

Annuaire du Collège de France

122^e année

2021
2022

Résumé des cours et travaux



COLLÈGE
DE FRANCE
— 1530 —

MONDES FRANCOPHONES*
(CHAIRE ANNUELLE 2020-2021)

Yadh Ben Achour

Ancien doyen de la faculté des sciences juridiques de Tunis,
membre du Comité des droits de l'Homme des Nations unies,
professeur invité au Collège de France

Cette chaire était initialement prévue en 2019-2020, mais a été repoussée d'un an pour cause de pandémie à la Covid-19 et de confinement. La série de cours « Les révolutions dans la pensée et dans l'histoire des faits » est disponible, en audio et vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/les-revolutions-dans-la-pensee-et-dans-histoire-des-faits>), ainsi que le colloque « Qu'est-ce qu'une révolution politique ? » (<https://www.college-de-france.fr/agenda/colloque/qu-est-ce-qu-une-revolution-politique>). La leçon inaugurale « La révolution, une espérance », prononcée le 4 novembre 2021, est également disponible en audio et vidéo (<https://www.college-de-france.fr/agenda/lecon-inaugurale/la-revolution-une-esperance/la-revolution-une-esperance>). Celle-ci a fait l'objet d'une publication : Y. Ben Achour, *La Révolution, une espérance*, Paris, Collège de France, coll. « Leçons inaugurales », n° 305, 2022, <https://books.openedition.org/cdf/13217>.

* Chaire créée en partenariat avec l'Agence universitaire de la Francophonie.

| Y. Ben Achour, « Mondes francophones », *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 122^e année : 2021-2022, 2025, p. 587-606, <https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/20624>.

ENSEIGNEMENT

**COURS - LES RÉVOLUTIONS DANS LA PENSÉE
ET DANS L'HISTOIRE DES FAITS**

Le phénomène révolutionnaire s'inscrit dans le double registre des événements historiques et sociaux, mais également dans l'histoire de la pensée. Il prend alors la forme d'idéaux, de « projets révolutionnaires », d'utopies ou d'interprétations rétrospectives, en vue de donner sens au phénomène ou le comprendre, sur le plan des philosophies de l'histoire, du droit ou de la politique. Ce va-et-vient incessant entre la pensée et l'expérience historique constitue la trame de l'ensemble des huit conférences.

Cours 1 et 2 - Révolution : histoire, concept et interprétation

Les deux premières leçons ont été consacrées à la question du passage des situations historiques au concept de « révolution » et la relation entre conscience, interprétation et philosophie des révolutions d'un côté et expérience des révolutions de l'autre. Un examen particulier a été réservé à la théorie des révolutions à travers leurs types et leurs causes.

Si le concept est l'outil premier de la pensée qui nous permet de nous orienter dans l'univers, s'il est la boussole que nous confectionnons nous-même, en tant que sujet pensant, pour édifier notre système de pensée, la difficulté en sciences sociales, c'est que les concepts ne font pas l'objet d'un accord, encore moins d'une unanimité entre les « concepteurs ». En effet, les différents spécialistes et savants en sciences sociales élaborent leurs propres outils de travail, notamment leurs concepts, chacun selon son propre choix et sa propre décision. Ces choix et ces décisions dépendent évidemment de l'environnement du chercheur, c'est-à-dire de sa propre expérience, de ses travaux antécédents, de son objectif, parfois voilé, de ses tendances politiques etc. Le résultat est que le concept devient une matière fluide et souvent même obscure, comme dans toutes les « sciences citoyennes », comme la science politique, la sociologie politique, ou la philosophie de l'histoire ou du droit. Le concept de « révolution » n'échappe pas à la règle.

En effet, ne serait-ce qu'à cause de son imbrication inévitable à la fois dans le champ scientifique et dans celui de l'opinion, le concept de « révolution » ne peut pas être vu ou compris avec indifférence ou neutralité philosophique, politique ou morale. Dans notre domaine, la neutralité n'existe pas, ni d'ailleurs ce que nous appelons communément « l'objectivité ». Chaque auteur, chaque chercheur, mais surtout chaque lecteur va vibrer dans un sens ou un autre, pour la révolution qui l'intéresse. Et c'est ainsi que « révolution » va devenir un champ de compétition. Chaque protagoniste aimerait entrer dans ce champ compétitif et, si possible, gagner l'oscar. Lorsque la révolution tunisienne a éclaté entre les années 2010 et 2011, nous nous sommes tous engouffrés dans ce champ de courses, les uns prétendant que

c'était un non-événement, un feu de paille, un phénomène qui ne méritait pas le nom de révolution, alors que d'autres ont développé tous les arguments contraires.

Un nécessaire parcours a donc été entamé autour de la genèse du concept, ses théories, sa portée, ses notions voisines, ainsi que les expériences historiques à l'origine du concept de « révolution ». À l'issue de ce parcours, certaines conclusions peuvent être tirées.

La première est que les situations historiques précèdent le concept et le font émerger. C'est à partir des événements réels, comme ceux de la révolution anglaise ou de la Révolution française que les observateurs (écrivains, mémorialistes, journalistes, juristes, diplomates, fonctionnaires, artistes) construisent le concept et le mot qui le soutiennent. Nous passons, dans ce cas, de l'histoire à la pensée.

Mais le concept lui-même va devenir un déterminant historique pour les révolutions à venir. L'idée de révolution, tirée à partir de certaines expériences particulières, va devenir un canevas intellectuel pour comprendre (ou mal comprendre), ou juger les révolutions postérieures à ces expériences particulières. Il y a toujours une toile de fond inévitable aussi bien dans l'esprit savant que dans l'esprit commun. Les expériences révolutionnaires vont, en quelque sorte, produire « une envie » de faire des révolutions, de changer le monde environnant en suivant des modèles.

Ces situations historiques, enracinées dans un certain temps, n'excluent pas le fait qu'elles aient pu être précédées d'expériences analogues, mais qui seraient passées « inaperçues ». Le phénomène de « révolution politique », tel que l'ont formulé ses découvreurs, a existé depuis l'Antiquité la plus éloignée. Mais il n'a pas été « appréhendé », dans son contexte, par manque de concept.

Pour les raisons sus-indiquées, le concept de « révolution » n'est pas figé, parce qu'il ne peut pas l'être. Tout d'abord, l'historiographie se déchire lorsqu'il s'agit de donner sens à un événement révolutionnaire spécifique. Comment comprendre les insurrections du 2 décembre 1851 en France, par lesquelles certaines communes réagissaient contre le coup d'État? Était-ce une jacquerie? Un mouvement de défense du régime républicain? Le rejet du coup d'État? Par ailleurs, le concept, issu de certaines expériences, évolue nécessairement avec l'apparition et le développement d'autres expériences.

Enfin, l'idée de révolution se trouve toujours confrontée à l'indétermination de l'histoire. C'est probablement à cause de cette indétermination qu'il peut exister des générations de théories des révolutions, comme le rappellent judicieusement James De Fronzo ou Jack Goldstone.

Par conséquent, le concept et le mot de *révolution* s'enrichissent, se démultiplient, se dilatent, se rétrécissent, se fragmentent en traversant l'histoire. Il serait présomptueux de s'arrêter à un sens unique de la révolution, dans la mesure où cette dernière non seulement dépend des circonstances locales et internationales qui l'entourent, mais que ses origines, son contenu, sa portée, ses conséquences ne peuvent obéir à un standard déterminé, encore moins à un déterminisme historique.

Une définition doit être compréhensive et englober, malgré leurs différences, le maximum d'expériences possibles. Un exemple de faible compréhensivité nous est fourni par la définition de Charles Tilly qui définit une révolution comme étant un transfert par la force du pouvoir d'État, au cours duquel deux blocs rivaux distincts au moins ont avancé des prétentions incompatibles à le contrôler et l'importante fraction de la population soumise à la juridiction de cet État s'est ralliée aux prétentions de chaque bloc. Autrement dit, pour qu'il y ait révolution, il faudrait, premièrement, une période de « souverainetés multiples » entre deux ou plusieurs blocs politiques, deuxièmement, des prétentions à vouloir contrôler l'État, troisièmement, un soutien populaire significatif au profit de chaque bloc, quatrièmement, une incapacité de l'État de réprimer le groupe oppositionnel, enfin, un transfert du pouvoir de l'État par la force. Cette définition correspond évidemment à plusieurs expériences révolutionnaires vécues en Europe, comme la révolution des Pays-Bas, les révolutions ibériques du ^{xv}^e au ^{xviii}^e siècle, les révolutions dans les Balkans et dans les îles Britanniques, les révolutions en France ou en Russie. Cependant, elle n'est pas compréhensive. Pour une première raison : dans les révolutions, le transfert du pouvoir de l'État n'a pas toujours lieu par la force puisque certaines révolutions peuvent avoir un caractère pacifique. Une deuxième raison : l'idée de souverainetés multiples ne tient pas assez compte des révolutions populaires directes, dites « spontanées », comme les révolutions arabes, notamment à partir de l'année 2011.

Il me semble par conséquent que, pour définir une révolution, il faut strictement s'en tenir aux caractères communs minimums, aux conditions nécessaires, qui puissent englober le maximum d'expériences de révolution dans l'histoire, y compris les dernières en date. Une révolution implique :

- a) une protestation publique massive. Sans revenir au détail de cet élément, rappelons qu'une protestation peut se manifester sous plusieurs formes : elle peut être pacifique ou violente, dirigée explicitement ou implicitement contre le régime en place, mais, dans tous les cas de figure, ce qui la caractérise, c'est sa visibilité et l'utilisation de l'espace public;
- b) la victoire de cette protestation, ce qui veut dire la chute d'un régime politique avec ses hommes, ses symboles et sa constitution. Une révolution, dans le cas où elle n'est pas suivie de la constitution d'un gouvernement révolutionnaire, doit être au moins assumée et reconnue par le nouveau pouvoir, même s'il comprend des responsables de l'ancien régime déchu par la révolution;
- c) enfin, une révolution est un message, un appel, en fait un rappel de presque les mêmes principes universels de dignité, de justice et de liberté. Cette troisième condition révèle la portée incontestablement éthique et humaniste de toute révolution.

Ce dernier point nous conduit au rapport entre violence et révolution.

La violence, est-elle une nécessité de toute révolution ? Peut-on affirmer, avec Arno J. Mayer, que les révolutions sont des furies dévastatrices et qu'il ne peut y

avoir de révolution sans violence, terreur, iconoclasme ou guerres ? Hannah Arendt affirmait qu'une révolution est « un moment violent d'expression de la souveraineté populaire » et que la guerre et la révolution trouvent leur point de convergence dans la violence.

Certes, les formes de violence dans les périodes de révolutions se concrétisent par la répression antirévolutionnaire, la « militance » révolutionnaire, la violence des gouvernements révolutionnaires ou issus d'une révolution, la guerre civile et enfin la guerre internationale. Cependant, si la violence accompagne généralement les révolutions, elle ne fait pas partie nécessairement de sa définition. En effet, l'histoire récente montre qu'il existe des « révolutions dans la légalité » et des révolutions pacifiques. Tout d'abord, un mouvement révolutionnaire prônant la violence ou la guérilla peut changer de cap et se transformer en parti légaliste, passant « des armes aux urnes » et se donnant ainsi l'occasion d'influencer le cours des événements, dans le sens de la révolution qu'il préconise. L'éthique, sur le plan de la *phronesis*, et l'objectif demeurent les mêmes, mais les moyens et les ressources changent radicalement de cap. Ce fut le cas des Tupamaros (Mouvement de libération nationale-Tupamaros, MLN-T) en République orientale d'Uruguay.

Par ailleurs, une idéologie révolutionnaire, en se démarquant clairement du système économique ou politique environnant, peut accéder au pouvoir par les voies légales, conformément à la Constitution et par les élections. Ainsi, au Chili, Salvador Allende, représentant la coalition de l'Unité populaire, a accédé au pouvoir par la voie des élections démocratiques, le 4 septembre 1970. Sa candidature a été ratifiée par le Congrès. Évidemment, nous ne pouvons pas, dans cette hypothèse, parler de révolution, au sens strict. Il y manque deux des quatre conditions que nous avons évoquées précédemment : la protestation généralisée contre le régime et sa chute. La chute du régime est remplacée par la prise du pouvoir par les voies constitutionnelles et électorales, comme dans le cas de l'Afrique du Sud. Mais le démarquage idéologique de la « voie chilienne vers le socialisme », par rapport au système économique et social et l'ampleur des réformes initiées par le gouvernement de l'unité populaire font que, substantiellement, l'hypothèse est similaire à celle d'une révolution, « une révolution dans la légalité ».

Cours 3 – Significations

Aujourd'hui, le mot « révolution » renvoie à quatre significations.

1. Il garde tout d'abord sa signification astronomique, celui d'une rotation orbitale avec retour au point de départ. Une telle révolution est calculable, prévisible sur le très long terme.

2. Il désigne également un changement important d'une situation donnée, une rupture, une transformation profonde. La révolution s'oppose à la tradition, dans la mesure où elle marque une discontinuité, alors que l'idée de tradition évoque la continuité des idées, des mœurs et des institutions à travers le temps. La révolution

s'oppose également à l'évolution, dans la mesure où cette dernière réfère au développement régulier et au changement continu, y compris de la tradition elle-même. Mais ce critère est insuffisant. Au-delà, nous constatons une diversité d'espèces, englobant des phénomènes historiques d'une très grande variété, appartenant aux domaines religieux, culturel, économique, artistique ou philosophique. Pour pouvoir comparer, nous ne pouvons comparer que des espèces particulières de révolutions. L'unité de l'espèce, malgré la diversité des faits, des moyens et des circonstances, permet seule la comparaison. Par ailleurs, même à l'intérieur de la catégorie « révolutions politiques », des sous-catégories existent, également incomparables les unes par rapport aux autres.

3. « Révolution » peut également se déployer au plan de la pensée. Sous ce jour :

- a) elle peut tout d'abord désigner un projet de changement social, celui de *faire la révolution* pour atteindre un objectif social précis. Contrairement au cas précédent, il s'agit ici de prévoir ou même planifier pour le futur. Le projet marxiste s'inscrit dans ce cadre;
- b) la même démarche peut se retrouver au niveau de l'analyse rétrospective d'une révolution, c'est-à-dire l'analyse qui vient penser une révolution qui a déjà eu lieu. C'est ainsi que Hegel pense que la révolution française s'inscrit dans le cadre d'un combat entre la pensée des Lumières, l'*Aufklärung*, et le monde réel, et que cette révolution spirituelle, luttant contre la conscience naïve de la masse et contre les représentants de la foi, enfantera la Révolution française, considérée par Hegel non pas comme le règne de la liberté absolue, mais son avènement. Sauf pour les révolutions spontanées, le fait révolutionnaire, avant d'éclater, a d'abord été saisi par l'esprit pensant;
- c) elle peut prendre la forme de l'utopie. L'utopie, dans son sens philosophique ou littéraire, ne se distingue pas fondamentalement, pas même par son intention, d'un projet de révolution. En effet, une philosophie sociale critique peut se développer dans la forme littéraire de l'utopie, de la fiction ou du roman philosophique. Il s'agit, de la part d'un auteur, d'offrir au public le plus large, dans une forme imagée et symbolique, une réflexion théorique, parfois philosophique, de ce que devrait être la société idéale, la meilleure des cités possibles – parce que la plus vertueuse, la plus savante ou la moins ignorante, ou encore la mieux gouvernée. Comme le projet révolutionnaire, l'utopie est créatrice d'espérance, sauf que son appel à l'action est moins pressant. Pour cette raison, nous intégrons la littérature des utopies et romans philosophiques dans l'analyse du phénomène révolutionnaire en tant qu'œuvre de l'esprit;
- d) enfin, la pensée sur les révolutions peut aller jusqu'à la mystification, c'est-à-dire la présentation d'un récit révolutionnaire à la fois mystique et mythique constitutif d'un peuple ou d'une nation, comme celui de Guillaume Tell, le héros légendaire des récits mystiques constitutifs de la Suisse, condensé dans

le *Livre blanc de Sarnen* (1470) ou encore la *Gesta Danorum* produite par Saxo Grammaticus sur l'histoire du Danemark.

4. Un quatrième sens, purement évaluatif, doit être considéré. Une révolution est entendue au sens du progrès, de l'innovation, de la libération par rapport à quelque chose qui nous retenait dans un état inférieur et qu'il convient de changer. Lorsque nous affirmons qu'une découverte est révolutionnaire, que telle technique va révolutionner la médecine, qu'Internet a révolutionné nos modes et nos méthodes de connaissances, que l'informatique a révolutionné nos moyens de communication et d'information, ou qu'une révolution a refait le visage d'une société, nous entendons clairement dire que ces révolutions constituent des progressions. Progression vient de progrès. La révolution sexuelle, les révolutions scientifique, culturelle, artistique, philosophique ou littéraire sont frappées du sceau de la positivité dans une partie importante de l'opinion mondiale. Autrement dit, une révolution, y compris les révolutions sociales, va dans « le bon sens », elle se revendique, elle se mérite, bien que ce bon sens ne soit pas compris de la même manière. D'où, parfois, les polémiques passionnées et les querelles véhémentes pour décider si tel événement constitue ou non une révolution.

Passons au temps des révolutions. Il n'est pas homogène. Certaines révolutions se situent sur les millénaires. Il en est par exemple ainsi des révolutions cognitives ou agricoles. Ce sont des révolutions en pente très douce. D'autres se situent sur les siècles, comme les révolutions scientifiques, culturelles ou religieuses qui sont souvent accompagnées de périodes troubles, de violences et de guerres, et peuvent prendre des siècles pour s'accomplir. Certaines révolutions se comptent en jours, comme les Trois Glorieuses en France (27, 28 et 29 juillet 1830), ou les 29 jours de la révolution tunisienne.

Cours 4 - Révolution et religion

Leur point commun consiste à capter le corps et l'esprit individuel, ainsi que le corps politique, pour les soumettre à leur loi. Mais elles n'appartiennent pas au même monde. L'une promet le bonheur sur la seule terre, l'autre, sur la terre et dans le ciel. La politique et la religion sont dans une relation à la fois de distance et de proximité. Sur la révolution, chacune d'elles construit son récit particulier, mais toutes les deux produisent des révolutions et sont produites par des révolutions. Elles sont, à part entière, la cause et l'effet des révolutions. Une religion nouvelle, est, sans conteste, une révolution dans l'histoire spirituelle et morale. Les figures prophétiques et sapientiales sont porteuses et annonciatrices d'une ère spirituelle nouvelle. Mais, sans conteste également, une religion nouvelle constitue un bouleversement de l'ordre politique, dans l'immédiat ou à terme. Elle est fondatrice d'un ordre politique, naissant ou à naître.

Cependant, une religion nouvelle et triomphante est condamnée à s'installer durablement dans l'histoire, à passer du stade révolutionnaire au stade conservateur, pour

pouvoir persister dans son être. Elle devient, par la nature des choses, orthodoxie. Mais en le devenant, et comme tout pouvoir, elle va susciter des phénomènes scissionnistes, que, de son point de vue, elle qualifie d'« hérésies » pour pouvoir les menacer, les juguler ou les exterminer. Ces hérésies sont, en réalité, de nouvelles religions dans la religion de l'origine et, partant, des révolutions contre l'orthodoxie régnante. En un mot, la politique et les révolutions politiques rôdent autour du champ religieux, et la religion tourne constamment autour du monde politique, conditionne ses révolutions ou en est la cause plus ou moins directe.

Les expériences historiques qui ont servi de trame à ce cours se rapportent tout d'abord aux grandes révolutions occidentales modernes dans leurs contextes religieux, du siècle d'or néerlandais à la *révolution des Patriotes*, puis aux révolutions anglaises de 1649 et 1688-1689, puis à la révolution américaine de l'indépendance, enfin à la Révolution française de 1789, son interprétation et ses retours en 1830, 1848 et 1870, ainsi que son expatriation et sa diffusion à travers le monde. Le contexte islamique a également été considéré, dans la mesure où l'histoire de l'islam constitue un véritable laboratoire pour l'analyse des révolutions dans le rapport avec la religion, depuis la révolution du premier islam, jusqu'aux révolutions turque et iranienne, en passant par les révolutions à l'origine des hérésies (révolte des Pénitents, révolutions kharéjites, révolution des Zanjs, révolutions anatoliennes), contre-orthodoxies et fondations de nouveaux États impériaux (révolutions abbasside, fatimide, almoravide, almohade), ainsi que les mouvements révolutionnaires politiques et religieux face aux conquêtes coloniales.

Cours 5 et 6 - Qu'est-ce qu'une révolution démocratique ?

Une révolution démocratique consiste, sinon à se conformer totalement, du moins à se rapprocher au maximum de la *norme* démocratique et de ses principes. La norme est l'abstraction du réel se réalisant dans le réel. Elle est à la fois au-dessus de l'histoire, mais anime l'histoire. La démocratie est une norme, « une idée-force », extraite du réel, le dépassant, y revenant sans cesse, l'inspirant, sans jamais s'y retrouver entièrement.

Par conséquent, trois conditions méthodologiques fondamentales s'imposent pour justifier universellement la norme démocratique du point de vue de la philosophie politique : la considérer comme *norme* et non comme régime ou système ; lui trouver un principe philosophique fondateur ; enfin, la retrouver dans la marche de l'histoire, lui donner son épaisseur existentielle, en vue de la faire échapper à l'idéalisme. Fonder philosophiquement doit être impérativement suivi de « débusquer dans la jungle de l'histoire ». Dans cette jungle, nous découvrirons un principe moral inspirant et même animant l'histoire : l'indignation face au scandale. Dans la marche concrète de l'histoire, nos souffrances nous conduisent directement à l'éthique de l'indignation, propulseur des résistances, des révoltes et des révolutions.

La substance de la norme démocratique se ramène à cinq principes fondamentaux : la dignité, la liberté, l'égalité, la participation et le règne du droit, non de la pure et immédiate volonté du gouvernant. Toutes les cultures ou civilisations du monde ont formulé les principes de la norme démocratique. En examinant les textes fondateurs ou les traditions orales de chacune d'elles, nous pouvons les retrouver dans les enseignements écrits ou oraux théologiques, philosophiques ou littéraires. Le *Ren des Entretiens* confucéens, cette vertu générale de bienveillance et sa règle d'or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit », les commandements bibliques, la *Deuxième Fatiha*, la charte de Kurugan Fuga (charte de Manden) de l'Empire du Mali, sous le règne de l'empereur mandingue Sunyata Keita au XIII^e siècle, constituent autant d'expressions particulières d'une norme démocratique.

La question fondamentale est de savoir au nom de quoi préférer la démocratie à la dictature, à l'aristocratie, à l'oligarchie, à la monarchie de droit divin ou au régime théocratique ? Comment, sur le plan philosophique, légitimer la norme démocratique et la considérer comme supérieure aux autres modèles d'organisation politique ? Comment transformer notre senti en démonstration ?

La réponse à cette question dérive, à mon sens, du principe de non-souffrance. Notre constat de départ, c'est que le principe de non-souffrance régit l'ensemble de la vie de l'être humain de sa naissance à sa mort. Il s'agit d'un constat que nous impose, sans exception, l'expérience de la vie elle-même. Il s'agit également d'un fait instinctif premier, naturel, s'imposant de lui-même avant tout discernement ou effort d'intelligence. Plus tard, au cours du développement de l'être social, le principe de non-souffrance fait l'objet d'une construction intellectuelle, politique, institutionnelle, qui vise à mettre toutes les ressources et les capacités de la société au service des individus pour leur éviter de tomber sous l'emprise de la souffrance. Pour cela, l'État planifie, élabore des budgets et des politiques économiques, recherche constamment des ressources humaines et institutionnelles pour mobiliser la société en vue d'éviter, dans la mesure du possible, de tomber sous le coup de la souffrance. La norme démocratique, dans son essence et son développement historique, est tout entière érigée en vue de soulager, limiter, ou abolir le règne de la souffrance. Cela concerne les trois dimensions de l'homme : la dimension matérielle et corporelle, la dimension morale de l'être humain, en tant qu'être pensant, parlant et discernant, et enfin la dimension sociale de l'être humain en tant que membre d'une communauté déterminée. Pour cette raison, la norme démocratique s'interdit de porter atteinte à la vie ou à l'intégrité physique de l'humain, parce qu'elle s'interdit de le faire souffrir dans sa vie et son corps. Elle s'interdit également de porter atteinte à cette capacité de l'Homme pensant d'inventer, de créer, de former des concepts, d'adhérer à des idéologies, de les exprimer et de les partager avec ses semblables, parce qu'elle s'interdit de faire souffrir l'être humain dans sa dimension morale. Enfin, elle s'interdit de porter atteinte au *vivre ensemble* qui constitue le fondement même de l'Homme social, être civique par nature. Le respect du principe de non-souffrance conduit par conséquent à la liberté. Il devient universel, par l'identification de chacun de nous à ce *Même*

commun qui nous rassemble tous. C'est cette identification qui conduit au devoir-être d'amitié ou de fraternité entre *les mêmes* de ce *Même* commun.

La norme démocratique, bien que se situant au-dessus de l'histoire, émerge cependant à partir de l'histoire et les expériences concrètes des sociétés. Les transformations des modes de production, du prélèvement fiscal, de la force de travail, des technologies artisanales, industrielles, financières ou de la communication ont évidemment un impact déterminant déstructurant et restructurant sur la vie économique, sociale, artistique, culturelle, religieuse, en bref, sur l'ensemble de la vie. Mais tout cela est accompagné, soutenu, propulsé par des idéaux, des passions, des motifs moraux, des refus de situations, au nom de la justice, du droit et de l'équité, en bref, au nom d'une éthique.

Sur ce plan, l'idée démocratique a toujours vécu dans un état permanent de crise doctrinale. Aux premiers rangs se trouvent les philosophes. De Platon à Nietzsche, philosophes de haut vol, et plus tardivement, par des philosophes tel Carl Schmitt, de féroces objections ont été adressées à la théorie aussi bien qu'à la pratique démocratique. Le livre VIII de *La République* en témoigne puisqu'il accuse la démocratie de faire montre d'excès de liberté et d'égalité, de porter en elle-même le risque de l'anarchie, puis de la servitude et finalement de la tyrannie.

Face à ses adversaires, notamment le relativisme historico-culturaliste, le relativisme scientifique, l'adversité idéologique ou religieuse et le populisme, l'idée démocratique ne peut se passer d'un fondement philosophique qui la sauve du relativisme, notamment son rattachement exclusif à la civilisation occidentale. Il a fallu, par conséquent, trouver dans le champ philosophique un principe pouvant universellement justifier la norme démocratique. Ce principe est celui de la non-souffrance. Mais ce fondement philosophique doit trouver sa réalisation dans le déroulement de l'histoire. Ce sont précisément les révolutions et les résistances, animées par les intérêts mais également par l'éthique de l'indignation et les crises de la conscience, qui en constituent la manifestation.

À travers les trois dimensions de la personne humaine, physique, morale et sociale, la norme démocratique a été examinée dans son rapport avec « la condition souffrante » des individus ou des groupes sociaux plus larges. Pour répondre à cette condition souffrante, la norme démocratique intervient directement sur le plan de l'être physique, en garantissant les droits de la vie et du corps, sur le plan de l'être moral, en protégeant les libertés de l'être pensant, croyant ou créateur, jusqu'à admettre implicitement un droit à la dissidence, et enfin sur le plan de l'être social, en garantissant le droit et la liberté à la participation politique, par le vote, la représentation ou par d'autres moyens politiques et juridiques infiniment variables. C'est à cette condition que nous pouvons établir l'universalité de la norme démocratique, avec ses cinq principes fondamentaux : la dignité « inhérente à la personne humaine », la liberté, l'égalité, la participation et la règle de droit quelle qu'en soit la nature. Nous aboutissons ainsi à la conclusion que le développement démocratique s'est réalisé dans toute l'histoire des cultures et que le rôle de la civilisation occidentale a été d'en offrir la synthèse

et d'en construire la théorie. Les révolutions politiques ou sociales éclatent par suite de l'indignation face au scandale d'une situation devenue inacceptable au regard des critères – évolutifs – de justice, de dignité et de liberté. L'indignation, propulseur des révoltes et révolutions, est l'incarnation du principe de non-souffrance dans le déroulement de l'histoire.

Concrètement, une révolution démocratique est l'événement historique par lequel un changement de régime politique a lieu, en vue de mettre en application les principes cardinaux de la norme démocratique. Elle constitue une accélération des cycles historiques de changement social et de progrès, une prise de conscience. Une révolution, c'est l'humanisme en marche vers un stade supérieur. Cette portée éthique n'est pas le propre des révolutions modernes. Ces dernières tranchent par leur philosophie particulière concernant les rapports de l'État et de la société, le droit et l'individu. Elles se caractérisent également par leur langage particulier. Mais les grands principes dérivant de la norme démocratique se retrouvent quasiment dans toute révolution. Les révoltes et les révolutions de toutes sortes qui ont parsemé l'histoire répondent en général à une revendication de justice, d'égalité des races, de refus de la discrimination. Elles ont pris parfois la forme d'idéologies égalitaristes ou clairement communistes. Les slogans révolutionnaires, quasiment en tout lieu et en tout temps, reprennent et rajeunissent les mêmes idées : « Le droit est advenu, le tort s'est pulvérisé et le tort doit nécessairement périr » (*jā'a al haqqu wa zabaqa al bâtilu inna al bâtila kâna zahûqa*¹), « Dignité, liberté, justice », « Liberté, égalité, fraternité », « Du pain, du travail », « À bas Pharaon ! », « Mort au *Taghout*² », « La terre aux paysans », « La mort plutôt que l'humiliation ». Les révoltes et les révolutions se trouvent donc au point de jonction entre les faits du monde réel et les idées.

Tous les types de révolution peuvent s'inscrire dans ce paradigme éthique. Ce dernier s'accomplit dans l'histoire par le jeu du principe de non-souffrance. L'éthique de l'indignation et cette dernière, qui est une réaction contre la condition souffrante, se révèle à son tour par les résistances, les révoltes et les révolutions, ainsi que par les crises de la conscience. Ce processus peut être observé clairement à travers l'évolution des systèmes juridiques vers une conception plus rationnelle et humaniste de la souffrance, en particulier de la souffrance pénale.

1. Verset 81 de la sourate du Voyage nocturne, largement diffusé au cours de la révolution iranienne de 1979.

2. *Taghût*, dans le langage coranique, est à sens multiple. Parmi ses sens figure celui du despote qui gouverne selon sa volonté pure. Le modèle du *Taghût*, dans le Coran, est représenté par le pharaon. Le terme a été utilisé au cours des révolutions arabes de 2011. Il est en particulier prisé par les Frères musulmans.

Cours 7 - Considérations sur les révolutions africaines et dans le monde arabe et musulman

Qu'est-ce qui pourrait justifier que l'on traite ensemble, du point de vue de la théorie des révolutions, le monde arabe, le monde africain et le monde musulman ?

Ce choix n'est pas arbitraire. Malgré la diversité des cultures et des civilisations, ces trois entités sont animées, indépendamment de leur situation géographique, par des énergies communes qui justifient de les examiner ensemble. En premier lieu, la majorité des pays appartenant à ces zones géographiques ont tous vécu avec plus ou moins d'intensité les situations coloniales. Leur histoire présente est conditionnée, peu ou prou, par cette situation. Pour répondre à la dépossession matérielle et morale de la colonisation, ils ont élaboré une contre-culture, dans laquelle le thème de la réappropriation de soi est prédominant. Ce thème va devenir le pivot central des révolutions africaines, aussi bien sur le plan politique que sur le plan culturel. Dans ce contexte, l'adversaire commun, le support de l'altérité absolue, devient « l'Occident », « le Blanc », « l'Européen » considéré comme une entité abstraite, et le refuge identitaire ou l'arme défensive, à côté de l'histoire revisitée et des traditions et coutumes, est souvent l'Islam. Ce phénomène a pris une grande tonalité lors de la constitution et du développement du mouvement afro-négro-islamique américain the *Nation of Islam*. Fondée en 1930 par Wallace Fard Muhammad, considéré comme *Mahdi* (chef religieux charismatique et rédempteur), l'organisation s'est distinguée par ses positions radicales à la fois sur le plan racial, religieux et politique. *Justice, Freedom, Equality, Islam* figurent sur leur emblème.

L'Islam, en effet, constitue un facteur central dans toutes les réflexions sur l'Afrique, le monde musulman et le monde arabe. Ainsi, Edward Wilmot Blyden, l'un des pères du panafricanisme, partisan de l'œcuménisme chrétien dans le développement moral de l'Afrique, pensait cependant que l'Islam ayant joué un rôle civilisateur, moral et spirituel sur le continent africain (par rapport au paganisme) devait être considéré avec sérieux et réalisme, et que l'entente du christianisme et de l'Islam était nécessaire pour un développement équilibré de l'Afrique. Le rôle de l'Islam, comme nous l'avons vu précédemment, apparaît également à travers les mouvements révolutionnaires politico-religieux contre les conquêtes coloniales en Afrique, dans le monde musulman et dans le monde arabe, avec des figures emblématiques comme celle de l'émir Abdelkader en Algérie, de l'émir Abdelkrim dans le Rif, d'Omar Al Mokhtar en Cyrénaïque, de Mohamed Ibn Abdalah, le Mahdi au Soudan, de l'Almamy Samory Touré en Afrique de l'Ouest, de l'imam Shamil dans le Caucase. Cette tendance vers la réappropriation de soi par le truchement de la religion atteindra son apogée avec la révolution iranienne.

Depuis la fin du ^{xiv}e siècle, l'Afrique a été touchée par des événements majeurs qui ont négativement marqué son histoire. Ce fut tout d'abord la traite négrière orientale, pratiquée depuis le Moyen Âge, puis la traite interafricaine et les guerres esclavagistes entre les royaumes africains du Mali, du Dahomey, du Bénin ou l'Empire ashanti, et enfin la traite dite « atlantique », initiée principalement par les

négriers avec le soutien des puissances européennes. Cette dernière fut particulièrement dévastatrice. Avec la complicité de certains chefs africains avides de pouvoir et de richesses, et malgré certaines interventions officielles pour réduire les cruautés à l'égard des esclaves, les États occidentaux comme le Portugal, l'Espagne, l'Angleterre, la Hollande, le Danemark ou la Suède participèrent à cette vaste opération de déshumanisation du continent africain par des compagnies commerciales ou des aventuriers esclavagistes, dénoncée très tôt par des penseurs européens. L'Afrique, et en particulier l'immense zone forestière et maritime limitrophe du fleuve Congo et de ses affluents, devint le terrain des rivalités entre les puissances occidentales. La conférence de Berlin de novembre 1884-juillet 1885 n'eut d'autre but que celui d'assurer la liberté du commerce sur les deux fleuves du Congo et du Niger, et d'apaiser ces conflits. La conférence de Berlin prétendait également « accroître le bien-être moral et matériel des populations indigènes » et, pour cela, adopta une déclaration concernant la traite des esclaves. La conférence adopta également « une déclaration introduisant dans les rapports internationaux des règles uniformes relatives aux occupations qui pourront avoir lieu à l'avenir sur les côtes du continent africain. » En réalité, la conférence de Berlin préparait le terrain pour la future colonisation généralisée de l'Afrique. Des frontières artificielles furent tracées, des ethnies furent divisées, des identités furent bafouées, des génocides furent accomplis. La tragédie des peuples herero et nama, révoltés en 1904 contre la puissance occupante du II^e Reich, et les exactions de certains officiers allemands comme le lieutenant Ralph Zürn est assez parlante. Ces tribus dirigées par Samuel Maharero furent poussées vers le désert de Namibie par le général Lothar Von Throta et y moururent par dizaines de milliers, coincés entre la mort de faim et de soif dans le désert et celle non moins certaine du feu allemand. Les survivants furent déportés dans des camps de concentration pratiquant le travail forcé.

Révolution africaine fut le titre de livres ou journaux qui, au moment des promesses de la Conférence des États indépendants d'Afrique (Accra, avril 1958), entendaient mettre l'accent sur les deux ruptures majeures de l'histoire africaine des années 1960 : la décolonisation et le développement social, culturel et économique. L'émancipation de l'*humanité souffrante*, du continent souffrant, celui des *damnés de la terre*, était alors le principe idéal de toute politique. Il s'agissait de réaliser le rêve d'une « nouvelle humanité », de fonder un « nouveau langage », pour reprendre les expressions de Frantz Fanon. Il fallait rompre les chaînes qui retenaient le colonisé à l'Europe. En décembre 1958, Accra accueillit la Conférence des peuples africains, ouverte aux partis et organisations nationalistes. L'accélération de la décolonisation, entre 1958 et 1960, dut beaucoup, à coup sûr, à la Conférence panafricaine des peuples et à ses retombées.

À partir de là, et en suivant le modèle algérien du FLN, les révolutions africaines indépendantistes ou antiracistes devinrent des révolutions armées, avec la constitution des partis antiségrégationnistes ou des mouvements de libération nationale. Mais la rupture avec l'Europe n'était pas en elle-même suffisante pour

assurer la dignité des peuples africains. Il fallait aller au-delà. C'est-à-dire transformer les révolutions indépendantistes en révolutions sociales, culturelles et politiques.

C'est pour cette raison que le marxisme constitua un pôle attractif pour les nouveaux États indépendants d'Afrique. Ainsi, au Ghana, au Mozambique, en Angola, au Bénin, en Éthiopie, en Somalie, des régimes directement inspirés du marxisme-léninisme scientifique sont mis en place. Toutes ces expériences furent cependant vouées à l'échec. Elles furent noyautées par le jeu d'influence des grandes puissances, furent victimes des conflits tribaux et ethniques, connurent des dictatures parfois génocidaires (massacre des Isaaq en Somalie) qui, malgré les bonnes intentions de départ, entraînèrent l'aggravation des problèmes économiques sociaux et politiques de leur pays. Mais si les révolutions communistes connurent l'échec, en revanche, la grande révolution africaine de Nelson Mandela et ses compagnons marqua le sort de tout le continent africain et eut un retentissement mondial.

Cours 8 - Les révolutions dans le monde arabe

La huitième et dernière leçon qui a eu lieu en présence et avec la participation du professeur Henri Laurens a été consacrée plus spécifiquement aux révolutions dans le monde arabe, en particulier aux grands événements de 2011 connu sous l'appellation « Printemps arabe ». L'analyse du phénomène révolutionnaire dans le monde arabe a été menée sur la base d'une distinction entre les situations révolutionnaires et les dynamiques révolutionnaires.

Les situations révolutionnaires

La réalité du monde arabe, c'est que celui-ci se trouve soumis à une surcharge de frustrations et d'attentes qui constituent autant de repoussoirs pour tout un ensemble d'idéologies et d'activités politiques, tentant chacune de répondre à ces besoins et attentes. Ces frustrations sont parfois mythifiées ou inventées pour les besoins d'une cause particulière ou la défense d'une idéologie. D'autres problèmes ont une réalité plus objective en tant que fondement de ces dynamiques potentiellement ou véritablement révolutionnaires.

1. Au point de départ, trois facteurs ont joué conjointement pour constituer le socle sur lequel vont se former des dynamiques révolutionnaires. Il s'agit de l'abolition du califat, de l'occidentalisation des mœurs qui touchent en particulier les élites urbaines administratives politiques et intellectuelles, et les jeux d'influence ou d'emprise des puissances occidentales.

L'abolition du califat en 1924 a été ressentie comme une blessure par une grande partie du monde musulman et a provoqué de nombreuses réactions. Bien que la révolte arabe de 1916 ne soit pas étrangère à la crise de l'Empire ottoman, les Arabes, en particulier au Maghreb, n'ont pas accepté l'événement, ce qui provoqua une réaction hostile, un climat de revanche. Ce facteur doit être conjugué avec l'occidentalisation des mœurs au sein des élites bourgeoises économiques, politiques,

administratives et intellectuelles dans les grandes cités, entretenant des rapports directs d'échanges et de proximité avec le monde européen ou américain. Cela aggraverait la rupture entre la masse du peuple et les élites.

2. Il en est ainsi également de la création en mai 1948 de l'État d'Israël, puis des guerres israélo-arabes de 1948, 1956, 1967 et 1973, ainsi que de l'occupation par Israël des territoires palestiniens et l'édification du mur et du maintien de Gaza dans le statut de territoire assiégé, soumis à des opérations militaires constantes. Ces actions ont été jugées contraires au droit international et au droit humanitaire par des instances internationales comme la Cour internationale de justice ou le Comité des droits de l'Homme, ou encore par le tribunal Russell pour la Palestine. Les politiques israéliennes et la situation de la Palestine vont générer un véritable maelstrom idéologique et politique. Sur la question palestinienne, les États arabes n'ont cependant jamais défini une stratégie commune et réaliste. Les réactions du monde arabe vont des flambées oniriques d'une opinion populaire, unanime dans son soutien à la cause palestinienne, à la collaboration de plus en plus affichée avec l'État d'Israël et de ce que Samir Amin appelle « la liquidation du danger révolutionnaire palestinien », en passant par la condamnation sans appel de « la normalisation », considérée dans sa propagande électorale par le président tunisien actuel comme un « acte de haute trahison », avant qu'il aille quémander l'inspiration et le soutien de l'Égypte, qui constitue pourtant l'exemple de la normalisation.

3. Le troisième terreau sur lequel se développe une autre dynamique révolutionnaire provient de l'inégalité sociale réelle ou symbolique. Les sociétés arabes se caractérisent par l'existence d'élites intellectuelles et artistiques, administratives, économiques, commerciales minoritaires, bénéficiant en quelque sorte d'une rente de situation, faisant face à une majorité populaire vivant dans la précarité et par conséquent disposée à s'attaquer à ces inégalités sociales ou ses symboles. Dans cette perspective, les monarchies héréditaires, comme l'Égypte de 1952 ou l'Irak de 1963, symboles de la décadence morale, de la société élitiste de luxe et de divertissements, vont se trouver dans des statuts fragiles de légitimation et devenir ainsi une proie facile pour les coups de forces armées, soutenus par une large partie de la population et, à ce titre, considérés comme révolutionnaires. La République révolutionnaire construite sur les ruines de la monarchie devient le facteur de rassemblement des mécontentements populaires.

4. Les stratégies de domination des puissances militaires occidentales, interprétées comme les signes du néocolonialisme, constituent une autre source à partir de laquelle viennent s'abreuver une série de frustrations, plus ou moins exagérées. La nationalisation du canal de Suez en 1956 par le président Jamal Abdel Nasser en est une illustration significative. Il en est ainsi également de la nationalisation des terres agricoles en Algérie en 1963 par la réforme agraire décidée par Ben Bella, et en Tunisie, en 1964, par le président Bourguiba. Mais on peut lire de la même manière des questions comme celle du Sahara occidental, libéré de l'Espagne, mais devenant une pomme de discorde entre les Sahraouis et l'Algérie d'un côté et le Maroc d'un autre.

En un mot, l'idée d'un monde arabe victimisé par le colonialisme, comme le proclame la constitution syrienne, constitue une idée-force. Pour cette raison, un sentiment de rancœur, pour ne pas dire de rancune, se dessine toujours, en toile de fond, pour soutenir les réactions individuelles ou collectives contre toutes les actions étatiques ou autres qui pourraient être interprétées comme des actes de collaboration ou d'inféodation aux grandes puissances. Ceci se manifeste d'une manière toute particulière dans les assemblées parlementaires ou au sein des partis politiques, souvent, hélas, pour soutenir des comportements démagogiques. Mais ce sentiment d'hostilité ne se manifeste pas uniquement sur le plan politique mais également sur celui de la culture et des mœurs. L'occidentalisation du monde n'a pas ménagé évidemment le monde arabe. Mais ce dernier, tout en s'adaptant par nécessité à cette occidentalisation, refuse de l'assumer et exprime contre cette situation toute une gamme de réactions plus ou moins hostiles.

5. L'un des facteurs de frustration les plus marquants, mais pourtant les plus fantasmés, est incarné par l'idée de l'unité perdue et du démembrement de la nation arabe. La nation arabe, si cette expression devait être entendue dans son sens le plus strict, comme l'unité d'un État, d'une société unifiée sur le plan culturel et linguistique et d'un territoire délimité par des frontières, relève plutôt de l'idée que de l'expérience concrète. Mais cette idée est précisément extrêmement forte dans le monde arabe. Les faits retenus ne sont donc pas ceux d'un véritable État-nation mais d'une nation idéalisée qui englobe à la fois des constats historiques avérés mais également un projet de renaissance. Les constats procèdent de facteurs d'unité culturelle et religieuse, c'est-à-dire la littérature arabe, notamment la poésie, la philosophie considérée comme l'origine de la philosophie occidentale, l'origine commune notamment l'éphémère unification omeyyade, les gloires de l'Empire abbasside, l'unité religieuse et la force de l'islam dans l'arabité, malgré les fortes dissidences, hérésies, schismes de toutes sortes, enfin la proximité géographique et l'unité du territoire qui est un territoire d'un seul tenant. C'est à partir de ces constats que va être élaborée l'idée de l'unité sur le socle du fait culturel, religieux et linguistique, contre les défis multiples, notamment le néo-colonialisme.

6. La dernière source de frustration et de ressentiment découle de la nature des régimes politiques qui se partagent entre les monarchies autoritaires (Maroc, Arabie Saoudite), les dictatures militaires (Soudan, Yémen), les dictatures policières (Saddam Hussein, Ben Ali), les régimes de parti unique (Algérie, FLN, Tunisie, PSD puis RCD), ou les républiques monarchiques (Syrie de Hafez Al Assad, Égypte de Hosni Moubarak), et les États rentiers (Arabie Saoudite, Émirats arabes unis, Qatar). Cette situation d'autoritarisme quasi permanent constitue un repoussoir essentiel pour les revendications démocratiques.

Les dynamiques révolutionnaires

Toutes ces données expliquent la surchauffe idéologique du monde arabe : communisme, libéralisme, nationalisme nassérien, nationalisme baasiste, nationalisme d'État

à la Bourguiba, socialisme, islamisme, salafisme, mais expliquent également l'échec de toutes ces tentations idéologiques dans le champ de l'expérience concrète. La surcharge idéologique se manifeste par une multiplication d'antagonismes idéologiques radicaux : islamisme contre sécularisme, nationalisme arabe contre nationalisme étatique, marxisme contre libéralisme, socialisme contre marxisme, autogestion contre capitalisme d'État. En revanche, certains antagonismes connus dans le monde européen n'ont pas cours dans le monde arabe. Il en est ainsi en particulier de l'opposition entre royalistes et républicains. Le « royalisme » existe comme fait politique, en particulier au Maroc et en Jordanie, ou dans le Yémen des rois zaïdites Mutawakkili, mais il ne figure pas à la bourse des valeurs idéologiques, en tant qu'énergie mobilisatrice. Au contraire, l'idée républicaine est fortement cotée. La raison essentielle de cette situation est qu'aussi bien l'idée de république que l'idée de peuple sont des valeurs populaires nouvelles partagées par une majorité de l'opinion publique arabe, alors que le « royalisme » figure parmi les valeurs anciennes, en voie de disparition. C'est pour cette raison que Nasser en 1952, Habib Bourguiba en 1959, Abdelkarim Qassem en 1963, Moammar Kadhafi en 1979 ont pu aisément abolir les monarchies régnantes.

Comme la république, la révolution, *Thawra*, est une idée neuve, en rupture avec la théologie politique sunnite dominant le monde arabe et avec ses structures historiques, culturelles politiques et sociales. Elle va, tout d'abord, désigner les mouvements nationalistes indépendantistes, qu'ils prennent la forme de luttes armées, comme celle du FLN et de l'ALN en Algérie, contre la France, ou des mouvements nationalistes à caractère politique anticolonialistes, comme la révolution de 'Urâbi Bacha de 1881-1882 ou celle de Saad Zaghloul en 1919. Le *peuple*, entendu cette fois-ci dans son sens antiélitiste, c'est-à-dire le peuple de la masse, devient l'axe central de la pensée politique et de l'expérience. Le principe qui en découle forcément, c'est que le peuple a le droit de faire sa révolution, contre toutes les forces qui s'opposent à sa volonté et à son émancipation.

Mais, chaque camp va interpréter le principe à sa manière, à commencer par les partis communistes arabes et jusqu'au populisme exécrationnel régnant actuellement en Tunisie. L'idée a été exploitée par les idéologues islamistes ou arabo-islamistes. Le « principe du peuple souverain » reçoit une version militarisée dans *Philosophie de la Révolution, fasafat al thawra*, de Jamal Abdennasser. Dans cet opuscule, Abdennasser explique que le 23 juillet 1952 n'est ni une révolte, ni une rébellion, ni un coup d'État, mais la réponse à une attente populaire. Pour ne pas revivre l'échec de la révolution de 1919, Nasser pense qu'il est impératif de discipliner l'énergie populaire, de la canaliser dans la voix de la révolution, par l'intermédiaire de l'armée qui devient ainsi l'armée du peuple souverain et non celle d'un chef. Cette conception de la révolution par l'armée du peuple sera reprise au Soudan, en Irak, au Yémen ou en Libye, avec les dérives que nous connaissons.

La vague révolutionnaire la plus profonde s'est manifestée en 2011 au cours de ce qui a été appelé « le Printemps arabe ». Mais, que ce soit au cours du Printemps arabe, avant ou plus tard, des dictatures sont tombées : Ibrahim Aboud (1964), Jaafar

al Numeïri (1985) et Omar Al Bachir (2019) au Soudan, Ben Ali en Tunisie (2011), Moubarak en Égypte (2011), Ali Abdallah Saleh au Yémen (2011), Bouteflika en Algérie (2019).

Par conséquent, un vaste mouvement de revendications et de révoltes démocratiques a traversé l'ensemble du monde arabe en 2011, entraînant la chute d'un certain nombre de dictateurs au pouvoir depuis des dizaines d'années. Après ces renversements de régime, certains de ces pays connurent une expérience démocratique réelle, notamment avec les congrès des dialogues nationaux instaurés en Libye ou au Yémen. La Tunisie, après une première période transitoire au cours de l'année 2011, animée par la *Haute instance de réalisation des objectifs de la révolution*, a pu réunir une assemblée nationale constituante qui, après trois années de travail, élabore une constitution démocratique qui fut votée le 26 janvier 2014. Le Maroc, sous la pression des événements de février 2011, adopta une nouvelle constitution. Ainsi, en 2011, le monde arabe connut un moment démocratique de forte ampleur. L'idée de révolution, au sens et avec la portée et la dimension qui lui ont été données en 2011, est inédite, sans aucune filiation ni avec les multiples révoltes du passé qui n'avaient nullement pour objectif la liberté, ni avec les *thawrât*, révolutions antérieures nationalistes ou de type nassérien ou baathiste, imposée par le haut. En 2011, la pyramide est renversée. La chute de ces dictatures donne aux révolutions arabes de 2011 un caractère particulier qui, sans nier leur portée révolutionnaire, les ramène à leur véritable nature, celle de révolutions antidictatoriales sans effet notable sur le plan culturel, religieux ou sur la structure de classes.

Pour cette raison, un débat s'est ouvert sur leur portée et leur définition en tant que révolutions. La suite des événements allait montrer que le régime démocratique serait stoppé par le retour à la dictature et la persistance de l'autocratie (Égypte, Tunisie), le triomphe des contre-révolutions, l'éclatement de guerres civiles ou les échecs des régimes démocratiques mis en place à la suite des révolutions de 2011. En Syrie, la dictature de Bachar al-Assad, aidée par la Russie, a résisté aussi bien aux forces démocratiques qu'aux attaques des milices islamistes et des troupes kurdes. L'autocratie se poursuit dans le désordre et dans la destruction du pays. Au Maroc, le règne de la suprématie royale se poursuit, malgré la nouvelle constitution de 2011. Au Yémen, l'expérience démocratique du Congrès du dialogue national céda la place à une guerre civile à caractère confessionnel entre les sunnites et les chiites. Ce type de guerre civile, en vérité, s'explique par l'intervention des puissances régionales. Pour Beau et Lagarde (2014³), la Tunisie a montré l'exemple de la seule réussite démocratique dans le monde arabe, et même d'une anomalie démocratique pour Safwan al Masri (Masri, 2017⁴). Cependant, après avoir vécu pendant dix ans une expérience démocratique

3. N. Beau et D. Lagarde, *L'Exception tunisienne. Chronique d'une transition démocratique mouvementée*, Paris, Le Seuil, 2014.

4. S.M. Masri, *Tunisia: An Arab Anomaly, avec un avant-propos de L. Anderson*, New York, Columbia University Press, 2017.

difficile, elle a fini par faire l'expérience d'un « coup d'État au nom de la Constitution ». Cela peut paraître paradoxal. Mais la réalité s'impose : le président de la République, utilisant un article de la Constitution (art. 80), a suspendu cette dernière, puis instauré un régime de concentration totale des pouvoirs entre ses mains en vue de « redresser le processus révolutionnaire » trahi, d'après lui, par l'exercice d'un régime représentatif et parlementaire, considéré comme la cause des crises politiques sociales et économiques graves qu'a connues le pays. L'expérience inaugurée le 25 juillet 2021 et confirmée par le décret du 22 septembre 2021 et la déclaration présidentielle du 13 décembre 2021 constitue, en réalité, une illustration parfaite du populisme qui, actuellement, soumet le régime démocratique à rude épreuve. En fait, il s'agit d'une contestation de la démocratie représentative et parlementaire. La Tunisie de l'année 2021 est devenue le laboratoire mondial du populisme.

Plusieurs explications de ces échecs des révolutions démocratiques dans le monde arabe peuvent être avancées : la difficulté de séparer les questions religieuses et les questions politiques ; l'absence de culture démocratique ; les clivages ethniques, tribaux ou régionalistes ; l'absence d'expérience démocratique de longue durée.

Cependant, les demandes démocratiques dans le monde arabe rebondissent constamment depuis 1964 (date de la première révolution soudanaise) jusqu'à nos jours, avec la résistance de la société civile soudanaise au dernier coup d'État qui a eu lieu le 25 octobre 2021 au Soudan. Par conséquent, la demande démocratique est une tendance lourde dans l'ensemble du monde arabe. Le projet démocratique est devenu un projet national et non pas le simple effet d'une pression extérieure. Il poursuit difficilement sa voie contre l'enfermement politique, la corruption, la confessionnalisation de l'État et l'autoritarisme.

COLLOQUE - QU'EST-CE QU'UNE RÉVOLUTION POLITIQUE ?

Le 20 janvier 2022

Le concept de « révolution » a été élaboré à partir de situations historiques particulières. C'est un concept qui permet de penser un phénomène général de discontinuité dans l'histoire, qui englobe à son tour plusieurs situations concrètes. Les révolutions politiques ont un seul dénominateur commun, la rupture dans le gouvernement des sociétés, au nom d'une revendication de justice. Au-delà, une incalculable diversité d'espèces.

Intervenants :

- Yadh Ben Achour, « Quelles leçons tirer de la révolution tunisienne ? » ;
- Mathilde Larrère, « La circulation des révolutions politiques » ;
- Hamit Bozarslan, « Les révolutions arabes à la lumière des événements d'Algérie, du Soudan, d'Irak et du Liban » ;
- Gaëlle Demelemestre, « Qu'est-ce qu'une révolution politique moderne ? » ;

- Jack Goldstone, « *Revolution is the forcible overthrow of a government through mass mobilisation (whether military or civilian or both) in the name of social justice, to create new political institutions* »;
- Federico Tarragoni, « Penser les révolutions à l'échelle individuelle : la subjectivation révolutionnaire ».

PUBLICATIONS

Ben Achour Y., *L'Islam et la démocratie. Une révolution intérieure*, Paris, Gallimard, 2020.

Ben Achour Y., « What is a democratic revolution? », *Athena*, vol. 1, n° 1 : *Sovereignty, International Law, Democracy and Global Constitutionalism*, 2021, p. 124.