

**SMAÏN LAACHER &  
CÉDRIC TERZI**

***PERSEPOLIS OU  
LA GUERRE DES  
LIBERTÉS. SACRÉS,  
SACRILÈGES ET  
DÉMOCRATIE EN  
TUNISIE***

GENÈVE, LABOR ET FIDES,  
2020

RECENSION PAR  
FRANÇOIS DEBRUYNE

**L**e livre de Smaïn Laacher et Cédric Terzi, *Persepolis ou la guerre des libertés*, rend compte d'une enquête qu'ils ont menée entre juillet 2011 et septembre 2015. Il raconte, pas à pas, comment la diffusion d'un film d'animation *Persepolis* (Satrapi & Paronnaud, 2007), sur une chaîne de télévision tunisienne, est constituée comme un cas de blasphème et devient l'objet d'une polémique, renvoyant dos à dos les tenants des libertés religieuses et les défenseurs de la liberté d'expression. L'un des mérites du livre est de nous faire penser la modalité singulière de la « polémique », comme point limite qui empêche les débats de se déployer librement et les controverses de se former. En documentant précisément la composition de cette polémique, les auteurs nous font rentrer au cœur de la transition politique de la Tunisie post-Ben Ali, au sein de laquelle s'accumulent et se nourrissent plusieurs autres vicissitudes à la tournure religieuse, autant qu'ils fournissent de nouvelles clefs de compréhension de ce type de phénomènes. Ils nous permettent de saisir comment un certain nombre de pratiques plus ou moins articulées – manifestations, prises de position de chancelleries étrangères, plaintes, revirements publics de certaines parties prenantes, procès, etc. – produisent des interprétations et des usages (d'une séquence) de *Persepolis* qui détruisent les possibilités d'un débat pluraliste à partir du film. La cristallisation polémique obère ce potentiel démocratique, alors même qu'un certain nombre d'acteurs et d'observateurs tunisiens maintenaient ouvert, au moins provisoirement, le champ des possibles de l'expérience publique, irréductible aux deux conceptions antagonistes de l'identité tunisienne qui s'affronteront finalement.

En nous racontant cette histoire au plus près de son déroulement, les auteurs nous entraînent au cœur d'une intrigue dont nous avons très vite envie de connaître les dénouements (de fait toujours suspendus). Peut-être cette qualité narrative a-t-elle à voir avec l'influence de l'herméneutique de Paul Ricœur dans la perspective *praxéologique* ici reprise par les auteurs (Terzi & Bovet, 2005). Elle a en tout cas clairement à voir avec le fait que l'ouvrage de Laacher et Terzi déploie une enquête empirique rigoureuse et précise, au fil des mises en scène et

en sens, sociales, religieuses et judiciaires qu'ils observent, sans s'embarasser de développements théoriques, très largement laissés à l'arrière-plan. Non pas que les auteurs négligent cet aspect du travail en sciences sociales : dans un article postérieur au livre, ils explicitent cet arrière-plan de manière limpide et en profitent pour différencier leur approche de certaines sociologies dites « pragmatiques », dont la logique structuraliste, formalisée en termes de « systèmes actanciels », ne leur apparaît ni totalement pertinente pour comprendre l'expérience historique et le sens produit par les *polémiques blasphématoires*, ni véritablement compatible avec l'esprit du pragmatisme mis en œuvre dans la sémiotique de Charles S. Peirce ou dans la philosophie de John Dewey (Laacher & Terzi, 2020). *L'analyse praxéologique* proposée par Laacher et Terzi peut donc se lire à différents endroits, dans des publications plus courtes (Laacher & Terzi, 2018 ou 2020) comme dans le livre, j'y reviendrai. Mais l'ouvrage *Persepolis ou la guerre des libertés* mérite d'être décrit dans cette spécificité remarquable : l'élaboration théorique sophistiquée qui équipe les deux sociologues pour porter cette attention à la transition politique tunisienne en scrutant la polémique autour de *Persepolis*, s'y efface au profit de descriptions et d'analyses précises qui restent collées au phénomène observé. De ce point de vue, c'est « une sociologie politique radicalement empirique » (Quéré & Terzi, 2015), qui ne s'adresse pas uniquement, voire pas prioritairement, à d'autres sociologues.

Je m'en tiendrai ici à trois entrées : 1) que nous raconte ce livre ? 2) Comment le fait-il ? 3) Quel espace ouvre-t-il pour ses lecteurs et lectrices ?

La très faible audience recueillie par la chaîne de télévision tunisienne Nessma, le soir de la diffusion de *Persepolis*, en octobre 2011, pouvait présager d'une réception circonscrite à quelques espaces plus ou moins confidentiels : les espaces privés d'amateurs cinéphiles et les sphères de discussions politiques de celles et ceux également intéressés par le débat programmé à la suite du film, l'organisation de cette soirée à une heure de grande écoute étant « une manière d'encourager

les Tunisiens à concevoir la transition démocratique comme un processus pluraliste et ouvert sur le monde » (p. 75). Non seulement la réception de *Persepolis* a pris des directions et des proportions difficilement imaginables sur la seule base de sa très faible audience, mais, surtout, elle est devenue une prise pour une problématisation religieuse – la qualification d’une brève séquence du film de blasphème – qui va conférer à cet événement une consistance singulière dans le contexte de la transition politique en cours. Ni l’association féministe tunisienne à l’initiative de la projection du film, ni la chaîne de télévision Nessma, ni les journalistes tunisiens, ni les auteurs du livre, n’avaient prévu la tournure que va vite prendre l’événement. Il s’est invité autant dans la vie publique tunisienne que dans l’enquête de Laacher et Terzi. Il a fallu que les deux chercheurs maintiennent fermement une attitude et une exigence pragmatistes pour ne pas passer à côté de ce qui allait constituer un cas exemplaire de *polémique* opposant symétriquement des *libertés négatives*. Très agacés par le leitmotiv de la « cyber-révolution » qui irriguait les commentaires des « révolutions arabes » à l’époque, ils sont partis en Tunisie pour observer les formes quotidiennes de la transition politique ; ils ont assez vite décidé de focaliser l’enquête sur un phénomène qui, de fait, empêchait la constitution de *publics enquêteurs*, offrant l’occasion d’amender l’idéal démocratique de John Dewey et de distinguer très fortement le mode *polémique* de celui de la *controverse*.

Pour autant, à l’instar du *public enquêteur* tel qu’il est envisagé par Dewey (1927/2010), Laacher et Terzi partent d’un étonnement, très similaire à celui qui avait poussé Jeanne Favret Saada, qu’ils citent à plusieurs reprises, à enquêter sur *l’affaire des* « caricatures de Mahomet » (Favret Saada, 2007) : comment un film d’animation narrant l’expérience de la révolution iranienne depuis la perspective d’une jeune fille (Marjane Satrapi elle-même) peut-il participer à produire une crise en Tunisie ? Comment les Tunisiens sont-ils amenés à choisir leur camp – liberté d’expression *versus* liberté religieuse – plutôt qu’à prendre appui sur *Persepolis* pour débattre de leur futur comme communauté nationale ?

C'était pourtant bien l'espoir porté par l'association qui organise la traduction du film en dialecte tunisien et la soirée de diffusion à la télévision : dans le contexte de l'apparition d'Ennahdha comme parti politique religieux, *Persepolis* « lui apparaît comme un avertissement politique qui mérite d'être adressé à tous les citoyens tunisiens » (p. 71).

Mais cet espoir d'un débat constructif sur l'avenir de la Tunisie, qui prendrait appui sur le récit de la révolution iranienne mis en forme dans le film, est vite contrarié par de vives réactions critiques en ligne, dans les heures qui suivent sa diffusion, puis par de véritables émeutes dans les rues de Tunis les jours suivants, visant à punir la chaîne de télévision Nessma, coupable d'avoir diffusé un film « blasphématoire ». Cette (dis)qualification par les tenants d'un islam intégraliste utilise un procédé déjà repéré par Favret-Saada à propos d'autres cas antérieurs : l'extraction d'une brève séquence du film – au cours de laquelle Dieu apparaît dans le rêve que fait le personnage central de la jeune fille de 8 ans – qui l'autonomise et la sépare de l'intrigue générale. Cette image subreptice était pourtant passée inaperçue pour nombre de téléspectateurs musulmans, vraisemblablement aucunement heurtés dans leur sensibilité religieuse. Cette « production d'un scandale religieux » (intitulé du troisième chapitre du livre) ne va d'ailleurs pas tout de suite trouver d'appuis médiatiques en Tunisie : plusieurs journaux et commentateurs critiquent ce cadrage en tant qu'il simplifie et caricature la pluralité des identités tunisiennes ; en tant aussi qu'il s'arroge l'autorité pour déterminer l'*ethos* du bon musulman. C'est plutôt d'abord depuis l'étranger que cette lecture religieuse du film est prise comme allant de soi : dans les dépêches de l'AFP, puis dans certains commentaires des médias français ; dans les prises de position de chancelleries étrangères – l'Iran adoptant la perspective du scandale religieux, la France celle de la défense de la liberté d'expression.

L'étape suivante prend place dans l'arène judiciaire. Son déroulement est difficile à résumer ici, tant les enjeux qui s'y déploient,

extrêmement bien décrits dans le livre, mériteraient des développements spécifiques. Les plaintes déposées au tribunal de Tunis à l'encontre de la chaîne Nessma se multiplient, émanant d'abord de collectifs d'avocats islamistes, puis de citoyens ordinaires. Elles concernent « l'atteinte au culte » ou « l'atteinte au sacré » et sont sous-tendues par le même raisonnement : « L'islam (ses choses sacrées, ses principes et ses constantes) et la langue arabe structurent l'« identité arabo-musulmane des Tunisiens » fondatrice de l'unité du peuple, seule garante de la paix sociale. » (p. 136). Au moment de cette judiciarisation de l'événement, la légitimité du droit positif, qui fondait le pouvoir de Ben Ali avant sa fuite, est pour le moins mise à mal. De plus, la Tunisie se prépare à une longue phase constitutionnaliste, au cours de laquelle tout le monde sait que la place attribuée à la religion musulmane dans les principes supérieurs de la nation sera une question centrale. Si bien que le procureur se trouve dans une situation extrêmement embarrassée. « S'il entre en matière, il admet que les règles du culte invoquées par les plaignants peuvent légitimement fonder des poursuites pénales. S'il classe les plaintes sans suite, il affirme l'existence d'un ordre juridique indépendant des principes auxquels se soumettent les croyants. Dans un cas comme dans l'autre, il prend parti dans une vive controverse de la campagne électorale et sa décision ne peut qu'apparaître comme une action politique. » (p. 138). Son choix consiste alors à ouvrir une enquête préliminaire pour « injure » à l'encontre d'une communauté, ce qui élimine la possibilité de qualifier juridiquement la question de la représentation de Dieu, mais ce qui naturalise la lecture culturelle et religieuse des plaignants. Les faits seront ensuite requalifiés en « trouble à l'ordre public » et « atteinte aux bonnes mœurs », donnant lieu à une médiatisation de l'arène judiciaire comme l'endroit d'une bataille entre deux conceptions de l'espace public, l'une réclamant une régulation religieuse, l'autre la préservation des libertés individuelles. Cette publicité nationale et internationale constitue le procès à venir comme « révélateur de la transition démocratique tunisienne et de ses enjeux » (p. 149). L'arène judiciaire ne devient pas alors le *tiers garant* (Laacher & Terzi, 2020) d'un espace du droit où des conflits se transforment en *affaires*. Elle

contribue plutôt à « envenimer la crise religieuse » (pour paraphraser le titre du quatrième chapitre).

Pour comprendre cette transformation historique, en *polémique* plutôt qu'en *controverse* publique ou en *affaire* judiciaire, les auteurs proposent de considérer que « les excuses de Nabil Keraoui marquent un tournant [...] [car en] reconnaissant que les scènes litigieuses de *Persepolis* sont outrageantes, le directeur de Nessma admet qu'il est pris dans une crise religieuse [...] [et] renonce à défendre une lecture politique [du film] » (p. 149). Mais cette « description de la situation n'impute aucune efficacité causale aux excuses de Nabil Keraoui. [...] Il n'est possible d'en retracer le déroulement qu'à condition de prendre en considération l'assaut de Nessma par des religieux intégralistes, les interventions des chancelleries française et iranienne, les appels au calme du gouvernement transitoire, la plainte portée par les avocats de l'ATJA, le lancement d'une enquête préliminaire et le déferrement des prévenus par le Parquet et, bien sûr, les excuses de Nabil Keraoui. » (p. 150).

La suite de l'histoire se situe à nouveau dans la rue, alternant successivement un « vendredi de la colère », organisé par les prosélytes d'une régulation par des principes religieux, et la réponse des tenants d'un espace public libéral, manifestant pour la défense de la liberté d'expression.

Deux camps irréconciliables qui continueront de se faire face à l'entrée comme dans l'enceinte du tribunal. C'est en avril 2012 que le procès a lieu et qu'il épouse la perspective structurée par la polémique, en focalisant l'attention sur la partie du film incriminée par les plaignants. Ce faisant, le déroulement de l'audience « radicalise la polémique opposant deux camps rivaux autour d'une interprétation "religieuse" du film et de sa diffusion » (Laacher & Terzi, 2020, p. 183). Les motifs d'« atteinte aux bonnes mœurs » et de « trouble à l'ordre public » sont retenus à l'endroit de Nabil Keraoui, de la présidente de l'association féministe et du responsable du service visionnage

de la chaîne télévisée, chacun écopant d'une amende. L'accusation d'« atteinte au sacré » n'est, elle, pas retenue par le tribunal. « Cette tentative de contourner l'affrontement, ce refus d'en assumer les exigences morales au prétexte de préserver une illusion d'objectivité, n'a pas produit les effets escomptés. Au contraire, elle a relancé et attisé une crise religieuse qui s'est fixée sur de nouveaux objets et déployée sur de nouvelles scènes. » (p. 253).

Le moment judiciaire ressortit à une « radicalisation des antagonismes », qui est « alimentée par la défense de *libertés négatives* » (p. 259). Reprenant à Alain Cottureau son appropriation des réflexions d'Hannah Arendt, à propos du potentiel tyrannique inclus dans tout processus révolutionnaire (Cottureau, 1992), les auteurs envisagent les libertés défendues de part et d'autre, liberté religieuse *versus* liberté d'expression, comme négatives : les deux camps cristallisés dans la *polémique blasphématoire* se retranchent chacun dans un espace à défendre contre toute atteinte extérieure et nourrissent à l'endroit de l'autre un *soupçon* symétrique. Si bien que l'espace public ainsi constitué ne peut plus être que *négatif* et bouche l'horizon d'un espace de *libertés positives*, permettant une puissance d'agir collective « associant les citoyens et les pouvoirs organisés » (p. 260).

Cette « confrontation de deux libertés négatives » (titre du septième chapitre) ne détruit certes pas totalement le projet d'un espace démocratique pluraliste, mais l'oblitére sérieusement.

Le moment de transition politique en Tunisie était *a priori* le moment propice pour observer et décrire les procès d'institution par lesquels de nouveaux horizons, de nouvelles habitudes, de nouveaux mondes communs, de nouvelles communautés d'enquête se constituent, aussi instables et fragiles soient-ils d'abord. Un moment *a priori* propice à la problématisation, à la constitution de *publics enquêteurs*, tant l'ébranlement des certitudes est puissant. L'association qui co-organise la diffusion du film partage vraisemblablement cet idéal deweyen : elle a pour dessein de susciter des modes de concernement



ouverts, des enquêtes de citoyens tunisiens (en devenir), qui problématiseraient la question des rapports entre la communauté politique et la religion. Un idéal qui est sans doute également au travail chez les journalistes tunisiens qui tentent, d'abord, de laisser ouvert ce potentiel dans leurs commentaires des premières réactions à la diffusion du film. Ils seront ensuite plus ou moins contraints de prendre part à la défense des libertés publiques d'expression, dans la polémique qui se configure assez vite autour de la diffusion de *Persepolis*, le mode de la polémique constituant une très sérieuse « objection à l'enquête » (Quéré & Terzi, 2015).

Il ne peut vraisemblablement y avoir de fondation d'un nouveau monde commun sans un certain nombre d'évidences partagées, ni sans un certain nombre de conséquences sociales et politiques au moins présentées comme l'horizon souhaitable des choix collectifs à opérer. Or, le moment de la transition peut aussi faire apparaître des crispations, et « raviver des craintes identitaires suscitées par la menace d'un conflit interne » (Quéré & Terzi, 2015).

Ainsi, dès les premiers mois qui suivent le départ de Ben Ali, « les revendications d'une identité "arabo-musulmane" s'expriment de manière ostensible dans tous les domaines de la vie publique » (p. 62-63). Alors qu'à « la fin du régime de Ben Ali, les rues tunisiennes étaient des environnements relativement mixtes, dans lesquels se côtoyaient différentes modes de vie. [...] [Elles] deviennent progressivement les arènes dans lesquelles s'affichent des appartenances identitaires antagonistes. » (p. 63). « Cette réorganisation de l'espace urbain va de pair avec celle des univers de discours publics » (p. 63), dans l'espace médiatique et dans celui du cyberactivisme, où l'islamisme trouve une place relativement prépondérante.

Dès lors que la polémique blasphématoire à propos de la diffusion de *Persepolis* s'est radicalisée jusque dans l'arène judiciaire, non seulement ce film est devenu de fait – et pour un long moment – « provocateur » en Tunisie, mais aussi « l'épicentre d'une guerre de positions

à laquelle ont été agrégés tous les antagonismes menaçant la transition politique et la réconciliation des Tunisiens – du ressentiment postcolonial aux craintes suscitées par l’emprise des monarchies du Golfe, en passant par le conflit israélo-palestinien » (p. 258).

Il n’a pas uniquement manqué des principes supérieurs, des tiers institutionnels, pour favoriser une transition moins clivante/clivée. Comme ce livre le montre à nouveaux frais, la démocratie n’est pas qu’une affaire d’institutions politiques et de modes de gouvernance, elle relève également de pratiques quotidiennes et d’éducation mutuelle, d’une forme de culture politique ordinaire. Si la transition tunisienne est le moment de constitution d’une forme d’expérience publique, articulée à une nouvelle culture politique en devenir, Laacher et Terzi décrivent extrêmement bien combien l’une des institutions importantes d’un État de droit et d’un système démocratique – la justice – participe plutôt à accentuer les polémiques, la constitution de camps identitaires et de *libertés négatives*. C’est donc aussi une enquête qui permet de situer autrement les enjeux d’une transition démocratique.

Pour se donner les moyens de voir ce qui se passe ainsi dans le contexte de la transition politique en Tunisie, Laacher et Terzi déploient une « analyse praxéologique de l’expérience publique » (Laacher & Terzi, 2020), s’inscrivant là dans une perspective d’abord initiée et formulée en ces termes par Louis Quéré (Quéré 1991; et Cefaï, 2013). C’est-à-dire une perspective qui engage une attitude pragmatiste, qui partage un certain nombre de prémices normatifs avec la philosophie politique de Dewey, tout en investissant les zones que ce pragmatisme laisse dans l’ombre d’un enthousiasme pro-démocratique, associant systématiquement l’ébranlement à l’enquête et à la constitution de publics et de problèmes publics. L’attention portée par les auteurs aux pratiques concrètes dans le cours de leur déroulement et aux différentes temporalités qu’elles ouvrent, se manifeste depuis la description des premières précautions prises par l’association qui prépare la traduction et la programmation du film (enquêtant

sommairement sur le potentiel problématique de certaines séquences du film) jusqu'à l'enceinte du tribunal où les belligérants se font face. Les points aveugles de la philosophie deweyenne sont également rendus visibles depuis l'articulation serrée de diverses déclinaisons phénoménologiques : sociologique, d'une part, avec l'ethnométhodologie ; en philosophie politique, d'autre part, avec Hannah Arendt et Claude Lefort. C'est en ce sens aussi une attitude véritablement pragmatiste, en tant qu'elle évite de faire du pragmatisme un dogme. Cette forme *praxéologique* de sociologie se rend ainsi compétente pour repérer que certains phénomènes obligent à tempérer l'optimisme associé à l'idée que les problèmes rencontrés, par les uns et les autres, permettent d'ouvrir une expérience publique, le développement ou la restauration de certaines capacités d'agir. De ce point de vue, l'enquête de Laacher et Terzi semble bien relever de ce que Joan Stavo-Debaugé (2012) avait qualifié de « *pragmatisme pessimiste* ».

Dewey voyait bien lui-même que son idéal démocratique, attaché à l'expérimentation et la constitution de publics enquêteurs, dessinait un horizon normatif très fragile – facilement et puissamment balayé sous les régimes politiques totalitaires (Dewey, 2018). Dans le cadre d'expériences démocratiques, cet idéal repose sur la possibilité même d'établir des faits dès lors qu'ils s'adossent sur un sens commun et qu'ils sont ouverts à l'horizon d'une enquête. Or, d'une part, cette possibilité semble parfois mise à mal – le séminaire *Enquêter sur le 11 Septembre 2001. Enquêter sur le politique*, co-organisé en 2020-2021 par Kamel Boukir, Alain Mahé et Cédric Terzi à l'EHESS ré-ouvre salutairement la discussion à ce sujet. D'autre part, sous des formes de vie démocratiques installées, comme dans le cas de transitions politiques depuis un régime autoritaire, la modalité polémique semble avoir pris une place conséquente et pour le moins contrarier la possibilité même qu'émerge une controverse publique sur le thème concerné, qu'elle transforme en une guerre opposant deux camps strictement hermétiques. Il n'y a plus alors de place ni pour celles et ceux qui ne se reconnaîtraient dans aucun des deux camps, ni pour celles et ceux qui envisageraient de partager des arguments avec les deux parties, ni

plus globalement pour engager une enquête. Sous cet angle, le *pessimisme* se comprend aisément en tant qu'il partage un idéal dont l'horizon se bouche ; en tant aussi que la précarité des formes démocratiques rend difficile la formation, relativement exigeante, des publics et de leurs problèmes. Sous cet angle également, le travail de Laacher et Terzi caractérise et problématise le mode *polémique* de façon tout à fait probante, en montrant qu'il n'est pas simplement une variante appauvrie du débat public, mais l'inverse de la *controverse*.

L'idéal démocratique deweyen serait-il trop exigeant dans le cas de transitions « révolutionnaires » ? Les auteurs ne continuent-ils pas finalement à s'adosser trop idéalement à cet horizon, malgré la correction que leur livre lui oppose ? Ne pourrait-on pas considérer que la *polémique*, comme forme de combat *en public*, devient elle-même l'objet d'une *expérience publique*, celle du *spectacle de la polémique* ? Ce serait sans doute verser dans une perspective « critique » qui s'éloignerait des faits.

Car, c'est l'une des qualités, et pas des moindres, de l'analyse praxéologique mise en œuvre par Laacher et Terzi : en associant l'héritage pragmatiste à d'autres traditions qui permettent d'en repérer les angles morts, c'est un autre geste critique qui s'invente. Ce salutaire (ré)agencement théorique, associé à l'exigence d'une enquête empirique au ras des phénomènes réels, situe très exactement l'endroit critique de leur travail. Cette perspective permet de voir que d'autres possibles pouvaient se déployer.

Ici, ni idéologie sous-jacente, ni système invisible à la manœuvre en coulisse : ce que ce travail fait voir, la fermeture du champ des possibles quant à l'institution d'un collectif politique, concomitante à l'ouverture de la *guerre des libertés*, serait tout simplement inaccessible à une démarche dite critique, dont l'entreprise de dévoilement ne s'embarrasserait pas avec les aléas de la réalité telle qu'elle se déploie, se configure et se reconfigure, au fur et à mesure des prises et reprises, des mises en récit et des pratiques qui lui confèrent du sens.

Ce que ce livre montre, c'est que d'autres rapports à soi et aux autres, que d'autres mondes tunisiens étaient possibles. La disponibilité d'une pluralité d'opinions, autant que certaines dispositions à une démocratisation conflictuelle, étaient réelles, dans les pratiques bien plus que dans la tête des dirigeants ou des puissants. Cette pluralité était disponible au début de l'histoire et elle était lisible dans les premiers articles de l'agence de presse nationale tunisienne : « Ces articles tenaient pour acquis qu'il n'allait pas de soi, pour leurs lecteurs tunisiens, que les "musulmans" soient outrés par la diffusion de Persepolis. Quelques éditorialistes s'indignaient même explicitement de la condescendance avec laquelle des militants islamistes et des observateurs étrangers s'accordaient pour attribuer un tel unanimité aux "musulmans", ce qui revenait à leur imputer un caractère moutonnier et agressif. » (p. 257-258). Insister sur ce point, ce n'est pas considérer que certains journalistes tunisiens, de fait mieux informés et plus directement concernés par la situation dans leur pays, sont plus libéraux que ceux de l'AFP, ni que les intérêts des seconds supplantent ceux des premiers. C'est considérer que l'expérience publique n'est ni individuelle ni collective par essence, mais qu'elle se constitue de manière située, en pratique et dans le temps, en l'occurrence en agrégeant différentes *expériences du temps* (Hartog, 2003) – différentes *temporalisations du blasphème* dans le cas étudié (Laacher & Terzi, 2020 : 185-190).

Cette insistance réitérée, tout au long du livre, à propos de la réduction du champ des possibles pourtant ouvert au départ de l'histoire, peut perturber le lecteur ou la lectrice, freiné dans sa lecture continue d'une intrigue pourtant décrite de manière fluide. Il ou elle pourrait même en être agacé : il lui semblait bien avoir compris ce point, alors pourquoi y revenir inlassablement ?

Cette réitération a en fait plusieurs vertus. Premièrement, elle permet de rappeler à des lecteurs ne connaissant nullement le contexte tunisien que « l'identité arabo-musulmane » de la Tunisie est liée à un projet politique de certains Tunisiens, mais n'est pas une réalité

culturelle à laquelle la société tunisienne peut être réduite. C'est d'autant plus important que l'AFP a d'emblée participé à cette réduction culturelle : en naturalisant une lecture religieuse d'une séquence du film, elle a même préfiguré la montée en symétrie d'arguments formant la polémique (concernant les réductions identitaires des Tunisiens et Tunisiennes à certaines spécificités culturelles présumées, voir par exemple dans le livre la description d'un passage d'un journal radiophonique de France Inter, p. 128-134). Deuxièmement, les interstices de problématisation entrouverts indiquent d'autres chemins possibles, pluralistes, et insister sur leur existence porte un espoir de réouverture pour d'autres cas. Si bien aussi que, troisièmement, la description ancrée dans la phénoménalité de ce qui se passe permet de réinscrire la réalité dans les « orientations historiques qui [l']excèdent » (Laacher & Terzi, 2020 : 190).

Une question peut sans doute tarauder le lecteur : quelles enquêtes et quels publics auraient été possibles si la version polémique des *libertés négatives* n'avait pas très vite détruit toute possibilité d'une *expérience publique* ? Mais il est concrètement impossible d'y répondre. Du moins, ce serait un exercice de pensée spéculatif, d'histoire contre-factuelle et, à cet égard, pas très pragmatiste.

Tentons-le tout de même en essayant de ne pas totalement quitter terre :

- si l'on revient aux prémisses d'enquête contingente expérimentée par l'association féministe (vérifier qu'un croyant ordinaire n'est pas offusqué par la scène du rêve) et aux distinctions entre *espace commun* et *espace public* (Tassin, 1992), on peut interroger la possibilité de constituer des publics de la question religieuse sans tout rabattre sur une histoire (où elle était discriminée et tenue hors des espaces *en public*), ni sur un horizon de communauté fusionnelle ;

- si l'on revient aux lectures de certains médias tunisiens qui envisagent la diffusion du film et les critiques de son contenu comme les

deux faces de la même *liberté positive*, se pose alors la question de déterminer des principes intangibles comme garant de la possibilité de maintenir une expérience publique plurielle ;

- si l'on revient à l'espoir concret de lire le film comme l'occasion d'un débat concernant le futur politique de la Tunisie, il faut vraisemblablement imaginer choisir d'autres productions à discuter.

De fait, *Persepolis* ne risque pas de sitôt d'être programmé en Tunisie où il est désormais perçu comme « provocateur », même si, par ailleurs, sa diffusion n'y est pas légalement interdite. Si l'enquête peut expliciter les interprétations concurrentes et la disparition de certaines d'entre elles dans la polémique, les deux auteurs indiquent clairement qu'il n'est donc plus possible de revenir en arrière pour ce film. Dans une perspective historique très longue, Patrick Boucheron ne fait pas et ne dit pas autre chose à propos du sens que l'on peut conférer aujourd'hui à la « fresque du bon gouvernement », installée dans le Palais communal de Sienne depuis 1338 et qui a depuis lors donné lieu à une activité herméneutique pléthorique : les différentes couches d'interprétation peuvent être regardées comme autant de sédimentations historiques, mais, de fait, certaines ne sont tout simplement plus accessibles à une expérience publique (Boucheron, 2013).

Cette recension est très loin d'épuiser l'intérêt du livre, qui est d'abord et avant tout une excellente enquête sur un moment important de la transition politique en Tunisie. C'est indéniablement, de mon point de vue, la première qualité de l'ouvrage de Laacher et Terzi : il déploie ses descriptions pas à pas, minutieusement, en restant suffisamment au ras de l'intrigue qui se noue en Tunisie autour de la diffusion de *Persepolis*, pour susciter chez le lecteur l'envie de connaître la suite.

Sans doute faut-il, pour être embarqué dans cette lecture enthousiaste, partager avec les auteurs, comme avec certains acteurs des

situations observées, cet étonnement faussement naïf (et salutairement libéral ?) : comment un film d'animation, narrant la façon dont une enfant a vécu la révolution iranienne, peut-il être réduit à une seule scène onirique et devenir le point de départ d'une *polémique blasphématoire* qui détruit toute possibilité d'un débat pluriel sur le sens que pourrait bien se donner le peuple tunisien comme communauté politique ? Postuler que (le partage de) cet étonnement va de soi pour tous n'est vraisemblablement pas très réaliste ; mais ne pas le présumer pour autant, ce serait sans doute céder à la tentation d'une espèce de « passion triste », que Spinoza envisageait comme délétère pour toute ambition démocratique (Quéré, 2007).

Le format du livre était nécessaire pour saisir les divers espaces plus ou moins ordinaires (la rue, le tribunal, les journaux, etc.) où l'intrigue s'organise et suspend certaines significations possibles des situations concernées. C'est aussi le format éditorial pertinent pour mettre en œuvre pleinement une attitude et une exigence pragmatistes : tant du point de vue scientifique, en mettant à disposition suffisamment de « données » pour que leur validité comme preuves et leur sens puissent être discutés, que du point de vue politique (d'un idéal démocratique comme forme de vie instituée/instituante), en étant disponible au-delà des milieux académiques, pour quiconque se sentirait plus ou moins intéressé et concerné, voire même pour rouvrir l'enquête comme public citoyen. Certes, cette possibilité de réouverture semble pour le moins grevée par la charge radicalement belliqueuse de la polémique blasphématoire. Mais, cette potentialité n'est peut-être pas totalement dissoute si elle peut s'arrimer à d'autres endroits de l'expérience individuelle et collective en Tunisie : comme les auteurs nous y invitent, nous pouvons envisager les révolutions depuis l'expérience de tout un chacun, en considérant que « [c'est peut-être cela] l'expérience révolutionnaire : dans le même mouvement, la découverte pratique d'un monde que l'on configure en agissant et la découverte de soi-même agissant dans cette situation-là » (p. 262). C'est alors aussi éventuellement une potentialité « utopique », au sens que conférait à ce terme Paul Ricoeur à propos



du sens de l'histoire : « [...] l'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition. » (Ricœur, 1984 : 63).

## BIBLIOGRAPHIE

- BOUCHERON Patrick (2013), *Conjurer la peur. Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil.
- CEFAÏ Daniel (2013), « L'expérience des publics : institution et réflexivité », *EspacesTemps.net* (« Travaux »). En ligne : (<https://www.espacestemp.net/articles/lexperience-des-publics-institution-et-reflexivite>).
- COTTEREAU Alain (1992), « "Esprit public" et capacité de juger. La stabilisation d'un espace public en France aux lendemains de la Révolution », in A. Cottereau & P. Ladrière (eds), *Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 3), p. 239-272. En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/9799>).
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.
- FAVRET-SAADA Jeanne (2007), *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Les Prairies Ordinaires.
- HARTOG François (2003), *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- LAACHER Smaïn & Cédric TERZI (2018), « Devenir public : expérimenter un potentiel et sa réalisation contingente. Quelques concrétisations incertaines de la transition tunisienne », in L. Ballarini & C. Ségur (dir.), *Devenir public. Modalités et enjeux*, Paris, Mare et Martin, p. 59-92.
- LAACHER Smaïn & Cédric TERZI (2020), « La diffusion de *Persepolis* en Tunisie comme blasphème. Comment apaiser une polémique qui exclut tout "tiers garant" ? », *Questions de communication*, 37, p. 167-192.
- QUÉRÉ Louis (1991), « D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique », *Réseaux*, 46-47, p. 69-90.
- QUÉRÉ Louis (2017), « Les passions tristes du populisme », *Occasional Paper du CEMS*, 43. En ligne : (<http://cems.ehess.fr/docannexe/file/4018/op43.pdf>).
- QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2015), « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique », *SociologieS*. En ligne : (<http://journals.openedition.org/sociologies/4949>).
- RICEUR Paul (1984), « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 2, p. 53-64.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2012), « Des "événements" difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste », in Daniel Cefaï & Cédric Terzi (eds), *L'Expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 22), p. 191-224. En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/19592>).
- TASSIN Étienne (1992), « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès, La Revue*, 10 (1), p. 23-37.
- TERZI Cédric & Alain BOVET (2005), « La composante narrative des controverses politiques et médiatiques. Pour une analyse praxéologique des actions et des mobilisations collectives », *Réseaux*, 132 (4), p. 111-132.