

Des deux cultures de Hichem Djaït

par Pierre Robert Baduel

Le dernier ouvrage publié par Hichem Djaït à la veille de sa disparition illustre son appartenance à deux cultures, l'islamique et l'occidentale, entre lesquelles il dit avoir « vogué ». Retour sur le parcours de cet historien et penseur tunisien méconnu.

À propos de : Hichem Djaït, *Penser l'histoire, penser la religion*, Cérès éditions, Tunis, 2021, 174 p.

Origine sociale et parcours universitaire

H. Djaït (1935-2021) est issu des deux côtés de grandes familles, les Djaït et les Bayram, comptant du côté paternel un arrière-grand-père Premier ministre sous Nasser Bey (1906-1922) et un grand-oncle cheikh-el-islam malékite à l'Université de la Zitouna et ministre de la Justice. Après des études secondaires au collège Sadiki (institution de formation de l'élite « moderniste »), il partit en France faire ses études supérieures à l'École normale supérieure de Paris, réussit en 1962 l'agrégation en histoire et de 1969 à 1976 fut accueilli comme chercheur au CNRS à Paris. Il se signala dans la décennie 1970 par la publication de deux essais : *La personnalité et le devenir arabo-islamiques* (1974) et *L'Europe et l'Islam* (1978). Rentré au pays, il enseigna l'histoire médiévale à l'École Normale Supérieure de Tunis puis, sa thèse d'État soutenue en Sorbonne en 1981 (sous la direction de Claude Cahen), il fut nommé professeur à l'Université de Tunis où il exerça jusqu'à sa retraite en 1996. Après la publication de sa thèse en 1986 sous le titre *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*, il écrivit une œuvre

majeure. Deux de ses livres sont aujourd'hui des incontournables sur l'histoire de l'Islam : *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines* (1989) et *La vie de Muhammad* (2007-2008-2012). Il présida de 2012 à 2015 Beit al-Hikma, l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts.

Archéologie de l'épistémè djaitienne et ultime profession de foi scientifique ?

H. Djait a-t-il voulu, pour ce qui est de son œuvre, faire de ce livre de 2021 ce qu'en littérature les Allemands ont appelé *Bildungsroman*, « roman de formation » (« histoire d'une « âme qui va dans le monde pour apprendre à se connaître, cherche des aventures pour s'éprouver en elles et, par cette preuve, donne sa mesure et découvre sa propre essence » selon G. Lukács, 1971) ? Ayant procédé à son écriture avec une pointe de mélancolie (« Les atteintes du grand âge ont fait que ces livres [des auteurs qu'il citerait] sont devenus mes compagnons, meublant ma solitude »), et se déclarant en ouverture « pénétré de l'unité de l'humanité », en historien soucieux de pluridisciplinarité en sciences humaines et sociales, H. Djait s'engage dans une réflexion sur les notions d'Orient et d'Occident conduite « à l'échelle mondiale » en réduisant la focale à « la religion ». De « la » religion il déclare liminairement :

J'ai été toujours préoccupé par le rôle de la religion dans l'histoire [...]. Le fait qu'une partie de cette même humanité s'en soit éloignée et l'a de fait expulsée de ses préoccupations, à l'époque moderne, pose problème, le problème de l'apparition même de la modernité en relation avec le religieux, mais aussi les réactions à ce rejet d'autres zones, tel le monde musulman.

Parcourant les Antiquités (chinoise, mésopotamienne, égyptienne, indienne et grecque) au prisme de la théorie de Karl Jaspers sur l'*âge axial* (in *Origine et sens de l'histoire*, 1949), soit entre – 800 à – 200 (avènement limité par H. Djait à la « philosophie » grecque, aux confucianisme et taoïsme, au bouddhisme et à la « prophétie d'Israël »), il en arrive à poser « comme un autre *âge axial* » un « Moyen-Orient sémitique, égyptien, iranien [...] créateur de ce qui devint pour l'avenir les grandes religions monothéistes » : judaïsme, christianisme et islam, mais aussi zoroastrisme et gnose. Pour lui, ces religions ne sont pas nées « des grands centres civilisateurs, mais des marges des refusés de l'histoire et parce que refusés de

l'histoire. La pensée et la foi seraient-elles des compensations à l'échec de la vie réelle, qui vise la puissance et le bonheur ? »

Accordant une place décisive à la Gnose (Antiquité tardive), il conçoit le christianisme comme « une synthèse du judaïsme et de l'hellénisme avec une possible pointe de gnosticisme ». Sur la place de l'islam dans l'aventure de l'humanité, H. Djaït pose une question : « Pourquoi la religion islamique est-elle ou la crut-on particulièrement apte à porter des constructions politiques ? » et donne la réponse suivante : « C'est que dès l'origine elle fut liée à la chose politique et militaire ». Sur le processus d'expansion de l'islam, il écrit :

Les conquérants [arabes] n'ont en rien cherché à islamiser les peuples vaincus ; il s'agit qu'ils s'islamisent eux-mêmes en dehors de leurs anciennes demeures. L'extériorisation est devenue l'instrument nécessaire de l'intériorisation de l'islam. C'est à peu près le même processus, quoiqu'inversé, qui a fait adopter par les Hébreux, de la confédération des tribus leur dieu guerrier et conquérir la Palestine à une époque reculée.

Retraçant parallèlement les parcours philosophiques des mondes chrétien et islamique médiévaux, il oppose la philosophie musulmane (féconde héritière en traduction arabe de la philosophie grecque) à la scolastique européenne (qui, des philosophes arabes, avait recueilli en particulier l'héritage aristotélicien) :

Les philosophes musulmans ne peuvent qu'être incroyants quand ils partent de la pensée discursive à laquelle ils adhèrent essentiellement [...] alors que Thomas [d'Aquin] et les scolastiques restent des théologiens tolérants et seulement adeptes du discours de type philosophique [...]. Aussi la philosophie islamique ne tarda pas à disparaître alors que la scolastique fut à l'origine de la philosophie des Modernes.

Il appelle « philosophie des Modernes » la pensée éclosée en Europe au XVII^e siècle et épanouie au XVIII^e siècle. À partir du XIX^e siècle, il voit poindre en Occident « l'affaiblissement du christianisme jusqu'à sa disparition de fait dans la société occidentale d'aujourd'hui.

Illégitimité ou légitimité de la Modernité ?

H. Djaït pose la Modernité « comme moment de l'histoire universelle issu d'une civilisation particulière ». Il ne définit pas ce qu'il qualifie de « civilisation » (un concept tardif, Adam Ferguson, XVIII^e siècle), il présente la période 1900-1910 comme

l'« apogée de la civilisation européenne et [...] veille de son autodestruction ». Dans la suite de l'ouvrage, il réduit essentiellement la « civilisation » au domaine des productions de l'esprit. Il part du rejet de la religion par les Lumières françaises et écrit : « La pensée française antireligieuse des Lumières est appelée à envahir le monde, inéluctablement, épaulée plus tard par les autres productions de la modernité, soit la science, le capitalisme, l'industrie et la technique ». Accordant une place décisive à Hegel et à sa pensée de Dieu (comme dans ses essais des années 1970), il y voit une « vision complexe et originale, qui, à mon sens, dépasse ce qu'en disent Descartes, Spinoza, Leibniz et Kant, dont la vision sur ce point semble terre-à-terre » et, s'inspirant de K. Löwith (*De Hegel à Nietzsche*, 1935), résume l'entreprise des Jeunes hégéliens (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, David Strauss) à une pensée de la « démolition de la religion ». Il conclut : « La seule idée qu'on puisse retenir de toute cette fermentation intellectuelle des XIX^e et XX^e siècles est bien l'idée hégélienne qui, épurée, consiste à nier l'au-delà au nom d'une rationalité raisonnable, et de poser Dieu comme une représentation humaine ». Dans *L'Europe et l'Islam*, ayant pointé la proposition et l'imposition de la « frénésie développementaliste dont [l'Occident] suffoque aujourd'hui [1978] », il avait affirmé que « sa modernité a dévoré sa culture » et parlait du « don à la fois bénéfique et vénénéux » de la culture occidentale à d'autres cultures. En 2021, il reprend les termes de son diagnostic ancien, confirmant « l'éviction du religieux de la civilisation occidentale avec pour corollaire l'expansion de cette éviction à travers le monde du fait de l'expansion de la modernité dans ses divers aspects, avec les problèmes que cela pose dans certaines aires culturelles, notamment islamiques ».

Pour récuser une nécessaire opposition, voire pour marquer une certaine continuité entre religion et modernité, H. Djaït sollicite l'antienne wébérienne sur les racines protestantes du capitalisme ; s'agissant de la question de la « sécularisation », il s'appuie sur les thèses de Carl Schmitt (*Théologie politique*, 1922/1970) et de Karl Löwith (*Histoire et Salut*, 1949), tous deux contempteurs de la « légitimité des temps modernes », négateurs de leur auto-fondation, partisans de l'idée d'une modernité comme « sécularisation de la pensée religieuse chrétienne » ; et il récuse la pensée contraire de H. Blumenberg et son ouvrage défendant *La légitimité des temps modernes* (1966). De M. Gauchet (*Le désenchantement du monde*, 1985), il conteste « deux idées fondamentales, à savoir sa lecture des origines du monothéisme, sa vision du rôle de l'homme Jésus et sa théorie de l'Incarnation comme étant à l'origine de la sortie de la religion, en Occident tout au moins » ; de l'avis de H. Djaït « les idées de l'homme-Jésus semblent secondaires dans la construction du christianisme », seul comptant son itinéraire et « de manière centrale, la crucifixion », concluant qu'« il n'est pas prouvé

que l'humanisme moral de la modernité dérive de l'idée de l'humanité du Christ en tant que Dieu-homme, mais de son éthique ». H. Djaït achève son ouvrage sur un « constat définitif et vrai » et une interrogation :

L'importance du livre de Gauchet, c'est le constat définitif et vrai que le monde moderne est bien sorti de la religion. Il l'a été de plus en plus depuis le XVIII^e siècle, en suivant une ligne bien claire et tout à fait décisive. Reste à voir si la sécularité, la libération du poids du religieux, va s'étendre à toute l'humanité et si elle va triompher des résistances.

Pour poursuivre la réflexion de H. Djaït

Cet ouvrage de 2021 offre un condensé de la double culture de H. Djaït, et tout particulièrement de la représentation qu'il se fait de la culture occidentale, de l'interprétation qu'il en donne, ce qu'il nomme « quelques idées de mon cru » (Avant-Propos). Comment évaluer l'apport de cet ouvrage ? Le lecteur curieux, mais non spécialiste, aura du mal à se faire une idée personnelle, du fait d'un appareil bibliographique explicite très réduit et, en conséquence, de la difficulté de dater les auteurs (et les œuvres) et de situer les théories et théoriciens mobilisés sur les sujets abordés. On se tromperait à évaluer l'ouvrage au prisme de l'état scientifique d'aujourd'hui sur ces mêmes questions. H. Djaït avait pris la précaution d'avertir dès le départ : s'agissant du christianisme en particulier il s'est fondé « sur les écrits historiques de la première moitié du XX^e siècle », en l'occurrence d'A. Loisy (1857-1940) et de Ch. Guignebert (1867-1939), disciples d'E. Renan (1823-1892). S'agissant des mondes autres qu'islamique, il fait référence essentiellement à des auteurs qui firent autorité en leur temps et à des œuvres aujourd'hui très datées¹. Mais depuis ces auteurs, en particulier sur le Zoroastrisme, la Grèce (classique et hellénistique), le judaïsme (sacerdotal puis rabbinique), le judéo-christianisme et le christianisme initial (pré-constantinien) et médiéval, plusieurs générations d'archéologues, historiens et philologues ont développé de nouvelles approches et souvent bouleversé nombre de connaissances anciennes. Par exemple, la théorie jaspérienne de l'*âge axial* a été depuis sa formulation en 1949 sujette à révisions, voire à contestations². Et surtout la « controverse sur la sécularisation » était loin dans les années 1960 de se limiter à K. Schmitt, K. Löwith et H. Blumenberg (il faudrait au moins ajouter E. Voegelin et L.

¹ M. Weber (1864-1920), H. Maspero (1883-1945), M. Granet (1884-1940), E. R. Dodds (1893-1979), G. Dumézil (1898-1986), etc.

² Par exemple par E. Voegelin, J. Assmann, J. Kellens, etc.

Strauss), elle avait des racines anciennes (l'essentiel de l'œuvre des deux premiers date de l'entre-deux-guerres mondiales) et elle ne s'est pas arrêtée avec ces auteurs. L'exposé de la thèse de Blumenberg, n'est fondé que sur la critique émise par C. Schmitt. H. Djaït fait de K. Löwith un « post-moderne *comme nous tous maintenant*, voire un tenant du même, répudiant le neuf ». Djaït « post-moderne, tenant du même, répudiant le neuf » ? « Post-moderne » (avec un tiret) est employé au sens chronologique d'« après la modernité », pas au sens des théoriciens des « post » (*postmodernisme* comme J.-F. Lyotard, *postcolonialstudies* comme E. W. Saïd ou N. Bancel et *al.*, etc.), dans lequel le post (sans tiret) n'est pas temporellement « fin de... », mais, en particulier chez Lyotard, critique des dévoiements du projet moderne dans le sens d'un surpassement, d'un *plus et autrement*. Mais Schmitt et Löwith ne devraient-ils pas plutôt être classés comme des *antimodernes* au sens d'A. Compagnon (2005), à savoir des « modernes à contrecœur, malgré eux, à leur corps défendant, ceux qui avancent en regardant dans le rétroviseur » ?

Enfin peut-on accepter sans question le « constat » et la « vérité » sur lesquels se clôt l'ouvrage : la sortie de la religion du monde occidental ? Qu'entendre par « sortie de la religion » ? « Dieu expulsé de l'Occident », selon ce que H. Djaït écrivait déjà dans la conclusion de *L'Europe et l'Islam* ? En Europe de l'Ouest au moins, la sécularisation culturelle est indéniable, mais pour une sociologue du « croire » comme D. Hervieu-Léger (2003) il s'agit là de la fin d'un monde, d'une « exculturation », soit une disparition de ce monde-là des « références communes » en l'occurrence du catholicisme, mais non pas de la fin de « la » religion (privatisée) et encore moins la fin du « croire » en tous genres, lequel au contraire et pas seulement en Occident prospère plus que jamais, voire « enchante » toujours, y compris politiquement au plus haut niveau aujourd'hui (Trump, Bolsonaro, Poutine, ...). Côté sociologie allemande, H. Joas a d'ailleurs récemment (2019) proposé « une alternative au récit du désenchantement ».

Une œuvre qu'on lira et méditera encore longtemps

À la différence de ses autres livres, celui-ci ne comporte pas de conclusion. « Conclure », eût-ce été énoncer une solution djaitienne aux critiques de l'*orientalisme* en particulier et des *area studies* en général (E. W. Saïd, 1980/1997) ? Plutôt que la production de connaissances, l'intérêt singulier de cet ouvrage n'est-il pas d'avoir développé une « problématisation » de sa matière ? H. Djaït s'en est en effet tenu à

montrer à son lectorat la complexité des termes du débat scientifique au regard desquels il a élaboré son œuvre à partir des années 1970 et laissait ainsi volontairement en partage les questions ouvertes pour les futures générations de chercheur(e)s. Reste d'un H. Djäit intellectuellement exigeant une œuvre exceptionnelle.

Bibliographie

Œuvres citées de Hichem Djäit

- 1974, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 301 p.
- 1978, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 190 p.
- 1989, *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 340 p.
- 1989, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 417 p.
- 2007-2008-2012, *La vie de Muhammad*, Paris, Fayard, 183, 502 et 313 p.
- 2022, *Penser l'histoire, penser la religion*, Tunis, Cérès, (1^e éd. 2021) 174 p.

Autres références

- Assmann Jan, 2010, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, MdV, 167 p.
- Bancel Nicolas *et al.* (dir.), 2010, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 537 p.
- Blumenberg Hans, 1999, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, (1^e éd. allemande 1966) 689 p.
- Compagnon Antoine, 2005, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 467 p.
- Ferguson Adam, 2013, *Essai sur l'histoire de la société civile*, Paris, ENS éditions, (édition originale anglaise 1767) 610 p.
- Foessel Michael, Kervégan Jean-François et Revault d'Allonnes Myriam (dir.), 2007, *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Éditions, 176 p.
- Gauchet Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 457 p.

- Hervieu-Léger Danièle, 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 335 p.
- Jaspers Karl, 1961, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, (1^e éd. allemande 1949), 359 p.
- Joas Hans, 2020, *Les Pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, Paris, Seuil, (1^e éd. allemande 2019) 448 p.
- Kellens Jean, 2006, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, Seuil, 186 p.
- Löwith Karl, 1969, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, (1^e édition allemande 1935) 471 p.
- *Id.*, 2002, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (1^e éd. américaine 1949) 287 p.
- Lukács Georg, 1971, *La théorie du roman*, Paris Genève, Gonthier, (1^e éd. allemande 1971) 195 p.
- Lyotard Jean-François, 1979, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 109 p.
- Monod Jean-Claude, 2002, *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 317 p.
- Saïd Edward W., 1997, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, (1^e éd. américaine 1978, 1^e éd. française 1980) 427 p.
- Schmitt Carl, 1988, *Théologie politique I et II*, Paris, Gallimard, (1^e éd. allemande : I 1922 ; II 1970) 184 p.
- Voegelin Eric, 1994, *Les religions politiques*, Paris, Cerf, (1^e éd. allemande 1938) 123 p.
- *Id.*, 2012, *Ordre et Histoire. I Israël et la Révélation*, Paris, Cerf, (1^e éd. américaine 1956) 896 p.

Publié dans laviedesidees.fr, le 13 janvier 2023