révolution Française et la rupture des Temps Modernes", *Révolution Française.net, Synthèses*, mis en ligne le 10 avril 2007, dernière mise à jour le 31 juillet 2007, [URL:http://revolution-francaise.net/2007/04/10/64-revolution-francaise-rupture-temps-modernes](http://revolution-francaise.net/2007/04/10/64-revolution-francaise-rupture-temps-modernes)

<sup>864</sup> Pasquino. 1998. *Sieyès et l'invention ...* Op.cit., p. 99

<sup>865</sup> Masters, Roger D. 2002. *La philosophie politique de Rousseau*. Traduit par Jean-Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria. Lyon : ENS Éditions. En particulier le chapitre neuf, « La science du législateur ».

<sup>866</sup> Guilhaumou. « La Révolution Française et la rupture ... ». Op.cit.

<sup>867</sup> Ibid.

<sup>868</sup> Ibid.

Il faut toutefois souligner que « seconde nature » des encyclopédistes fut différente de sa reprise par Sieyès. Tout d'abord, cette expression fut un terme appartenant à la description politique et surtout à la notion de « citoyenneté »<sup>869</sup>. Dans l'*Encyclopédie* de Diderot de 1753, le « citoyen » est le « membre de la société »<sup>870</sup>, tandis que le *Dictionnaire de Trévoux* de 1771 renvoie la « citoyenneté » à un « rapport particulier à la société politique »<sup>871</sup>. Quant à Condorcet, la perfectibilité de Rousseau<sup>872</sup> qu'il oriente vers une finalisation du « Progrès » allait inspirer le positivisme ultérieur du XIXe siècle, une notion qui reste toutefois distincte de l'« art social » et de la place de la législation chez Sieyès<sup>873</sup>.

Quant à Condillac, l'hostilité caractérisait son attitude vis-à-vis de la « seconde nature ». Cette expression désignait pour lui les « mauvaises habitudes », à savoir l'« art d'abuser des mots » et dont l'objectif serait un paraître de raisonnement<sup>874</sup> ; « Arbitraire, frivole, ridicule, absurde [ou] tous les vices des imaginations dérégées ». Se défaire de ces habitudes que « nous appelons seconde nature, pour excuser notre faiblesse ou notre aveuglement », serait le vrai moyen pour pouvoir raisonner, car cette seconde nature est « altérée et corrompue »<sup>875</sup>.

---

<sup>869</sup> Pasquino Sieyès et l'invention... Op.cit., p. 100.

<sup>870</sup> Papillon, Jean-Michel, Charles-Nicolas Cochin, Benoît-Louis Prevost, et Marc Pierre de Voyer d'Argenson. 1751. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la Partie Mathématique, par M. D'Alembert, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres. Tantùm feriet juncturaque pollet, Tantùm de medio sumptis accedit honoris ! Horat. Tome premier*. Édité par Denis Auteur Diderot, D' Auteur Alembert, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David, André-François Le Breton, et Laurent Durand. France.

<sup>871</sup> *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux: nouvelle éd. corr. et considérablement augm. (1771)*. 2002. 8 vol. Genève, Suisse: Slatkine Reprints.

<sup>872</sup> Guilhaumou, Jacques. 2006. *Discours et événement: l'histoire langagière des concepts*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté.

<sup>873</sup> Un témoignage de Humboldt sur la valeur de Rousseau en termes d'intelligence politique, un avis qui met Sieyès en avant et ceci par l'invention de celui-ci du système de représentativité « d'après ce texte [ *Le Contrat social* ], Rousseau ne peut être considéré, en politique non plus, comme fondateur d'un système véritablement valide [...] il n'a pas abordé le véritable système représentatif [...] Rousseau avait-il une intelligence politique ? je le crois, mais uniquement dans une perspective critique et non constructive » dans Beyer, Elisabeth, et Centre Marc Bloch. 2002. *Le Journal parisien de Wilhem von Humboldt ou La mise à l'épreuve de son anthropologie comparée, 1797-1799*. Berlin, Allemagne: Centre Marc Bloch. Paragraphe 335. C'est que pour le géographe allemand, Sieyès aurait inventé l'« établissement de la liberté », « le système représentatif dans son ensemble », « la division départementale » et « l'unité de la nation ». Dans Ibid. paragraphe 224.

<sup>874</sup> Condillac, Étienne Bonnot de. 1796. *Œuvres choisies*. 2 vol. Paris : , 1796, an 4ème. Deuxième tome. P. 377, 378.

<sup>875</sup> Ibid.



Pour Sieyès, moins sensualiste et avec des ambitions d'ordre pratique comme il le souligne lui-même<sup>876</sup>, le « bonheur » et les « moyens d'y parvenir » constituaient pour lui une question *sociale* et politique. A la recherche du « meilleur état dans lequel les hommes puissent se trouver »<sup>877</sup>, il a essayé de pousser certaines notions qui avaient préoccupé les Lumières, dont la « sociabilité » et la « société », vers le champ pratique.

### **Le social de Sieyès : une notion de l'artifice politique**

Dans l'*Encyclopédie* de 1765<sup>878</sup> l'adjectif « social » figurait pour la première fois par distinction de la « sociabilité » et de l'adjectif « sociable ». Toutefois, « social » connotait encore la fonction lockéenne de la notion d'« intérêt », promue aussi par Grotius et par Pufendorf avec la « société commerciale »<sup>879</sup>. Même si l'utilité comporte un aspect normatif, elle demeure limitée à une description physicaliste de la société, donc moins politique car moins nominaliste et revendicative :

« SOCIABLE, AIMABLE: ces deux mots ne sont plus synonymes dans notre langue. L'homme sociable a les qualités propres au bien de la société. »

Pour que « social » soit défini ainsi :

« SOCIAL, adj. (gramm.), mot nouvellement introduit dans la langue pour désigner un homme utile dans la société, propre au commerce des hommes ; des vertus sociales »<sup>880</sup>

Parmi les néologismes propres à la réflexion de Sieyès, la « sociologie » et le « socialisme » représentaient un prolongement d'un vocabulaire provenant des Lumières et des encyclopédistes. Or, Sieyès les a élaborés à partir de sa séparation entre la nature physique et

---

<sup>876</sup> Condillac affirme, dans une note non-datée –d'après la source : « Si quelque chose me distingue des publicistes anciens et modernes c'est l'importance que j'attache à une politique de l'organisation ». Pas besoin de « faire cas des phrases éternelles tirées de la morale et de la philosophie quand il s'agit de construire des rouages et de les faire concorder entre eux pour un effet réel ». Pasquino *Sieyès et l'invention...* Op.cit., p. 100.

<sup>877</sup> Sieyès, Emmanuel-Joseph, Jacques Guilhaumou, et Jacques Valier. 1999. *Des manuscrits de Sieyès*. Édité par Christine Fauré. Paris : H. Champion. p. 97.

<sup>878</sup> Cité par Guilhaumou. « Sieyès et le non-dit de la sociologie... ». Op.cit.

<sup>879</sup> Larrère, Catherine. 1992. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle: du droit naturel à la physiocratie*. Paris : Presses universitaires de France, impr. 1992.

<sup>880</sup> Cité par Guilhaumou. « Sieyès et le non-dit de la sociologie... ». Op.cit.

réaliste et l'art social. Ainsi le terme « socialisme » signifie-t-il l'« art social », tandis que la « sociologie » est « l'analyse des mœurs sociale »<sup>881</sup>.

Dans un tableau analytique figurant dans l'une de ses notes manuscrites figurent cette séparation entre la nature et l'art, deux domaines naturels car provenant de l'homme mais dont les lois diffèrent et impliquent que la politique devrait appartenir au second :

« Anatomie  
Nature : physique  
Médecine

Homme :

Art : Action de l'homme isolé, rapport de famille  
Rapport sociaux (sociologie, histoire) et (sociocratie, ou de l'art social) »<sup>882</sup>

Il souligne ensuite dans la même note un intérêt différentiel qu'il faut attribuer à la « législation » dans son art social :

« L'art est l'agent intelligent. Les mœurs sont les manières dont on va à son but. Ces manières sont intellectuelles ou physiques. D'où la théorie et la pratique, l'opinion et l'action. Les mœurs intellectuelles dirigent l'agent pour mettre en exercice ses mœurs physiques. [...] La législation montre le chemin ; l'activité de l'homme est le principe du mouvement »<sup>883</sup>

Le tableau des rapports sociaux établis appartient à l'histoire, affirmait-t-il, ce qui l'intéressait était « ce qui doit être »<sup>884</sup>. Il est parvenu à « mener l'extension du droit naturel jusqu'au bout, comme le souligne Catherine Larrère, c'est-à-dire jusqu'à l'« affirmation politique »<sup>885</sup>. Le bout de cette « révolution de l'esprit »<sup>886</sup>, propre à ces deux décennies, fut

---

<sup>881</sup> Ibid. paragr. 32 et paragr.45. Les deux vocables « sociologie » et « socialisme » ne figurent pas dans les textes imprimés de Sieyès mais dans des notes manuscrites étudiés et commentés par les chercheurs, voir *Des manuscrits de Sieyès*. Op.cit.

<sup>882</sup> Ibid. paragr. 21.

<sup>883</sup> Ibid. paragr. 25.

<sup>884</sup> Branca-Rosoff, Sonia, et Jacques Guilhaumou. 1998. « De ». *Langage et société* 83 (1): 39-77.

<sup>885</sup> Larrère, Catherine. 1992. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle: du droit naturel à la physiocratie*. Paris : Presses universitaires de France, impr. 1992. P.271

<sup>886</sup> Tackett, Timothy. 1997. *Par la volonté du peuple: comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*. Traduit par Alain Spiess. Paris : A. Michel, impr. 1997.

couronné, il est vrai, par la maîtrise intellectuelle de la naturalité de l'art humain et de sa capacité de légiférer et de fonder par le même acte une nouvelle nation.

Mais la complexité et l'indétermination de la réalité sociale allaient défier les mots des révolutionnaires. Certains mots fussent fictifs et ne correspondaient pas à la réalité sociale du fait de la profondeur historique de l'armature sociologique du régime monarchique.

D'ailleurs, d'autres mots révolutionnaires aller dégénérer au-delà des normes proclamées et surtout au-delà des cadres possibles d'une vie politique, telle la naissance de la 'révolution permanente' ou le gouvernement révolutionnaire.

Ceci montre bien que l'énonciation d'un « devoir-être » ne pourrait correspondre, dans son versant politique, que par la création de la condition de cet exercice qu'incarnent la *contrainte* et la réification. En plus, la volonté d'anéantir un ordre politico-social et de fonder un autre sur ses ruines ne pouvait que radicaliser cette condition de contrainte et augmenter la probabilité de l'avènement d'une dictature.

La Révolution aura vécu les deux pôles opposés de l'exercice politique, la norme nominaliste et la dictature, avant de découvrir, après sa première œuvre de 'déconstruction' et de 'déréification', la nécessité vitale d'une nouvelle *réification*, c'est-à-dire l'instauration d'un nouveau *réalisme social*.

### **Le paradoxe de l'expérience révolutionnaire**

Nous avons vu plus haut la tâche paradoxale que les révolutionnaires devaient confronter, à savoir la préservation de l'unité politique après la Révolution et le retour à une cohérence sociale que leurs propres actes déclaratoires avaient secouée et voulu réinventer.

Nous parlons de tâche paradoxale pour des raisons théoriques et pratiques : théoriquement d'abord, l'avènement ou le refoulement d'une « révolution » sont fonction du degré de la scission avec le pouvoir, qui pourrait aller de la revendication à la contestation jusqu'à la rupture. Une révolution devient ensuite fonction de l'issue événementielle de cette rupture, la condition serait la saisie du pouvoir et de la souveraineté.

Les diverses expériences politiques, les démocraties modernes incluses, prouvent une différence de fond entre le domaine de la contestation, que celle-ci soit discursive ou guerrière, et le domaine du gouvernement. Le contestataire puise ses arguments dans un discours de justice et de « devoir-être » nominal qu'il applique théoriquement à la réalité,

faisant promesse d'un programme et d'une vision politiques. Le gouvernant contesté –et seulement s'il est affaibli par la contestation- l'affronte par un discours de justification qu'il tire et qu'il formule depuis les données de la réalité. Le devoir-être se trouve certes présent chez les deux, mais l'horizon politique du contestataire s'étend aussi loin que le peuvent la sémantique et la langue, tandis que chez le contesté, cet horizon est prisonnier du réel et du pratique et se trouve dépendant de ce que lui offre le possible de la réalité.

Louis XVI ne pouvait qu'offrir la concession constitutionnelle, tandis que la Révolution –déjà appelée ainsi depuis 1789<sup>887</sup>- allait vivre une « chaîne de calamités »<sup>888</sup> jusqu'au Directoire. Elle est passée par la monarchie constitutionnelle, la République, la Terreur, et surtout par un usage indécis d'expressions telles le « gouvernement révolutionnaire » ou la « révolution permanente »<sup>889</sup>.

C'est à la lumière de cette contradiction entre le contestataire et le gouvernemental, le nominal et le pratique, que le retour à la *réification*, c'est-à-dire à *l'ordre*, fut nécessaire une fois épuisées les différentes possibilités de l'élan révolutionnaire.

La *réinvention* de l'ordre social par la *législation* et par la pensée républicaine ne pouvait qu'être perméable à la critique théorique et à l'instabilité sociale en raison de cette « perte de structures et de repères sociaux »<sup>890</sup>. Le cadre de l'existence collective et les « substances intemporelles qui meublaient l'univers monarchique » faisaient place à « une temporalité historique dans laquelle les structures et les repères sociaux sont littéralement « à faire »<sup>891</sup>

### **La réification : retour à l'« ordre » et le Directoire**

La réification de l'ordre révolutionnaire consistait donc à ramener la réalité à la fiction ou la fiction à la réalité. Ou soit par la création, dans les mots du révolutionnaire Billaud-

---

<sup>887</sup> « L'année de la Révolution », appelée ainsi par l'écrivain Louis-Sébastien Mercier dans les *Annales patriotiques* du 31 décembre 1789.

<sup>888</sup> Billaud-Varenne, Jacques Nicolas, et Michel Vovelle. 1992. *Principes régénérateurs du système social*. Édité par Françoise Brunel. Paris : Publications de la Sorbonne, p.50.

<sup>889</sup> Guilhaumou. « La langue politique et ... ». Op.cit.

<sup>890</sup> Kaufmann. « L'invention de la société : ... ». Op.cit.

<sup>891</sup> Ibid., p. 10.

Varenne, d'un « caractère national qui identifie le peuple à sa constitution » et une société qui soit « un échange journalier de secours réciproques »<sup>892</sup>.

Dans son commentaire sur les *Principes régénérateurs du système social*<sup>893</sup> de Billaud-Varenne, Françoise Brunel souligne la conscience de certains membres du Comité de salut public de la crise politique de la Terreur et de leur réflexion politique sur la nécessité de ce qu'elle appelle une « théorie des institutions »<sup>894</sup>. Par opposition à une historiographie répandue et qui voit dans ces textes une justification de la Terreur<sup>895</sup>, elle souligne une présence systématique de la notion d'« institution » et du caractère synthétique des « lois » par opposition aux interminables insurrections<sup>896</sup>. Quelques jours avant le projet de Billaud-Varenne, Saint-Just proposait un projet politique d'institutions qu'il décrit comme l'« âme de la République »<sup>897</sup> : « formez les institutions civiles, les institutions auxquelles on n'a point pensé encore [...] c'est par là que vous annoncez la perfection de votre démocratie »<sup>898</sup>.

Le rapport de Billaud, second et dernier rapport au nom du Comité de Salut public, insistait qu'« *il est temps* », temps de « fixer », de « terminer », de « maintenir »... tout un lexique qui, toujours selon Brunel, témoigne d'une volonté claire de clore la Révolution<sup>899</sup>. Même en l'An V, Barère, fameux rapporteur du temps du Comité, soulignait les « institutions républicaines » et le rôle indispensable de la loi pour arrêter « quelques actions mauvaises et nuisibles ». Seules [les institutions] « assimil[ai]ent toutes les volontés et port[ai]ent tous les cœurs vers la patrie »<sup>900</sup>.

C'est dans cette perspective que l'an II représente une question à dimension philosophique au-delà de la querelle historiographique sur les intentions ou sur le jugement à porter sur la Terreur et sur ses protagonistes. Il s'agit de l'opposition ontologique entre le

---

<sup>892</sup> A partir des *Archives parlementaires*, cité dans Billaud-Varenne, Jacques Nicolas, et Michel Vovelle. 1992. *Principes régénérateurs du système social*. Édité par Françoise Brunel. Paris : Publications de la Sorbonne. P50.

<sup>893</sup> Publié en 1795 voir l'édition Ibid.

<sup>894</sup> Ibid., p.48.

<sup>895</sup> Voir l'étude de C. Lefort Lefort. Claude. « La Terreur révolutionnaire » *passé/présent*, 2, 1983, p.11-43

<sup>896</sup> Voir la partie « Apogée et déclin du mouvement jacobin » dans Guilhaumou, Jacques. 2005. « La langue politique et la ... ». Op.cit.

<sup>897</sup> *Principes régénérateurs...* Op.cit., p48.

<sup>898</sup> Ibid., p.49.

<sup>899</sup> Ibid., p.50.

<sup>900</sup> Ibid., p.48.

nominal et le réel, l'expérience et sa configuration par le temporel et le social, ou comme le souligne Mona Ozouf quand le discours jacobin inscrit « la Terreur hors chronologie »<sup>901</sup>.

Que ce soit une volonté de Billaud, de Saint-Just ou une œuvre effective de Sieyès avec le « jury constitutionnaire » et les premiers mécanismes de « contrôle de constitutionnalité »<sup>902</sup>, l'impératif d'une réification s'imposait au gouvernement révolutionnaire, loin de son passé contestataire et *déréificateur*.

Si l'on prend les termes des théories de la réification, développée par les époques ultérieures, on peut faire recours à la *rationalité formelle* de Max Weber, ou en la définissant, en termes marxiste, comme la « naturalisation de l'État présent »<sup>903</sup> et la chosification des rapports sociaux tantôt par l'aliénation pratiquée par le souverain, tantôt par l'introduction de notions encore nominalistes telles la « fraternité » ou le « sentiment patriotique »<sup>904</sup>. Pour le contexte révolutionnaire, la réification est équivalente au besoin d'« ordre », constatée chez Sieyès et empruntée à Leibniz<sup>905</sup>.

Les théoriciens de la réification voient « les créations humaines se dresser contre leurs créateurs »<sup>906</sup>, ou comme le souligne Florence Gautier dans *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution* où le titre même l'entend ; la politique pratique prend le dessus sur la théorie pratique du droit naturel<sup>907</sup>.

Le néologisme d'Idéologie par Destutt de Tracy en 1797/1798 « science des idées » au fondement de « la science de l'homme », constitua une rupture officielle avec la

---

<sup>901</sup> Il s'agit du discours de la même période de l'An II. Voir, Ozouf, Mona. 1984. *L'école de la France: essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*. Paris : Gallimard, p.127.

<sup>902</sup> Fioravanti, Marco. 2007. « Sieyès et le jury constitutionnaire : perspectives historico-juridiques ». *Annales historiques de la Révolution française*, n° 349(septembre): 87-103.

<sup>903</sup> Cette idée provient de la théorie marxiste du fétichisme laquelle est rattachée à la théorie hégélienne de la positivité. Cité par Vandenberghe « La notion de réification... ». Op.cit. Voir aussi pour le marxisme occidental : Lukács, György. *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*. Édité par Kostas Axelos. Traduit par Jacqueline Bois. Paris: Éd. de Minuit. 1974.

<sup>904</sup> Guilhaumou. « La langue politique et la Révolution ... ». Op.cit.

<sup>905</sup> Voir le troisième chapitre, dans : Guilhaumou. *Sieyès et l'ordre de la langue...* Op.cit. Sur la notion d'« ordre » chez Leibniz, voir la thèse de Pelletier, Arnaud. 2009. « L'ordre des choses: catégories et définitions chez Leibniz ». Thèse de doctorat: Université Paris-Sorbonne.

<sup>906</sup> Vandenberghe, Frédéric. 1992. « La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique ». *L'Homme et la société* 103 (1): 81-93.

<sup>907</sup> Gauthier, Florence. 1992. *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution : 1789, 1795, 1802*. Paris : Presses universitaires de France, DL 1992.

métaphysique du moi et le socle sociologique de la Révolution défini et travaillé dans les décennies 1770/1780.

Comme nous l'avons souligné plus haut, ces deux décennies constituaient un moment nominaliste constituant de l'ontologie sociale et d'une métaphysique politique anti-essentialiste.

Enfin, la période directoriale constitue, selon Jacques Guilhaumou, un moment de promotion d'une politique républicaine et patriotique en tentant d'inscrire l'imagination individuelle dans une dynamique sociale, notamment par les fêtes civiques<sup>908</sup>. Dans *The post-revolutionary self: politics and psyche in France, 1750-1850*, Jan Goldstein souligne une direction rationnelle que les élites révolutionnaires s'efforçaient d'imprimer à l'imagination sociale et ceci au nom de l'« établissement d'un pouvoir exécutif stable »<sup>909</sup>.

### **L'enseignement transversal de la thèse nominaliste**

La situation artificielle pourrait donc échapper à la volonté de son auteur pour devenir autonome et éventuellement désordonnée. Sans que le Directoire réussisse nécessairement à son programme avant la montée de Bonaparte, l'expérience des révolutionnaires, contestataires d'abord et gouverneurs ensuite, se trouve bien articulée sur une typologie de doctrines politiques et juridiques que le nominalisme et son normativisme permettent bien de l'illustrer.

Nous n'avons pas adopté la prise de position de tradition libérale qui voit dans la Terreur une perversion provisoire de la Révolution et non un épisode produit par son système d'idée<sup>910</sup>. Nous citons également, sans l'adopter, la règle établie par François Furet pour qui « le jacobinisme est moins un concept qu'une période, moins un objet d'analyse qu'un

---

<sup>908</sup> Voir aussi l'article de Pierre Serna « Existe-t-il un « extrême centre » ? ou le point aveugle de la république directoriale. L'exemple de *La Décade* » dans Tournier, Maurice, Société des études robespierristes, et Laboratoire « Analyses de corpus ». 2003. *Des notions-concepts en révolution autour de la liberté politique à la fin du 18e siècle: journée d'études du 23 novembre 2002 à la Sorbonne*.

<sup>909</sup> Goldstein, Jan Ellen. 2005. *The post-revolutionary self: politics and psyche in France, 1750-1850*. Cambridge, MA, Etats-Unis d'Amérique. Voir aussi à ce sujet, Serna, Pierre. 2005. *La République des girouettes: 1789-1815... et au-delà*. Seyssel : Champ Vallon, impr. 2005. Les deux derniers auteurs cités par Guilhaumou, Jacques. 2008. « Le non-dit de l'idéologie... ». Op.cit.

<sup>910</sup> Furet, François. 1981. « La Révolution sans la Terreur ? » *Le Débat*, n° 13(juin): 40-54. Les positions de Constant sur cette question sont particulièrement énoncées dans *Des réactions politiques* (1796) et *Des effets de la Terreur* (1797), textes réunis dans l'édition suivante : Constant, Benjamin, et Olivier Éditeur scientifique Pozzo di Borgo. 1964. *Écrits et discours politiques*. 2 vol. Paris : J.-J. Pauvert, 1964.

événement de notre histoire [...] Cette constellation indistincte reste le point de départ obligé de toute l'histoire du jacobinisme »<sup>911</sup>.

La perspective nominaliste demeure plus riche dans ses enseignements, dans la mesure où elle permet un rapprochement pertinent entre la théorie politique et les théories du droit public. Elle permet également de décrire le processus historique et caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle, partant du *déclaratoire* par la « norme rhétorique »<sup>912</sup> en ce que Wallerstein considère comme « la normalisation de l'idée de changement politique »<sup>913</sup> jusqu'au *temporel* et *l'expérimental* comme le décrit Koselleck par « horizon d'attente » et « Expérience de l'histoire »<sup>914</sup>.

Cette dimension temporelle et expérimentale prolongeant la « révolution de l'esprit »<sup>915</sup> rend aussi justice à la notion d'« action » et aux philosophes pratiques participant de l'événement ; une notion dont Sieyès se montrait bien conscient en parlant de « principe d'activité » et de la « force vitale » lorsqu'il revient au sujet du « moi » en 1810<sup>916</sup>.

Le nominalisme en tant que grille analytique se distingue donc par sa capacité à décrire cette *tension normative*. Il se trouve dans une oscillation entre une métaphysique qui suspend les institutions politiques, nominalement et théoriquement d'abord, au « libre consentement des individus » et une « physique » sociale ensuite, qui fait passer les valeurs et les règles du hasard à la nécessité<sup>917</sup>. Le nominalisme est donc en mesure de formuler un « phénomène sociologique universel »<sup>918</sup>. On trouve le même écho chez Mona Ozouf, pour qui La révolution consiste dans une « ivresse politique », et l'on entend par *politique*, négociations, donc « déclaration et revendication », ce triomphe anéantissant le

---

<sup>911</sup> Furet, François. 1981. « La Révolution sans la Terreur ? » *Le Débat*, n° 13(juin): 40-54. Voir sinon l'analyse de Pierre Rosanvallon qui inscrit le moment jacobin dans une perspective de sa participation de la culture politique française comme un moment typologique Rosanvallon, Pierre. 2006. *Le modèle politique français: la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris : Éd. du Seuil, DL 2006.

<sup>912</sup> Guilhaumou. « La langue politique et la... ». Op.cit.

<sup>913</sup> Wallerstein, Immanuel Maurice. 1999. *L'après-libéralisme: essai sur un système-monde à réinventer*. Traduit par Patrick Hutchinson. La Tour d'Aigues : Éd. de l'Aube.

<sup>914</sup> Le « champ d'expérience » et l'« horizon d'attente » figurent dans son étude de 1979, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, tandis que *L'Expérience de l'histoire* constitue le titre d'une autre publication de 1975. Voir bibliographie.

<sup>915</sup> Tackett. *Par la volonté du peuple...* Op.cit.

<sup>916</sup> Voir notamment les deux textes de Sieyès Vues analytiques et Le Grand cahier métaphysiques dans : *Des manuscrits de Sieyès...* Op.cit.

<sup>917</sup> Kaufmann. « Le Dieu social... ». Op.cit., p. 126.

<sup>918</sup> Ibid.



social, mais rien que pour le fonder à nouveau et dans les nouveaux termes jadis déclarés<sup>919</sup>. Le déchaînement de la représentation, d'après Claude Lefort, c'est l'affirmation fantastique que ce qui est posé par la pensée, le discours, la volonté, coïncide avec l'être même, l'être de la société, de l'histoire, de l'humanité.<sup>920</sup>

### **Le devenir historique de la norme politique nominale**

L'équilibre intellectuel avec le Directoire, sans supposer une réussite sur le plan politique<sup>921</sup>, se trouvait en ce que les Idéologues donnaient à la langue un rôle second par rapport aux idées<sup>922</sup> et en leur recherche d'une fixation institutionnelle de l'élan nominaliste.

L'ontologie de l'individu et la métaphysique politique de Sieyès se trouvaient écartées au profit d'une « science du gouvernement » prenant ses distances avec la « science politique » et l'« artifice » sieyèsiens<sup>923</sup>. Destutt de Tracy l'avait bien énoncé en définissant le néologisme d'« idéologie » qui pourrait bien correspondre à la « métaphysique », mais ce dernier mot est « si cruellement discrédité, poursuit-il, que je verrai avec peine qu'on s'en servît pour désigner la science de la pensée [...] je préférerais donc que l'on adoptât le nom d'idéologie, ou science des idées [...] Car idéologie est la traduction littérale de science des idées »<sup>924</sup>.

Lors de sa première entrevue avec Sieyès sous le Directoire, Humboldt affirme que ce premier se plaignait des Idéologues qui « préféreraient les partisans de Robespierre à ceux qu'ils appelaient philosophes »<sup>925</sup>. Mais l'effort de philosophie pratique stimulé par les événements révolutionnaires ne s'est pas limité aux frontières françaises ni à la figure

---

<sup>919</sup> Cité dans Ibid. source : Ozouf, Mona. 1984. *L'école de la France: essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*. Paris : Gallimard. Pour Ozouf 1984, p 331.

<sup>920</sup> Lefort, Claude. 2000. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris : Gallimard, impr. 2000. p.346.

<sup>921</sup> Dans la mesure où fut noté un retour social au culte religieux et un retour des royalistes aux institutions par la voie démocratiques sous le Directoire. Pour plus de détails sur cette période et les difficultés intérieures rencontrées par la République voir Woronoff, Denis. 1972. *La république bourgeoise: de Thermidor à Brumaire*. Paris : Éd. du Seuil, DL 1972.

<sup>922</sup> Pour Jacques Guilhaumou, les idéologues affirment que les signes ne peuvent fonder le progrès des idées, ce qui revient à définir l'idéologie comme « langue bien faite » au sens condillacien, tout en la dissociant la langue politique d'une métaphysique philosophique. Voir : Guilhaumou. « Le non-dit de l'idéologie : ... ». Op.cit.

<sup>923</sup> Ibid.

<sup>924</sup> Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude. 1992. *Mémoire sur la faculté de penser: de la métaphysique de Kant et autres textes*. Édité par Anne Deneys-Tunney et Henry Deneys. Paris: Fayard, DL 1992, p.21.

<sup>925</sup> Beyer, Elisabeth, et Centre Marc Bloch. 2002. *Le Journal parisien de Wilhem von Humboldt ou La mise à l'épreuve de son anthropologie comparée, 1797-1799*. Berlin, Allemagne: Centre Marc Bloch.

ontologique de l'individu citoyen. Il ne s'est pas arrêté non plus à la philosophie pratique ni s'est enterré avec les Idéologues. Dans son analyse du XVIIIe siècle caractérisée par la « progression » de l'humanité<sup>926</sup> Humboldt souligne « l'individu (nation ou personne singulière) », sa « procréation » et son « devoir-être »<sup>927</sup>. Il reprenait en fait ses observations de la fin du XVIIIe siècle où l'*individualité* s'actualise par le *caractère* pour constituer deux concepts clés pour la marche de la progression humaine<sup>928</sup>.

Ses commentaires sur ses échanges avec Sieyès et ses remarques sur les différences entre la philosophie allemande et la philosophie française de l'époque reflètent bien une Allemagne observatrice des événements révolutionnaires, pour en tirer *systèmes* et théories, à l'exemple de Fichte en particulier<sup>929</sup> puis à celui de Hegel. Le premier présentant son système en 1795, s'inspirant de l'expérience de la Nation française<sup>930</sup> et le second, reprenant Leibniz<sup>931</sup>, parlant du « sujet monadique », celui préexistant à son propre processus de matérialisation, ou parlant encore du *telos* de l'Europe postrévolutionnaire<sup>932</sup>.

On y voit bien se profiler, loin de l'idéalisme allemand, les germes du nominalisme des nations que les exemples grec, italien ou polonais aller rapidement confirmer. Or, lorsque le sujet nominalement national et revendiqué autonome entreprend son discours politique, il

---

<sup>926</sup> Voir Humboldt, Wilhelm von, et Jean Quillien. 1995. *Le dix-huitième siècle*. Traduit par Christophe Losfeld. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires de Lille. Et Humboldt, Wilhelm von. 1985. *Considérations sur l'histoire mondiale; considérations sur les causes motrices dans l'histoire mondiale; La Tâche de l'historien*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires de Lille.

<sup>927</sup> Humboldt, Wilhelm von. 1985. *Considérations sur l'histoire mondiale...* Op.cit., p.49. Un texte rédigé dans la deuxième décennie du XIXe siècle.

<sup>928</sup> Dans son *Plan d'anthropologie comparée* Humboldt avance les deux concepts d'« individualité » et de « caractère » comme des plus significatifs de la progression humaine dans cette fin du XVIIIe siècle: Humboldt, Wilhelm von, et Jean Quillien. 1995. *Le dix-huitième siècle*. Traduit par Christophe Losfeld. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires de Lille.

<sup>929</sup> Voir : Fichte, Johann Gottlieb. 2002. *Lettres et témoignages sur la Révolution française*. Traduit par Ives Éditeur scientifique Radrizzani. Paris : J. Vrin.

<sup>930</sup> « Mon système est le premier système de la liberté. De même que la Nation française arrache l'être humain aux chaînes extérieures, mon système l'arrache aux chaînes des choses en soi [...] mon système, dans son premier principe, établit l'homme comme être autonome » dans Ibid., p.54.

<sup>931</sup> Belaval, Yvon. 1993. *Études leibniziennes: de Leibniz à Hegel*. Paris : Gallimard, impr. 1993.

<sup>932</sup> Voir l'article de Terry Eagleton, «nationalism, ironie et engagement » dans Eagleton, Terry, Fredric Jameson, Edward W. Said, et Seamus Deane. 1994. *Nationalisme, colonialisme et littérature*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires de Lille, p.31. on peut aussi évoquer la « ruse de la raison » et la philosophie de l'histoire hégélienne pour laquelle les volontés subjectives ne réduisent pas le devenir historique, lequel est une expérience de l'exposition de la raison dans le temps, voir ces propos dans Kervégan, Jean-François. 2015. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris: Presses universitaires de France, 2015.

sera destiné à acquérir des besoins et des désirs très déterminés<sup>933</sup> à l'image de l'individu concret.

Il importe peu de vouloir confirmer ou infirmer que les origines de l'indépendance et de l'autonomie politiques et nationalistes ultérieures aient pour origines le contexte que l'on vient de présenter, surtout la « métaphysique du moi ». Mais une fois devenus normatifs tout en légitimant l'action politique pour tout individu *social*, la notion d'« autonomie politique », ou même celle d'« indépendance », ne peut qu'annoncer un projet d'accrochement et de cristallisation institutionnels<sup>934</sup>, fondés sur un mécanisme d'intégration sociale et synthétisant le *peuple* et sa nation.

Toutefois, un peuple encore au stade de la formation déclaratoire, c'est-à-dire encore au stade d'un « rejet unitaire »<sup>935</sup>, pourrait emprunter par la suite des trajectoires multiples, ouvertes à l'horizon d'attente et à l'expérience historique.

Une « seconde nature » au sens large, à savoir l'artifice d'autonomie politique créé par le législateur, pourrait pervertir le processus de cette autonomie. Elle peut devenir extérieure et surtout hétéronomique lorsqu'elle devient catégorique et reproductive du schéma essentialiste, son adversaire paradigmatique.

La première contradiction se trouve dans le principe westphalien, à savoir la reconnaissance externe et indispensable à la légitimité<sup>936</sup> et qui constitue une dépendance fondamentale de l'identité vis-à-vis de l'altérité. Il y a contradiction lorsque ce schéma se diffuse, suite à la Grande Guerre, au sein d'identités nominales brouillonnes dans des espaces humains orphelins de leurs empires.

Ensuite, l'hypothèse d'une terre ferme pourvue d'un ordre politique entrera nécessairement en conflit avec des normes d'« autonomie » *essentialistes et extérieures*. L'identification collective à une ethnie, une religion ou une confession constitue un schéma

---

<sup>933</sup> Eagleton. «Nationalisme, ironie et engagement ». Op.cit.

<sup>934</sup> Cristallisation par référence à l'usage foucauldien du terme.

<sup>935</sup> Eagleton. «Nationalisme, ironie et engagement ». Op.cit.

<sup>936</sup> Pour Hegel, parlant de l'Etat de Wurtemberg durant les guerres de Napoléon, la reconnaissance de la souveraineté est un engagement à la non ingérence et ceci par fidélité à l'ordre westphalien. Voir son texte «Les actes de l'assemblée des Etats du royaume de Wurtemberg » rédigé en 1815-1816 dans Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, et Kostas Papaioannou. 1977. *Écrits politiques, la Constitution de l'Allemagne (1800-1802), Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. Analyse critique, A propos du « Reformbill » anglais*. Traduit par Pierre Quillet et Michel Jacob. Paris : Éd. Champ libre, impr. 1977.

d'autonomie imprévisible pour les principes ayant fondé le républicanisme français ou même ceux du romantisme national allemand.

Un ordre social nominalelement déclaré mais indécié en termes de territoire comme sera le cas de la nation grecque, ne pourrait réaliser son objet que par de mesures radicales comme le déplacement massif de populations au lendemain de la Grande Guerre<sup>937</sup>. De la même manière, une norme nationale supposant une nation ethniquement homogène comme sera le cas du nationalisme arabe ne pourrait réifier ses institutions politique que par le recours à des méthodes oppressives que l'idéologie nationaliste allait enrichir et systématiser.

C'est ainsi qu'un parallèle s'établit entre le droit pré-étatique de Maurice Hauriou et le décisionnisme de Carl Schmitt d'une part, et les *normes* nominales et déclaratoires de l'autre. C'est ainsi que dans l'ombre des excès nominalistes et réificateurs se développent des nominalismes exclus et des autonomies alternatives.

---

<sup>937</sup> Le remplacement du traité de Sèvres de 1920 par le traité de Lausanne de 1923, après le mouvement de résistance déclenché en Turquie par Mustapha Kemal (Atatürk).



### Conclusions pessimistes ?

Dans l'ensemble des textes de notre thèse nous avons essayé d'exposer certains éléments de rupture qui caractérisent à nos yeux l'actuelle situation au Levant. Nous avons proposé dans la première partie une critique du problème cognitif de la notion de constitution et l'insuffisance de celle-ci pour rendre compte du phénomène normatif contradictoire de cette région. D'autre part, au sein de ces ordres étatiques qui se considèrent juridiques et constitutionnels, le contrat social et l'engagement politique se trouvent suspendus à leur stade constituant, notamment en raison de l'*unité conditionnelle* que rend visible la juridicisation des communautés. Qui plus est, le dédoublement du droit de l'État par le système normatif islamique exprime le caractère partagé de l'effectivité de la norme et le renforcement du potentiel de la communauté transfrontalière aux dépens du principe constitutionnel et étatique. La coutume politique libanaise, élevée par la pratique à un rang quasi constitutionnel, illustre bien notre propos, tout comme l'Irak post-baathiste et l'adoption par son nouveau régime de ce principe de division verticale de la société.

Dans notre deuxième partie, nous avons évoqué la rupture psychique et institutionnelle sous le totalitarisme. Cette rupture inclut à la fois la destruction systémique de la société civile par la mobilisation totalitaire, et la difficile survie de l'État à la disparition de son Parti. Nous supposons ce point de grande importance, car il pourrait expliquer le manque d'idées et le défaut de toute alternative pour affronter conceptuellement l'échéance du changement. Autant par la présence de nombreux partisans d'Assad que par les conséquences désastreuses des choix de ses dissidents<sup>938</sup>, ces deux expressions de l'action ou de la conscience affirment d'une manière ou d'une autre les traces profondes de l'expérience totalitaire. La solitude absolue de l'homme superflu, à la lumière des écrits d'Arendt, provient de sa privation d'une expérience spontanée de la temporalité et la déformation profonde de sa perception de l'avenir. Au Levant, la visibilité accrue de l'institution partisane issue de la solidarité primitive exprime un état de nature sans repère, et une rupture profonde dans le religieux. L'urgence du recouvrement du sens occulte la question de l'avenir de par le déséquilibre

---

<sup>938</sup> Là il s'agit certes de notre jugement et seulement de notre point de vue.

même qui caractérise cette solidarité et par sa négation principielle de la différence. Pour le court ou même le moyen terme, un aboutissement optimiste pour une telle réalité semble en effet difficilement concevable.

Dans notre troisième partie, nous avons évoqué le statut de l'État dans la tradition légale islamique afin de souligner son retard conceptuel et méthodologique devant la primitivité politique de l'État et devant l'autonomie de l'événement. Dans cette partie, il était question de la permanence de ce schéma de recouvrement au sein de la pensée islamiste moderne, la première candidate potentiellement majoritaire pour le prochain projet de continuité et de légitimité. Ancienne 'puissance indirecte', et jadis vaincue et réprimée par le nationalisme arabe, l'Islam comme prétendu *Katechon*, ou comme la solidarité la plus large possible, selon les islamistes, s'exprime désormais de plusieurs manières.

Tout d'abord, nous justifions notre négligence des mouvements djihadistes car il s'agit à nos yeux d'une pensée suicidaire et vaincue d'avance comme l'affirme l'éphémérité de l'existence politique de ces mouvements malgré le bruit très résonnant de leur action. Car même avec leur réussite à se procurer des foyers d'une existence spatiale, l'influence et les activités de ces groupes cesseront une fois négociés et plus ou moins satisfaits les désirs et revendications des différents États voisins. A titre d'exemple, même si le moyen terme ne semble pas promettre d'État souverain et reconnu aux peuples kurdes, et même s'il est difficile de voir la Turquie abandonner gratuitement la carte des combattants arabes –car faisant contrepoids aux Kurdes- ce qui nous intéresse particulièrement c'est cette influence croissante de l'islamisme dit modéré et sa montée en puissance aux dépens des nationalisme et même aux dépens du fondamentalisme.

L'islamisme constitutionnel iranien, la réussite accrue de l'islamisme électoral en Turquie et les succès irrésistibles des Frères musulmans suite au 'Printemps arabe', notamment dans un État de la taille de l'Égypte, affirment l'élan croissant de cette vague majoritaire et la disponibilité d'un espace identitaire important désormais évacué du vieux nationalisme arabe.

L'esprit du constitutionnalisme et de l'État constitutionnel semble être vaincu devant les possibilités constituantes sur place. Le choix de l'institutionnalisation communautaire conduit à l'impasse et au cloisonnement et rend difficile la formation d'une société civile en mesure de séparer le civil du politique. D'autre part, la méthode majoritaire et dite démocratique, source d'effroi pour les minorités et une grande partie des intellectuels, profite

depuis un demi-siècle à l'institution militaire, faisant de ses hommes les gardiens arbitraires de la loi et de la constitution.

Non seulement le coup d'État en Egypte en 2013 par le général Sissi, mais dernièrement et également en Algérie et au Soudan, les projets de changement ne dépassent pas le stade de la 'revendications' ; le vieillissement de la classe dirigeante, la corruption des hommes politiques et la nécessité désormais criante de structurer la vie politique par les moyens démocratiques. Ce qui appelle à l'inquiétude, en effet, c'est l'effectivité et la souveraineté réelles de l'institution militaire, et sa capacité, à l'occasion de chaque échéance de changement, à constituer soit le porte-parole de l'État soit l'arbitre ultime et supérieur à toute revendication populaire. C'est à la lumière de cette problématique du 'changement' que nous nous sommes penchés sur le 'nominalisme politique ». Car c'est dans cette perspective que la circulation et la liberté des idées s'élèvent au rang d'un *Katechon* pour l'histoire philosophique des concepts.

Nous avons défini le *Katechon* comme le principe ultime de la continuité et de la préservation. La société civile, condition théorique et même concrète d'une véritable modernité politique, devrait occuper une place de première importance au sein de toute théorie de conservation. Non que les méthodes de Robespierre et de Saint-Just soient louables ou recommandables, mais en raison de la force démonstrative et didactique du déroulement des événements de la Révolution française.

Selon cette thèse nominaliste, comme nous l'avions évoqué, la force des idées constitue le point de départ, tandis que le changement physique et révolutionnaire, avec sa complexité et ses contradictions, en constitue l'aboutissement. L'importance de cette expérience de changement provient de sa capacité à plier derrière elle, sans crise d'effectivité, la question de la légitimité politique. À la lumière de cette expérience, et sans véritable société civile, la lutte sous forme de 'revendications' ne porte pas en elle une solution finale et définitive à la garde militaire de la constitution. Même en cas d'issue démocratique, la décision politico-juridique ultime dépend de l'institution de l'armée et c'est à elle que revient donc le destin et l'avenir de la constitution.

Par opposition, l'interprétation de la Révolution selon le 'nominalisme politique' illustre la capacité des concepts politiques à faire contrepoids devant la primitivité de la crise de légitimité et à circonscrire l'exception à un moment de souveraineté postérieur ou antérieur à telle ou telle exception. L'élan révolutionnaire semblant se presser vers l'inconnu y assume



le pilotage de la rupture et l'orientation de l'avenir de la tension entre la transformation et la conservation.

Lequel des mouvements contestataires arabes se trouve-t-il doté d'un tel élan de transformation et d'une telle force de changement ? Le réservoir intellectuel et critique arabe semble tellement appauvri que le principe ultime de l'unité demeure l'armée et ses officiers, politiquement supérieurs à toutes les manifestations et de toutes les contestations. De son côté, la logique ultime de la démocratie majoritaire, notamment au Levant multiconfessionnel, penche vers l'identitaire et accroche chacun à sa religion.

Ainsi et surtout à la lumière d'un tel contenu de thèse, il serait extrêmement difficile d'imaginer une immédiate créativité dans l'ordre, dans la politique et dans le proche avenir à l'actuel Moyen-Orient.

Or, et à l'ombre des multiples ruptures évoquées, surtout le besoin immédiat de recouvrement identitaire, le champ des possibilités demeure ouvert et la suite des événements pourrait démentir les couleurs sombres de notre tableau. Ceci exigerait pourtant une part d'espérance et une part de patience, les deux étant construits sur des convictions méthodologiques. La première, l'espérance, concerne le statut quo territorial et la seconde, la patience, concerne l'inclination temporaire à faire devant la tempête de l'islamisme dit modéré.

## **Signes du conservatisme et signes de conservation**

### **Le statut quo territorial**

Malgré la complexité de la scène territoriale en Irak et en Syrie, et malgré le silence de la politique au profit de la guerre civile depuis un temps assez important, cette rupture pourrait être rassurante dans la mesure où elle se produit dans la douleur et constituera un jour un sens et un contenu d'une véritable mémoire collective.

Comme nous l'avons évoqué dans notre texte de thèse, il a toujours été difficile d'effacer la décision coloniale du récit historique et arbitrairement national de ces États. Ceci rendait perméable et subjectif tout discours prétendant à la légitimité et laissait en même temps ouverte et sans réponse la question de l'avenir de ces États et l'ensemble de leur ordre territorial.

En revanche, et à condition de pouvoir préserver le statut quo territorial entre ces États, et de voir un dénouement, même lointain, du départ inévitable du régime syrien, ces guerres civiles constituent déjà un capital précieux de mémoire collective qu'il faut exploiter et mettre à disposition pour les générations levantines à venir. Il est déjà notable, dans l'expression artistique et littéraire des années tardives de la guerre civile, l'ancrage de ces identités « constitutionnelles », spatialement circonscrites autour d'une tragédie réellement partagée. Ce rapport affectif à la crise pourrait rendre fondatrice cette existence physique mais insignifiante de l'État constitutionnel durant le XXe siècle.

Du point de vue philosophique et du point de vue historien les événements du Printemps arabe ne pourraient remplir les conditions et les qualités théoriques d'une Révolution. Mais il serait utile, malgré notre déception devant les issues de ces Printemps, de tolérer l'usage de la qualité révolutionnaire. Cette appellation est en effet, et avant tout, une revendication populaire de sens politique, ce qui constitue déjà un acquis psychique de grande valeur pour le bagage historique des peuples arabes. Et parce qu'il s'agit, par conséquent, d'un embryon d'un nouveau *Katechon*, c'est-à-dire d'une nouvelle norme commune de la légitimité, celle de la 'colère' et de la contestation. Le souvenir du Printemps arabe pourrait constituer, en effet, un noyau unitaire pour chacun de ces peuples et le moment de la véritable naissance de l'État moderne et dépersonnalisé.

Dépourvu de prophètes individuels et émanant du peuple comme prophète collectif, un romantisme religieux au sujet du Printemps serait en mesure d'amener une effectivité on ne peut plus manquante, car il rassemble à la foi le religieux et le désenchanté.

Dans un siècle ou plus, les représentations au sujet de notre temps arabe pourraient donc être si colorées. Mais à l'heure actuelle, les étapes à franchir comportent de l'opacité, surtout au niveau de l'avenir du statut quo territorial et des destins de ces ordres constitutionnels. L'échec du referendum consultatif pour l'indépendance des Kurdes d'Irak en 2017 renforce à la fois l'amertume des kurdes quant au rêve étatique et renforce également les positions radicales de la décision politique et nationaliste du côté arabe. Jusqu'à présent, en 2019, et malgré les différents niveaux de ruptures subies dans la Syrie d'Assad, le régime syrien se défend de reconnaître les droits culturels kurdes et affirme par là sa volonté de reprendre par la force les zones kurdes et autonomes dans le nord-est de la Syrie. A ce sujet, que ce soit du point de vue du régime syrien ou du point de vue de ceux qui le combattent, l'identité kurde et sa réhabilitation ne figurent pas à leurs programmes politiques. Avec cette

même logique binaire, mais avec plus de complexité, un dénouement territorial de la question palestinienne ne semble pas à l'ordre du jour. L'impossible décision à ce sujet au sein de la démocratie parlementaire israélienne semble tenir en otage le sort d'Israël et le sort de l'ensemble de son voisinage. Le caractère toujours indéterminé des frontières israéliennes et l'expansion aléatoire de ses colonies rendent désormais impossible une conception physique et spatiale pour l'État du peuple palestinien. Les effets d'un dénouement spontané et sans contrôle de cette situation porteront sur l'avenir de l'État jordanien, de celui d'Israël, et donc sur l'ensemble de l'ordre régional qui leur est frontalier.

Surtout que, et ceci est un point important, la judéité de l'État d'Israël pointera éternellement du doigt l'islamité de son entourage. Comme nous l'avons vu avec le *Jus publicum europaeum*, le *Katechon* interétatique est le produit d'une logique mimétique autour d'un principe plus ou moins commun, un *nomos* « du partage et de la division »<sup>939</sup>. Pour les athées musulmans, et à moindre mesure pour les athées juifs<sup>940</sup>, le principe de division par la religion constituera toujours un obstacle sérieux à la normalisation et à la pacification interétatiques. Comment pourrait-on être sérieux en exigeant d'un intellectuel arabe de reconnaître la judéité d'Israël, alors qu'il aurait passé sa vie à combattre la prétendue islamité de sa société et de son État ?

### **La norme pure ou le *Grossraum* ?**

Après ce travail de thèse sur le sujet de l'État et de sa conservation, nous nous sommes finalement trouvés devant la question doctrinaire, entre Kelsen et Schmitt, et des impasses et contradictions aux sujets de nos conclusions et de l'expérience de notre réflexion.

Car nous avons consacré une partie considérable pour la critique du statut quo territorial et de son incapacité à rendre compte de la réalité. Nous avons également débattu de la perméabilité de la hiérarchie des normes et de l'insuffisance du droit nomologique devant les particularités de certains modes de normativité et d'effectivité. Or nous nous trouvons, en fin du compte, partisans du choix constitutionnel, du dégagement des identités et des

---

<sup>939</sup> Pour Schmitt Le *nomos* c'est « la configuration immédiate sous laquelle l'ordre social et politique d'un peuple devient spatialement perceptible, la première mensuration et divisions des pâturages, c'est-à-dire la prise de terres et l'ordre concret qu'elle comporte et qu'elle engendre tout à la fois », voir : *Le Nomos de la terre*. Op.cit., p. 74.

<sup>940</sup> Dans *La Sainte ignorance*, Olivier Roy repère l'ethnisation de ces religions ce qui suggère déjà un mouvement de sécularisation interne à la religion. Roy, Olivier. *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*. Paris: DL, 2012.

particularités et de la construction d'un avenir qui dépasse les influences et les déterminations de l'ordre spatial.

Après réflexion sur cette question *a priori* inattendue, nous concluons que le statut quo territorial constitue l'option la plus sûre pour constituer un point de départ et la garantie la plus précieuse pour concevoir l'avenir.

Pour sa valeur et son éthique politiques, le constitutionnalisme favorise la naissance de la société civile dans la mesure où il représente un temps normal pour la visibilité de la communauté de la chose politique. À son tour, la société civile dépasse la figure de l'Etat en en constituant jusqu'à la justification théorique et la continuité physique. La notion de *Katechon* correspondrait ainsi à un idéal kelsénien issue d'un argument schmittien.

Mais d'autre part, et au-delà d'imaginer des scénarios lointains et facilement heureux, notre préférence du constitutionnalisme provient de son caractère actuellement pratique. Car notre désir théorique d'une conservation tournée vers l'avenir ne pourrait se construire, du point de vue méthodologique, sans la conservation des acquis et l'intelligence du présent.

Cette conviction manquait à nos hypothèses de départ et fut modifiée par l'évolution des événements. Nous refusons donc, dans notre conclusion, la logique du *Grossraum* et nous nous opposons à l'idée de l'amollissement des frontières et l'évolution vers un niveau inférieur de la souveraineté

Depuis une décennie, pour la Turquie, et depuis plusieurs décennies, pour l'Iran, les politiques régionales de ces États tentent de ramollir les souverainetés territoriales et d'introduire une logique partisane de la procuration militaire. Le *Grossraum* conçoit une centralité de grandes puissances régionales par la supériorité du rang de leur souveraineté et la prééminence de leur interventionnisme. Il est vrai, de ce point de vue, qu'une intervention armée de la Turquie ne causerait probablement pas autant de rejet qu'une intervention russe ou américaine. Mais l'acceptation d'une telle transformation serait très coûteuse, car la conservation des acquis du présent offre plus de garanties de contrôle que la guerre ouverte et indécise de la totale transformation. Nous avons même défini la primitivité comme une impossible Décision.

Ainsi la logique du *Grossraum* serait-elle illusoire et demeure spéculative, car il s'agit d'ouvrir et de lancer les ruptures et non de concevoir une théorie pratique du *Katechon*. En effet, le *Grossraum* comporte le même défaut 'orientaliste' de l'État de droit abstrait, car il projette sur l'échelle globale une conception particulariste de l'ordre généralisable ensuite sur tout ordre spatial. C'est ainsi que Schmitt présente la doctrine Monroe pour les Amériques et c'est ainsi, en juriste nationaliste sous le III<sup>e</sup> Reich, il semble construire la théorie et défendre la croyance en une maximalité germanique de l'État allemand. Mais la disponibilité d'une telle compétence et l'ouverture d'une telle compétition, dans un monde aussi grand et hétérogène que le monde arabe et arabo-musulman, serait une primitivité généralisée et un eschaton intenable. Par réalisme et par calculation du moins coûteux, nous trouvons 'préférable' et 'moindre mal' l'actuel refus des grandes puissances de céder la compétence interventionniste à des États de 'rang inférieur'. Les seuls soulagements dans toute cette affaire, c'est d'abord la retenue plus ou moins croissante de l'interventionnisme militaire occidental, puis le caractère circonscrit de l'actuelle primitivité au Levant, grâce à la reconnaissance internationale encore effective des États syrien et irakien.

### **Patience sur la laïcité et pari sur la sécularisation ?**

Une autre difficulté inévitable entre le conservatisme d'une part et la continuité et la conservation de l'autre, c'est celle de l'inévitable islam politique. La paranoïa au sujet de ce dernier permit aux régimes arabes de dynastiser l'État et de le conduire soit à la sclérose institutionnelle, soit à la rupture et l'effondrement civils. Ils ont ainsi légitimé le discours victimaire des islamistes et préparé la voix, sans concurrent aucun, à l'organisation underground des réseaux islamistes<sup>941</sup>. Après la confiscation de la liberté pendant des décennies au nom de ce danger, l'État fort finit sans idées et se trouve même dépourvu de son intégrité territoriale et de la reconnaissance interne de son autorité. Nous n'avons donc pas pu éviter les islamistes et nous avons, par la même occasion, perdu l'unité, la structure et l'effectivité de l'État

A la lumière de cette réalité nous nous posons la question suivante ; n'est-il pas finalement nécessaire que cette proposition de *Katechon* s'essaie au pouvoir et épuise ses

---

<sup>941</sup> Sur les réseaux associatifs des frères musulmans en Egypte, notamment dans les campagnes à l'époque de Mubarak, voir Bradley, John R. *Inside Egypt: the land of the Pharaohs on the brink of a revolution*. Basingstoke, 2008. Et sur la Syrie et le développement des réseaux islamistes sous le régime d'Assad-fils, voir Pierret, Thomas. *Baas et Islam en Syrie: la dynastie Assad face aux Oulémas*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

revendications et son discours de légitimité ? Ne vaut-il pas mieux qu'un tel prétendant au *Katechon* accède à cette fonction pour faire disparaître une fois pour toute la crédibilité du *Katechon* islamique ?

Historiquement, l'Islam fut certes Religion et État pendant au mieux quelques décennies. Mais ceci rend-il si dangereux un projet de prophétie sans prophète et un projet de religion sans religieux ?

L'islam politique est déjà brisé, comme l'avaient montré les élections législatives égyptiennes de 2011, avec plusieurs partis islamistes opposés, jusqu'au soutien officiel assuré par le parti salafiste au coup d'État militaire en 2013. Ceci se voit également par les purges récentes en Turquie contre la confrérie islamiste de Gulen à laquelle s'affiliait par le passé l'actuel président islamiste Recep Erdogan.

Même l'islamisme fondamentaliste et djihadiste, a-territorial et déculturé<sup>942</sup> n'a pas mis longtemps à entrer dans sa propre guerre civile. Entre un parti qui prêche la ruse (le Front d'al-Nosra) et un autre qui prêche la force (Daesh) cette guerre civile inter-terroriste semble également irréversible, à l'image de l'ensemble des conflits actuels du monde arabe et arabomusulman. Il y a donc déjà une expérience démocratique intériorisée du caractère déchu du puriste musulman, du mythe politique de l'orthodoxie et une incrédulité nouvelle devant le charisme et la piété islamiques. Selon la formule de Weber : « le fini est incapable de l'infini », et également dans cette lignée, Olivier Roy défend en 1986 l'idée de *L'échec de l'islam politique*. Devant l'hypothèse d'un Printemps islamique voleur du Printemps arabe, il insiste sur l'inévitabilité de l'islamisme au pouvoir comme condition pour son inévitable échec politique<sup>943</sup>.

Nous rejoignons l'hypothèse de Roy, d'abord pour le besoin de conservation et ensuite pour une curiosité empirique issue d'une prétention théorique. Pour son conservatisme, l'islamisme pourrait constituer une période de sureté et d'apaisement pour ladite 'majorité' suite à une crise de l'Etat et de la légitimité et de l'identité. C'est pour la conservation qu'il faudrait probablement compter sur la présence de l'islamisme, mais c'est surtout pour le sortir de la religion qu'il faut finalement l'accepter temporairement aux commandes. En effet, piéger l'islamisme dans le pouvoir et le noyer dans le borbier de la demande sociale

---

<sup>942</sup> Par la sainte ignorance, Roy définit la « religion globalisée et sans culture » Roy, Olivier. *L'échec de l'Islam politique*. Paris: Éd. du Seuil, DL 1992.

<sup>943</sup> Voir Roy, Olivier. « L'islam politique, toujours en échec ». *Esprit* Mai, n° 5 (6 mai 2015): 83-91.

assureraient la continuité psychique des personnes tendues et renforcerait le cadre constitutionnel des acquis territoriaux présents. Avant donc de craindre le panislamisme, l'islam politique au pouvoir serait victime, comme tout autre parti politique, des taux de croissance, des taux de chômage et de la tension cette fois-ci d'ordre horizontal entre les droits des riches et les droits des pauvres. Le panislamisme et l'islamisme avant lui seront victimes de la démocratie. Un tel scénario, du point de vue méthodologique, constituerait l'opportunité de vérification par l'islam politique de toutes les notions et théories évoquées plus haut. Le charisme de l'invisible et le devenir nécessairement déchu de l'Eglise visible : l'islam politique ne devrait pas tarder, en quelques mandats seulement, à valider la thèse du nécessaire échec temporel de toute religion politique.

Devant cette tension théorique et pratique entre conservatisme et conservation, nous optons donc de patienter pour la laïcité, d'agir sur les représentations du présent et de parier sur une conviction d'une inévitable sécularisation<sup>944</sup>.

---

<sup>944</sup> Voir à ce titre l'article de Champion, Françoise. « Entre laïcisation et sécularisation ». *Le Débat* n° 77, n° 5 (1993): 40-63.







## BIBLIOGRAPHIE

---

### Ouvrages cités de Hans Kelsen et de Carl Schmitt

- Kelsen, Hans. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin : J. Springer, 1925.
- Kelsen, Hans. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: beitrage zu einer reinen Rechtslehre*. Tübingen : J. C. B. Mohr / P. Siebeck, 1920.
- Kelsen, Hans. *Law and peace in international relations: the Oliver Wendell Holmes lectures, 1940-41*. Buffalo, Etats-Unis d'Amérique, 1997.
- Kelsen, Hans. *Society and nature: a sociological inquiry*. Chicago : The University of Chicago press, 1943.
- Kelsen, Hans. *Théorie générale des normes*. Traduit par Olivier Beaud et Fabrice Malkani. Paris: Presses universitaires de France, 1996.
- Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*. Traduit par Charles Eisenmann. Paris : LGDJ, 1999.
- Kelsen, Hans. *Théorie générale du droit et de l'État*. Traduit par Béatrice Laroche et Valérie Faure. Paris: LGDJ, 1997.
- Kelsen, Hans. *La démocratie, sa nature, sa valeur*. Traduit par Charles Eisenmann. Paris: Economica, 1988.
- Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*. Traduit par Henri Thévenaz. Neuchâtel: Éd. de la Baconnière, 1988.
- Schmitt, Carl. *La notion de politique*. Traduit par Julien Freund. Paris : Calmann-Levy, 1989.
- Schmitt, Carl. *La valeur de l'État et la signification de l'individu*. Traduit par Sandrine Baume. Genève : Droz, 2003.
- Schmitt, Carl. *La visibilité de l'Église: quelle théologie politique ?* Traduit par André Doremus et Olivier Mannoni. Paris : Éd. du Cerf, 2011.
- Schmitt, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec d'un symbole politique*. Traduit par Denis Trierweiler, Mira Köller, et Dominique Séglard. Paris: Éd. du seuil, 2002.
- Schmitt, Carl. *Le nomos de la Terre: dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*. Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel. Paris : Presses universitaires de France, 2012.
- Schmitt, Carl. *Légalité et légitimité*. Traduit par Augustin Éditeur scientifique Simard et Christian Roy. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2016.
- Schmitt, Carl. *Machiavel-Clausewitz: droit et politique face aux défis de l'histoire*. Paris : Krisis, 2007.
- Schmitt, Carl. *Théologie politique: 1922, 1969*. Traduit par Jean-Louis Schlegel. Paris : Gallimard, 1988.
- Schmitt, Carl. *Théorie de la constitution*. Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel. Paris : Presses universitaires de France, 2008.

## Philosophie du droit et théorie de l'Etat

### Livres

- Baume, Sandrine. *Carl Schmitt, penseur de l'État: genèse d'une doctrine*. Paris : les Presses de Sciences Po, 2008.
- Baume, Sandrine. *Kelsen: plaider la démocratie*. Paris: Michalon, 2007.
- Beaud, Olivier. *La puissance de l'État*. Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- Bobbio, Norberto, et Riccardo Guastini. *Essais de théorie du droit (recueil de textes)*. Traduit par Michel Guéret et Christophe Agostini. Louvain: Bruylant, 1998.
- Cassirer, Ernst. *Le mythe de l'État*. Traduit par Bertrand Vergely. Paris: Gallimard, 1993.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Editions Anthropos, 1968.
- Demelemestre, Gaëlle. *Les deux souverainetés et leur destin: le tournant Bodin-Althusius*. Paris: les Éd. du Cerf, 2011.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 2005.
- Gentile, Alberico. *De jure belli libri tres*. Traduit par John Carew Rolfe. Oxford: Clarendon Press, 1933.
- Hauriou, Maurice. *Précis de droit constitutionnel*. Paris: librairie de la Société du recueil Sirey, 1923.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André Kaan. Paris: Gallimard, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Premiers écrits: Francfort 1797-1800*. Édité par Olivier Depré. Paris : J. Vrin, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Écrits politiques, la Constitution de l'Allemagne (1800-1802), Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. Analyse critique, A propos du « Reformbill » anglais*. Traduit par Pierre Quillet et Michel Jacob. Paris: Éd. Champ libre, 1977.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan: ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Édité par Gérard Traduction Mairé. Folio. Paris: Gallimard, 2000.
- Jellinek, Georg. *Allgemeine Staatslehre*. Édité par Walter Jellinek. Berlin: J. Springer, 1922.
- Kant, Immanuel. *Œuvres philosophiques*. 3 vol. Paris: Gallimard, 1980.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig. *Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen âge*. Traduit par Jean-Philippe Genet et Nicole Genêt. Paris: Gallimard, 1989.
- Kervégan, Jean-François. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- Lejbowicz, Agnès. *Philosophie du droit international: l'impossible capture de l'humanité*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Luhmann, Niklas. *Politique et complexité: les contributions de la théorie générale des systèmes*. Traduit par Jacob Éditeur scientifique Schmutz. Paris: Éd. du Cerf, 1999.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *De l'esprit des loix*. Édité par Jean Brèthe de La Gressaye. 4 vol. Paris: Société les Belles Lettres, 1950.
- Ost, François. *Le temps du droit*. Paris: Editions Odile Jacob, 1999.
- Pasquier, Emmanuel. *De Genève à Nuremberg: Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- Rigaux, François. *Droit international privé. 1, Théorie générale*. Bruxelles: F. Larcier, 1987.
- Troper, Michel. *La philosophie du droit*. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- Van Hoecke, Mark. *What is legal theory?* Leuven : F. Larcier 1985.
- Villa, Vittorio. *La science du droit*. Traduit par Odile Nerhot et Patrick Nerhot. Bruxelles :Story-Scientia, 1991.

- Villey, Michel, et Éric Desmons. *La formation de la pensée juridique moderne*. Édité par Stéphane Rials. Paris : Presses universitaires de France, 2013.
- Vullierme, Jean-Louis. *Le concept de système politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

### Articles

- Borella, François. « La situation actuelle du droit constitutionnel ». *Revue française de droit constitutionnel* n° 89, n° 1 (11 mai 2012): 3-10.
- Bouderbala, Lyess. « Droit naturel, contractualisme et dissension chez Thomas Hobbes et Emer de Vattel ». *Philonsorbonne*, n° 13 (30 janvier 2019): 11-38.
- Champion, Françoise. « Entre laïcisation et sécularisation ». *Le Debat* n° 77, n° 5 (1993): 40-63.
- Guiheux, Gilles. « La théorie générale de l'État de Raymond Carre de Malberg ». *Revue Juridique de l'Ouest* 12, n° 1 (1999): 81-90.
- Kelsen, Hans. « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? » *Droit et Société* 22, n° 1 (1992): 551-68.
- Kolliopoulos, Alexandros, et Jenny Stavridi. « L'accord du 29 juin 2001 portant sur des questions de succession entre les États issus de la dissolution de l'ex-Yougoslavie ». *Annuaire Français de Droit International* 48, n° 1 (2002): 163-84.
- Luciani, Massimo. « L'éclipse de la sécurité juridique ». *Revue française de droit constitutionnel* n° 100, n° 4 (2014): 991-97.
- Maulin, Éric. « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française ». *Annales historiques de la Révolution française*, n° 328 (1 juin 2002): 5-25.
- Merle, Jean-Christophe. « La conception du droit de Hermann Cohen et de Hans Kelsen ». *Revue germanique internationale*, n° 6 (18 octobre 2007): 123-34.
- N'Gouah-Beaud, Paul. « Peut-on envisager la translation du concept de constitution hors du cadre étatique ? » *Pouvoirs dans la Caraïbe. Revue du CRPLC*, n° 13 (1 janvier 2002): 87-135.
- Palaver, W. « Carl Schmitt on Nomos and Space ». *Telos* 1996 (s. d.): 105-27.
- Palaver, Wolfgang. « Hobbes and the *Katechon*: The Secularization of Sacrificial Christianity ». *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 2, n° 1 (1995): 57-74.
- Pasquier, Emmanuel. « Carl Schmitt et la circonscription de la guerre : Le problème de la mesure dans la doctrine des « grands espaces » ». *Études internationales* 40, n° 1 (2009): 55-72.
- Pellet, Alain. « L'activité de la Commission d'arbitrage de la Conférence européenne pour la paix en Yougoslavie - 1993 — Succession d'États et équité. » *Annuaire Français de Droit International* 39, n° 1 (1993): 286-303.
- Pellet, Alain. « Notes sur la Commission d'arbitrage de la Conférence européenne pour la paix en Yougoslavie ». *Annuaire Français de Droit International* 37, n° 1 (1991): 329-48.
- Rigaux, François. « Kelsen et le droit international », s. d., 28.
- Vayssière, Bertrand. « Europe et souveraineté ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 95 (6 septembre 2007): 151-66.
- Verhoeven, Joe. « La reconnaissance internationale, déclin ou renouveau ? » *Annuaire Français de Droit International* 39, n° 1 (1993): 7-40.
- Wheeler, Brett R. « Law and Legitimacy in the Work of Jürgen Habermas and Carl Schmitt ». *Ethics & International Affairs* 15, n° 1 (1 mars 2001): 173-83.

### Droit constitutionnel et relations internationales

- Arcidiacono, Bruno. *Cinq types de paix: une histoire des plans de pacification perpétuelle (XVIIe-XXe siècles)*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- Battistella, Dario. *Théories des relations internationales*. Paris: Sciences Po, les Presses, 2009.

- Dupuis, Charles. *Le droit des gens et les rapports des grandes puissances avec les autres États avant le pacte de la Société des Nations*. Paris: éditeurs Plon-Nourrit et Cie, 1921.
- Dupuis, Charles. *Le principe d'équilibre et le concert européen de la paix de Westphalie à l'acte d'Algésiras*. Paris: Perrin et cie, 1909.
- Dupuis, Charles. *Les antécédents de la Société des nations*. France, Académie de droit international de La Haye, 1919.
- Dupuy, Pierre-Marie. *Droit international public*. Paris: Dalloz-Sirey, 1992.
- Duroselle, Jean-Baptiste. *Tout Empire périra: théorie des relations internationales*. Paris: Armand Colin, 1992.
- Duroselle, Jean-Baptiste, et Frédéric Delouche. *L'Europe: histoire de ses peuples*. Paris: Perrin, 1990.
- Hauriou, André, et Lucien Sfez. *Institutions politiques et droit constitutionnel*. Paris: Montchrestien, 1972.
- Hobsbawm, Eric John. *The age of revolution: Europe, 1789-1848*. London : Weidenfeld and Nicolson, 1962.
- Hoffmann, Stanley. *Organisations internationales et pouvoirs politiques des Etats*. Paris: A. Colin, 1954.
- Huntington, Samuel. *Le choc des civilisations*. Traduit par Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorland, et Jean-Jacques Pédussaud. Paris: Odile Jacob, 2000.
- Lewis, Bernard. *Islam*. Paris: Le grand Livre du Mois, 2005.
- Ménissier, Thierry, éd., *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*. Paris : L'Harmattan, 2006.
- Kissinger, Henry. *A World restored: metternich, castlereagh and the problems of peace, 1812-22*. New York : Echo Point Books & Media, 2013.
- Kissinger, Henry. *World order*. New York : Penguing press, 2014.
- Morgenthau, Hans Joachim. *Politics among nations: the struggle for power and peace*. Édité par Kenneth Winfred Thompson et W. David Clinton. Boston : 1948.
- Prélot, Marcel, et Jean Boulouis. *Institutions politiques et droit constitutionnel*. Paris: Dalloz, 1984.
- Renouvin, Pierre Auteur, éd. *Histoire des relations internationales. Tome cinquième, Le XIXe siècle. I, De 1815 à 1871: l'Europe des nationalités et l'éveil de nouveaux mondes*. Paris: Hachette, 1954.
- Renouvin, Pierre, et Jean-Baptiste Duroselle. *Introduction à l'histoire des relations internationales*. Paris: Pocket, 2007.
- Reuter, Paul, et Jean Combacau. *Institutions et relations internationales*. Paris : Presses universitaires de France, 1988.
- Rigaux, François. *Droit international privé. I, Théorie générale*. Bruxelles: F. Larquier, 1987.
- Scelle, Georges. *Manuel de droit international public*. Paris: Domat-Montchrestien, 1948.
- Schroeder, Paul W. *The transformation of European politics, 1763-1848*. Oxford: Clarendon press, 1994.
- Soutou, Georges-Henri. *L'Europe de 1815 à nos jours*. Paris: PUF, 2007.
- Taylor, Alan John Percivale. *The struggle for mastery in Europe, 1848-1918*. Oxford : Clarendon press, 1954.
- Ternon, Yves. *Genèse du droit international: des Pères fondateurs aux conférences de la Haye*. Paris: Éditions Karthala, 2016.
- Van Der Molen, Gesina Hermina Johanna. *Alberico Gentili and the development of international law: his life work and times..* Leyden: A. W. Sijthoff, 1968.
- Vedel, Georges. *Manuel élémentaire de droit constitutionnel*. Paris: Recueil Sirey, 1949.
- Verhoeven, Joe, et Paul De Visscher. *La reconnaissance internationale dans la pratique contemporaine ; Les relations publiques internationales*. Paris: A. Pedone, 1975.

Waltz, Kenneth Neal. *Theory of international politics*. Reading, Mass: Addison-Wesley, 1979.

### **Théorie de la norme et de l'Etat dans le monde arabo-musulman**

- Abbès, Makram. *Islam et politique à l'âge classique*. Paris: Presses universitaires de France, 2009.
- Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- Badie, Bertrand. *Les deux États: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. Paris: Seuil, 1997.
- Badie, Bertrand. *L'État importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Fayard, 1992.
- Husseïn, Taha. *La Grande épreuve: 'Uthmân*. Traduit par 'Anwar Lūqā et Jacques Jomier. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- Ibn Khaldūn, ibn Muḥammad. *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Traduit par William Mac Guckin de Slane. 3 vol. Paris: P. Geuthner, 1934.
- Jabiri al-, Muḥammad 'Ābid *Introduction à la critique de la raison arabe*. Traduit par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy. Paris: Institut du monde arabe, 1994.
- Laroui, Abdallah. *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* Paris: F. Maspero, 1974.
- Mallat, Chibli. *Introduction to Middle Eastern law*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Mawardi al-, 'Ali ibn Muḥammad ibn Ḥabib Abu al-Hasan. *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*. Editeur scientifique, Markan Abbès. Paris: les Belles lettres, 2015.
- Mezghani, Ali. *L'Etat inachevé: la question du droit dans les pays arabes*. Paris: Gallimard, 2011.
- Redissi, Hamadi. *L'exception islamique*. Paris: Éd. du Seuil, 2004.
- Roy, Olivier. *L'échec de l'Islam politique*. Paris: Éd. du Seuil, 1992.
- Roy, Olivier. *L'Islam mondialisé*. Paris: Éd. du Seuil, 2004.
- Roy, Olivier. « L'islam politique, toujours en échec ». *Esprit*. Mai, n° 5 (6 mai 2015): 83-91.
- Shahrastani al-, Muḥammad ibn 'Abd al-Karim. *Livre des religions et des sectes*. Traduit par Gimaret, Guy, et Jean Jolivet. 2 vol. Leuven: Peeters, 1986.

### **Études sur les idéologies et régimes politiques**

- Abu Jaber, Kamel, et Philip Khuri Hitti. *The Arab Ba 'th Socialist Party: history, ideology, and organization*. Syracuse: Syracuse University Press, 1966.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London : Verso, 1983.
- Anderson, Benedict. *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: La Découverte, 2002.
- Antonius, George. *The Arab awakening: the story of the Arab national movement*. Safety Harbor: Simon Publications, 2001.
- Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme*, traduit par Micheline Pouteau, Martine Leiris, Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, et Patrick Levy, Paris : édition Gallimard, 2002
- Aron, Raymond. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965.
- Baczko, Bronislaw. *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1989.
- Batatu, Hanna. *Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables, and their Politics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Blydes, Lisa. *State of repression: Iraq under Saddam Hussein*. Princeton : Princeton university press, 2018.

- Bozarslan, Hamit. *La question kurde*. Paris: La Documentation française, 1993.
- Brown, Nathan J. *Constitutions in a nonconstitutional world: Arab basic laws and the prospects for accountable government*. New York: State University of New York Press, 2002.
- Carré, Olivier. *Le nationalisme arabe*. Paris: Payot, 1996.
- Carré, Olivier. *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, frère musulman radical*. Paris: Éd. du Cerf, 1984.
- Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne, et Institut d'histoire de la Révolution française. *Figures de Sieyès: actes du colloque des 5 et 6 mars 2004 organisé à la Sorbonne*. Édité par Pierre-Yves Quiviger, Vincent Denis, et Jean Salem. Paris: Publications de la Sorbonne, 2008.
- Constant, Benjamin. *Écrits et discours politiques*. 2 vol. Editeur scientifique Pozzo di Borgo. Paris: J.-J. Pauvert, 1964.
- Corm, Georges. *Pensée et politique dans le monde arabe: contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris: la Découverte, 2015.
- Dakhli, Leyla. *Une génération d'intellectuels arabes: Syrie et Liban*. Paris: Éd. Karthala, 2009.
- Donati, Caroline. *L'exception syrienne: entre modernisation et résistance*. Paris: la Découverte, 2009.
- Droz-Vincent, Philippe, et Ghassan Salamé. *Moyen-Orient: pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*. Paris : Presses universitaires de France, 2004.
- Dupuy, Roger. *La République jacobine: Terreur, guerre et gouvernement révolutionnaire*. Paris : Éditions du Seuil, 2005.
- Eagleton, Terry, Fredric Jameson, Edward W. Said, et Seamus Deane. *Nationalisme, colonialisme et littérature*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires de Lille, 1994.
- Farouk-Sluglett, Marion, et Peter Sluglett. *Iraq since 1958: from revolution to dictatorship*. London: Tauris Publ., 2001.
- Faust, Aaron M. *The Ba'athification of Iraq: Saddam Hussein's totalitarianism*. Austin : University of Texas Press, 2015.
- Furet, François, et Denis Richet. *La révolution*. Paris : Hachette, 1965.
- Gellner, Ernest. *Nations et nationalisme*. Traduit par Bénédicte Pineau. Paris: Payot, 1989.
- Guilhaumou, Jacques. *L'avènement des porte-parole de la République, 1789-1792: essai de synthèse sur les langages de la Révolution française*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 1998.
- Higonnet, Patrice. *Goodness beyond virtue: Jacobins during the French Revolution*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- Hinnebusch, Raymond Aloysius. *Authoritarian power and state formation in Ba'hist Syria: army, party, and peasant*. Boulder : Westview press, 1990.
- Hobsbawm, Eric. *L'Empire, la démocratie, le terrorisme: réflexions sur le XXIe siècle*. Traduit par Lydia Zaïd. Bruxelles : A. Versaille éd., 2009.
- Hobsbawm, Eric. *Nations et nationalisme depuis 1780: programme, mythe, réalité*. Traduit par Dominique Peters. Paris: Gallimard, 1997.
- Hobsbawm, Eric. *L'invention de la tradition*. Traduit par Christine Vivier. Paris : Ed. Amsterdam, 2006.
- Huppert, George. *L'idée de l'histoire parfaite*. Traduit par Françoise Braudel et Paule Braudel. Paris : Flammarion, 1973.
- Largeault, Jean, et René Poirier. *Enquête sur le nominalisme*. Paris, France, Belgique: B. Nauwelaerts, 1971.
- Mestre, Achille, et André Hauriou. *Constitutionnalisme jacobin et constitutionnalisme soviétique*. Paris: Presses universitaires de France, 1971.
- Pasquino, Pasquale. *Sieyès et l'invention de la constitution en France*. Paris : O. Jacob, 1998.
- Pierret, Thomas. *Baas et Islam en Syrie: la dynastie Assad face aux Oulémas*. Paris, France: Presses universitaires de France, 2011.

- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris: Librio, 2017.
- Roy, Olivier, et Olivier Mongin. *Généalogie de l'islamisme*. Paris : Pluriel, 2011.
- Saint-Just, Louis-Antoine-Léon. *Oeuvres complètes de Saint-Just, avec une introduction et des notes*. 2 vol. Paris, France: E. Fasquelle, 1908.
- Salem, Paul. *Bitter legacy: ideology and politics in the Arab world*. Syracuse, New York : Syracuse University Press, 1994.
- Sassoon, Joseph. *Saddam Hussein's Ba'ath party: inside an authoritarian regime*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Seale, Patrick. *The struggle for Syria: a study of post-war Arab politics, 1945-1958*. London, Press, 1965.
- Soboul, Albert. *La Révolution française*. 2 vol. Paris : Gallimard, 1968.
- Tocqueville, Alexis. *De la Démocratie en Amérique*, volume I et II, Paris: Garnier-Flammarion, 1981
- Torrey, Gordon H. *Syrian politics and the military, 1945-1958*. Columbus: Ohio State University Press, 1964.
- Van Dam, Nikolaos. *Destroying a nation: the civil war in Syria*. London: I.B. Tauris, 2017.
- Wallerstein, Immanuel. *L'après-libéralisme: essai sur un système-monde à réinventer*. Traduit par Patrick Hutchinson. La Tour d'Aigues : Éd. de l'Aube, 1999.
- Wedeen, Lisa. *Ambiguities of domination: politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria*. Chicago, Cornell University Press, 1999.

### **Autres ouvrages et articles cités et consultés**

#### **Livres :**

- Allen, Richard. *Imperialism and nationalism in the fertile crescent: sources and prospects of the Arab-Israeli conflict*. New York, New York University Press , 1974.
- Anderson, Benedict. *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: La Découverte, 2002.
- Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, c1961, 1983.
- Aron, Raymond. *L'âge des empires et l'avenir de la France*. Paris: Éd. Défense de la France, 1946.
- Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Paris: Gallimard, 1993.
- Aron, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Édité par Rémy Freymond. Paris : Librairie générale française, 1995.
- Arvidsson, Matilda, Leila Brännström, et Panu Minkkinen, éd. *The contemporary relevance of Carl Schmitt: law, politics, theology*. New York : Routledge, 2016.
- Badawī, 'Abd al-Rahmān. *Histoire de la philosophie en Islam*. 2 vol. Paris: J. Vrin, 1972.
- Badie, Bertrand, et Guillaume Devin, éd. *Le multilatéralisme: nouvelles formes de l'action internationale*. Paris, France: la Découverte, 2007.
- Badie, Bertrand, et Marie-Claude Smouts. *Le retournement du monde: sociologie de la scène internationale*. Paris, France: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques : Dalloz, 1995.



- Baker, Keith Michael. *Au tribunal de l'opinion: essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*. Traduit par Louis Evrard. Paris: Payot, 1993.
- Balard, Michel. *La Méditerranée médiévale: espaces, itinéraires, comptoirs*. Paris: Picard, 2006.
- Baron, Hans. *The crisis of the early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton (N.J.): Princeton University press, 1966.
- Barth, Fredrik, éd. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Long Grove, Ill.: Waveland Press, 1998.
- Batatu, Hanna. *Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables, and their Politics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Batatu, Hanna. *The Egyptian, Syrian, and Iraqi revolutions: some observations on their underlying causes and social character*. Édité par Center for contemporary arab studies. Washington, D.C.: Georgetown University, 1984.
- Battistella, Dario. *Théories des relations internationales*. Paris, France: Sciences Po, les Presses, 2009.
- Bechor, Guy. *The Sanhuri Code, and the emergence of modern Arab civil law (1932 to 1949)*. Leiden, Leiden University Press, 2007.
- Belhadj, Souhaïl. *La Syrie de Bashar al-Asad: anatomie d'un régime autoritaire*. Paris: Belin, 2013.
- Bell, Daniel. *La fin de l'idéologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Bell, David Avrom. *La première guerre totale: l'Europe de Napoléon et la naissance de la guerre moderne*. Traduit par Christophe Jaquet. Seyssel (Haute-Savoie) : Champ Vallon, impr., 2010.
- Benvenisti, Eyal. *The international law of occupation*. Oxford,: Oxford university press, 2012, 2012.
- Berlin, Isaiah, et Roger Hausheer. *Against the current: essays in the history of ideas*. Édité par Henry Hardy. London,: Pimlico, 1979.
- Bertrand, Gilles, Catherine Brice, et Gilles Montègre, éd. *Fraternité: pour une histoire du concept*. Grenoble: CRHIPA, 2012.
- Beyer, Elisabeth, et Centre Marc Bloch. *Le Journal parisien de Wilhem von Humboldt ou La mise à l'épreuve de son anthropologie comparée, 1797-1799*. Berlin: Centre Marc Bloch, 2002.
- Billaud-Varenne, Jacques Nicolas, et Michel Vovelle. *Principes régénérateurs du système social*. Édité par Françoise Brunel. Paris: Publications de la Sorbonne, 1992.
- Blanc, Louis. *Histoire de la Révolution française*. 12 vol. Paris: Langlois & Leclercq : Pagnerre : Perrotin, 1847.
- Bleuchot, Hervé. *Droit musulman: essai d'approche anthropologique*. Aix-en-Provence : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2000.
- Bleuchot, Hervé, et Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, éd. *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*. Paris : Karthala, 1996.
- Bordes, Elodie. « Le silence et le droit: recherches sur l'usage de la métaphore du "silence du droit" comme consolation ». Thèse de doctorat, Université de Toulon, 2016.
- Botiveau, Bernard, et Jacques Berque. *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes: mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*. Paris: Karthala, 1993.
- Bouamrane, Chikh, et Roger Arnaldez. *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: solution mu'tazilite*. Paris : J. Vrin, 1978.
- Bozarslan, Hamit. *La question kurde*. Paris: La Documentation française, 1993.

- Bozarslan, Hamit. *Une histoire de la violence au Moyen-Orient: de la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaida*. Paris: la Découverte, 2008.
- Bozzo, Anna, et Pierre-Jean Luizard, éd. *Les sociétés civiles dans le monde musulman*. Paris,: La Découverte, 2011.
- Bozzo, Anna. Éd. *Vers un nouveau Moyen-Orient? États arabes en crise entre logiques de division et sociétés civiles*. Roma: RomaTre-Press, 2016..
- Brockelmann, Carl. *Histoire des peuples et des états islamiques: depuis les origines jusqu'à nos jours*. Édité par Moshe Perlmann. Traduit par Mohand Tazerout. 1 vol. Bibliothèque historique (Paris), ISSN 0520-0601. Paris: Payot, 1949.
- Brunel, Françoise. *1794: Thermidor*. Bruxelles: Complexe, 1989.
- Burke, Edmund. *Réflexions sur la Révolution de France*. Édité par Alfred Fierro et Georges Liébert. Traduit par Pierre Andler. Paris: Hachette littératures, 2004.
- Capefigue, Jean-Baptiste Honoré Raymond. *Le Congrès de Vienne et les traités de 1815: précédé et suivi des actes diplomatiques qui s'y rattachent*. 2 vol. Paris: Amyot, 1863.
- Carré, Olivier. *L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition*. Paris : A. Colin, 1993.
- Castellan, Georges. *Histoire des Balkans, XIVe-XXe siècles*. Paris: Fayard, 1999.
- Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne, et Institut d'histoire de la Révolution française. *Figures de Sieyès: actes du colloque des 5 et 6 mars 2004 organisé à la Sorbonne*. Édité par Pierre-Yves Quiviger, Vincent Denis, et Jean Salem. Paris: Publications de la Sorbonne, 2008.
- Certeau, Michel de, Dominique Julia, et Jacques Revel. *Une politique de la langue: la Révolution française et les patois*. Paris: Gallimard, 1975, 1975.
- Charrière, Ernest, éd. *Négociations de la France dans le Levant (1515-1589)*. Paris: Impr. Impériale, 1848.
- Colloque international de lexicologie politique, et Equipe 18ème et Révolution. *Langages de la Révolution, 1770-1815: actes du 4e Colloque international de lexicologie politique*. Paris: Klincksieck, impr. 1995.
- Constant, Benjamin. *Les Principes de politique*. Édité par Étienne Hofmann. 2 vol. Genève: Droz, 1980.
- Corm, Georges. *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*. 2 vol. Paris: Gallimard, 2012.
- Corm, Georges. *Liban, les guerres de l'Europe et de l'Orient: 1840-1992*. Paris, France: Gallimard, 1992.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic political thought*. Edinburgh,: Edinburgh University Press, 2005.
- Dakhli, Jocelyne. *Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam*. Paris: Aubier, 1998.
- Dawisha, Adeed. *Arab nationalism in the twentieth century: from triumph to despair*. Princeton: N.J. Princeton press, 2003.
- Dawn, C. Ernest. *From Ottomanism to Arabism: essays on the origins of Arab nationalism*. Urbana, 1973.
- Fakhry, Majid. *A history of Islamic philosophy*. London : Longman, 1983.
- Farouk-Sluglett, Marion, et Peter Sluglett. *Iraq since 1958: from revolution to dictatorship*. London : I.B. Tauris Publ., 2001.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Lettres et témoignages sur la Révolution française*. Traduit par Ives Éditeur scientifique Radrizzani. Paris: J. Vrin, 2002.
- Formigari, Lia. *Signs, science and politics: philosophies of language in Europe 1700-1830*. Traduit par William George Dodd. Amsterdam: J. Benjamins, 1993.

- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- Frémeaux, Jacques. *La question d'Orient*. Édité par Fabrice d'Almeida et Guy Stavridès. Paris: CNRS Editions, 2017.
- Fukuyama, Francis. *La fin de l'Histoire et le dernier homme*. Traduit par Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion, 1992.
- Furet, François. *La Révolution: des Etats généraux au 9 thermidor*. Paris: Hachette, 1988.
- Furet, François, Jacques Julliard, et Pierre Rosanvallon. *La République du centre: la fin de l'exception française*. Édité par Fondation Saint-Simon. Paris: Calmann-Lévy, 1988.
- Gaulmier, Jean. *L'Idéologue Volney 1757-1820: contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*. Beyrouth: Impr. catholique, 1951.
- Gauthier, Florence. *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution: 1789, 1795, 1802*. Paris: Presses universitaires de France, 1992.
- Gérard, Alice. *La Révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970*. Paris: Flammarion, 1970.
- Gershoni, Israel, éd. *Arab responses to fascism and Nazism: attraction and repulsion*. Austin: University of Texas Press, 2014.
- Gibbon, Edward. *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain d'Occident*: Traduit par François Guizot. Paris: Seuil, 1994.
- Godechot, Jacques. *Les révolutions: 1770-1799*. Paris: Presses universitaires de France, impr. 1963.
- Goldsmith, Leon T. *Cycle of fear: Syria's Alawites in war and peace*. London: Hurst, 2015.
- Gonzalez-Quijano, Yves, et Tourya Guaaybess, éd. *Les Arabes parlent aux Arabes: la révolution de l'information dans le monde arabe*. Arles: Sindbad, 2009.
- Guichet, Jean-Luc, éd. *Usages politiques de l'animalité*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Guilhaumou, Jacques. *Discours et événement: l'histoire langagière des concepts*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.
- Guilhaumou, Jacques. *La Langue politique et la Révolution française: de l'événement à la raison linguistique*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1989.
- Guilhaumou, Jacques. *L'avènement des porte-parole de la République, 1789-1792: essai de synthèse sur les langages de la Révolution française*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 1998.
- Guilhaumou, Jacques. *Sieyès et l'ordre de la langue: l'invention de la politique moderne*. Paris: Ed. Kimé, 2002.
- Guilhaumou, Jacques, et Régine Robin. *Langage et idéologies: le discours comme objet de l'histoire*. Paris: les Éd. ouvrières, 1974.
- Guizot, François. *Histoire de la civilisation en Europe: depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française; Philosophie politique de la souveraineté*. Édité par Pierre Rosanvallon. Paris: Hachette, 1985.
- Hitzel, Frédéric. *Le dernier siècle de l'Empire ottoman (1789-1923)*. Paris: Les Belles lettres, 2015.
- Jourdan, Annie. *La Révolution, une exception française ?* Paris: Flammarion, 2004.

- Karpat, Kemal H. *An inquiry into the social foundations of nationalism in the Ottoman state: from social estates to classes, from millets to nations*. Princeton, N.J: Princeton University, Center for International Studies, Woodrow Wilson School of Public and International Studies, 1973.
- Kaufmann, Laurence. *À la croisée des esprits: esquisse d'une ontologie d'un fait social*. Paris: Atelier national de Reproduction des Thèses, 2005.
- Koselleck, Reinhart. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Traduit par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle. Paris: Éditions EHESS, 2016.
- Koselleck, Reinhart. *Le règne de la critique*. Traduit par Hans Hildenbrand. Paris: Éd. de Minuit, 1979.
- Koselleck, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Edité par Michael Werner. Traduit par Alexandre Escudier, Diane Meur, Marie-Claire Hoock-Demarle, et Jochen Hoock. Paris: Points, 2011.
- Klein, Claude. *La démocratie d'Israël*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- Lacoste, Yves. *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du Tiers monde*. Paris: La Découverte, 2009.
- Lacouture, Jean, Gasân Tūwaynī, et Gérard D. Khoury. *Un siècle pour rien: le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Laurens, Henri. *L'Orient arabe: arabisme et islamisme de 1798 à 1945*. Paris : Armand Colin, 2000.
- Lefort, Claude. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris : Gallimard, impr., 2000.
- Lefort, Claude. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris : Fayard, 1981.
- Lentz, Thierry. *Le Congrès de Vienne: une refondation de l'Europe, 1814-1815*. Paris: Perrin, impr. 2015, 2015.
- Mantran, Robert, éd. *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris: Fayard, 1989.
- Masters, Roger D. *La philosophie politique de Rousseau*. Traduit par Jean-Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria. Lyon: ENS Éditions, 2002.
- Ménissier, Thierry. *Machiavel ou La politique du centaure*. Paris: Hermann éd., 2010.
- Mermier, Franck. *Le livre et la ville: Beyrouth et l'édition arabe : essai*. Arles: Actes Sud-Sindbad, 2005.
- Michelet, Jules. *Le peuple*. Édité par Paul Viallaneix. Paris: Flammarion, 1992.
- Öcalan, Abdullah. *Confédéralisme démocratique*. Cologne: International Initiative edition : Liberté pour Abdullah Öcalan - Paix au Kurdistan, 2013.
- Pasquino, Pasquale. *Sieyès et l'invention de la constitution en France*. Paris: O. Jacob, 1998.
- Pelletier, Arnaud, et Michel Fichant. *L'ordre des choses: catégories et définitions chez Leibniz*. Lille: Atelier national de reproduction des thèses, 2014.
- Picard, Elizabeth, éd. *La politique dans le monde arabe*. Paris, France: A. Colin, 2006.
- Pocock, John. *Le moment machiavélien: la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Traduit par Luc Borot. Paris : Presses universitaires de France, 1997.
- Quiviger, Pierre-Yves. « Le philosophe et l'administrateur: Sieyès et la création du Conseil d'Etat ». Thèse doctorat, Université Panthéon-Sorbonne, 2003.
- Redissi, Hamadi. *Les politiques en Islam: le prophète, le roi et le savant*. Paris: l'Harmattan , 1998.
- Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?: et autres essais politiques*. Édité par Joël Roman. Paris,: Presses pocket, 1992.

- Reuter, Paul, et Jean Combacau. *Institutions et relations internationales*. Paris: Presses universitaires de France, 1988.
- Roy, Olivier, Jean-Louis Auteur Schlegel, et Olivier Mongin. *En quête de l'Orient perdu: entretiens avec Jean-Louis Schlegel*. Paris, France: Ed. du Seuil, DL 2014, 2014.
- Said, Edward W. *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Traduit par Catherine Malamoud, Sylvestre Meininger, et Claude Wauthier. Paris: Éd. Points, 2013.
- Schnapper, Dominique. *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard, 2003.
- Seale, Patrick. *Asad of Syria: the struggle for the Middle East*. London: I.B. Tauris, 1988.
- Senellart, Michel. *Machiavel (1469-1527) : l'ethos politique de grandeur et de liberté*. Paris : La Découverte, 2010.
- Skinner, Quentin. *Les fondements de la pensée politique moderne*. Traduit par Jerome Grossman et Jean-Yves Pouilloux. Paris: Albin Michel, 2009..
- Ternon, Yves. *L'Empire ottoman: le déclin, la chute, l'effacement*. Paris: Ed. du Félin : M. de Maule, 2002.
- Thiesse, Anne-Marie. *La création des identités nationales: Europe, XVIIIe-XXe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- Thucydide. *La Guerre du Péloponnèse. Tome IV, Livres VI et VII*. Traduit par Jacqueline de l'Éditeur scientifique Romilly et Louis Éditeur scientifique Bodin. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- Todorova, Mariâ Nikolaeva. *Imaginaire des Balkans*. Traduit par Rachel Bouyssou. Paris: Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011.
- Toynbee, Arnold. *A study of history*. Édité par Jane Caplan. London: Oxford University Press : Thames and Hudson, 1972..
- Von Grunebaum, Gustav Edmund, et Jacques Berque. *L'Identité culturelle de l'Islam*. Traduit par Roger Stuvéras. Paris: Gallimard, 1989.
- Waltz, Kenneth Neal. *Theory of international politics*. Reading, Mass., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord: Addison-Wesley, 1979.
- Weber, Max. *Économie et société*. Édité par Jacques Chavy et Éric de Dampierre. Traduit par Julien Freund, Pierre Kamnitzer, et Pierre Bertrand. Paris: Pocket, 1995.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Édité par Jean-Pierre Grossein. Paris: Gallimard, 2004.
- Weber, Max. *Le savant et le politique*. Traduit par Julien Freund, Eugène Fleischmann, et Éric de Dampierre. Paris: Plon, 2002.
- Weber, Max. *Sociologie des religions*. Édité par Jean-Pierre Grossein. Paris: Gallimard, 1996.

### Articles

- Abu-Manneh, Butrus. « The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus Al-Bustani ». *International Journal of Middle East Studies* 11, n° 3 (1980): 287-304.
- Al-Bazzaz, 'Abd Ar-Rahman, et Sylvia G. Haim. « Islam and Arab Nationalism ». *Die Welt des Islams* 3, n° 3/4 (1954): 201-18.
- Barthes, Roland. « Le Discours de l'histoire ». *Social Science Information* 6, n° 4 (8 janvier 1967): 63-75.

- Benkheira, Mohammed Hocine. « Droit musulman. Des « origines » du droit musulman ». *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, n° 115 (1 octobre 2008): 163-66.
- Binder, Leonard. « The Middle East as a Subordinate International System ». *World Politics* 10, n° 3 (1958): 408-29.
- Borella, François. « La situation actuelle du droit constitutionnel ». *Revue française de droit constitutionnel* n° 89, n° 1 (11 mai 2012): 3-10.
- Boumédiène, Malik. « Révolutions arabes et renouveau constitutionnel : une démocratisation inachevée ». *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, n° 6 (1 décembre 2014).
- Branca-Rosoff, Sonia. « Reinhart Koselleck, Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques ». *Langage et société* 63, n° 1 (1993): 87-89.
- Brossat, Alain. « Les habits neufs du droit de conquête ». *Lignes* n° 12, n° 3 (s. d.): 40-61.
- Carré, Olivier. « A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn ». *Revue française de sociologie* 14, n° 1 (1973): 115-24.
- Cheddadi, Abdesselam. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn ». *Annales* 35, n° 3 (1980): 534-50.
- Duval, Michelle. « L'action collective pensée par Hannah Arendt : comprendre l'agir ensemble pour le favoriser ». *Service social* : 54, n° 1 (2008): 83-96.
- Encel, Frédéric. « La Syrie, homme malade du Proche-Orient ». *Commentaire Numéro* 110, n° 2 (1 juin 2005): 383-91.
- Escudier, Alexandre. « « Temporalisation » et modernité politique : penser avec Koselleck ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64e année, n° 6 (1 décembre 2009): 1269-1301.
- Étienne, Bruno. « L'islamisme comme idéologie et comme force politique ». *Cités* n° 14, n° 2 (1 décembre 2007): 45-55.
- Etrangère, Politique. « Il n'y a pas de « Question d'Orient » : Trois questions à Georges Corm », 12 novembre 2014.
- Farah, Caesar E. « The Dilemma of Arab Nationalism ». *Die Welt des Islams* 8, n° 3 (1963): 140-64.
- Frouville, Olivier De. « Une conception démocratique du droit international ». *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° XXXIX-120 (1 juillet 2001): 101-44.
- Fusulier, Bernard. « Le concept d'ethos. De ses usages classiques à un usage renouvelé ». *Recherches sociologiques et anthropologiques* 42, n° 42-1 (29 août 2011): 97-109..
- Godechot, Jacques. « Taine historien de la Révolution française ». *Romantisme* 11, n° 32 (1981): 31-40.
- GRANIER, Jean. « Hegel et la Révolution Française ». *Annales historiques de la Révolution française* 52, n° 239 (1980): 1-28.
- Guiheux, Gilles. « La théorie générale de l'État de Raymond Carre de Malberg ». *Revue Juridique de l'Ouest* 12, n° 1 (1999): 81-90.
- Guilhaumou, Jacques. « L'histoire des concepts : le contexte historique en débat (note critique) ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56, n° 3 (2001): 685-98.———. « Modérer la langue politique à l'extrême ». *Annales historiques de la Révolution française*, n° 357 (1 septembre 2009): 21-45.

- Guilhaumou, Jacques. « Robespierre et la formation de l'esprit politique au cours des années 1780. Pour une ontologie historique du discours robespierriste ». *Mots. Les langages du politique*, n° 89 (30 mars 2009): 125-37.
- Haddad, Mahmoud. « The Rise of Arab Nationalism Reconsidered ». *International Journal of Middle East Studies* 26, n° 2 (1994): 201-22.
- Hoffmann, Stanley, « A Retrospective », in Kruzel, Joseph and Rosenau, James N. (eds), *Journeys through World Politics : Autobiographical Reflections of Thirty-four Academic Travellers*, Lexington Books, Lexington (MASS), 1989, pp. 263-278.
- Hook, Jochen. « Note préliminaire au texte de Reinhart Koselleck ». *Recherches*, 1 janvier 2009, 84-84.
- Hourani, Albert. « How Should We Write the History of the Middle East? » *International Journal of Middle East Studies* 23, n° 2 (1991): 125-36.
- Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer (1993).
- Jouin, Céline. « Le Scénario hobbesien du Nomos de la terre », in Pierre-François Moreau, Frédéric Ramel, et philosophie Journée d'études Krisis. 2013. *Carl Schmitt: nomos, droit et conflit dans les relations internationales : actes de la Journée d'études Krisis, philosophie, droit, sciences politiques, 21 octobre 2010, ENS de Lyon*. Traduit par Emmanuel Pasquier. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Julia, Aurélie, et Isabelle Safa. « Entretien avec Henry Laurens : le lent exode des chrétiens d'Orient ». *Les Cahiers de l'Orient*, n° 118 (1 novembre 2016): 65-72.
- Karpat, Kemal H. « The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908 ». *International Journal of Middle East Studies* 3, n° 3 (juillet 1972): 243-81.
- Khalidi, Rashid. « Arab Nationalism: Historical Problems in the Literature ». *The American Historical Review* 96, n° 5 (1991): 1363-73.
- Kolliopoulos, Alexandros, et Jenny Stavridi. « L'accord du 29 juin 2001 portant sur des questions de succession entre les États issus de la dissolution de l'ex-Yougoslavie ». *Annuaire Français de Droit International* 48, n° 1 (2002): 163-84.
- Laurens, Henry. « Bonaparte, l'Orient et la «Grande Nation». » *Annales historiques de la Révolution française* 273, n° 1 (1988): 289-301.
- Laurens, Henry. « L'orientalisme français : un parcours historique ». In *Penser l'Orient : Traditions et actualité des orientalismes français et allemand*, édité par Laurens, Henry « L'empire ne meurt jamais » in *Les Collections de l'histoire, Comment meurent les empires ?* 2010. Paris.: Sophia publications.
- Lefort, Claude. « La Terreur révolutionnaire » *passé/présent*, 2, 1983, p.11-43
- Martinez-Gros, Gabriel. « Introduction à la fitna : une approche de la définition d'Ibn Khaldûn ». *Médiévales. Langues, Textes, Histoire* 60, n° 60 (30 juin 2011): 7-15.
- Martinez-Gros, Gabriel. « Mahomet, le prophète guerrier ». *L'Histoire* n°260, n° 12 (1 décembre 2001): 34-35.
- Maulin, Éric. « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française ». *Annales historiques de la Révolution française*, n° 328 (1 juin 2002): 5-25.
- Menant, M. Sylvain. « Les modernes et le « style à la mode » ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 38, n° 1 (1986): 145-56.
- Ménissier, Thierry, « Machiavel et la théorie contemporaine de l'empire », intervention au colloque international "Machiavellismus in Deutschland – Chiffre von Kontingenz, Herrschaft

- und Empirismus in der Neuzeit", organisé par Annette Meyer et Cornel Zwierlein, Munich/Tutzing, 25-28 septembre 2007, publié en allemand sous le titre « Machiavelli und die Empire-Theorie der Gegenwart », dossier *Machiavellismus in Deutschland. Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit* (Meyer, A. et Zwierlein, C., eds.), *Historische Zeitschrift*, Beiheft 51, München, Oldenbourg, 2009, p. 303-323
- Ménissier, Thierry. « Prophétie, politique et action selon Machiavel ». *Les Études philosophiques*, n° 66 (1 septembre 2003): 289-313.
- Ménissier, Thierry. « République et fraternité. Une approche de théorie politique » in Bertrand, Gilles, Catherine Brice, et Gilles Montègre, éd. 2012. *Fraternité: pour une histoire du concept*. Grenoble, France: CRHIPA.
- Merle, Jean-Christophe. « La conception du droit de Hermann Cohen et de Hans Kelsen ». *Revue germanique internationale*, n° 6 (18 octobre 2007): 123-34.
- Monnier, Raymonde. « La république de Rousseau : science de la législation et art de gouverner » dans Tournier, Maurice, Société des études robespierristes, et Laboratoire « Analyses de corpus ». 2003. *Des notions-concepts en révolution autour de la liberté politique à la fin du 18e siècle: journée d'études du 23 novembre 2002 à la Sorbonne*
- Moreau Defarges, Philippe. « Les organisations internationales et la crise yougoslave ». *Politique étrangère* 57, n° 2 (1992): 359-68.
- Navot, Suzie. « La Cour suprême israélienne et le contrôle de constitutionnalité des lois ». *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel* N° 35, n° 2 (7 mai 2012): 243-54.
- Nemo, Philippe. « A. Destutt de Tracy critique de Montesquieu : le libéralisme économique des Idéologues ». *Romantisme*, n° 133 (1 janvier 2010): 25-34.
- Noiriel, Gérard. « Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot « nationalité » au XIXe siècle ». *Genèses* 20, n° 1 (1995): 4-23.
- Palaver, W. « Carl Schmitt on Nomos and Space ». *Telos* 1996 (s. d.): 105-27.
- Palaver, W. Order out of Chaos in the Theories of Carl Schmitt and René Girard. In: *Synthesis - An Interdisciplinary Journal* (1995): 1/1, pp. 87 - 106.
- Pasquier, Emmanuel. « Carl Schmitt et la circonscription de la guerre : Le problème de la mesure dans la doctrine des « grands espaces » ». *Études internationales* 40, n° 1 (2009): 55-72.
- Perrineau, Pascal. « Sur la notion de culture en anthropologie ». *Revue française de science politique* 25, n° 5 (1975): 946-68.
- Perrot, Marie-Clémence. « La politique linguistique pendant la Révolution française ». *Mots* 52, n° 1 (1997): 158-67.
- Petrovic, Drazen, et Luigi Condorelli. « L'ONU et la crise yougoslave ». *Annuaire Français de Droit International* 38, n° 1 (1992): 32-60.
- Pfaff, Richard H. « The Function of Arab Nationalism ». *Comparative Politics* 2, n° 2 (1970): 147-67.
- Pfersmann, Otto. « L'énigme constitutionnelle d'Israël et la politique constitutionnelle de Theodor Herzl ». *Cites* n° 47-48, n° 3 (18 octobre 2011): 227-34.
- Pini, Joseph. « "La Cour constitutionnelle autrichienne et les rapports entre juge constitutionnel et pouvoir constituant" ». *Les Cahiers du Conseil constitutionnel* n°7-1999 (1999): pp.47-54.
- Pocock, J. G. A. « The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology ». *The Journal of Modern History* 53, n° 1 (1 mars 1981): 49-72.



- Poulat, Emile. « Koselleck, le Règne de la critique ». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 50, n° 2 (1980): 298-99.
- Rey, Marie-Pierre. « Le congrès de Vienne, un outil diplomatique à réhabiliter ? » *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin* N° 42, n° 2 (14 décembre 2015): 21-32.
- Ricken, Ulrich. « Réflexions du XVIIIe siècle sur « l'abus des mots » ». *Mots* 4, n° 1 (1982): 29-45.
- Rowe, Paul S. « The Middle Eastern Christian as Agent ». *International Journal of Middle East Studies* 42, n° 3 (2010): 472-74.
- Roy, Olivier. « L'islam politique, toujours en échec ». *Esprit* Mai, n° 5 (6 mai 2015): 83-91.
- Salem, Lilia Ben. « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jâh. Présentation des textes d'Ibn Khaldoun « Le prestige lié au rang est source de richesse » et « Le bonheur et le profit vont généralement aux gens soumis et aux flatteurs » ». *SociologieS*, 28 octobre 2008.
- Schroeder, Paul. « Historical Reality vs. Neo-Realist Theory ». *International Security* 19, n° 1 (1994): 108-48.
- Schroeder, Paul W. « The Nineteenth Century System: Balance of Power or Political Equilibrium? » *Review of International Studies* 15, n° 2 (1989): 135-53.
- Sériot, Patrick. « Ethnos et demos : la construction discursive de l'identité collective ». *Langage & société* 79, n° 1 (1997): 39-51.
- Soutou, Georges-Henri. « L'identité de l'Europe du point de vue de l'historien ». *Outre-Terre* no 7, n° 2 (s. d.): 31-42.
- Teyssière, Daniel. « Les Idéologues. Sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française ». *Mots* 16, n° 1 (1988): 214-19.
- Tosel, André. « L'époque entre nominalisme et réalisme ». *Actuel Marx* n° 32, n° 2 (1 décembre 2007): 157-67.
- Vandenbergh, Frédéric. « La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique ». *L'Homme et la société* 103, n° 1 (1992): 81-93.
- Vayssière, Bertrand. « Europe et souveraineté ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 95 (6 septembre 2007): 151-66.
- Vovelle, Michel. « L'historiographie de la Révolution Française à la veille du bicentenaire. » *Annales historiques de la Révolution française* 272, n° 1 (1988): 113-26.

### **Dictionnaires et encyclopédies**

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, éd. *Dictionnaire du Coran*. Paris: R. Laffont, 2007.
- Borromeo, Elisabetta. *Dictionnaire de l'Empire ottoman*. Édité par François Georgeon, Nicolas Vatin, et Gilles Veinstein. Paris: Fayard, 2015.
- Cercle de sociologie et nomologie juridiques, et Réseau européen Droit et société. *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*. Édité par André-Jean Arnaud. Paris: LGDJ, 1993.
- Furet, François, et Mona Ozouf. *Dictionnaire critique de la Révolution française*. 4 vol. Paris: Flammarion, 1992.
- Ménissier, Thierry. *Éléments de philosophie politique*. Paris: Ellipses, 2005.
- Prélot, Marcel, et Georges Lescuyer. *Histoire des idées politiques*. Paris: Dalloz, 1997.

Raynaud, Philippe, et Stéphane Rials, éd. *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris: Presses universitaires de France, DL 1998.

### **Encyclopédie en ligne**

Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://www.iep.utm.edu/>



## INDEX

---

---

'

'Ali (dernier Calife guidé - Saint) · 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 280, 281  
'Oumma (Communauté des Musulmans) · 42, 44, 106, 182, 248, 261, 263, 266, 272, 273, 275, 285, 287

---

### A

Arabie Saoudite · 31, 63, 86, 103, 112, 127, 139  
Arendt · 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 194  
Assad · 83, 88, 112, 113, 141, 156, 157, 158, 170, 172, 177, 178, 192, 226, 227, 231, 250  
Autodétermination · 30, 58, 59, 78, 82, 96, 99, 137, 232, 244, 255

---

### B

Baath · 31, 63, 65, 66, 71, 83, 84, 87, 88, 94, 102, 128, 141, 145, 146, 147, 153, 156, 158, 161, 166, 170, 173, 174, 181, 226, 227, 248, 251, 252

---

### C

Carl Schmitt · 22, 23, 24, 47, 51, 53, 67, 68, 94, 95, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 182, 183, 184, 185, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 286, 323  
Charia · 29, 102, 103, 104, 105, 106, 262, 267, 275, 282  
Chiites · 29, 63, 72, 112, 140, 192, 197, 227, 269, 271, 274, 282  
Constitutionnalisme · 21, 27, 30, 31, 33, 44, 47, 52, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 66, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 89, 92, 101, 103, 106, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 126, 127, 134, 136, 161, 180, 183, 192, 226  
Contrat · 28, 29, 30, 95, 127, 137, 142, 155, 176, 193, 212, 213, 219, 251, 261, 285

---

### D

Daesh (l'État Islamique en Irak et au Levant) · 29, 102, 182, 233  
Décisionnisme · 27, 51, 52, 68, 94, 97, 98, 100, 117, 125, 145, 184, 203, 217, 220, 221, 248, 275, 298, 300, 301, 304, 323  
Désenchantement · 36, 132, 133, 139, 143, 186, 188, 189, 229, 264

---

### E

Effectivité · 11, 23, 36, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 53, 54, 59, 60, 67, 69, 76, 80, 93, 95, 96, 97, 100, 102, 105, 106, 107, 108, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 132, 134, 135, 142, 143, 144, 164, 166, 167, 180, 182, 183, 187, 188, 191, 194, 195, 196, 198, 227, 252, 260, 267, 279, 282, 286  
Ennemi · 66, 67, 124, 125, 134, 141, 179, 197, 201, 202, 203, 204, 209, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 244, 257, 271  
État-nation · 110, 114, 123, 137, 228, 257, 258  
Exception · 28, 68, 84, 85, 87, 94, 112, 117, 127, 131, 183, 184, 193, 200, 234, 283

---

### G

*Grossraum* (Grand-espace) · 126, 135, 199, 200, 202, 241, 286  
Guerre civile · 29, 63, 77, 85, 86, 88, 108, 112, 113, 134, 135, 149, 158, 180, 192, 195, 199, 200, 202, 205, 213, 221, 228, 233, 234, 238, 240, 241, 244, 253, 268, 270, 278, 282

---

### H

Hans Kelsen · 22, 23, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 71, 78, 79, 80, 81, 95, 115, 116, 119, 124, 125, 184, 199, 200, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 282, 286

Hegel · 23, 66, 67, 136, 137, 138, 206, 208, 214, 219,  
220, 254, 255, 256, 258, 265, 317, 321, 322  
Hobbes · 22, 124, 131, 134, 136, 137, 155, 195, 196, 197,  
198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 211, 216, 222, 227,  
239, 240, 241  
*Hostis* · 204, 216, 220, 221, 222

---

## I

Iran · 30, 31, 43, 44, 63, 72, 83, 87, 96, 97, 99, 112, 197,  
227, 260, 263  
Islamisme · 31, 92, 112, 128, 192, 226, 229, 245, 247,  
249, 251, 253, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 276, 286,  
288  
Israël · 34, 65, 66, 67, 86, 94, 110, 121, 145, 151, 196,  
197, 232, 233, 253

---

## J

J.J. Rousseau · 48, 62  
Juridicité · 23, 28, 31, 36, 41, 42, 45, 46, 47, 51, 53, 58,  
69, 71, 75, 81, 117, 120, 122, 123, 124, 126  
*Jus publicum europaeum* · 134, 242, 243

---

## K

Kadhafi · 84, 149, 172  
*Katechon* · 51, 58, 123, 128, 131, 135, 138, 140, 168,  
178, 182, 184, 187, 201, 228, 235, 236, 237, 238, 239,  
240, 241, 242, 243, 245, 246, 253, 261, 262, 264, 286,  
310  
Kurdes · 30, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 88, 90, 96, 99,  
113, 120, 192, 196, 197, 229, 232, 233, 252, 253

---

## L

Laïcité · 28, 29, 42, 49, 186, 226  
Légalité · 23, 26, 27, 30, 31, 42, 43, 44, 46, 53, 54, 60, 64,  
69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 93, 100,  
101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 115, 117, 120, 123,  
125, 134, 135, 143, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 204,  
207, 209, 210, 226, 243, 244, 270, 272, 273, 276, 278,  
279, 282, 284, 285, 287  
Légitimité · 23, 28, 34, 53, 54, 55, 59, 74, 77, 78, 81, 82,  
91, 93, 94, 95, 96, 105, 115, 117, 123, 128, 132, 134,  
135, 141, 142, 143, 155, 160, 165, 176, 179, 184, 187,  
190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 204, 206, 207, 208,  
209, 210, 211, 214, 215, 216, 218, 219, 225, 226, 229,  
233, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 253,  
254, 259, 260, 261, 262, 264, 268, 270, 272, 276, 277,  
278, 282, 284, 286, 288, 301, 309

---

Levant · 58, 86, 93, 95, 102, 108, 116, 127, 130, 131, 138,  
144, 153, 171, 182, 189, 191, 228, 230, 234, 245, 247,  
248, 252, 253, 258, 259  
Léviathan · 122, 134, 137, 196, 199, 200, 201, 202, 203,  
205, 206, 210, 216, 218, 222, 227, 239, 240, 241

---

## M

Mahomet · 231, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 276, 280,  
284  
Marcel Gauchet · 128, 132, 133, 135, 158, 168, 182, 183,  
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 201, 264  
Max Weber · 137, 139, 140, 142, 143, 144, 168, 177, 184,  
187, 188, 208, 209, 218, 250, 268, 269, 293, 295, 297,  
305, 317  
Montesquieu · 61, 62, 63, 64, 75, 137, 166, 289, 307  
Moyen-Orient · 27, 28, 29, 30, 33, 34, 45, 46, 51, 53, 59,  
60, 64, 65, 66, 67, 68, 75, 82, 93, 94, 95, 96, 98, 99,  
100, 108, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 125, 127,  
128, 130, 132, 135, 140, 142, 144, 145, 146, 159, 172,  
179, 180, 181, 184, 192, 198, 199, 226, 228, 233, 244,  
247, 248, 250, 252, 254, 288  
Muawiya (1<sup>ère</sup> Calife autonome) · 270, 271, 272, 275,  
276, 280, 281  
Musulman · 34, 91, 107, 111, 150, 261, 262, 264, 267,  
273, 274, 280

---

## N

Nationalisme arabe · 33, 67, 71, 88, 89, 90, 96, 128, 141,  
147, 166, 230, 232, 247, 249, 250, 252, 323  
Noberto Bobbio · 25, 41, 115  
Nominalisme · 18, 22, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296,  
297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 308, 318, 319, 321,  
327

---

## O

Ordre spatial · 128, 134, 135, 155, 157, 165, 180, 181,  
182, 183, 184, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201,  
202, 226, 227, 228, 233, 234, 238, 239, 242, 243, 244,  
246, 252, 253, 259, 263, 264, 286, 288

---

## P

*Potestas indirecta* · 105, 202, 203, 204, 205, 206, 208,  
213, 216, 218, 220, 222, 223, 226, 227, 228, 237, 238,  
240, 242  
Pré-étatique · 28, 102, 110, 114, 118, 243, 244, 253, 301,  
323  
Pré-juridique · 103, 122, 123, 133, 184, 196, 253

---

Primitivité · 28, 29, 34, 40, 59, 60, 68, 75, 84, 101, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 135, 136, 157, 176, 180, 183, 184, 187, 191, 193, 196, 197, 198, 201, 202, 216, 217, 225, 228, 243, 244, 253, 265, 279, 282, 284, 285, 286, 287, 288

Printemps arabe · 11, 63, 108, 192, 225, 226, 234, 253, 259, 326, 329, 333

---

## R

Reconnaissance · 27, 61, 68, 73, 74, 95, 99, 100, 114, 118, 120, 121, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 142, 189, 192, 194, 195, 196, 197, 218, 223, 227, 239, 243, 248, 253, 279, 293, 296, 308, 309, 322

Religieux · 35, 36, 39, 43, 47, 90, 99, 104, 105, 106, 108, 112, 127, 131, 132, 133, 135, 140, 141, 152, 155, 158, 168, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 201, 204, 205, 216, 231, 242, 250, 255, 261, 263, 264, 275, 281, 282, 287, 294, 295, 301, 320

Révolution · 18, 44, 63, 85, 88, 98, 99, 123, 131, 132, 144, 145, 154, 156, 162, 167, 169, 170, 189, 201, 205, 229, 230, 237, 242, 245, 250, 255, 260, 265, 272, 286, 296, 299, 300, 306, 308, 313, 314, 315, 318, 319

Robespierre · 113, 296, 297, 299, 320, 327

Rousseau · 61, 62, 289, 297, 310, 311

Rupture · 60, 90, 128, 141, 142, 149, 157, 163, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 201, 202, 211, 226, 228, 234, 243, 245, 253, 264, 286, 288, 290, 310, 314, 317

---

## S

Saddam Hussein · 71, 83, 148, 156, 161, 170, 177, 227

Saint-Just · 138, 316, 317, 327

Sécularisation · 26, 28, 35, 36, 39, 40, 139, 182, 199, 229, 242, 264, 267, 281, 284

Sécurité juridique · 27, 70, 71, 75, 76, 94, 106

Sieyès · 32, 290, 291, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 317, 319, 320, 321

Société civile · 18, 66, 112, 136, 138, 142, 144, 145, 146, 154, 193, 194, 225, 228, 229, 233, 234, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 308, 310, 319, 325, 326, 327, 331

Sunnites · 29, 89, 112, 140, 233, 273, 276, 281

---

## T

Territorial · 21, 23, 24, 28, 29, 48, 49, 51, 52, 53, 57, 59, 60, 65, 68, 72, 74, 77, 78, 79, 82, 83, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 134, 135, 141, 142, 143, 155, 156, 165, 170, 183, 194, 196, 197, 199, 218, 227, 232, 234, 241, 242, 243, 247, 248, 253, 265, 284, 323

---

## W

Westphalie · 110, 206, 219, 322



## TABLE DES MATIÈRES

---

<b>INTRODUCTION : UN PARCOURS PERSONNEL AU PRISME DES TRANSFORMATIONS HISTORIQUES SUBIES PAR NOTRE OBJET DE RECHERCHE .....</b>	<b>11</b>
---	-----------

### **1<sup>ERE</sup> PARTIE : L'UNITE JURIDIQUE A L'EPREUVE DE L'EFFECTIVITE .....**

<b>Introduction : Ordre juridique et ordre concret : les « angles morts de la description positiviste » .....</b>	<b>21</b>
---	-----------

#### **Chapitre I. le cadre théorique de l'unité juridique de l'État .....**

Influence et pertinence de Hans Kelsen .....	31
La construction de l'unité des normes selon le positivisme juridique .....	35
La différence spécifique du droit.....	37
La nature n'émet pas de normes juridiques.....	38
La juridicité comme unité réelle, ou l'unité juridique aux dépens de la réalité ?.....	41

#### **Chapitre II. Conflictualité et unité juridique au Moyen-Orient .....**

L'État formaliste et la conflictualité au Moyen-Orient .....	51
Les frontières méthodologiques des droits public et constitutionnel.....	55
L'effectivité juridique à l'épreuve de la territorialité du Moyen-Orient.....	59
Le dilemme arabe sur l'entretien légal de l'unité .....	60
'Gouverner' le Liban : le principe de la CRAINTE chez Montesquieu .....	61
Les constitutions temporaires de l'Irak totalitaire et les frontières temporaires de l'Irak 'démocratique' .	64
Sécurité juridique et autonomie du normativisme juridique occidental.....	68
La question kurde dans l'ordre juridique irakien .....	71
L'unité juridique et l'ordre posé .....	76
L'ordre posé et la séquence de légalité.....	78
La légitimité réduite à la légalité ? .....	81
Entre l'abus du droit et la docilité de sa structure normative .....	83
La suspension de la loi par la loi .....	83
La justice de la sécurité de l'État .....	83
L'armée et la constitution (Syrie) .....	85
Le statut de l'Islam face à la constitution juridique.....	90
Indécision de l'ordre juridique et effectivité de l'ordre territorial.....	93
Légitimité de l'« unité juridique » au Moyen-Orient contemporain .....	95
Effectivité constitutionnelle du droit territorial islamique.....	100
<i>Silente jurisconsulti in munere alieno</i> : effectivité et territorialité de la norme religieuse .....	102
La Constitution personnelle aux dépens des souverainetés territoriales .....	108
L'insuffisance du droit de l'ordre effectif .....	114
L'ordre international ou la juridicité contre l'État primitif .....	117
La constitution ; principe d'unité ou principe d'éradication global de l'État primitif ? .....	122

### **2<sup>EME</sup> PARTIE : ETHOS, ÉTAT ET EXCEPTION .....**



<b>Introduction (ethos et modernité) .....</b>	<b>127</b>
Ethos politique et crise d'unicité .....	128
Unité et reconnaissance chez Carl Schmitt et Marcel Gauchet .....	132
<b>Chapitre III. Unicité, savoir et autoritarisme.....</b>	<b>136</b>
État, société civile et rapport intellectuel à soi .....	136
Entre Tradition et Esprit de la Tradition .....	139
Weber : du « monopole de la violence » au 'succès de la légitimité rationnelle' .....	142
La connaissance : Bilan des régimes arabes .....	145
Un marché étatisé du Livre.....	153
<b>Chapitre IV. Totalitarisme et unicité.....</b>	<b>155</b>
Le totalitarisme, de l'unité physique à la métaphysique de l'unicité .....	158
Hannah Arendt : totalitarisme et égalité banale .....	161
Entre l'animalité et l'énigme : le paradigme du camp .....	166
Banalité du présent et solitude de l'« homme superflu » .....	173
Solitude et banalité de l'état .....	178
<b>Chapitre V. Gauchet et Schmitt : ruptures et continuités de la métaphysique politique.....</b>	<b>182</b>
Statut et utilité de la théologie politique pour définir l'Exception .....	184
La crise du religieux au Levant post-totalitaire :.....	189
de la rupture métaphysique à la rupture spatiale de l'État.....	193
Schmitt hobbesien/ temporalité et primitivité de l'État solitaire.....	197
<b>Chapitre VI. Potestas indirecta : extension conceptuelle de la notion d'ennemi de Carl Schmitt.....</b>	<b>202</b>
La légitimité entre pouvoir et puissance .....	206
La légitimité et le système social : sens large et sens restreint .....	207
Une parenthèse : La conception du droit serait le point de départ .....	210
Privé/ Public : quand et comment la potestas devient (in)directe .....	213
La genèse et la décision entre la majorité et le veto .....	218
Hostis et Potestas indirecta dans la doctrine décisionniste .....	220
<b>3<sup>EME</sup> PARTIE : CHANGEMENT. CONTINUE ET LEGITIMITE.....</b>	<b>225</b>
<b>Introduction : Etat et crise de légitimité .....</b>	<b>225</b>
La conservation, répétition et l'unité homogène .....	229
<b>Chapitre VII. Katechon et conservation : le Katechon de l'État de nature vs le Katechon moderne .....</b>	<b>235</b>
Le Katechon de la Bible .....	235
Le Katechon chez Carl Schmitt.....	237
Du Katechon interne du Léviathan au Katechon externe du nomos de la terre .....	240
Sykes-Picot au Moyen-Orient : la tradition victimaire.....	246
Société civile, avenir et « solidarité primaire » .....	254
<b>Chapitre VIII. Katechon et tradition (Islam et conservation).....</b>	<b>260</b>
Islam et État.....	263
L'État, l'Ordre vrai et le statut problématique des « Compagnons du Prophète » .....	265
La guerre des Saints (Compagnons du Prophète) et les théories subséquentes du commandement.....	269
La légitimité : entre le normatif et le factuel .....	276
« Droit politique » sunnite : le retard sur la primitivité de l'État .....	279
La norme du droit islamique classique face à l'Exception.....	283

Islam politique : ruptures et continuités d'une norme parasitaire.....	286
<b>Chapitre IX. <i>Katechon</i>, philosophie et révolution .....</b>	<b>288</b>
La thèse du nominalisme politique : de Guillaume d'Occam jusqu'à la Révolution française .....	289
Le nominalisme .....	290
L'autonomie des singuliers chez Guillaume d'Occam .....	292
L'hypothèse « nominalisme politique » pour décrire le XVIIIe siècle français .....	295
De l'« autonomie des singuliers » à l'ontologie politique et sociale .....	295
Le nominalisme et le changement .....	298
Auprès de l'événement révolutionnaire : une typologie historique pour les doctrines juridiques ?.....	301
Le nominalisme, Sieyès et la seconde nature .....	303
Le typologique dans la Révolution française .....	304
L'Abbé Sieyès, de la seconde nature jusqu'à la constitution républicaine.....	305
La « seconde nature » chez Sieyès .....	309
Le social de Sieyès : une notion de l'artifice politique .....	312
Le paradoxe de l'expérience révolutionnaire .....	314
La réification : retour à l'« ordre » et le Directoire .....	315
L'enseignement transversal de la thèse nominaliste .....	318
Le devenir historique de la norme politique nominale .....	320
 <b>CONCLUSION : L'AVENIR A L'EPREUVE DE LA RUPTURE ET DE LA CONSERVATION .....</b>	 <b>325</b>
Conclusions pessimistes ?.....	325
Signes du conservatisme et signes de conservation.....	328
Le statut quo territorial .....	328
La norme pure ou le <i>Grossraum</i> ? .....	330
Patience sur la laïcité et pari sur la sécularisation ?.....	332
 <b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	 <b>337</b>
<b>Ouvrages cités de Hans Kelsen et de Carl Schmitt .....</b>	<b>337</b>
<b>Philosophie du droit et théorie de l'Etat.....</b>	<b>338</b>
Livres.....	338
Articles.....	339
<b>Droit constitutionnel et relations internationales .....</b>	<b>339</b>
<b>Théorie de la norme et de l'Etat dans le monde arabo-musulman .....</b>	<b>341</b>
<b>Études sur les idéologies et régimes politiques .....</b>	<b>341</b>
<b>Autres ouvrages et articles cités et consultés .....</b>	<b>343</b>
Livres :.....	343
Articles.....	348
<b>Dictionnaires et encyclopédies.....</b>	<b>352</b>
<b>Encyclopédie en ligne.....</b>	<b>353</b>
 <b>INDEX .....</b>	 <b>355</b>

