

**abdallah
laroui**

**l'idéologie arabe
contemporaine**

préface de maxime rodinson

“ Les textes à l'appui ”

**FRANÇOIS
MASPERO**

l'idéologie arabe contemporaine

DANS « LES TEXTES A L'APPUI »

SÉRIE PHILOSOPHIQUE

- Jean Jaurès, *Les origines du socialisme allemand.*
Paul Nizan, *Les chiens de garde* (3^e édition).
Paul Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité.*
A.L. Morton, *L'utopie anglaise.*
Georg Lukacs, *Thomas Mann.*

SÉRIE D'HISTOIRE CLASSIQUE

- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*
(2^e édition).
Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains.*
Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun.*
Jean-Paul Brisson, *Virgile, son temps et le nôtre.*
Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.*

SÉRIE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

- Thomas Oppermann, *Le problème algérien.*
Daniel Guérin, *Sur le fascisme I : La peste brune.*
Daniel Guérin, *Sur le fascisme II : Fascisme et grand capital.*

SÉRIE SOCIOLOGIQUE

- Jomo Kenyatta, *Au pied du Mont Kenya.*
Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés.*
C. Wright Mills, *Les cols blancs.*
C. Wright Mills, *L'imagination sociologique.*

SÉRIE ÉCONOMIQUE

- Réforme agraire au Maghreb* (épuisé).
Industrialisation au Maghreb (épuisé).
Maurice Dobb, *Croissance économique et sous-développement.*
Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx.*

SÉRIE PÉDAGOGIQUE

- Aïda Vasquez et Fernand Oury, *Vers une pédagogie institutionnelle.*
Abdou Moumouni, *L'éducation en Afrique* (2^e édition).

abdallah laroui

l'idéologie arabe contemporaine

essai critique

préface de maxime rodinson

FRANÇOIS MASPERO

1, place paul-painlevé, V^e
PARIS

1967

Préface

Voici un livre remarquable par sa lucidité et son honnêteté. On s'étonnera un jour qu'il n'ait pas été écrit plus tôt, tant la situation actuelle semble l'appeler. Mais, comme disait je ne sais plus quel grand stratège ou quel grand joueur d'échecs, quand une bataille est gagnée, il faut encore la gagner. L'étonnant maintenant, c'est plutôt qu'il ait été écrit, tant il fallait de qualités conjointes pour être digne du rôle offert par l'évolution historique des idées. Abdallah Laroui s'en montre digne. Connaissant aussi bien l'histoire idéologique du monde arabe que celle de l'Europe, au courant des méthodes d'analyses élaborées par le monde moderne, sachant les apprécier sans le dénigrement incompréhensif de ceux qui veulent s'épargner la peine de les étudier et sans la soumission servile de ceux qui ne savent pas les dominer, ouvert et disponible à tout ce qui mérite l'attention d'un homme intelligent et libre, il a soumis les problèmes les plus importants de l'univers auquel il appartient à l'analyse la plus raisonnable qui soit. Analyse animée par une passion, mais qui sait que la passion doit être mise entre parenthèses pour que l'analyse soit valable. Que lui reprochent sa froideur apparente ceux qui ne savent pas qu'une froideur voulue est le degré extrême d'une passion acharnée à atteindre son but ! Pour moi qui le connais et qui souffre si souvent de lire tant de présentations de ces problèmes, faussées par l'ignorance, la mauvaise foi, l'incompétence ou la présomption, je n'ai qu'une crainte. C'est de ne pas être digne de la mission dangereuse dont son amitié et celle de François Maspero m'ont chargé : celle de présenter ce livre exceptionnel.

Il ne serait pas humain que cette crainte ne s'accompagne d'une certaine fierté. Mais cette fierté, elle doit être partagée par tout cet « Occident critique » auquel Laroui fait appel pour transcender les dilemmes de la conscience arabe actuelle. Et aussi, bien sûr, par ce monde arabe lui-même dont il émane, malgré tout ce qu'il doit à l'Occident, ce monde dont il sait, mieux que personne, expliquer les difficultés qu'il éprouve à se penser lui-même correctement. Que des hommes tels que lui y surgissent, qu'une pensée comme la sienne s'y exprime, cela est un signe. Comme le rameau que rapportait la colombe de l'Arche, il annonce qu'un déluge commence à rétrograder ; de nouvelles terres se dégagent. Il mérite la récompense que le vieil Orient sémitique promettait au messager de bonnes nouvelles. Et la première serait d'être lu et compris.

Pourquoi ce livre n'a-t-il pas été écrit auparavant ? Pourquoi ne pouvait-il être écrit avant un période qui a commencé il y a bien peu de temps ? Parce qu'une situation devait être dépassée, une situation où l'ardeur de la lutte empêchait tout recul. La thèse du marxisme idéologique, selon laquelle seule la lutte éclaire, est vraie et fausse à la fois. Il faut participer, de près ou de loin, à la lutte pour comprendre les véritables enjeux de la situation. Mais il faut reconquérir, d'une façon ou d'une autre, une certaine distance pour se dégager des illusions idéologiques et pour exprimer, sans crainte des conséquences tactiques, une vision de la lutte elle-même qui ne se réduise pas aux schémas simplifiés du Manuel du combattant ou de celui du gradé. Pour ne pas prendre un exemple trop proche, le militantisme anti-religieux des philosophes français du XVIII^e siècle les empêchait d'élaborer une théorie tant soit peu valable du phénomène religieux, alors que les Allemands, sensibles au problème, partie prenante d'une certaine façon au conflit, mais moins directement engagés, se rapprochaient bien plus d'une compréhension profonde. Il faut pouvoir apprécier ce qu'il y a de positif dans l'ennemi, il faut pouvoir critiquer ce qu'il y a de négatif en notre position, il faut pouvoir dire tout cela, non pas seulement dans le secret de sa conscience sans oser pousser trop loin ses réflexions, vite repris et dominé par les schémas du combat, mais à haute voix, expressément et librement, sans craindre le blasphème. Mais que se taise celui qui n'a jamais cru à la réalité de la lutte, à son sérieux, à sa valeur. Sur le calme rivage d'où il a regardé la tempête comme un triste accident des vents et des flots ameutés, il n'a droit de parler que de l'éternité.

La période qui s'achève apparaîtra de loin comme naïve ainsi que nous semblent naïfs les flots de larmes de Rousseau, les tourments des hommes sensibles de son âge, les poignards agités à la tribune de la Convention en invoquant les mânes de Brutus et de Démosthène. Comment a-t-on pu croire (ou même faire semblant de croire) que les problèmes se réduisaient à la lutte de la vertu contre la corruption ? Mais de naïvetés plus récentes, nous sommes encore loin d'être sortis. La contemplation du monde non occidental par l'Occident restera encore longtemps dominée par des mythes simplistes qui ont bien des avantages sur tant de plans différents. Il faudra bien plus qu'un livre lucide pour les détruire.

Comment peut-on être arabe ? ou nègre ? ou chinois ? Sous des masques de subtilité ou de profondeur, beaucoup en sont toujours là. D'un côté, la peur, la haine, le sentiment de supériorité aboutissaient au dénigrement et à l'affirmation d'une altérité radicale où s'accumulaient les traits de caractère les plus répréhensibles. Ou bien, dans un second stade, au contraire, certains exaltaient cette altérité reconstruite, vouaient l'indigène à une authenticité solitaire qu'aucun point de contact ne liait à la commune humanité, défendaient ardemment leur homunculus contre les analyses froides, les dissections insensibles venues de l'étranger. De l'autre côté, la fierté blessée maniait les armes dangereuses (pour soi-même) de l'apologétique, débouchant sur une affirmation d'authenticité non moins radicale que mitigeait seulement l'appréhension inquiète de fournir des munitions à l'adversaire. Le pluralisme radical auquel on aboutissait d'un côté comme de l'autre avait maintes séductions : un savoureux relent de concret enfin atteint rehaussait et justifiait la millénaire attirance de l'exotisme le plus éculé, on dépassait la vision fallacieuse de l'universalisme abstrait nivelant l'humanité dans une mondiale platitude. Quel plaisir pour les uns de montrer en liberté un bel et incomparable animal, pour les autres de se targuer d'une essence sans commune mesure avec le reste des humains !

Mais Pascal, encore une fois, a raison. « Ainsi se vont les options succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière. » A un niveau plus haut, on retrouve, transformée et dépassée, et pour d'autres raisons, « par la pensée de derrière », la représentation imparfaite que des arguments, probants à leur plan, avaient amené à critiquer et à abandonner. L'universalisme abstrait avait tort de négliger la variété des mondes culturels

particuliers, la force de leur conditionnement, l'attachement qu'ils peuvent susciter. Mais le pluralisme qui lui succéda n'a pas moins tort de murer les groupes humains dans d'irréductibles spécificités, de les isoler par d'infranchissables fossés. A un niveau de compréhension plus avancé, on découvre que tout groupe est spécifique, mais qu'aucun n'est exceptionnel. Les caractéristiques de chaque culture existent, elles sont là, fermes et dures, actives et puissantes et nul ne les peut négliger sans dommage. Mais elles n'échappent nullement à l'analyse, elles ne sont éternelles ni dans le passé ni dans l'avenir, elles ne transcendent pas les lois du monde social. Elles appartiennent, pour parler comme les vieux philosophes aristotéliens, au monde de la génération et de la corruption, non au monde ultra-lunaire des sphères célestes. Elles ont une histoire. Elles en auront une. Les groupes et leurs cultures ont une existence toujours en marche, toujours en flux, faisceaux de phénomènes souvent empruntés et assimilés, sans cesse défaits et autrement recomposés. Ils n'ont pas une essence une et perdurable qui défierait le temps en son inaltérable homogénéité. Il existe des lois ou des constantes de l'histoire culturelle et leur dédain risque d'entraîner d'aussi funestes conséquences qu'en a eu la croyance à un monde uniforme, sans rivages et sans frontières.

Laroui a été, on le sent, blessé par l'attitude des orientalistes à l'égard des « idéologues arabes » (p. 124) dont il est pourtant un spécimen bien peu aliéné par l'idéologie. Les orientalistes, et avec eux tout le public cultivé et mondain de l'Occident, regardent l'oriental égaré parmi eux comme un phénomène curieux. Que cherche-t-il en Europe ou chez les Européens ? On le somme de l'avouer : « Ses paroles sont considérées comme des lapsus, ses mouvements des actes manqués que l'orientaliste se fait fort d'interpréter. » Mais l'orientaliste se refuse pour lui-même à un tel traitement qu'il juge indécent. Il représente l'homme normal qui considère, analyse, mesure un spécimen pathologique. Il refuse d'être analysé à son tour, de voir jaugés ses intentions et ses motifs, conscients ou inconscients. C'est lui le juge.

De telles attitudes ont conduit certains à l'extrême du ressentiment, leur ont fait adopter à leur tour une attitude incompréhensive de dénonciation sans nuances, revendiquer le monopole de la vérité et de la justice. Laroui, lui, ne revendique pas de privilège, fût-ce celui que donnerait l'oppression. Il ne demande que sa place au grand soleil de l'humanité. Il n'a aucune complaisance pour lui et pour les siens, ne croit pas participer à une

essence sur laquelle n'a de prise aucun instrument d'analyse manié de l'extérieur, ne se croit pas doté par sa situation de lumières exceptionnelles ou exclusives. Si sa situation le privilégie sur certains points, elle risque aussi, sur d'autres, de l'aveugler. Sa volonté critique — critique constructive — reste intacte. Nul n'est plus lucide envers les failles de la conscience du colonisé, devant ses opacités. Et il ne craint pas de dire qu'il y a des failles. Le chantage à l'efficacité et à la solidarité est sans prise sur lui. Il ne peut se retenir non plus de critiquer les théories qui semblent le privilégier en l'isolant, de dégager leurs fondements idéologiques (cf. p. 67 s.). Il sait, lui aussi, qu'en dernière analyse, toute cause souffre du silence des hommes libres.

Peut-être n'abuserais-je pas trop de mon rôle de préfacier en soulignant quelques points sur lesquels l'analyse d'Abdallah Laroui risque de se heurter à des incompréhensions, quelques points aussi sur lesquels elle me paraît quelque peu discutable.

La notion de « marxisme objectif » (p. 139 ss., explicitée p. 10) risque de paraître choquante à des marxistes. Je la crois justifiée et j'avais moi-même, il y a quelques années, essayé de montrer comment la situation des pays du tiers monde secrétait une « idéologie implicite » (cf. Laroui, p. 153), à laquelle répondait de façon remarquablement adéquate un certain système marxiste. L'idée est choquante pour la plupart des marxistes. Ils considèrent en effet — même s'ils le nient — le marxisme comme un système clos et cohérent, unissant par des liens nécessaires une conception du monde, une idéologie, un faisceau de valeurs et de solutions philosophiques, une éthique, une sociologie, une politique, une théorie économique et peut-être quelques autres choses encore. Dès lors, une idéologie qui rejette quelque partie que ce soit de cette totalité ne peut être au mieux qu'un faux marxisme, un marxisme insuffisamment compris et incomplet. On ne peut nier que cette vision du marxisme comme système ne réponde à une certaine réalité. Il y a des liens entre ces divers sous-systèmes, l'un a tendance à se compléter par l'autre et c'est pourquoi une certaine logique a poussé ce système à se former sur la base de théories et d'opinions, parfois disparates, émises par Marx et développées par ses successeurs. Mais il y avait aussi des liens entre la logique, l'astronomie et la politique aristotéliennes. L'une est encore acceptable dans un certain champ, l'autre est rejetée absolument et la dernière peut fournir encore certains éléments valables à une éthique de la cité. Marx, quant à lui, il a pris soin de l'affirmer, n'était pas marxiste. Parmi

les néo-marxismes d'aujourd'hui, un certain fond commun, aisément organisé en système, répond aux besoins idéologiques des nations en construction dans le tiers monde, de « l'Etat national » selon la terminologie de Laroui, à la condition que soient rejetés certains éléments qui, il est vrai, en Occident semblent essentiels. Mais il ne s'agit que d'un néo-marxisme implicite à côté d'autres explicites, construits par les révolutionnaires de la société capitaliste. Il répugne à s'avouer marxiste, à reconnaître ses parentés idéologiques, et cela pour des raisons assez claires. Il le laisse entendre parfois à demi-mot. Les marxistes d'Occident répugnent à reconnaître ce bâtard. N'est-ce pourtant pas un hommage éclatant à ce que recélait de vérité profonde le noyau problématique de la pensée marxienne que de le voir adopter à partir d'attitudes aussi éloignées au départ de la sienne ?

Par contre, je ne suis pas sûr que Laroui n'ait pas trop exclusivement insisté — au moins dans l'expression — sur le conditionnement des formes de conscience arabes à partir de l'histoire sociale de l'Occident (p. 40, 107, 151, etc.). Il faut aussi les comprendre à partir de l'évolution sociale du monde oriental lui-même. Il l'indique aussi d'ailleurs en passant (p. 73). Mais le développement de ces indications eût requis une rupture avec le genre allusif de l'essai (p. 11), eût demandé un ouvrage d'un tout autre genre dont le temps n'est pas encore venu.

Un peu dans le même sens, je trouve un peu trop « idéaliste » son esquisse explicative de l'échec mu'tazilite (p. 160 s.). Mais là encore une indication dans un autre sens (p. 161, n. 6) renvoie à une explication plus complète que les progrès de l'histoire sociale du Moyen Age ne permettent pas encore de fournir.

La critique des orientalistes à l'égard de l'historiographie arabe (p. 100 ss.) me semble aussi trop aisément considérée comme essentiellement négative. Des notations plus équilibrées apparaissent vite (p. 101 et surtout p. 103 ss., 109). Le travail critique du XIX^e siècle et du début du XX^e a été salubre et, notons-le bien, autant sur l'histoire grecque et romaine, sur l'histoire du judaïsme et du christianisme anciens, que sur celle des Arabes et de l'Islam. Qu'il y ait eu quelque joie maligne, non exempte d'intrusion du complexe de supériorité occidentale, chez les savants qui ont manié l'arme critique sur ce dernier domaine, c'est possible. Chez Lammens, par exemple, c'est éclatant. Je vois moins ce facteur à l'œuvre chez Goldziher ou chez Schacht. Schacht n'accepte pas « une partie de la tradition pour pouvoir en récuser une autre » (p. 100) puisqu'il va, au contraire, au maximum dans le sens de son rejet. Une critique idéologique

de l'œuvre historiographique, sa mise en situation, peuvent très bien se concilier avec un jugement historique sous la catégorie du vrai ou du faux. Que l'historien médiéval ait raconté la bataille de Badr dans le cadre de telle ou telle tendance, c'est une chose et l'historien moderne doit déceler et situer cette tendance. Mais aussi la bataille a eu lieu ou n'a pas eu lieu et s'est déroulée d'une façon ou d'une autre. Le même historien moderne n'a pas non plus le droit de négliger l'événement, de ne pas apprécier sa probabilité et la probabilité de ses diverses phases, telles qu'on nous les raconte. Savoir à quelle tendance appartenait l'historien, quelle était l'image de l'événement deux siècles plus tard, est très intéressant en soi. Cela peut nous aider aussi — si c'est possible — à nous représenter l'événement lui-même. Je ne vois pas pourquoi cette autre tâche aurait moins d'intérêt. N'importe comment la perception mythique de l'histoire des débuts de l'Islam a trop de conséquences néfastes dans les idéologies d'aujourd'hui pour qu'un appel à une vision critique, même en prenant ses armes à des sources inquiétantes, ne soit pas d'une grande salubrité.

D'autres points seraient peut-être encore à soulever. Les thèses sur les formes littéraires, par exemple, demanderaient plus de développements et de justifications pour donner prise à une appréciation motivée. Mais ce livre, Abdallah Laroui y insiste, est un essai. Un essai, nourri d'une riche substance, cent fois mieux étayé par une rare somme de connaissances que tant de ceux qui voient le jour par milliers ces temps-ci. Cent fois plus intelligent aussi que les platitudes dont nous abreuvons ceux qui croient s'en tenir aux faits en méprisant la réflexion. C'est le cri du cœur d'un homme exaspéré par la conjuration de l'ignorance et de l'incapacité de raisonner. Il lui fallait le pousser et proclamer ce qu'il savait, ce que d'ores et déjà il pouvait dire. Il nous trace et il se trace un programme : approfondir ses déductions, enrichir son raisonnement, élaborer ses intuitions fût-ce en les critiquant. Cela suffit à remplir de nombreuses vies d'études et de méditations. Rendons-lui grâce de nous avoir montré le chemin.

Maxime RODINSON.

... Et sur la lourde phrase humaine, pétrie de tant
d'idiomes, ils sont seuls à manier la fronde de l'accent.

SANT-JOHN PERSE, *Vents*.

Introduction

Plusieurs livres présentent, en totalité ou en partie, l'histoire de la pensée arabe, depuis la Renaissance du siècle dernier ; d'autres décrivent en détail l'évolution politico-sociale des peuples arabes, d'autres encore posent des jalons pour rendre possible à l'avenir une sociologie culturelle qui montrerait les relations entre les deux évolutions.

Cet essai ne veut ni corroborer ni récuser les résultats de ces différentes tentatives.

Il est né d'une réflexion sur une situation particulière : celle du Maroc d'aujourd'hui. Personne ne peut s'empêcher de s'étonner de l'impuissance politique et de la stérilité culturelle, que l'élite marocaine montre depuis dix ans. Pour rendre compte de cet état de choses, on peut certes s'orienter vers une analyse politique ou sociale ; mais on peut également commencer par l'investigation culturelle, et c'est cette voie qui a été suivie dans ces pages.

S'il faut, pour penser, avoir d'abord des mots, des images, des notions et des syllogismes, c'est bien par l'étude de cet appareil conceptuel qu'il faut commencer, pour juger l'activité politique et culturelle des Marocains d'aujourd'hui. Est-ce un détour inutile ? Le résultat seul permettra de le dire.

Cependant, dans cette perspective, on comprendra aisément qu'il n'a pas été possible de se cantonner dans le cadre marocain. Très vite, la réflexion s'est étendue à tout le domaine de l'arabophonie. Les Marocains utilisent une problématique qui est celle-là même qu'utilisent, ou qu'ont utilisée, les penseurs des autres pays arabes et l'on ne peut juger les uns sans en même temps juger les autres.

Quelle est cette problématique ?

Elle se résume dans les quatre points suivants.

D'abord une définition de Soi. Mais comme toute définition est une négation, en face du moi se pose l'Autre, ou plus exactement c'est par rapport à l'Autre que les Arabes se définissent. Cet Autre est l'Occident.

Décrire la quête du moi des Arabes, c'est donc présenter en même temps une véritable histoire de la notion d'Occident.

Le deuxième point concerne les relations des Arabes avec leur passé. Quel sens donner à l'histoire arabe, longue, mal éclairée, pleine de réussites et d'échecs, d'ombres et de lumières ? Cette question vient nécessairement à la suite de la première, car le passé est mobilisé pour donner une consistance au moi et rendre confiance dans l'avenir.

Le troisième point concerne la méthode, qui doit permettre aux Arabes de se connaître et d'agir. Méthode d'action, méthode d'analyse ; il s'agit au fond d'une réflexion sur l'universalité de la Raison. Y a-t-il un commun dénominateur entre tous les hommes d'aujourd'hui, particulièrement entre l'Occident et les Arabes ? Si oui, c'est un avenir commun qui se profile à l'horizon et qui relativise toutes les questions sur soi et le passé, restées souvent sans réponse.

Le quatrième point, enfin, concerne l'expression de cette situation transitoire, pleine d'interrogation et de doute. Comment acquérir une forme artistique ou littéraire, capable d'exprimer d'une manière adéquate, donc valable universellement, l'étape que nous vivons à l'heure actuelle.

Utilisant une image, on pourrait dire que les Arabes sont depuis trois quarts de siècle à la recherche de quelque chose : d'eux-mêmes, de leur passé, d'une raison universelle, d'une expression adéquate. Usant d'une formulation abstraite, disons plutôt que la problématique arabe se ramène aux notions d'authenticité, de continuité, d'universalité et d'expression.

Certains lecteurs, profitant de cette abstraction, voudront pousser plus loin la généralisation et voir dans les problèmes traités ici, les problèmes culturels de tout le tiers monde. Sans nier qu'il puisse y avoir des points de ressemblance, insistons cependant sur les différences essentielles qui séparent les pays possédant une culture classique exprimée dans une langue nationale et les autres ; différences qui peuvent devenir imperceptibles en économie, presque négligeables en politique, mais qui gardent toute leur force dans le domaine culturel. S'il fallait absolument chercher quelques points de comparaison ou de

référence aux pays arabes, il faudrait se tourner vers l'Iran, la Grèce moderne, ou la Sicile telle que l'expriment ses écrivains de Pirandello à Lampedusa, pays où le passé écrase de sa splendeur un présent douloureux vécu comme une déchéance. Le livre de Frantz Fanon qui visait à être la Bible de toute l'humanité sous-développée reste malgré tout prisonnier d'une expérience unique. Certains Occidentaux lui donnent à tort une valeur générale qu'il ne saurait avoir ; sa problématique est spéciale, bien qu'elle semble aller au fond de toutes les situations de domination ; elle ne permet en aucune façon de comprendre les problèmes culturels arabes. Le lecteur européen, familiarisé surtout avec l'analyse économique, et qui a tendance à mettre sur le même plan tous les pays du tiers monde, devra oublier beaucoup de ses préjugés s'il veut saisir toute l'acuité de certains problèmes qui, à première vue, lui sembleront d'une subtilité théologique.



Puisqu'il va s'agir, tout au long de ces pages, de dépister chez les écrivains arabes, les a priori méthodologiques, l'auteur ne peut faire moins que de présenter dès le début la méthode d'analyse qu'il va utiliser.

Deux méthodes courantes ont été volontairement écartées : l'une qu'on pourrait appeler empiriste-naïve, l'autre extérieure-positive. Dans la première, l'analyste plonge dans la culture qu'il veut étudier et sans s'occuper des dimensions historiques, décrit en détail et avec une extrême précision ce qu'il voit et le présente comme seul vrai. Dans la seconde, il reste à l'extérieur, et décrit, analyse, classe les œuvres culturelles comme des objets venus de nulle part et par rapport à une échelle de valeurs dont il ne nous précise ni l'origine ni la portée. La première méthode présente des témoignages, la seconde des analyses objectives.

Ces deux méthodes, en se plaçant en dehors de l'histoire ou en en ayant une vision unilatérale, laissent échapper la vérité, l'une par égoïsme, l'autre par orgueil.

La première méthode (empiriste ou phénoménologique) présume trop de sa fidélité au réel. La plupart des publicistes arabes s'y laissent prendre. Sous prétexte qu'ils vivent à l'intérieur de la société arabe, ils se croient appelés à dire ses joies et ses peines, sans préparation théorique, sans discussion critique préalable. Ils affirment que leur témoignage est la vérité sans voile. Il le serait si notre société était encore pure, auto-

nome et libre, si nous pouvions encore la saisir naïvement. Mais notre monde, social et mental, est pétri d'influences ; pour penser, nous usons de concepts, d'images, de modèles qui tous sont abstraits d'une réalité autre que la nôtre. Si on n'entreprend pas une analyse rigoureuse de notre outillage mental, on ne peut jamais être sûr de parler effectivement de soi-même et le témoignage qu'on présente a lui-même besoin d'être interprété par d'autres. Ces témoignages sont en définitive toujours naïfs, parce qu'ils se présentent comme pure vérité alors qu'ils sont des signes que l'Autre seul peut déchiffrer.

La seconde méthode (ethnographique ou sociologique) qui étudie avec un détachement affiché les œuvres culturelles, utilise deux notions essentielles qui se recourent plus ou moins : celle de l'esprit objectif dans le sens que lui a donné Hegel et celle de superstructure, opposée à la structure économique-sociale. Or, à y réfléchir, on se rend compte que la notion d'esprit objectif ne convient réellement qu'aux civilisations mortes ou aux sociétés endormies, où l'œuvre culturelle est indépendante de l'activité qui lui a donné naissance. Dans ce cas, la culture ne s'oppose pas à la nature, comme on se plaît souvent à le dire ; elle est une réplique en acte de la nature, elle devient elle-même naturelle, objet parmi d'autres objets d'où sont bannis l'intention et le désir de l'homme. La notion de superstructure, quant à elle, en mélangeant religion, art, droit, philosophie et littérature, allie en elle objets de l'activité sociale et conscience critique de la société et aboutit en conséquence à des résultats divergents, selon qu'on l'applique aux sociétés closes du passé ou à celles du présent, en continuels changements. Elle n'est opérante que dans les sociétés calmes ou en imperceptible évolution. Le défaut commun à ces deux notions est qu'elle sont incapables à rendre compte d'une société en effervescence.

Toute société connaît des périodes de répétitions et des périodes de mutations. Dans un cas, la conscience est au niveau de la structure sociale ; des correspondances, des réflexions directes sont alors facilement perceptibles et on peut aisément échafauder une image structurée de la société où tout est à sa place dans un équilibre parfait. Dans le second cas, une grande partie des œuvres culturelles se délestent de cet esprit intime qui leur donnait forme et consistance et vont se perdre dans un océan d'objets inertes sur lequel plane la conscience interrogative. Aucun lien direct n'existe plus alors entre cette conscience et les œuvres culturelles. Si on s'obstine, par principe, à ne tenir compte que de ces œuvres, on décrit une culture morte

où personne ne se reconnaîtra. La seule méthode féconde est de se mettre au niveau de cette conscience critique qui est le foyer, la matrice, de toute nouvelle culture dans la société en question.

Cette conscience critique, qu'est-elle au juste, sinon l'intrusion du futur dans notre vie quotidienne ? Tout dans notre société, notre passé, notre esprit, est jugé, accepté ou refusé, par rapport à ce futur entrevu. Et n'est-ce pas dire, par là même, que tout ce qui est dit chez nous subit un décalage idéologique, à cause de cette postulation du futur ? L'empiriste naïf ne ramenait pas son dire à ce point de référence et l'ethnographe ou sociologue, étudiant les œuvres pour elles-mêmes, ne se référait pas pour les juger à ce futur, mais à son propre présent, c'est-à-dire les confrontait à ses préjugés, à ses *a priori*. D'où l'insuffisance de l'une et l'autre méthode.

Il fallait donc refuser la vérité naïve du témoignage et l'extériorité de l'analyse « positive ». Il fallait à la fois se hausser à un certain niveau d'abstraction théorique pour mettre en perspective les œuvres singulières et entrer soi-même dans le raisonnement des auteurs étudiés, sans pour autant oublier de les rapporter à leur choix implicite.

Cette méthode compréhensive, dans la mesure même où, refusant de s'en tenir au fait donné, elle veut choisir l'œuvre significative, en tirer l'idée essentielle implicite, et la mettre en perspective avec d'autres, peut sembler aussi subjective et plus arbitraire que les deux autres. A son niveau d'abstraction, la logique qu'elle prétend découvrir dans les faits peut paraître comme un simple *a priori*.

Au sceptique qui pense que la critique idéologique est un jeu vain et facile, il n'y a rien à répliquer sinon que la mise en cause des idéologies courantes dans les pays arabes peut être nécessaire, au moins une fois, et qu'après tout, il peut toujours prendre ce livre lui-même comme un témoignage s'ajoutant à d'autres témoignages.



Il reste à définir certaines notions qui servent de fondement à tout le raisonnement et qui sont souvent utilisées dans un sens assez particulier.

— La notion de *signification de classe* se réfère le plus souvent au relent que garde un concept de la structure sociale qui lui a donné naissance, quand il est introduit dans une structure

qui lui est historiquement étrangère. Il va sans dire que ce concept n'est jamais pris tout à fait au hasard et que ce n'est pas par une simple coïncidence que son utilisation donne des résultats concrets ; il n'en reste pas moins vrai que ses rapports avec la nouvelle structure dans laquelle il opère ne sont jamais simples ni directs. Sa signification de classe est en quelque sorte sa marque d'origine.

— La notion de *structuration* de classe, différente de celle de structure, se réfère à une société qui emprunte un élément structurel à une autre ; toute la structure de celle-ci se profile à l'horizon de la société qui emprunte ; elle ne lui est ni totalement intérieure ni totalement extérieure. Cette conformation lente et problématique d'une société par une autre est structuration ; problématique parce que sa réalisation n'est jamais fatale : elle peut rester inachevée ou même avorter et s'effacer devant une autre. Au moment de l'analyse, culturelle surtout, on ne peut la considérer ni comme une structure réelle, ni comme un cadre factice.

— La notion d'*idéologie* est utilisée dans trois acceptions différentes : reflet décalé de la réalité à cause de l'outillage mental utilisé, système qui masque la réalité parce que celle-ci est impossible ou difficile à analyser, et enfin construction théorique prise dans une autre société, qui n'est pas totalement inscrite dans le réel mais qui est en voie de le devenir ou plus exactement qui est utilisée comme modèle précisément pour que l'action la réalise. C'est surtout dans ce dernier sens que le mot idéologie est le plus fréquemment utilisé dans cet essai ¹.

— Les notions d'*Etat colonial*, *Etat libéral* et *Etat national*, sont utilisées pour éviter les notions de société colonisée, société indépendante et société socialiste qui, trop empiriques, ne rendent aucun service dans l'analyse culturelle. Une explicitation complète de ces notions n'a pas sa place ici ; on se suffira d'une définition grossière de l'Etat national et cette définition éclairera, a contrario, les traits fondamentaux des deux autres Etats, libéral et colonial.

Economiquement, l'Etat national lutte contre l'exploitation impérialiste mais il ne l'efface pas. L'Etat libéral l'acceptait comme un destin et, à cause de ce fatalisme défaitiste, se laissait piller sans réagir et faisait cadeau à l'impérialisme de rentes et

1. Inutile de dire ce que cette clarification terminologique doit à G. Gurvitch ; le dernier sens ne recoupe pas tout à fait la notion d'utopie utilisée par Karl Mannheim.

de surprofits extravagants. L'Etat national lutte de toutes ses forces, par les nationalisations, l'étatisation du commerce extérieur, la suppression des intermédiaires, l'industrialisation, la mécanisation de l'agriculture, l'aménagement des prix internationaux, pour faire cesser ce pillage, mais il est toujours arrêté par le libre jeu de l'offre et de la demande sur le marché mondial. C'est un Etat à qui l'économie rappelle à chaque instant sa position mineure et ce rappel, qu'il est capable dorénavant de saisir, le pousse précisément vers la voie du progrès continu.

Du point de vue politico-social, la différenciation et l'exploitation de classe ne suffisent pas à le caractériser, ni sa position intermédiaire entre Etat capitaliste libre et Etat socialiste planifié. Sa définition la plus large semble être celle-ci : c'est un Etat en voie d'embourgeoisement, avec tous les caractères sociaux et culturels que cela implique, mais sous la direction d'une fraction sociale autre que la bourgeoisie². Cette définition a pour conséquence de lui enlever son caractère de phénomène particulier aux pays sous-développés d'aujourd'hui ; il a été déjà vu dans le passé en Asie et même en Europe.

Cependant, c'est au niveau culturel que la définition précédente semble être la plus adéquate. L'Etat national impose une culture bourgeoise, rationaliste et universalisante à une société qui ne lui a pas donné naissance par un développement interne. L'embourgeoisement y est général, rapide et plus immédiat, comparé à celui de l'Etat libéral, lent et parcellaire. C'est pour mettre en lumière ce rôle historique actif que le terme d'Etat a été préféré au terme de société et plus encore au terme de démocratie qui introduit une nuance politique valorisante.

Les évolutions culturelles dont il s'agit ici ne recourent pas forcément les évolutions politiques, quoique celles-ci fournissent au lecteur le cadre nécessaire à son orientation. Il est bon de garder en mémoire les dates de 1882, 1924 et 1952 pour l'Egypte, les dates de 1912, 1956 pour le Maroc par exemple, sans leur donner dans le domaine culturel la même signification qu'en politique. Et quand il s'agit d'un pays comme l'Algérie, l'Etat libéral ne commence pas seulement en 1962 mais bien plus tôt.

— Sur le plan des méthodes d'analyse, *positivisme* et *dialectique* seront souvent opposés, explicitement ou implicitement,

2. Dans la plupart des cas, c'est une fraction de la petite bourgeoisie qui a pu assimiler la nouvelle rationalité (dans le cadre d'un parti ou de l'armée). D'autres possibilités sont bien sûr concevables.

dans les pages suivantes. Il est nécessaire de préciser que cette opposition sera toujours restreinte au domaine des sciences humaines : philologie, histoire et sociologie. Sera appelée positiviste toute démarche qui tend à donner du « fait » étudié une définition stable, qui manipule les données linguistiques, historiques ou sociales comme la répartition du revenu national, la courbe des prix ou le taux d'urbanisation. Le positivisme sera donc pris dans un sens large, épistémologique, et non pas dans le sens restreint que lui a donné Auguste Comte, il définira toute pensée qui tend à réduire le champ de l'investigation scientifique aux seules méthodes mises au point par les sciences de la nature. Et c'est dans ce sens seulement que lui sera opposée la méthode dialectique qui, elle, considère le « fait scientifique » comme un processus dont on ne peut jamais donner une définition stable et définitive.

Cette opposition entre positivisme et dialectique se retrouvera à l'intérieur du marxisme.

— S'agissant du marxisme lui-même, j'utilise à un certain moment la notion de *marxisme « objectif »*, par laquelle j'essaie d'exprimer une situation particulière et passagère ; celle d'une société qui, à un stade déterminé de son évolution, comme l'est, me semble-t-il, la société arabe contemporaine, est obligée de recourir, pour se comprendre et pour agir, à un ensemble non systématisé d'idées, de notions, de théories dont chacune peut être rattachée par un biais ou par un autre au marxisme. D'une certaine manière, la notion veut décrire la situation de M. Jourdain, quand on fait du marxisme sans le savoir. Bien entendu, ce marxisme « objectif » ne devrait pas normalement tarder à se convertir en marxisme « subjectif ». Le fait est, malgré tout, que cette conversion tarde et qu'il faut bien rendre compte de cette situation par un mot ou par un autre. Le mot « objectif » a été choisi parce qu'on l'a souvent utilisé pour qualifier une conclusion nécessaire, même non actualisée, de faits déjà donnés — et c'est exactement cette idée-là qui devait être rendue.

Ces différentes notions, quel que soit leur degré d'élaboration théorique, impliquent déjà, par leur seule utilisation, un souci méthodologique constant, celui d'essayer de répondre aux questions suivantes : une culture est-elle déterminée directement par sa base matérielle ? Une idéologie est-elle déterminée uniquement par la société dans laquelle elle agit et la classe qui l'utilise ? Sous quel aspect se présente le contact entre deux

cultures ? Avant d'être reprises dans la conclusion, ces questions se lisent en filigrane à travers toutes les discussions qui vont suivre.

Certains lecteurs remarqueront avec quelque irritation l'aspect allusif des passages qui dépassent le cadre arabe pour s'ouvrir à une problématique générale (signification de l'érudition, du folklore, de la logique mystique, théorie de la nouvelle...). C'est le caractère même de l'essai comme genre de soulever à l'occasion d'études particulières des problèmes généraux et de ne pas y répondre affirmativement... C'est aussi l'importance et la complexité de tels problèmes qui empêchent d'en traiter, en toute conscience, d'une manière didactique, dans un nombre de pages relativement restreint.

Il s'agissait simplement de montrer, sur des points précis, jusqu'à quelles conséquences logiques, le raisonnement peut aller, en laissant au lecteur le soin de tirer lui-même ces conclusions ou de s'en abstenir.

Les Arabes et l'authenticité

La recherche du moi

Depuis trois quarts de siècle les Arabes se posent une seule et même question : « qui est l'autre et qui est moi ».

En février 1952, Salâma Mûsa intitule un de ses articles « Pourquoi sont-ils puissants ? »¹. Le « ils » n'avait nul besoin d'être défini. « Ils », « eux », sont les autres qui, toujours à côté de nous, en nous, sont présents. Penser, c'est d'abord penser l'autre : cette proposition, vraie ou fausse pour l'individu, se vérifie à chaque instant dans notre vie collective et c'est bien par elle qu'il faut commencer.

Quel est l'autre des Arabes ? Après s'être appelé, pendant longtemps, Chrétienté et Europe, il porte aujourd'hui un nom, vague et précis à la fois, celui d'Occident.

On dit souvent que l'Europe seule a pu écrire une ethnographie des autres continents et l'on tend à y voir une marque de supériorité. Ce jugement est presque faux, du moins en ce qui concerne les Arabes car sans remonter aux exemples classiques de Mas'ûdi et Birûni, on peut soutenir que les *Lettres persanes* ne furent pas seulement un artifice littéraire, qu'il en exista de réelles sous diverses formes : descriptions de voyages, comptes rendus d'ambassades, essais de journalistes, etc. Et quelle variété d'images cette littérature nous renvoie de l'Europe !

Europe chrétienne, héritière des croisades, Europe du bien-être et de la richesse, Europe de la décadence morale et des hommes efféminés, Europe du commerce et de l'égoïsme, Europe triste des cheminées et des faubourgs de grandes villes, Europe enfin du désir et de la nostalgie. Chaque voyageur, depuis le XVIII^e siècle, y trouve matière à diatribes ou à douces élégies ; l'ambassadeur impérial qui revient horrifié de

1. Repris in *Intisrât Insân* (en arabe), édit. M. Mandûr, le Caire, 1960.

tant d'étrangetés, le théologien qui continue sa polémique millénaire contre le Christianisme falsifié, ou le réformateur qui y cherche des solutions à ses nouveaux problèmes.

Pendant, peu à peu, toutes ces images multicolores s'unifient et à travers la Chrétienté devenue impalpable, à travers l'Europe trop vaste et sans frontières, se précise l'image d'un Occident, un malgré sa diversité et que distinguent le feu, le commerce et la navigation². On sut qu'il était riche, puissant et nombreux; on vit que, contrairement aux Tatars et aux autres Conquistadors, il s'installait sur les terres conquises pour bâtir et cultiver le sol. Au même moment s'imprimait dans les esprits ce mot chatoyant et séducteur d'Occident, qui n'était plus du domaine de la géographie. Désormais, l'Autre peut venir du Nord ou de l'Est, il sera toujours l'Occident. Rapidement le mot devient inqualifié, indéfini. « Notre conclusion était vide parce que l'on nous avait accoutumés à penser à l'Orient comme au contraire de l'Occident » dit Paul Nizan, croyant à tort que c'est là un défaut d'Occidental. Chez nous aussi, et bien avant qu'il y aille, Orient et Occident ne furent plus deux directions sur la terre, mais bien deux déterminations métaphysiques.

Est-ce là un fait nouveau ?

Tout au long du XIX^e siècle les Russes considéraient la paresse, le verbalisme, la nonchalance, la flagornerie et la bassesse comme des restes d'asiatisme en eux³. Ces mêmes Russes, quand ils se trouvaient dans les villes enfumées et souvent hostiles de l'Ouest, réduisaient leur lointaine patrie à un paysage vide et une langue transcendante pour ne pas penser aux Russes vivants qui y maintenaient de tristes souvenirs d'Orient. L'Orient, en effet, est le bazar bruyant et puéril, le refuge du pittoresque et du trompe-l'œil, tandis que l'Occident est l'élégance du geste, et l'économie des mots, la clarté et la précision; il est aussi le défi au temps, et surtout il est l'œil qui regarde et qui juge. J. Conrad, témoin irrécusable, lui avait donné ce droit incontestable⁴; en donnant asile aux terroristes et aux envoyés du tsar, en écoutant les uns faire appel à l'ordre, les autres à la justice, l'Occident, certain d'avoir l'un et l'autre à la fois, se donnait une attitude de juge, et penchait tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, tant il se sentait loin de tous ces problèmes.

2. Ce lent processus de clarification est visible chez Mohamed Abduh. Cf. Deuxième réponse à G. Hanotaux dans *l'Islam, la civilisation et la science* (en arabe), Edit. al Hilâl, sept. 1960.

3. Formulation qu'on retrouve sous la plume de Lénine lui-même.

4. *Sous les yeux d'Occident*. Titre bien significatif.

Et chez nous, qu'une révolte éclate, qu'une épidémie se déclare, que craint-on le plus ? Ce qu'écrira le journaliste occidental. A la fin d'un été, Taha Husseyn revient d'Europe où il passe chaque année ses vacances ; non loin d'Alexandrie, il apprend qu'une épidémie de choléra ravage l'Egypte. Du coup il se rappelle sa tragédie personnelle et tremble de rage en songeant au slogan du Khédivé Ismaïl qui fut le symbole d'un grand espoir déçu : « L'Egypte fait partie de l'Europe. » Quelle déchéance, en effet, le choléra est marque d'africanité⁵ !

On saisit bien quelle force émotive contient ce mot d'Occident, qu'il se confonde avec celui d'Europe ou s'en distingue. Malgré la déférence des diplomates et le calme feint des dirigeants bourgeois, il laisse percer, à travers les jugements apparemment les plus objectifs, l'amertume et la délectation morose des années perdues.

Cependant ce n'est pas cette charge émotive qui nous intéresse ici.

C'est plutôt le fait que chaque fois qu'un écrivain arabe donne de sa société un diagnostic qui en éclaire les défauts et les carences, c'est une certaine image de l'Occident qui s'y trouve impliquée.

Depuis trois quarts de siècle, maintes définitions ont été données de la société arabe. Dans quelle mesure ces définitions étaient ou n'étaient pas déterminées par l'idée qu'on avait de l'Occident lui-même, voilà ce qu'il nous faut maintenant voir.

5. T. HUSSEYN, *Les damnés de la terre* (en arabe), Le Caire, sept. 1952, p. 177.

Trois hommes, trois définitions

On peut distinguer dans l'idéologie arabe contemporaine trois manières principales de saisir le problème essentiel de la société arabe : l'une le situe dans la foi religieuse, l'autre dans l'organisation politique, la dernière enfin dans l'activité scientifique et technique.

1. Le clerc

L'homme de religion maintient l'opposition Occident-Orient dans le cadre de l'opposition Christianisme-Islam. Il continue une tradition vieille de douze siècles à l'est et à l'ouest du bassin méditerranéen. Pendant longtemps, victoires et défaites ont alterné. Cette fois-ci, pourtant, la guerre a été rapide et la défaite durable : l'ennemi s'installe et s'organise selon ses propres normes. Le clerc peut néanmoins avoir l'illusion que c'est la vieille confrontation qui continue. D'ailleurs, pour ces sortes d'accidents, il a une justification prête depuis toujours : « Quand nous voulons faire périr une cité, Nous ordonnons aux riches et ils se livrent à leurs scélératesses. La parole contre cette cité se réalise et Nous la détruisons entièrement »¹, dit le

1. Cor. xvii, 16 ; trad. Blachère. Verset capital et maintes fois utilisé par les penseurs musulmans.

Coran. L'ennemi n'a donc point besoin d'être scruté, il n'est que l'instrument de Dieu. Tout, finalement, se résout dans les rapports de la société avec son Dieu. Cette position a un avantage illimité, car en principe elle règle le problème définitivement.

Que les années de malheur se comptent par dizaines ou par centaines, elles sont une fois pour toutes expliquées et justifiées.

D'où vient alors qu'à un moment donné on ne s'en contente plus ? Du dialogue que l'Autre impose car c'est lui qui, le premier, parle de revanche, qui annexe à sa cause Rome, saint Augustin et le Christianisme africain ; c'est lui qui lie sa puissance à sa foi comme naguère l'Islam lia sa victoire foudroyante à sa simplicité dogmatique tant personne ne se contente d'une victoire qui ne soit pas consacrée de toute éternité par Dieu.

Dès lors il faut répondre et le clerc qui, sans cela, eût gardé un silence inspiré, commence une quête condamnée d'avance : ramenant tout à la lettre du dogme, il essaie d'y trouver les secrets de la force et de la faiblesse et naturellement il n'y trouve que des mots.

Il entend dire : la faiblesse de l'Islam provient du fanatisme et de la superstition. Il reprend ses textes, les lit, les relit et n'y trouve que tolérance et foi raisonnée². L'Islam, répond-il, est reconnaissance de Dieu selon les voies de la Raison ; monothéisme absolu, il abroge toute fausse divinité, qu'elle soit humaine ou non humaine, et garantit ainsi la liberté la plus absolue à l'individu³ ; religion limpide et sans mystère, elle a plus de chances que toute autre d'unir les hommes raisonnables autour d'un seul Dieu.

Il entend dire aussi : La force de l'Occident est fondée sur la Raison et la Liberté. Essayant de se faire une idée de cette liberté dans l'histoire, il tombe, et non par hasard, sur des écrivains anticléricaux et il est horrifié d'apprendre que Galilée fut emprisonné, Descartes calomnié, Rousseau persécuté, et que Giordano Bruno périt sur le bûcher parce qu'il osa défendre les droits de la Raison contre la raison d'Etat. Il pense alors à l'Abraham du Coran, héros de l'investigation personnelle, et se dit : Comment les chrétiens osent-ils parler de tolérance après tant de forfaits ? Bien entendu, il ne pense nullement aux persécutions du Calife Mutawakkil contre les mu'tazilites, aux auto-

2. Pour les versets coraniques utilisés, cf. M. ANDON, *op. cit.*, pp. 116 et suiv.

3. Idée souvent développée chez Allâ' al-Fâsi, et qui est à la base d'un certain anarchisme latent. Cf. aussi Aqqâd, *La démocratie dans l'Islam* (en arabe), Le Caire, 1952.

dafés des Almoravides, il ne voit plus, dans l'histoire de l'Islam, que les traducteurs d'Al Mâmûn penchés sur leurs livres grecs et syriaques, et les manuscrits rares d'Al-Hakam que les barbares espagnols, dit-on, engloutirent après la chute de Cordoue pour en faire des ponts à bon marché⁴.

Cependant une complication ne tarde pas à surgir en risquant de réduire à rien tout ce système polémique. En effet, si la Raison est vraiment du côté de l'Islam et le fanatisme du côté du Christianisme, comment alors expliquer l'épanouissement de l'un et la décadence de l'autre ? Et Mohamed Abduh écrit : « Si nous pouvons valablement juger d'une religion d'après l'état actuel de ceux qui la pratiquent, nous pouvons alors affirmer qu'il n'y a aucun lien entre Christianisme et civilisation moderne⁵. »

Dès lors, le clerc se rappelle bien certains faits : la solitude des philosophes Fârâbi et Râzi, la duplicité d'Averroes, l'anonymat de ces « Frères de la Pureté » qui, au IV^e siècle, voulurent amalgamer foi islamique et philosophie grecque. Désormais il veut bien se souvenir de toutes les ruses qu'a dû employer la Raison pour défendre son droit à la vie et il répond : « La cause de notre faiblesse ? Mais c'est notre infidélité à l'égard du Message divin. » Le clerc sépare alors le dogme de la vie, le premier est sauvé pur et sans tache, tandis que l'histoire réelle n'est plus que la succession des avatars d'une Révélation trahie.

Autrefois, Dieu fatigué d'être bafoué par son peuple élu se réfugia chez les Arabes mais plus tard la Raison traquée par le despotisme, l'obscurantisme, se retira dépitée chez les Chrétiens et leur communiqua, malgré leur propre religion, gloire, puissance et richesse. L'Andalousie n'est plus une terre comme les autres, conquise et perdue, elle devient le symbole de la Raison qui, mal-aimée et trop souvent délaissée, nous a, à son tour, abandonnés⁶. Heureusement, elle n'est point rancunière, elle peut à nouveau être apprivoisée, si nous nous décidons à revenir à nous-mêmes⁷. Ainsi pense le clerc moderne.

4. Légende courante au Maroc et qui répond à l'autre légende sur Omar et la bibliothèque d'Alexandrie.

5. *Op. cit.*, p. 72. Idée discutée avec beaucoup de détails dans son livre *Islam et Christianisme* (en arabe), Le Caire, 1902.

6. *Op. cit.*, p. 72.

7. Cf. la conclusion de Malek BENNABI, *Vocation de l'Islam*, Le Seuil, Paris, 1955.

Par ce petit coup de pouce, tout rentre dans l'ordre, et la Promesse que Dieu a faite à « ses bons serviteurs » peut encore se réaliser. Cette vision, toujours propagée par l'homme de religion, est loin d'être passagère. Tout au long de l'histoire moderne, on la retrouve sous la plume des publicistes arabes : elle commence d'abord par faire l'unanimité, puis, peu à peu, perd de ses adeptes ; elle se maintient cependant dans des groupes généralement considérés comme attardés. Pourtant, faut-il gratter beaucoup, pour la retrouver, à peine changée, chez des hommes qui se prétendent ouverts à la vérité objective ?

2. Le politicien

Peu à peu, l'Occident est mieux connu, l'histoire occidentale est étudiée en elle-même et non plus par fragments, pour les besoins de la polémique. On finit par se persuader que si la Raison est peut-être absente du Christianisme, elle ne l'est sûrement pas de l'Europe et que, de toute façon, venue d'Andalousie ou d'ailleurs, elle a trouvé un terrain propice en Occident.

Dans la mesure même où le clerc cherchait partout des arguments polémiques contre l'Eglise, et les trouvait surtout chez les écrivains du siècle des lumières, il ouvrait par là même la voie à la domination que ce siècle va peu à peu exercer sur l'intelligence arabe.

Le XVIII^e siècle sied toujours aux Arabes, et Allal al-Fâsi n'a pas tort de rappeler à ce propos le mot de Michelet⁸. Ce siècle sera toujours aimé pour de bonnes et de mauvaises raisons : parce qu'il fournit le gros des arguments contre l'Eglise et ses turpitudes et parce qu'il permet de donner consistance à certains mythes. Le Roi-Philosophe, décrit par tant d'utopistes, plusieurs parmi nous se sont mis à croire que c'était Al-Mâmûn. Profitant d'un aveu tel que celui-ci : « Mahomet, non pas celui de l'histoire sur lequel, je l'avoue, je n'ai pas d'opinion bien arrêtée », on dit : c'est parce qu'ils ne l'ont pas connu qu'ils sont allés en Chine chercher l'empereur de leurs rêves. Et quel doux langage que celui de Rousseau quand il critique la dualité du pouvoir dans le monde chrétien et écrit : « Mahomet eut des

8. Cf. Discours inaugural au Congrès du Parti de l'Istiqlal de 1965 ; numéro du quotidien *Al Alam*, du 13 février 1965 (en arabe).

9. FISCHER, *Discours à la nation allemande*, Costes, 1923, p. 133.

vues très saines, il lia bien son système politique, et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, le Gouvernement fut exactement un et bon en cela ¹⁰. » Une seule loi, régissant le monde d'ici-bas et celui de l'au-delà, garantie par l'instinct infallible que Dieu a mis dans le cœur de chaque homme, n'est-ce pas l'essence même de la cité musulmane que Rousseau décrit et dont il justifie sans le savoir le but ultime ?

Peut-on, cependant, continuellement lire Rousseau sans le rapprocher de Montesquieu, peut-on indéfiniment utiliser la philosophie des lumières uniquement contre l'Eglise ? Il arrive un moment où l'unité du système apparaît, et le lecteur arabe ne voit plus l'Europe comme domaine du Pape et de l'évêque seuls, il commence à remarquer aussi l'Empereur et le noble féodal, surtout s'il vient d'Egypte ou de Syrie, s'il y a enduré la tyrannie turque et s'il entend dire que ces vieilles terres de civilisation déchurent précisément à cause de l'occupation turque ¹¹. Quand Montesquieu dissèque le despotisme oriental, le lecteur moyen-oriental sent monter en lui la haine du Turc usurpateur ; désormais il reconnaît de bonne grâce que le Calife, même dans les époques brillantes de l'Empire musulman, gouvernait selon son bon plaisir, que les peuples conquis étaient persécutés, que l'Etat n'avait d'autre but que l'exploitation des populations soumises ; il reconnaît que la propriété était précaire, le commerce découragé, l'impôt inégal, l'administration vénale et la justice subjective. Oui, finit-il par avouer, c'était bien le règne de la violence et de la peur, le pouvoir illimité d'un seul et la servitude de tous. Un publiciste contemporain écrit : « Maître Bustâni affirme que le mot Touran se transforma chez certains Grecs en tyran et que plusieurs historiens soutiennent que, dans le passé, les Turcs furent nommés les Destructeurs ; ce nom leur convient parfaitement, nous en sommes témoins : leur présence a apporté la ruine dans notre pays et y a généralisé la peur et la faim ¹². » Le Calife, ombre de Dieu sur la terre, ne respectait ni la vie de ses sujets, ni leurs biens, et sa violence, entrecoupée de brèves et sanglantes révoltes, ressemblait à toutes celles qui régnèrent sur la vieille terre d'Asie.

10. *Contrat Social*, édit. Sociales, p. 199.

11. Cette évolution intellectuelle est très nette chez Kawâkibi.

12. Khâled M. KHALID, *Citoyens, non sujets* (en arabe), Le Caire, 1951.

Et l'homme nouveau, le politicien qui a pris la place du clerc sur le devant de la scène pense : notre décadence eut sûrement pour cause ultime un esclavage séculaire. Du coup vont reprendre force tous les jugements classiques qu'il avait autrefois lus et non assimilés : que l'esclave ne peut ni bien travailler ni bien se battre, que l'agriculture, le commerce, la science et la philosophie ne peuvent jamais s'épanouir dans la servitude. Après bien d'autres, il réfléchira sur les mésaventures d'Athènes et de Rome et il se laissera convaincre que la chute des Empires est toujours la victoire de la liberté sur l'esclavage.

Dès lors l'Islam va se dissocier et le Turc va devenir le symbole du malheur et de l'échec. On dira : tant que l'Islam fut arabe il fut libre, tolérant et victorieux ; devenu turc, il changea de nature et déchut. L'Islam turc fut vainqueur tant que l'Europe elle-même fut asservie et fataliste, mais dès qu'elle se libéra au temps de la Réforme¹³ elle vainquit partout.

L'homme nouveau, juriste et politicien, va amalgamer Rousseau et Montesquieu et comprendre la démocratie idéale à l'image de l'horlogerie anglaise¹⁴.

Puisque le mal est diagnostiqué, le remède est trouvé. Le régime turc était le pouvoir d'un seul, il faudra donc élire une Assemblée ; le régime turc réglementait toutes les activités, il faudra alors donner libre cours à l'initiative privée ; le régime turc s'accommodait de l'ignorance, il faudra donc sacrifier tout pour propager l'instruction.

Et ce juriste-politicien va se mettre à l'œuvre dans une débauche d'arguties et de subtilités. Le Prophète se trompe une fois au sujet de la technique de la pollinisation des palmiers-dattiers et le reconnaît franchement. On en tire la conclusion abusive que le dogme islamique n'impose pas une stricte organisation des pouvoirs publics et qu'il peut, par conséquent, s'accommoder de n'importe quel régime choisi par les musulmans¹⁵.

L'Ijmâ' (consensus) juridique devient une véritable charte démocratique, corroborée par la procédure que choisit le Calife

13. Le jugement des Arabes sur la Réforme est toujours favorable pour des raisons théologiques, ils y voient la revanche de la transcendance divine sur la Trinité.

14. Cf. le Rousseau de Heykal, compris à la lumière de l'Aristote de Lotfy Sayyid, lui-même interprété comme le maître du libéralisme du XIX^e siècle finissant.

15. Idée essentielle du livre d'Ali ABDER-RAZIQ, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Le Caire, 1925. Trad. franç. par L. Bercher, in R.E.I.

Omar pour désigner son successeur. Ignorant ou oubliant les leçons de l'ethnologie, on soutiendra que l'Arabe est par nature un être libre et qu'il ne peut, en toute indépendance, fonder un régime qui ne soit pas démocratique ; ce qui revient au fond à reprendre le déterminisme raciste d'un E.-F. Gautier.

Le dogme est ainsi sauvé une seconde fois, puisque toute l'organisation classique despotique est décrétée non musulmane, et du même coup l'avenir est dévoilé : organisons une démocratie représentative et la puissance nous reviendra de nouveau. Chaque jour des flots d'éloquence vont se déverser aux pieds de la liberté créatrice et cette grande espérance vue maintenant, après tant d'années, prend pour plusieurs l'aspect mélancolique d'une jeunesse que le destin a trahie. Taha Husseyn se penche après vingt-cinq ans sur ses rêves démentis et se lamente : « Crois-moi, le bien, tout le bien pour l'homme de culture et de courage est de s'enfuir avec son cœur, son esprit et sa conscience loin de ce temps. S'il ne peut aller ailleurs, qu'il s'exile au moins dans une des époques de l'histoire passée ¹⁶. »

Cette vision libérale, qui comporte en elle diagnostic et thérapeutique à la fois, se trouve encore dans tous les pays arabes ; dans certains comme l'Égypte, discréditée par ses échecs, elle ose à peine se faire entendre de temps en temps dans l'université ou au parlement, dans d'autres, comme le Maroc, elle a encore assez de confiance en elle-même pour se présenter à visage découvert.

3. Le technophile

Liberté politique et parlement ne donnent pas la puissance ; voilà ce que ne tardera pas à démontrer l'expérience quotidienne. Personne ne met encore en doute la représentation réelle du député, mais lui sait bien que ses discours sont oubliés sitôt déclamés dans le temple de la nation. Ce député : avocat, médecin, journaliste ou professeur, lutte pour occuper les postes élevés ; quand il y accède, pourtant, il sent bien que tout lui échappe, politique et administration, et que sa présence n'est requise que pendant les fêtes officielles. Il se console, son chef n'ayant pas plus de pouvoir que lui. Parfois même ce dernier lui explique que le grand patron lui-même n'est que l'ombre

16. *Op. cit.*, p. 182.

d'une ombre. Longtemps il utilisa une image : le peuple force invincible ; maintenant il la prononce avec amertume ; le peuple même guidé par ses élus, garde un silence obstiné. La liberté, se demande le politicien, nous l'avons bien, mais la puissance ? Et comme il croit que cette puissance lui est due, il se retourne sur et contre le peuple. Pour la première fois, avec le recul nécessaire, il le voit vraiment, tel qu'il est : ignorant, crasseux, assoupi. Alors les demeures des grandes familles se fortifient, les clubs se ferment et les voitures sillonnent les rues rideaux tirés, pour se prémunir contre des spectacles trop violents. Le paysan devient l'expression d'un autre monde, d'une autre humanité¹⁷, et le politicien-juriste ne refuse plus avec indignation les insinuations des étrangers sur l'influence du climat, de la race et du sol. Enervé et déçu, trahi par l'événement, l'homme de la chicane se tait.

La parole passe alors à un nouveau venu qui n'est ni avocat, ni magistrat, ni médecin. Fils de boutiquier, peut-être de paysan, quelquefois minoritaire, en somme celui qui jusqu'alors fut tenu en marge. Pendant cette période de silence, il s'est acquis, sous l'action d'influences diverses, une nouvelle image de l'Occident, et c'est par rapport à cette image qu'il va juger sa société et l'œuvre de ses aînés.

L'Occident, dira-t-il, ne se définit ni par une religion sans superstitions, ni par un Etat sans despotisme, mais simplement par une force matérielle, acquise par le travail et la science appliquée. Il rira désormais des idées que se sont faites de l'Occident cleric et politicien. Dans le grand amphithéâtre de l'université du Caire, Salâma Mûsa posera en 1930 à la jeunesse égyptienne la question suivante : « Les Occidentaux ont-ils la même religion ? la même origine raciale ? les mêmes institutions ? » Et il répond : « Depuis un quart de siècle une vérité s'est révélée à moi, une seule et qui est celle-ci : la différence qui nous sépare des Européens civilisés est l'industrie et l'industrie seule¹⁸. » Le technophile citera souvent l'exemple du Japon : existe-t-il une religion plus étrangère au monothéisme raisonné, une histoire plus sanglante, un peuple plus asservi que ce que nous trouvons dans ce Japon des Samourai ? Pourtant en peu de temps, il vainquit blancs et jaunes simplement parce qu'il alla droit au secret de l'Occident. Faisons comme lui, ne perdons plus notre temps en discussions théologiques et en lamen-

17. D'ailleurs la différence est souvent historico-raciale.

18. *Op. cit.*, pp. 26 et 85.

tations sur un destin inaccompli. La science est certes très belle¹⁹ mais il faut la subordonner à la technique²⁰, la culture est une noble visée mais elle vient après le métier spécialisé. Salâma Mûsa affirme : « Aujourd'hui la civilisation est l'industrie, sa culture est la science, tandis que la culture des sociétés agraires est la littérature, la religion et la philosophie²⁰. »

La critique de l'histoire islamique qu'avait amorcée timidement le politicien libéral est maintenant totalement écartée. Le technophile ne sent nul besoin d'interpréter le dogme ou de le détourner de son sens traditionnel, il l'ignore tout simplement, puisqu'il ne détermine en fait ni force ni faiblesse.

En mettant la tradition hors de discussion, il contribue à la sauver une dernière fois. A l'argument de la génération précédente, le technophile répondra : « N'est-ce pas sous Cromwell que l'Angleterre jeta les bases de son hégémonie maritime ? N'est-ce pas sous les deux Napoléons que la France devint une puissance industrielle ? Le despotisme n'empêche rien, peut-être même est-il une condition de l'avancement des peuples. »

Cet homme, adorateur de la technique, est souvent triste et doux, mais intellectuellement c'est un terroriste ; il refuse de se mettre en question et méprise la science désintéressée. Pour lui l'Occident n'est plus opaque comme il l'était pour le clerc, il s'y sent chez lui, parlant sa langue, se conformant à sa logique et lentement s'obscurcit dans son esprit le passé et ses problèmes. Il ne se demande plus : « Quelle fut notre grandeur ? » ni : « Pourquoi, notre décadence ? » Questions insipides, estime-t-il, et il s'en va criant : le vrai est pour demain, le vrai est la technique. Il croit avoir dépassé le clerc et le politicien libéral ; en fait, il s'est approprié l'Occident d'un saut bref et sans effort, s'étant délesté un peu trop facilement de son passé ; l'Occident ne lui est pas devenu pour cela plus clair, c'est son histoire qui lui est devenue plus opaque.

Pendant que le politicien libéral, trahi par l'événement, se discrédite chaque jour davantage, le technophile prépare intellectuellement l'installation d'un Etat nouveau. Quand ce jour-là arrivera, le technophile criera victoire et dira comme Salâma Mûsa en juillet 1952 : « C'est le plus beau jour de ma vie. » Mais l'Etat nouveau ne tardera pas à se rendre compte que ce technophile n'est le plus souvent pas un technicien, il l'écouterà quelque temps, puis rapidement s'en détournera.

19. Cette distinction avait été critiquée par Taha HUSSEIN dans *L'avenir culturel de l'Egypte* (en arabe), Le Caire, 1935, à propos de Pasteur.

20. *Rhétorique moderne et langue arabe* (en arabe), Le Caire, 1954, p. 29.

Ces trois hommes, que représentent-ils en réalité, se demandera-t-on. Ont-ils été pris au hasard ? Sont-ils les images épurées d'écrivains réels ? Si oui, pourquoi ne pas les avoir présentés sous leur vrai nom ?

Ces trois hommes représentent en fait trois moments de la conscience arabe qui essaye, depuis la fin du siècle dernier, de se comprendre et de comprendre l'Occident. On les a décrits sous une forme abstraite parce qu'ils se retrouvent dans des expressions littéraires diverses : essais, articles de journaux, pièces de théâtre et qu'ils ne s'incarnent pas dans le même homme pour tous les pays arabes.

On pressent sans doute déjà que, pour juger ces formes de conscience, il est nécessaire de répondre à plusieurs questions : Forment-elles une séquence historique suivie ? Qui leur fournit leur problématique générale ? Quel rapport existe-t-il entre chacune d'elles et les forces sociales agissant dans la société arabe ou en Occident ? Cependant, on peut affirmer dès à présent que la pire erreur méthodologique serait de nier l'interdépendance, déjà si évidente, entre idéologie arabe et idéologie occidentale.

Conscience de l'Occident et conscience de soi

Tout en sachant combien les questions qui viennent d'être posées peuvent donner lieu à des jeux formels et à des subtilités gratuites, nous espérons échapper quand même, avec un minimum d'honnêteté intellectuelle, à la futilité du formalisme.

1.

Ces formes de conscience : cléricale, politique, technophile, se succèdent-elles vraiment dans le temps ? Car seule leur succession dans cet ordre est significative.

Pour que la question puisse avoir un sens, il faut considérer d'abord que tous les pays arabes forment une unité culturelle dans laquelle chacun profite de l'acquis de l'ensemble et en second lieu que l'occupation coloniale constitue le véritable point de rupture entre le Moyen Age et les Temps modernes dans l'histoire arabe. Si on ne concède aucune de ces deux hypothèses, si on veut étudier chaque pays arabe indépendamment des autres et si on fait commencer la Renaissance arabe bien avant l'occupation coloniale, la périodisation proposée ici n'a effectivement aucun sens. Mais alors pourra-t-on vraiment trouver une logique dans l'idéologie arabe contemporaine ?

Les trois figures successives de Mohamed Abduh, Lotfy Sayyid, Salâma Mûsa, ont été à l'origine de cette typologie

parce qu'elles en présentent l'incarnation la plus saisissante mais elles ne sont pas significatives uniquement pour l'Égypte ; elles nous permettent de débrouiller la situation culturelle de chaque pays arabe, à partir de son occupation par une puissance coloniale.

Cette périodisation culturelle ne coïncide certes pas toujours avec la périodisation politique : Etat colonial, Etat indépendant, Etat national. Mais ce n'est pas une preuve suffisante pour la déclarer inacceptable. De même, dans certains cas, un même penseur important peut passer dans sa vie d'une forme de conscience à une autre, sans que la distinction entre les deux consciences soit effacée pour autant, car nulle part on n'a observé une corrélation parfaite entre les idéologies, les sociétés qui leur correspondent et les individus qui les propagent.

Mais, répliquera-t-on, que faire de Jamâl ad-Dîn al-Afghâni qui se trouve à l'origine de toute la pensée arabe moderne ?

Al-Afghâni n'était pas Arabe ; il apportait aux Arabes les résultats de l'expérience d'une autre aire culturelle : celle des musulmans de l'Inde ; il leur parlait avant qu'ils soient effectivement occupés et obligés de faire face aux vrais problèmes de leur avenir. Génie authentique, il résumait par un seul coup d'œil ce que l'histoire d'un demi-siècle allait nous dévoiler étape par étape. Son langage était énigmatique pour ses auditeurs à force de prescience et ses disciples immédiats transmirent ses idées, mais ne les comprirent guère.

Il est certain qu'il fut le premier à considérer l'Occident et l'Orient comme deux êtres historiques antagonistes ; il est certain qu'Abduh apprit de lui au Caire à discerner les problèmes de l'avenir, que Lotfy Sayyid épela près de lui à Istambul les mots de constitution et de démocratie, et que Salâma Mûsa eût pu prendre chez lui, tel quel, son aphorisme préféré : « Industrie, science, évolution. » Il est vrai aussi qu'un journal marocain¹ peut aujourd'hui encore, comme au temps du Khédivé et d'Abdûl-Hamîd, se faire condamner pour avoir cité de lui cette phrase : « Les Rois furent créés pour les peuples et non les peuples pour les Rois » et qu'Allâl al-Fâsi le nomme avec une juste déférence « un socialiste d'avant 1917 ». Mais précisément pour toutes ces raisons, Al-Afghâni fut la voix de devoir-être, non celle de la réalité et son appel enflammé, comme un rêve prémonitoire, ne pouvait nous dispenser de revivre, minute par minute, un temps qu'avec lui nous avions survolé. Il nous avait

1. *La Nation Africaine*, fév. 1965.

bien prévenus : « L'Orient ne vivra pas, tant qu'il ne connaîtra pas un homme fort et équitable qui le gouvernera avec l'assentiment de ses habitants et hors des voies despotiques » ; cinquante ans après, le pouvoir tyrannique nous colle à la peau comme une malédiction. Il avait dit : « L'Orient ne trouvera son salut qu'en se réconciliant avec la Raison et la science » ; cinquante ans après, les hommes meurent encore pour avoir droit à l'instruction. Il s'était demandé : « Comment le paysan travaille-t-il pour d'autres et n'arrache-t-il pas lui-même ses droits » ; cinquante ans après, le paysan est toujours aussi calme, aussi patient. L'Orient juste, libre et prospère qui relèverait le gant que l'Occident lui jette depuis un siècle, était bien resplendissant dans son esprit de prophète, mais nous, nous sommes toujours condamnés à le vouloir dans une impatience de plus en plus fébrile.

Le message d'Al-Afghâni résume bien tous les appels ultérieurs mais seulement à l'état de germes. En vérité, tout pays arabe — et cela Al-Afghâni trop confiant, trop occupé, ne voulait pas le savoir — n'enjambe le seuil des temps modernes que dans la douleur de la défaite et de l'occupation. Les quelques pays qui, par hasard, y échappèrent, continuent aujourd'hui encore de traîner dans une morne torpeur. C'est au lendemain des défaites, quand l'ennemi s'installe et impose son voisinage que cleric, politicien et technophile commencent à se poser les vraies questions. Chacun d'eux ne peut plus saisir qu'une partie du message vaste et exigeant de Jamâl ad-Dîn, mais il est capable désormais de le comprendre et de le développer.

Al-Afghâni, malgré toute sa stature, se tient encore, par rapport aux Arabes³, au seuil des temps modernes et son génie ne rend pas dérisoires les distinctions proposées plus haut.

2.

Cette succession dans le temps est en fait plus facile à saisir que la coexistence de ces consciences dans l'espace social.

Car si la conscience cléricale est à mettre en relation avec la société colonisée dominée par l'ancienne Khâssa (aristocratie culturelle et politique) vaincue et subordonnée, si la conscience libérale est à rapporter à la nouvelle bourgeoisie, issue de la décomposition et la reconversion des anciennes classes diri-

2. Cité dans le rapport d'Allâl al-Fâsi, *op. cit.*

3. Car il y a un Al-Afghâni vu des Indes, de l'Iran ou de la Turquie, tout à fait différent de celui que connaissent les Arabes.

geantes, si la technophilie renvoie à l'Etat national dominé par une petite-bourgeoisie triomphante (en tenant compte, bien entendu, dans cette mise en relation, des chevauchements qu'introduit nécessairement la continuité de la vie), aucune forme de conscience ne disparaît toutefois totalement avec l'Etat qu'elle a dominé.

Dans l'Etat indépendant libéral, la conscience cléricale ne disparaît pas, elle perd simplement sa place dominante. Cependant, de ce fait même, elle n'a plus la même signification et ne joue plus le même rôle. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à ce qu'est devenu le message de Moh. Abduh entre les mains de son disciple Rachid Rida. De la même manière, dans l'Etat national les consciences cléricale et libérale continuent, quoique dominées par la technophilie, à se faire entendre mais avec une signification tout à fait nouvelle. Inversement du temps même de la domination cléricale, l'opinion libérale commence déjà à se faire connaître avec toutefois le souci de ne pas trop affirmer son indépendance et sa nouveauté.

Le Lotfy Sayyid qui suit à Genève les cours pour adultes avec Moh. Abduh n'est pas celui qui va diriger, à la veille de la Première Guerre Mondiale, le journal du parti national.

Bien que la coexistence des différentes consciences dans un même Etat soit incontestable, c'est néanmoins la succession historique qui donne à chacune son poids spécifique et si on met uniquement en relation, dans un Etat donné, ces formes de conscience et les forces sociales qui les propagent et s'en servent, on risque de mal juger la valeur réelle de chacune d'elles.

Mais la difficulté ne s'arrête pas là, du fait de l'unité culturelle des pays arabes et de leur inégal développement social. Une forme de conscience peut être dépassée dans une partie du monde arabe, et continuer néanmoins à vivre parce qu'elle répond à des besoins éclos dans une autre partie ; l'importance d'un représentant d'une conscience donnée n'est jamais la même à travers tout le monde arabe. Ainsi, l'héritage de Moh. Abduh a fructifié après sa mort au Maroc plus qu'en Egypte ; Kawâkibi, incarnation de la conscience libérale, a été entendu au début de ce siècle en Egypte plus qu'en Syrie ; Salâma Mûsa trouve aujourd'hui plus de lecteurs parmi la jeunesse marocaine qu'au Moyen-Orient. Si donc, on n'a pas recours à la séquence historique, précédemment vue, on n'a aucun moyen de juger réellement la vie culturelle d'un pays arabe, pris indépendamment des autres. Ainsi la signification sociale de chacune de ces consciences apparaît déjà comme difficile à éclaircir ; cette difficulté

augmentera encore lorsqu'on mettra en lumière les relations de chacune d'elles avec la conscience occidentale elle-même.

3.

Le clerc, le libéral, le technophile répondent tous les trois différemment à une seule question : « Qu'est-ce qui définit — positivement — l'Occident, et nous définit par conséquent — négativement ? » L'un cherche la réponse dans le dogme religieux, le second dans l'organisation politique, le troisième dans la technique, c'est-à-dire les relations de l'homme avec la nature.

Mais précisément d'où viennent ces éléments de réponse ? Qui pousse l'un et l'autre à choisir telle direction plutôt que telle autre ?

Il est facile de voir qu'au fond de chacune de ces consciences, gît une certaine notion de l'Occident et que selon ce que cette notion recouvre ou dévoile, c'est tout l'être présent et passé des Arabes qui se trouve déterminé.

Un critique écrit au sujet d'un des premiers réformateurs musulmans de l'Inde, Sayyid Ahmad Khân : « William Muir jugea l'Islam non sur le plan religieux mais sur le plan culturel car il le considérait comme contraire aux valeurs humaines telles que les concevait en général la pensée libérale anglaise. Ceci troubla profondément Sayyid Ahmad Khân ⁴. »

On peut en dire autant de chaque essayiste arabe. C'est toujours l'Autre qui pose la question, délimite le cadre de la recherche et c'est dans ce cadre que la pensée arabe contemporaine essaye de trouver les réponses.

Le clerc répond à des questions posées par d'autres clercs et reprises pour la circonstance par Renan et Hanotaux ; le politicien fait écho à John Locke et Montesquieu, tandis que le technophile reprend les exhortations de Comte et de Spencer.

Mais il ne suffit pas de mettre en regard de la conscience cléricale une certaine conception de l'humanisme, en regard de la conscience libérale la philosophie des Lumières et, en regard de la technophilie, l'industrialisme du XIX^e siècle. Ce n'est là qu'un premier pas et le plus facile. Le problème est de voir que la société arabe trouve en face d'elle une conscience occidentale qui a déjà dépassé ces stades, pourquoi alors les reprend-elle l'un après l'autre et non pas d'un seul coup et surtout pourquoi l'Occident, de son côté, présente-t-il de lui-même une image qui ne correspond plus, depuis bien longtemps, à sa réalité ?

4. *Studia Islamica*, XIII, p. 58.

« Je suis liberté d'action et recherche illimitée », dit l'Occident de lui-même et le clerc croit l'oracle ; il se contente de répondre : « Si c'est vrai, l'Islam est ta vraie demeure, non le Christianisme. » Il relève des contradictions flagrantes, il signale l'existence d'un Occident replié sur lui-même et soumis aux ordres de l'Eglise, mais en réalité il ne met jamais en doute cette définition de l'Occident ni ne cherche une autre source à sa puissance. La conséquence en est qu'il n'aperçoit plus l'Islam lui-même qu'à travers cette exigence de liberté et d'action. Sa nouvelle théorie de l'Islam, religion de la nature et de la Raison (Fitra⁵), sa distinction entre être de l'Islam et être des musulmans⁶, c'est-à-dire entre histoire et éternité, l'expression nouvelle du Credo qui réhabilite plus ou moins entièrement le rationalisme des Mu'tazilites et ne condamne plus expressément que la Falsafa matérialiste, bref toute l'œuvre d'exégèse des Réformateurs cléricaux ne se comprend que par rapport à l'identité postulée entre Raison libre et Occident.

Or cette définition de l'Occident par lui-même, notre clerc ne la prend pas chez Vinci, Erasme ou Calvin. C'est Renan, un homme du XIX^e siècle, qui la lui fournit et c'est là qu'est tout le problème.

À l'aube du monde moderne, au temps des grandes découvertes, des Réformes religieuses et des débuts de la science, l'Occident, jeune et naïf, s'est appréhendé comme Raison sans entrave et action sans limite. Cette conscience, irréductiblement opposée à l'ancienne conscience catholique, était elle-même religieuse, ou tout au moins psychologique, centrée sur l'âme individuelle⁷. Elle était acceptée sans difficulté par tous les acteurs du monde nouveau et exprimait, jusqu'à un certain point, un état de fait réel. Mais peu à peu, de réelle elle devint idéologique ; elle ne fut plus reconnue que par des groupes de plus en plus restreints et bien éloignés du centre productif de la société occidentale. Et quand notre clerc ouvre les yeux sur un monde dérangé, il trouve devant lui cette conscience crépusculaire⁸. S'il peut argumenter, opposer dans sa polémique les

5. Dont l'exposé le plus clair et le plus complet se trouve dans la *Risâla at-tauhid* de Moh. ABDUH. Trad. Mustafa Abdel Râziq et B. Michel (1925).

6. Développée longuement et avec la formulation même des premiers Réformateurs dans Ahmad Amin, *Yaum al-Islâm* (en arabe), Le Caire, 1958, p. 187.

7. Ce qui permet à un Claudel de la récupérer. Cf. *Le Livre de Christophe Colomb*.

8. Le premier orientalisme fut intimement lié à l'Eglise pour des causes diverses.

actes de l'Occident à ses paroles, c'est parce qu'il a devant lui un porte-parole qui n'est pas le vrai maître de sa société. Celui-ci, bourgeois capitaliste, a d'autres occupations et estime qu'il ne parle pas le même langage que notre clerc ; alors il lui envoie son homologue mais il s'agit d'un homologue formel : les deux hommes n'expriment pas la même réalité, n'ont pas la même consistance historique. Notre clerc trouve en fait devant lui une conscience bien dépassée de l'Occident et dans laquelle ce dernier ne se reconnaît plus. A partir de là toute la pensée du clerc est frappée d'inanité, sa polémique ne touche en aucune manière l'Occident, et le diagnostic qu'il donne de sa propre société devient purement relatif.

Mais puisque c'est un Occidental du XIX^e siècle qui le pousse vers cette fausse piste, faut-il parler de duplicité ? Mohammed Abduh rend visite en 1903 à H. Spencer qui lui dit : « Les Anglais dégénèrent. » « Dans quel domaine ? » questionne l'Imâm. « Dans le domaine de la vertu et de la morale et cela, à cause des idées matérialistes constamment en progrès, qui ont déjà corrompu les Latins, qui nous gagnent maintenant et gagneront par la suite tous les peuples de l'Europe⁹. » Spencer représente un autre stade de la pensée européenne, mais devant notre clerc enturbanné, il emprunte le langage idéaliste religieux. S'agit-il de machiavélisme ? Pas nécessairement, car si la confrontation entre Orient et Occident commence par se dérouler dans le domaine de la conscience religieuse, c'est peut-être bien parce que l'Orient ne se retrouve totalement et ne se saisit encore que là. Il n'y a de polémique possible qu'entre deux clercs qui, hélas, ne réfléchissent pas leur société de la même manière. Qui perd et qui gagne à cette réflexion infidèle ? Certainement pas la société arabe.

Le même déphasage peut être retrouvé dans la conscience libérale, dont l'incarnation la plus pure fut l'œuvre de Lotfy Sayyid. « Dans tout ce qu'a écrit ce philosophe de la démocratie libérale, il n'a fait que reproduire les idées qui ont dominé les pays avancés », dit un de ses récents biographes¹⁰.

La pensée libérale eut aussi deux expressions en Occident et il ne viendrait à l'idée de personne de ramener Montesquieu à la dimension d'un John Stuart Mill. Au XVIII^e siècle et par rapport à la France, la grandeur occidentale, personnifiée par

9. Cf. *Mohammed Abduh* (en arabe) de AQQAD, Le Caire, p. 262.

10. H.F. NAJJAR, *Lotfy Sayyid, maître de sa génération* (en arabe), Le Caire, 1965, p. 89.

l'Angleterre, se ramenait entièrement à son libéralisme constitutionnel puisque c'était précisément ce libéralisme qui manquait à la France pour rattraper son retard ; le drame français se nouait autour de cet élément en défaut alors que toutes les conditions qui auraient dû lui donner naissance existaient. En revanche quelle vérité pouvait embrasser le libéralisme naïf de la fin du XIX^e siècle, qui n'avait plus qu'un seul souci : fermer les yeux sur toute réalité qui pouvait mettre en cause l'universalité de ce même libéralisme ? Et malheureusement ce n'est pas dans John Locke et Montesquieu, ni même dans Aristote¹¹, que Lotfy Sayyid et la génération qu'il a formée, apprirent leur alphabet politique, mais bien chez des hommes dont la pensée avait perdu, dans le climat raréfié de la fin du siècle, tout germe vivifiant. « L'idée directrice du Credo de Lotfy Sayyid, écrit le D^r Najjâr, est la liberté sous toutes ses formes et manifestations ; le credo est la nation, la démocratie et la civilisation ; l'expression de la Nation étant l'indépendance, celle de la démocratie le gouvernement constitutionnel, et enfin celle de la civilisation l'évolution continue ; le moyen pour réaliser ces buts consiste dans l'instruction et l'éducation¹². » Qui reconnaîtra dans ce résumé sec, abstrait et, partant, faux, le libéralisme à son heure de gloire, celui que mettaient en cause, tout en lui rendant justice, un Max Weber ou un Benedetto Croce, parce qu'ils estimaient avec nostalgie que son heure d'innocence était définitivement passée ? Le malheur de Lotfy Sayyid est précisément de ne pas voir cette dualité du libéralisme dans l'histoire occidentale ; d'où l'inconsistance de son style, de son caractère et de ses choix politiques, qui fait écho à l'imprécision de cette conscience libérale agonisante.

Et enfin ce n'est pas non plus dans l'industrialisme de Saint-Simon, et des économistes anglais, à sa phase de ferveur inspirée, que la technophilie prendra les éléments de sa pensée, mais à des vulgarisateurs pragmatiques, tels H.G. Wells et Bernard Shaw, qui rabaissent la visée prométhéenne de la science à une recherche sordide d'un confort petit-bourgeois.

« Depuis 1908 jusqu'à maintenant, je n'ai cessé de lire H.G. Wells qui m'a guidé vers une pensée scientifique universelle ; c'est le même aliment que j'ai trouvé en B. Shaw et je ne crois pas qu'un seul de leurs livres m'ait échappé », reconnaît Salâma

11. Lotfy Sayyid, traducteur des œuvres morales et politiques d'Aristote, en donna une interprétation constitutionnaliste très bornée.

12. *Op. cit.*, p. 287.

Mûsa¹³. Il cite bien, parmi ses maîtres, Darwin et K. Marx mais, en réalité, en bon journaliste autodidacte, il les a lus avec les yeux de l'autodidacte B. Shaw, à qui il a consacré un livre en hommage respectueux¹⁴.

Ainsi, tout se passe comme si l'Orient, essayant de se comprendre, se faisait archéologue et retrouvait les formes dépassées de la conscience occidentale. Comme chaque fois c'est l'Occident qui fournit les éléments de la discussion, on est bien tenté de dire que c'est lui qui se plaît à nous égarer, en maintenant artificiellement en vie certaines de ses « mues ». Ce ne serait pourtant pas juste, car on a nettement l'impression que ces deux sociétés, qui lentement s'interpénètrent, ne peuvent dialoguer qu'au niveau de la conscience religieuse d'abord, puis au niveau de la conscience politique, et enfin de la conscience technique (au niveau de la superstructure, de la structure et de l'infrastructure, pourrait-on dire). Il n'en reste pas moins que si on conduit de front l'analyse historique et l'analyse structurelle, on est bien obligé de distinguer une expression réelle et une expression idéologique de chacune de ces consciences dans la pensée occidentale elle-même ; mais à cause du décalage dans le temps, la phase réelle de chaque conscience, dans la pensée arabe contemporaine, est elle-même idéologique.

Ainsi s'expliquerait peut être le manque de fraîcheur, la superficialité que beaucoup de lecteurs, familiarisés avec l'histoire occidentale, sentent confusément à la lecture des écrits arabes modernes.

4.

Avons-nous fini avec les implications mutuelles des deux consciences ? Pas encore, car il ne faut pas oublier que cette confrontation ne se déroule pas à froid, mais dans le cadre d'une polémique acerbe. Comment l'Occident juge-t-il ces différentes images que les Arabes lui renvoient de lui-même et qu'il a en un sens contribué à faire naître ?

Le clerc est à la fois respecté et craint ; un moment même, il pourra être objet de sympathie : ne cherche-t-il pas, en effet, à revivifier la foi dans un monde qui lui est hostile ? S'il réussissait, ses recettes pourraient peut-être servir à toute la postérité d'Abraham. Dans l'Occidental, le croyant reconnaît bien dans le clerc un frère et un compagnon de lutte, mais le citoyen

13. *Comment se cultiver* (en arabe), p. 251.

14. Publié en 1957 (en arabe).

a peur de ce sorcier d'un nouveau genre¹⁵. En fin de compte le citoyen l'emporte et le clerc reste l'autre, rude et cassant, incompréhensible et incompris.

Le politicien est accueilli avec la même ambiguïté. Il est calme, pondéré, respectueux sans obséquiosité, fier sans forfanterie, homme du monde sachant bien se tenir, bien recevoir, bref un bon produit d'une race domestiquée¹⁶. Il prêche l'éducation dans tous les domaines : à l'école, dans la famille, dans les sociétés commerciales et au parlement. Education qui, comme chacun sait, n'est pas instruction scolaire, mais connaissance digérée pendant des siècles et qui, après plusieurs générations, réapparaît dans le comportement. « Que de siècles il a fallu pour aboutir à ces démocraties modèles que sont l'Angleterre et les pays scandinaves ! Il a fallu la Réforme, l'enseignement rural, l'accroissement urbain, le développement industriel. Alors ne soyez pas impatients et ne vous laissez pas entraîner dans la démagogie. »

Le politicien acquiesce poliment, sa place étant ainsi marquée pour l'éternité. Peu à peu, pourtant, se devine une vague appréhension : ce politicien bien charmant, quelle différence entre lui et les autres ? Il renvoie une image rassurante mais quel est son poids, son rayonnement ? Somme toute, le politicien malgré son urbanité et son faste est méprisé.

Méprisé et bien vite regretté lorsque apparaît sur la scène cet étrange homme de nulle part, sombre et muet, plein d'arrogance et de mépris. Celui-là, le revenu des siècles enfuis, le descendant des tribus battues et dispersées, il hait l'étranger et ses aînés, refuse le passé des deux côtés de la Méditerranée et n'a à la bouche que le mot : technique. Sera-t-il l'homme de l'avenir ? Il est d'abord pris au sérieux, attire par sa violence dominée puis il exaspère. L'Occident sentirait-il par hasard que son secret vient d'être percé¹⁷ ?

Ces jugements peuvent sembler ne pas convenir à l'Occident pris en bloc et il est de fait que si l'aristocrate dévôt est attiré par le clerc, le grand bourgeois préfère le politicien libéral et le petit-bourgeois socialiste ou technocrate s'entend mieux avec le technophile. Pourtant cette généralisation n'est pas totalement fautive car, en Occident, le jugement bourgeois l'emporte sur

15. Cette dualité est claire chez L. Massignon (à un certain moment de sa vie) et Montgomery Watt.

16. Admirablement décrit par E.M. FOSTER, *A passage to India*, dans le personnage du docteur Azzz.

17. Bien à tort puisqu'il ne suffit pas de crier à la technique pour l'avoir.

les autres même dans les couches qui contestent chez elles la domination bourgeoise¹⁸. Le politicien libéral, humble et soumis, est le seul qu'accepte pleinement la société occidentale, le clerc étant trop énigmatique et le technophile trop présomptueux.

Mais au-delà de cette description des relations vécues entre les différents porte-parole des deux sociétés, occidentale et arabe, c'est devant une duplicité fondamentale, caractérisant les jugements des uns sur les autres, qu'on se trouve.

Le bourgeois occidental sait bien qu'aucune société ne se définit par sa conscience religieuse seule ; il réduit néanmoins la société arabe au dogme islamique ; le petit-bourgeois socialiste a depuis longtemps appris que la structure de l'Etat ne suffit pas à caractériser une société ; il ne voit pourtant de la société arabe que ses aspects despotiques ou féodaux.

La pensée arabe, de son côté, ne se prive nullement d'une telle arme. La conscience de notre clerc est religieuse quand il analyse sa société, mais elle devient libérale quand il critique l'Occident ; il sait bien que les droits de la femme sont sacrifiés dans l'Islam, au moins dans la pratique. Mais comment résistera-t-il au plaisir de se servir du rapport Villermé et d'autres écrits accusateurs sur l'exploitation du travail féminin ? Et que de fois n'avons-nous pas vu un politicien arabe, cynique et désabusé chez lui, se convertir instantanément en apôtre socialiste pour dénoncer l'exploitation des ouvriers européens par les trusts internationaux ?

Cette duplicité, ou pour mieux dire cette référence à une double évaluation, continue à régir les consciences à chaque stade de la compénétration Orient-Occident. C'est pourquoi, en pratique, on constate toujours que les alliances ne sont jamais franches, que la polémique est un dialogue de sourds, que la sympathie se teinte toujours de condescendance et l'antipathie de complicité. Et ce n'est pas là pur machiavélisme, ou alors il faudrait dire que c'est un machiavélisme objectif, imposé par la réalité de deux sociétés qui entrent en contact, à deux stades différents de leur évolution historique.



18. On a eu maintes fois l'occasion de le vérifier dans les relations entre militants progressistes et communistes des deux sociétés.

Toutes ces remarques permettent de revenir aux questions posées à la fin du chapitre précédent et de présenter quelques conclusions provisoires.

— Il existe une relation indéniable entre formes de conscience — cléricale, politique, technophile — et les classes sociales qui leur correspondent, mais cette relation est indirecte et presque extérieure à la société arabe. Si le clerc, le politicien et le technophile déterrent les formes passées de la conscience occidentale, comme l'histoire occidentale est avant tout une histoire de classes en lutte — fait reconnu bien avant que K. Marx ne le mette en forme —, il en résulte que ces affrontements de classes sont à l'arrière-plan de nos consciences et leur servent de bases positives. Derrière chacun de nos nouveaux prophètes se profile un ange Gabriel qui lui souffle ses réponses et ses appels : Luther derrière Moh. Abduh, Montesquieu derrière Lotfy Sayyid et H. Spencer derrière S. Mûsa.

Bien avant que se dressent parmi nous de nouveaux étendards, nous avons, comme dans un songe, assisté à la lutte, et applaudi à la victoire, de la Raison contre la superstition, de la liberté contre la servitude, du bonheur contre la misère. Au fond de chacune de nos idéologies se trouve bien une signification de classe, mais qui ne dépend pas en premier lieu de la structure de la société arabe ; c'est elle, au contraire, qui aide puissamment cette structure à se cristalliser, sans être pour autant la cause première de cette stratification. Avant donc de se-rapporter au processus objectif de différenciation de notre société, notre pensée se réfère d'abord à une structure sociale qui, de loin, nous suscite. Ce fait ne doit jamais être oublié, si on veut bien tenir le bout de la chaîne.

— Dans les relations entre deux sociétés qui entrent en contact, la discussion précédente a introduit la notion de « distance historique » ; le contact matériel entre deux sociétés ne signifie rien, car l'une peut tout simplement ne pas voir l'autre. Il s'agit de déterminer exactement ce que chacune peut réellement saisir de l'autre. Bien que la clarification de la conscience occidentale ait été déjà chose faite quand les Arabes entrent en contact avec l'Occident, ceux-ci, pourtant, ont été obligés de refaire le même chemin et cet approfondissement de la connaissance d'autrui coïncide avec le progrès d'une nouvelle stratification sociale. Toutes les descriptions courantes des phénomènes d'acculturation qui se fondent sur l'illusion de deux sociétés, immédiatement transparentes l'une à l'autre, laissent de côté le vrai problème.

— Une conclusion enfin d'ordre méthodologique. Si l'enchevêtrement de reflets et de perspectives qui a été décrit plus haut n'est pas un simple jeu formel, s'il est nécessaire d'en prendre conscience pour saisir à sa source la genèse de notre pensée, on conçoit alors la légèreté de ceux qui, sans critique préalable des notions utilisées, analysent directement les œuvres singulières. Suffit-il de résumer les idées d'un écrivain d'une période déterminée, un Mohamed Abduh, un Kawâkibi¹⁹, ou un Taha Husseyn sans appréciation aucune ? Suffit-il de considérer l'œuvre comme une unité ayant sa logique interne qu'il faut saisir intuitivement en exigeant « une sympathie volontaire d'interprétation et l'épreuve d'une expérience morale » comme le demande un arabisant français unanimement estimé ? Suffit-il de la critiquer à distance en montrant les falsifications historiques et les contresens philologiques comme fait l'école anglo-saxonne ? Ces diverses nuances de la méthode positiviste²⁰ échouent à restituer le sens de l'œuvre. L'essentiel, au contraire, est de déterminer ce point nodal de perspectives et de contre-perspectives qui permet à un Mohamed Abduh d'appréhender du même coup d'œil et le monde occidental et lui-même. L'Imâm suprême et l'Occident ne se posent pas face à face comme deux êtres hétérogènes ; l'un fait partie de l'autre et c'est pour cela qu'aucun ne peut être pour l'autre un objet d'étude extérieure. La Raison occidentale ne peut juger Mohamed Abduh que comme un moment de son propre cheminement et lui non plus n'est pas un miroir fidèle de sa propre société qui, de l'extérieur, peut juger l'Occident ; celui-ci est déjà en lui et colore la vision qu'il a de lui-même. Dire qu'il a eu raison ou tort, qu'il a bien ou mal compris l'Autre, qu'il a plus ou moins fidèlement reflété sa société, c'est ne rien dire si on refuse de le saisir à l'intersection des deux images que deux sociétés se renvoient dans l'aire étroite de leurs contacts et si on n'admet pas qu'il a vu l'Occident comme un certain Occident se voyait et voulait qu'il le vît. Bref, tout jugement sur Abduh, Lotfy Sayyid, Salâma Mûsa doit être un jugement sur une étape de l'Occident lui-même. Cette méthode présente, certes, un danger : celui de mettre en cause la conscience de l'orientaliste, de le mettre au même niveau que celui qu'il étudie, partant de tuer l'orientalisme en tant que discipline et on comprend que beaucoup d'Occidentaux l'aient refusée.

19. Comme l'a fait N. TAPÉRO dans *Les idées réformistes d'al-Kawâkibi*, Editions arabes, Paris, 1956.

20. Ce point sera discuté amplement dans la troisième partie de ce livre.



Ainsi sommes-nous bien loin de la recherche de Soi. Partis de la question : « Qui sommes-nous ? » voilà que nous nous trouvons devant une autre : « Qu'est l'Occident ? »

Eh bien, précisément, il faut cet éloignement, cette impossibilité de se saisir à travers autrui, pour que le moi vide se gonfle d'amertume et d'aigreur et occupe tout le devant de la scène. Le lieu de cette exhibition sera, bien sûr, l'Etat national, qui n'est national que parce qu'il fait avec vigueur ce que le colonisateur ne faisait qu'à demi et le libéral avec mauvaise conscience.

Mais avant de voir l'Etat national aux prises avec le moi révolté, essayons de vérifier si la typologie, précédemment esquissée, correspond ou non à la réalité culturelle marocaine.

Qu'en est-il du Maroc ?

Le Maroc moderne commence au XX^e siècle, car s'il a déjà une connaissance confuse de l'Autre tout proche qui le harcèle sur ses frontières de l'Est et du Nord, il n'entre réellement en contact avec lui qu'à travers l'œuvre de Mohamed Abduh et de ses disciples. Celle-ci resta vivante pendant longtemps, parce qu'elle usait d'une problématique qui correspondait au niveau exact de l'évolution sociale marocaine ; l'œuvre de Lotfy Sayyid fut, en revanche, peu lue et ses disciples Heykal ou Taha Husseyn furent considérés comme de simples littérateurs. Certes, le Maroc du XX^e siècle diffère de l'Égypte de la fin du XIX^e ; certes, Allâl Al-Fâsi n'est pas une réplique exacte d'Abduh ; il a d'autres exigences, s'impose une connaissance plus profonde de la pensée occidentale, mais la vision fondamentale reste toutefois identique. Son grand souci, comme celui des premiers réformateurs, fut toujours de nier certaines déterminations historiques. L'Occident positif, le travail, la liberté ne découlent pas du Christianisme qui, en histoire, fut toujours synonyme d'oppression et d'exploitation¹. De même, la décadence, la servitude, la passivité ne viennent pas de l'Islam, mais d'éléments qui lui sont étrangers. « Les idées libérales universelles que nous

1. Il distingue entre le Christianisme authentique et celui de saint Paul ; cf. Le rapport doctrinal, *op. cit.*

confessons aujourd'hui ont leur racine dans la première révolution islamique, même si elle a été par la suite recouverte de superstitions et si nous en avons été éloignés par nos déviations », écrit-il². Toute croissance, tout développement, toute action sera donc toujours et à jamais dans le sens de l'Islam vrai. « L'Islam, dit-il, jamais ne nous empêchera d'avancer³. » Car il faut distinguer entre un Islam transcendant et un Islam historique : le premier est seul réel et il faut le sauver à tout prix, le second n'est qu'apparent et peut être condamné sans grand dommage.

Le phénomène de la double conscience est partout patent dans la pensée d'Allâl Al-Fâsi ; il appréhende sa société à travers une conscience religieuse et critique l'Occident à partir d'une conscience libérale ; il dénie pour lui un déterminisme qu'il affirme pour l'Autre et soutient une permanence islamique anhistorique qu'il refuse au Christianisme occidental. Parlant de ses rapports avec la gauche progressiste occidentale, il écrit : « Nous nous en séparons lorsqu'elle considère sa lutte contre le clergé comme une règle évidente applicable à toutes les sociétés, même à celles qui n'ont pas connu l'Eglise et ses méfaits... Et si nous comprenons fort bien les positions de la gauche occidentale dans ses conditions historiques, en revanche nous ne comprenons pas du tout comment nous pouvons prendre à notre compte une bataille qui n'est pas la nôtre et combattre ce qui n'existe pas...⁴ » Critique pour l'autre et naïf pour soi-même, comme Renan et Goldziher le furent de leur temps quand ils parlèrent de l'Islam.

La même duplicité caractérise les alliances tactiques, rendues ainsi fragiles par les complicités tacites et l'hostilité cachée. Les empiristes y voient confusion et irrationalisme, refusant de comprendre que la confusion est dans les faits et l'irrationalisme chez les deux adversaires à la fois⁵. L'Occidental libéral accepte les attaques anticléricales d'Allâl Al-Fâsi et se voile la face devant son nouvel Islam transcendant tandis que le chrétien applaudit à cette théorie anhistorique et sourit aux vieilles rengaines des laïcs libres penseurs. En vérité, cette double conscience, dans l'une et l'autre société, est conscience de deux

2. *Idem.*

3. *Idem.*

4. Cf. toute la partie du rapport intitulée : « Nos points de rencontre avec la droite et la gauche occidentales. »

5. Jugement sévère et injuste de J. LACOUTURE, dans *Le Maroc à l'épreuve*, Le Seuil, Paris, 1958.

étapes historiques saisies simultanément et si la vision reste fragmentaire et ne s'unifie pas, c'est parce qu'il est impossible de revenir à l'autarcie culturelle passée, de sauter le moment du contact et de la division par une décision subjective.

Pas plus que Mohamed Abduh ne fut le porte-parole d'une bourgeoisie égyptienne encore balbutiante, Allâl Al-Fâsi n'a été et n'est aujourd'hui l'expression de la conscience bourgeoise, bien qu'on puisse trouver dans ses écrits — cela n'est guère étonnant — des éléments qui ne s'éclairent que par les implications d'une hypothétique croissance bourgeoise. Injustement traité par les Occidentaux, pour qui il n'est que le porte-parole de la réaction religieuse et par la jeune génération qui l'accuse de défendre hypocritement les privilèges bourgeois : dans les deux cas, il est victime d'un positivisme superficiel qui fait passer l'analyse sociale avant l'analyse historique *. Or, l'une ne se justifie que par l'autre et dans ce cas, Allâl Al-Fâsi n'est pas l'idéologue d'une classe, mais représente une étape de notre culture moderne et de notre processus de structuration sociale.

C'est pour cette raison précisément qu'il fut adoré en tant que symbole et souvent peu suivi en tant que politique. Du temps même de sa domination spirituelle, il voyait déjà se faulxer derrière lui les porte-parole de la conscience libérale qui prétendaient le cantonner dans la théorie et la propagande pour se consacrer, eux, à la tactique, aux escarmouches quotidiennes contre l'Occident. Avec le temps, ils allaient se trouver dans l'axe même de l'évolution sociale, allaient prendre la direction politique du pays et à l'heure de l'Indépendance leur domination sera si forte, si actuelle qu'ils pousseront Allâl dans une opposition larvée †.

Cette conscience libérale, qui domine jusqu'à maintenant l'appareil étatique, est la plus superficielle de toutes car elle se meut dans le domaine de l'apparence. Les réformes entreprises, après l'Indépendance, dans la structure gouvernementale, l'organisation des libertés publiques et la politique de l'enseignement prouvent cette fascination de l'apparence qui se montre plus clairement encore dans les goûts et les comportements. Allâl Al-Fâsi, en observateur attentif, parle d'« une métamorphose

6. La synchronie avant la diachronie.

7. La distinction entre les deux consciences ne recoupe pas la division entre partis : les libéraux furent d'abord dans le P.D.I., puis dans l'Istiqlal qu'ils dominèrent peu à peu et certains d'entre eux se retrouvèrent dans l'U.N.F.P. Ce n'est donc pas par hasard qu'il y eut répartition politique nouvelle après l'Indépendance, surtout à partir de 1959.

« négative » qui ne fait pas de nous des Occidentaux, mais un être étrange qui n'est ni lui-même ni un autre ». L'identité historique n'est plus affirmée que comme pure nostalgie, l'Islam devient une religiosité diffuse à usage individuel, qui n'inspire plus la réflexion sur les grands problèmes nationaux ; l'histoire arabe, mal connue et au fond méprisée, sert uniquement à justifier d'une manière fallacieuse un mimétisme total de l'Occident. Des émules marocains de Bourguiba ne se sentent pas arabes et croient être ainsi en avance par rapport à l'Orient, alors qu'en réalité ils revivent la période de Lotfy Sayyid qui, lui aussi, parlait d'une nation égyptienne et inspirait les jugements bien connus de Heykal et de Taha Husseyn sur l'âme pharaonique. Ces hommes bien superficiels devraient plutôt se demander pourquoi l'Egypte se déclare maintenant si passionnément arabe alors que, manifestement, elle l'est si peu. Cette adoration de la forme peut parfois aboutir à des malentendus tragiques : des hommes estiment que le parlement ne les représente pas fidèlement et descendent dans la rue pour crier leurs revendications⁸. Pense-t-on un instant que le parlement est mal élu ? Non, on conclut que ces hommes veulent revenir à la barbarie. Et ainsi, des formes transitoires de l'organisation sociale résument pour cette conscience toute la civilisation ; ne pas le reconnaître, c'est revenir à la loi de la jungle, comme si les journées révolutionnaires n'avaient jamais eu lieu dans l'Europe constitutionnelle. Remarquons d'ailleurs que l'objet de ces émeutes fut précisément le droit à l'instruction, vieux slogan qui reflète une croyance typiquement libérale que Lotfy Sayyid avait résumée en ces termes : « L'instruction est le seul remède à une nation malade⁹. »

Si Allâl Al-Fâsi, sans égaler Mohamed Abduh, peut néanmoins lui être comparé, les libéraux marocains, de toutes les couleurs et de tous les partis, sont bien pâles à côté de leurs homologues d'Orient. Leur superficialité est ainsi double et ce n'est pas pur hasard s'ils sont incapables de produire des œuvres significatives en dehors des discours officiels et des interviews à usage externe. Des lambeaux de pensée libérale sont cependant éparpillés à travers notre champ culturel. Quels que soient les travestissements qui les cachent, il est de notre devoir de les ramener à leur commune origine, qui est cette période tran-

8. Les émeutes de Casablanca de mars 1965.

9. *Op. cit.*, p. 213.

sitoire et nécessaire que le Maroc vit et dont le caractère essentiel est un libéralisme sans forme et sans couleur ¹⁰.

Cette faiblesse libérale encourage la technophilie à poser les jalons de sa domination future ; de même que la conscience religieuse était rongée dans l'Etat colonial par le libéralisme, de même dans l'Etat indépendant la technophilie sourd par tous les pores d'un libéralisme exsangue et s'impose même pour un temps dans un domaine limité ¹¹, en attendant son heure de gloire.

Le technophile nie ouvertement sa propre particularité : « L'Occident est la technique sans phrases, sans implications sociologiques », dit-il ¹². Il croit à l'existence d'une évolution générale de l'humanité, dont il ne met en cause ni les buts ni les antécédents, qui se mesure quantitativement et impose les moyens de sa mise en œuvre. Tout devient une affaire de technique : l'économie, la politique, et même la vie privée. Dans une brochure publiée en 1958 sous le titre *Vers une société nouvelle*, Mehdi Ben Barka écrit : « Il existe trois conditions fondamentales qui garantissent le succès chaque fois qu'elles sont remplies et déterminent l'échec chaque fois qu'elles font défaut. Il s'agit d'une direction forte et populaire, d'une planification économique et sociale et de la participation du peuple à l'élaboration et à l'exécution de cette politique étatique » (p. 25). A aucun moment, la question de la particularité ne se pose ¹³. Tout est clair : ou bien vous choisissez la voie mystique ou bien vous choisissez l'action avec ses implications nécessaires. Ne dites jamais « Quelle action ? » car elle est partout la même, au bord du Gange, du Nil ou du Yang-Tsé ; la notion d'une métamorphose négative (Maskh) est proprement inconcevable pour cette pensée. Les programmes de nationalisation, de réforme agraire, d'industrialisation sont de simples techniques sans signification sociale, de même que la mobilisation des masses, le dirigisme culturel, le parti unique et le chef incon-

10. La réforme de juin 1965 portant nationalisation d'une partie du commerce extérieur ne suffit pas pour déclarer close cette période libérale ; elle est cependant un signe non négligeable.

11. Le terrain de choix au Maroc se trouve dans les Offices : BEPI, BRPM (ONI et ONMR), transformés par la suite en un organisme unique appelé OMVA.

12. Cf. la polémique à ce sujet dans *Da'waat al-Haqq*, Rabat, juillet-août 1965.

13. Cette phrase a été écrite avant le 29 octobre 1965, je n'ai pas estimé devoir la changer, car Mehdi, mort ou vivant, restera un des purs héros du peuple marocain.

testé s'imposent d'eux-mêmes, dès lors que vous choisissez de vivre dans ce monde-ci plutôt que dans un au-delà anticipé.

Un jeune intellectuel marocain écrit au cours d'une polémique portant précisément sur la culture nationale : « Au lieu de nous demander si les vérités de la science concordent ou non avec l'esprit de l'Islam et les éléments constitutifs de notre personnalité, nous devons nous demander plutôt si ces vérités appliquées ne vont pas libérer du besoin nos masses démunies... » Et plus loin : « Nous sommes liés au futur plus solidement qu'au passé, quelles que soient la splendeur et les richesses encore insoupçonnées de ce passé... » Il affirme aussi : « Nous sommes arriérés par rapport au dénominateur commun de la Civilisation, tel qu'il apparaît en U.R.S.S., en Europe et aux U.S.A. et nous sommes dans l'obligation d'en comprendre les fondements ¹⁴. »

On voit bien que cette conscience technophile hait la psychologie et la sociologie différentielles, supprime la liberté de choix et use d'une rigueur effilée. Elle porte en elle les prémices d'une solution militaire car cette raison positive qui unifie tout dans les catégories abstraites, où se trouve-t-elle dans nos sociétés ? Elle ne se trouve ni dans les mosquées, ni dans les internats, ni même dans les usines où la multiplicité des syndicats, les conflits raciaux, la nonchalance paysanne et la faible production limitent la rationalité ; ce n'est donc pas le caractère historique d'anarchie, d'individualisme de la petite-bourgeoisie qu'on saisit dans cette conscience technophile, qui pourtant trouve son terrain favori dans les catégories petites-bourgeoises : l'intellectuel petit-bourgeois porte et propage une idéologie dont les implications sont contraires à ses conditions de vie et c'est là une autre conséquence de la coupure entre être et conscience dans notre société.

Ainsi, les trois figures du clerc, du libéral et du technophile dominant aussi, au Maroc, le drame que nous nous jouons à nous-mêmes. Les positions ont un peu changé, les voix sont fêlées mais le trio dessine dans notre paysage culturel les mêmes figures que celles que nous avons vues ailleurs. Ici, elles apparaissent simultanées, alors qu'en Egypte, elles se succédaient d'une façon plus nette mais ce n'est qu'une apparence ; au Maroc aussi, l'analyse historique peut, seule, éclairer l'analyse sociale et si le champ culturel marocain paraît embrouillé, c'est à cause du retard historique qui contracte le temps et les périodes. Le clerc est toujours là, mais il a pris le masque du

14. Revue *Aqlâm*, éditée à Casablanca, n° 4, sept. 1964, pp. 4 et 6.

témoin de l'authenticité ; le technophile est parfois obligé, pour se faire entendre, de prendre le voile du libéralisme ; néanmoins, la distinction entre les trois consciences est toujours nécessaire, si toutefois on veut avoir un moyen de comprendre et de juger.

Nous avons dit que l'Orient s'est fait archéologue pour se comprendre et comprendre l'Occident, disons alors que le Maroc est doublement archéologue¹⁵. Les acteurs de notre drame : Raison, Liberté, Action, nous les avons aperçus jeunes en Occident, un peu fatigués en Orient arabe, nous les retrouvons dans l'ensemble, pâles et exténués, au Maroc et la pièce jouée nous rappelle dans tous ses détails de vieux souvenirs toujours présents à nos mémoires. Ce n'est pas par manque d'imagination, ni que la vérité vienne toujours de l'Orient, mais plutôt parce que l'histoire se renouvelle avec lenteur et que plus une nation arrive au monde moderne en retard, plus elle vit dans un paysage décoloré. En bien et en mal, le Maroc revit sur le mode de la mélancolie, la période du Wafd égyptien et il faut être présomptueux pour croire qu'elle durera toujours. Nous sommes en train de préparer l'Etat national et certains de ses problèmes sont déjà les nôtres, aujourd'hui.

15. Allal al-Fâsi est clerc à travers Abduh et le technophile marocain l'est à travers Salâma Mûsa ; ce qui ajoute un palier et une difficulté supplémentaires dans l'analyse.

Etat national et authenticité

C'est dans l'Etat national que la définition de soi va prendre l'aspect d'une recherche frénétique. Et ce n'est pas parce que cet Etat ne se trouve accompli que dans quelque partie du monde arabe que ses démêlés avec la subjectivité n'intéressent pas la pensée arabe dans son ensemble. Au contraire, le problème devient actuel même dans les pays qui en sont à peine encore à expérimenter la voie libérale.

L'Etat national est l'Etat de la technophilie et de l'industrialisation ; il est aussi celui de la petite-bourgeoisie triomphante. Peu à peu l'intellectuel technophile est remplacé par le technicien (planificateur, ingénieur, chef d'entreprise), qui est encore plus radicalement opposé au verbe que son prédécesseur. Cet Etat a derrière lui une riche expérience, faite surtout d'échecs d'ailleurs ; ni le retour à la religion ancestrale, ni la Constitution, ni l'éducation intensive n'ont donné à la nation cette puissance, cette égalité avec les autres qu'elle sent, au contraire, lui échapper chaque jour davantage. Sa voir est sans écho, ses actes sans prise ; l'Occident prend l'image d'un pouvoir hors d'atteinte quand il n'est pas une pression actuelle durement ressentie.

L'impérialisme retrouve sa tonalité romaine : possession intemporelle du monde connu ; aucune chose n'échappe à son désir, aucune place à son ombre. Abstrait, il résume toutes les

formes de l'inégalité¹ : le commerce l'enrichit plus que moi, le travail le nourrit mieux que moi, la pensée le mène toujours plus loin que moi ; dans les assemblées prétendues universelles il refuse de parler une autre langue que la sienne. Pis encore, je forme trois philologues pour étudier ma langue, il en forme dix, je déterre un chef-d'œuvre de mon lointain passé, il en publie dix. Ces diverses inégalités se résolvent dans un vocable unique, synonyme tour à tour de malédiction et de rédemption : Industrie. L'impérialisme n'est plus l'emploi d'une force brutale, l'oppression visible ou voilée, l'injustice sanctifiée par les armes ; avant tout, il est l'envers de notre inquiétude. L'Etat national ne hait pas tant l'Occident que son retard et sa faiblesse. Le grand dialogue avec l'Occident continue mais intériorisé, et si du dehors on ne perçoit que cris et vociférations, c'est qu'on n'écoute pas avec suffisamment d'attention le déchiffrement angoissé que l'Etat national entreprend sur soi et autrui, désormais indistinctement mêlés.

La technophilie triomphante donne le ton à toute la vie sociale : valeur suprême, elle déprécie toute catégorie ne touchant pas à l'efficacité. L'ancienne culture réduite à son aridité et stérilité actuelles est haïe au même titre que la culture libérale occidentale. Celle-ci, qui se présentait comme une prise de conscience humaine des réalités européennes n'est plus sentie que sous la forme d'un voile tendu sur des réalités amères ; toute superstructure occidentale est honnie comme idéologie. L'Occident est un maître-d'œuvre, affirme-t-on péremptoirement², à l'image d'une vieille corporation, où, pendant des années, l'apprenti regarde en silence les gestes du patron pour finalement les reproduire, sans porter attention aux discours qui peuvent parfois les accompagner.

A la limite on ne voudrait voir dans l'Occident qu'une immense école des Arts et Métiers et les nations européennes seront choisies et préférées en raison inverse de leur tendance à la théorie. Seule compte cette magie moderne qui refait la nature par pure imitation³. Le geste, pour être communiqué, n'a besoin de nul autre moyen que la vue. La langue d'origine surajoutée sera vite oubliée, on pourra la remplacer par la nôtre

1. C'est cette notion qui est au centre de la pensée de F. Fanon, non la définition concrète de Hobson et de Lénine.

2. Formule utilisée par Ben Bella dans un discours définissant la politique pétrolière de l'Algérie, au printemps 1964.

3. Cet empirisme retrouve la vieille théorie Ash'arite de la Muhākāt, si souvent développée par Ghazzāli.

ou même s'en dispenser. Des signes sont certes nécessaires, mais qu'importent le ton et la forme ; personne ne les entendra hors des laboratoires et des ateliers d'études.

Et puisque tout le monde adore la Technique, dieu du jour, point n'est besoin de forum pour discuter de la manière de l'adorer. Les parlements du temps jadis, où l'on appelait au mouvement en restant sur place, étaient des bains maures où la société se détendait dans un rêve de puissance où les lois de la pesanteur étaient impunément oubliées.

Le monde se divise bien : non pas entre le passé et l'avenir, la servitude et la liberté, l'injustice et l'équité, mais simplement entre la force et la faiblesse, les fils reconnus et les bâtards oubliés de Dieu. L'État national entend obliger le Père à reconnaître tous ses fils. Par le geste et par l'habit, par la pensée et le comportement, dans l'âme et dans le corps, nous serons si ressemblants qu'il ne pourra plus s'y retrouver lui-même.

Et pour compléter cette Trinité nouvelle : à côté de l'Histoire, Dieu le Père, et de l'Industrie le Dieu rédempteur, prendra place notre Dieu national, gardé bien au fond de notre cœur. Il ne sera pas oublié, le Dieu de notre histoire-oasis, abandonné depuis si longtemps et qu'implore seule notre intermittente nostalgie⁴.

L'idéologie de l'État national ignore la contradiction ; monde heureux et compartimenté de la coexistence et de l'éclectisme.

Théorie de la culture nationale

L'État national impose à une société encore sous l'emprise du sentiment et du jeu le carcan de la Raison⁵, courte sans doute, hâtive et superficielle, mais d'une autre efficacité que cette longue lamentation qui n'en finissait pas de conter dans la nuit les fastes de Grenade et les beautés d'Alexandrie. Par la voie de l'antihumanisme et de l'anticulture, une société tout entière commence à lester le temps ; le sablier recommence à distiller ses grains, le temps n'est plus une succession d'intervalles vides et de fulgurations subites ; l'action s'abstrait

4. « Notre peuple, qui vit dans la région où se firent entendre les Messages de Dieu, croit au rôle positif des religions », dit la *Charte de l'État égyptien (Mithâq)*, publiée le 21 mai 1962, p. 124. Voir aussi p. 88.

5. Il s'agit de la raison scientifique, qui sera appelée par la suite indifféremment cartésienne ou positive ou technicienne.

de soi-même (l'effort mystique) et délaisse l'espace vide (les conquêtes militaires) pour se concentrer sur la nature ; celle-ci n'est plus l'ennemi trompeur qui nous affame et nous éloigne de Dieu mais par elle-même belle, secourable et maternelle. Désormais on vient aux rendez-vous, on connaît l'impatience, on voyage : sentiments nouveaux, comportements nouveaux, connus dans le passé par une toute petite minorité⁶ et maintenant imposés à tous par une petite-bourgeoisie dominante. Bornée et sans grandeur, inculte et sans panache, agrégat de groupes et de castes plutôt que classe, cette petite-bourgeoisie impose par la contrainte de son Etat, des dimensions que notre esprit avait oubliées pendant des siècles : le temps qui se meut, la nature qui vit et le geste qui rapporte. On peut haïr ou mépriser cet Etat, il reste qu'il a été le seul à pouvoir ouvrir à toute la société les chemins de l'avenir.

Mais, comme attendu, bientôt s'élèvent, mêlées, les voies réprobatrices du passé et du futur. Elles se demandent et demandent aux maîtres du jour : Ce monde que vous nous construisez, où vous vous trouvez si bien, est-il vraiment à nous ? Ne vaut-il pas mieux continuer à aller à pied plutôt que d'utiliser une voiture construite par d'autres ? Bâissez ! retrouvez les gestes du Maître ! Rien ne sera jamais nôtre. « Notre ignorance et notre retard nous font aimer tout ce qui est étranger, à tel point qu'il se trouve parmi nous des groupes qui croient que le bien, tout le bien se trouve dans l'imitation de l'Europe occidentale, de l'Amérique saxonne, de la Russie slave et de l'Allemagne germanique », se lamente Allâl Al-Fâsi⁷.

Trois forces se conjuguent contre les maîtres du jour. Le politicien libéral déchu, qui s'entend tous les jours assimiler au larbin de l'Occident, se fait un plaisir morose de relever tous ces gestes mimés sans grâce et ces mots prononcés avec accent.

Le clerc avait cru voir sonner l'heure de la revanche ; très vite cependant il s'est rendu compte que si on l'envoyait volontiers à l'étranger prier pour la paix et la fraternité universelles, on le laissait rarement cultiver ses talents chez lui. Il regarde autour de lui et retrouve partout, voilée ou manifeste, la présence du Diable : l'amour de la puissance, la foi dans la matière.

6. La bourgeoisie marocaine connaît moins bien ces sentiments parce qu'elle consomme sans travailler des fortunes trop vite et trop facilement ramassées.

7. « Défense de la loi Islamique », dans la revue *Imâm* (en arabe), Rabat, janvier 1965, p. 18.

Dieu est toujours exilé, pense-t-il, reconnu des lèvres, renoncé dans les cœurs ; l'Occident toujours parmi nous et en nous⁸.

Enfin le jeune de vingt ans, partout impatient, partout exigeant. N'ayant pas connu l'ère libérale, il ne sait pas quelles énergies étaient perdues et quels torrents de phrases emportaient nos espérances. Il n'aperçoit que les promesses non tenues, cette puissance qui n'en finit pas de construire ses fondements, ce bonheur reporté à un avenir indéterminé, cette liberté chaque jour chantée et chaque jour niée. Il se laisse alors éblouir par le passé, proche ou lointain, que la nostalgie embellit, ou bien il se laisse assassiner pour renaitre à une vraie vie.

Ce jeune donne une nouvelle vigueur à la douce protestation du politicien raillé, et à celle, plus rude mais à peine plus audible, du vieux clerc ; il reparle d'une liberté constitutionnelle dont il a oublié l'expérience décevante ; mais surtout il refuse violemment l'Occident parce qu'il refuse le monde où il vit. Il abhorre la matière parce que l'économie ne se laisse pas informer par les mots qui sont ses seuls outils. Les lois économiques sont inexorables, la société est lourde à mouvoir, alors changeons de cap ! Qui nous oblige à suivre les mêmes mirages ? Nous aurons notre langue et nos lois, notre travail et nos loisirs, nos gestes et nos manières et ainsi notre moi traversé d'illuminations spirituelles irradiera sa joie et ses certitudes sur un Occident désespéré. L'Univers dont l'Occident a fait sa demeure n'a nul besoin de nous, nous ne l'enrichirons pas en nous y intégrant ; mais si nous donnons à la vie une autre saveur, nous existerons de droit, et l'Occident lui-même nous en saura gré ; si nous sauvegardons, et nous seuls pouvons le faire, les « mots de la Tribu » que l'Occident a oubliés et dont les signes restent dans son corps comme des cicatrices irritées, alors l'humanité aura tout gagné, et la puissance et la beauté.

Cette critique⁹ semble condamner l'État national ; elle ne va

8. D'où l'ambiguïté politique d'Allâl al-Fâsi qui s'oppose à la fois à l'État libéral et à son successeur préfiguré en Egypte. Il prend bien soin d'y relever les signes d'attachement à l'Islam ; il n'est cependant pas très sûr et il est plus radical dans son opposition que les clercs d'Egypte entre les deux guerres. Gagne-t-on au change ? Cf. sa théorie des instincts humains au début du rapport déjà cité.

9. Dont on peut lire un échantillon chez Mohamed Zniber, in *Aqlâm*, Rabat, n° 3 et 5, août et octobre 1964, pp. 1 et suiv. Zniber n'est pas un simple lecteur de Fanon, il reprend aussi la critique du clerc. Il critique le présent libéral au Maroc et le futur État national (présent en Egypte), d'où sa position inconfortable.

cependant pas jusqu'à souhaiter sa disparition, comme lui-même ne l'empêche pas de se faire entendre. Tous les deux démasquent un Occident blotti dans les esprits et les cœurs, tous les deux postulent une originalité en maintenant la technique hors de discussion. L'Etat propose son autoritarisme nécessaire comme la régénération d'une forme politique particulière, ses détracteurs présentent leurs affirmations creuses comme le timbre incomparable d'une musique nationale.

La quête d'une authenticité perdue devient le drapeau hissé, à des fins diverses et simultanément, par le Pouvoir et les Intellectuels opposants et d'elle naît une nouvelle idéologie : le socialisme national.

Le Socialisme national ¹⁰

Soit que le pouvoir est obligé de prendre à sa charge les exigences d'authenticité écloses çà et là, soit que les intellectuels, par leur nombre, imposent leur cri angoissé, un jour finit par arriver où l'on reconnaît la nécessité à la fois de la technique et de l'originalité. La logique technicienne se trouve alors avoir pénétré assez profondément la société pour qu'elle ne risque plus d'être mise en danger et les hommes s'y sont assez perdus pour pouvoir regarder en arrière et repartir à la recherche d'eux-mêmes.

L'Etat national, pour se réconcilier avec toute sa société, lève l'étendard du socialisme national : synthèse de la force et de la fidélité aux ancêtres. Rien ne sera perdu du présent ni du passé, clame-t-il. Si l'Occident est une production en constante augmentation, nous aussi nous produirons toujours plus ; nos nationalisations montreront à l'évidence que nous maîtrisons lois économiques et subtilités financières ; la planification, forme suprême de la rationalité sociale, symbolisera notre accession à la maturité historique ; et en plus de l'efficacité, nous aurons la justice, car l'Etat ayant soumis l'économie sera un distributeur équitable et un arbitre entre les catégories sociales.

Mais cette organisation sera nôtre dans son contenu et dans sa forme. Elle sera rattachée à nos traditions les plus respectées ;

10. A distinguer soigneusement de la voie nationale du socialisme (Togliatti) et du socialisme nominal d'un grand nombre d'Etats africains.

de grands ancêtres seront mis à contribution¹¹, leurs anathèmes contre les riches égoïstes et accapareurs seront remis en mémoire. Notre socialisme sera humble, opposé à tout orgueil prométhéen, sans esprit de révolte contre le Dieu traditionnel ; il sera la base indispensable à une vraie adoration de Dieu, comme cela a été le point de vue constant de l'orthodoxie : « Dieu a créé ses biens pour aider l'homme à l'adorer¹². » Pacifique, il ne sacrifiera aucun groupe, n'humiliera aucune classe dans notre société de concorde et de consentement¹³.

Le passé ne sera pas aboli ; c'est nous-mêmes tels que nous avons toujours été dans les temps de splendeur et ceux de décadence, qui organisons notre société selon l'équité, sans influence extérieure et comme Dieu nous l'avait d'ailleurs toujours commandé. Dieu ne nous disait-il pas, par la voix de son prophète : Organisez-vous comme vous l'entendez, pourvu que le Seigneur soit toujours honoré ? L'Islam englobera toujours ce que font les musulmans.

Le socialisme national prétend dépasser l'opposition entre l'éternité et l'histoire. En vérité il se ramène à l'arabisme plus l'industrialisation. Il n'a assimilé réellement ni l'histoire nationale¹⁴ ni l'Occident ; mélange instable de fragments disparates dans une conscience creuse et une société opaque.

Encore une fois l'Occident est au fond du débat, et, dans la polémique qui oppose technophilie et souci d'authenticité, l'on a sans doute reconnu l'opposition, constante en Occident depuis un siècle, entre la Raison technicienne et les exigences de l'Homme total.

L'Occident, pourtant, incapable de se retrouver dans la face d'autrui, juge mal ces expériences nationales et n'y voit qu'affreuses caricatures. Le drame de l'Autre qui a été ou est encore son propre drame lui reste indéchiffrable, faute de sympathie et de lucidité. Il oscille entre une attitude de crainte devant ces singeries qui peuvent se révéler dangereuses comme on en a eu l'amère expérience dans un certain pays d'Asie, et une attitude de compréhension car, après des décades de dialogues avortés,

11. Surtout Ali et Abu Dharr Al-Ghifâri. Pour cette utilisation d'Ali, cf. le livre curieux du chrétien libanais Georges GRDAQ, *Ali ou la voie de la justice humaine* (en arabe), Beyrouth, 1956.

12. Ibn TAYMIYYA, *Stydsâ Shar'yya*, Le Caire, 1961, p. 39. Trad. fr. de H. Laoust.

13. *Mithdq* cité, p. 89.

14. Une demi-page dans le *Mithdq* pour toute l'histoire de l'Islam, pp. 21-22.

se présente enfin un langage commun, celui de la technique ; la Raison technicienne sert ainsi de pont entre deux ennemis hier encore irréconciliables.

A l'intérieur de ce même Occident, cependant, des esprits désabusés réservent leur jugement sur la fin de l'exotisme. Ce paysage terne de gestes et de comportements uniformisés remplace des trésors que le temps, estiment-ils, leur a volés¹⁵ et ils accablent la « Raison bourgeoise », qui a pourtant accompli ce que nulle religion n'a jamais pu obtenir : unifier les hommes. Des critiques anciennes et modernes¹⁶ sont reprises contre cette Raison prétendue superficielle ; on réveille des instincts endormis ; on lui suscite la concurrence d'expressions muettes.

C'est là péripétie de l'histoire occidentale ; mais pour se justifier, ces esprits désabusés se font exégètes et travestissent le message de millions d'hommes. Les tenants de la culture nationale, même les plus exigeants, ne vont jamais jusqu'à attaquer la Raison, fondement de la puissance ; ils se contentent d'exprimer un malaise de la conscience, né d'une assimilation en cours et plusieurs de leurs formules dépassent le contenu réel de leur pensée. Ces Occidentaux, étranges amis de l'homme, ne cherchent pas tant à comprendre autrui qu'à fuir leur propre culture qu'ils estiment, un peu trop vite, condamnée. A l'image des premiers héros de la colonisation, hypocritement humbles et repentants, ils font croire que la Puissance est illusoire, même fondée sur la science. Et comme par hasard, l'oppression qu'ils combattent chez eux, ils contribuent à la maintenir ailleurs par le discrédit qu'ils jettent sur la Raison et par le soutien bruyant qu'ils apportent à une idéologie transitoire.

Et à ce stade aussi, nous retrouvons la duplicité de conscience dans les relations Orient-Occident. L'Etat national impose chez lui par la force les catégories de la Raison technicienne et critique les mutilations qu'en Europe cette même Raison a fait subir à l'homme ; l'anti-impérialisme occidental applaudit à la théorie de la culture nationale, sans voir que celle-ci est la contrepartie de la domination grandissante de la Raison. Chacun des deux partenaires parle à sa propre image, qu'il retrouve dans l'autre, mais cette fois l'autre est vraiment intégré à soi. Les deux sociétés se pénètrent presque totale-

15. La guerre du Yémen a été, paraît-il, pour certains journalistes l'occasion de mesurer la richesse que le monde a perdue.

16. En particulier la critique hegelienne de l'Entendement, utilisée à des fins qui lui sont contraires.

ment ; on parle à l'autre en s'adressant à soi et réciproquement ¹⁷.

Dernier avatar

L'antipathie de l'Occident pour le socialisme national a, au moins, un résultat positif : elle oblige cette fausse synthèse de la technophilie et de la culture nationale à toujours se scinder, à l'analyse, en ses deux composantes non combinées. N'y en a-t-il pas d'autre, moins sujette à la critique ?

Il est possible, à partir de l'acquis du socialisme national et en prenant conscience du caractère vide et pompeux de l'appel à l'authenticité, de présenter une totalisation provisoire de nos relations avec l'Occident, qui sauve la Raison, que mettent maintenant en péril des exégètes intéressés.

Prenons d'abord acte de ce long tâtonnement pour arriver à une définition adéquate de l'Occident, successivement assimilé à une religion, à une forme étatique, à une domination de la nature, à une exploitation et mutilation de l'homme et disons, qu'en fin de compte dans l'Etat national, l'Occident est assimilé à un comportement.

Cette définition n'est pas fautive, à condition d'ajouter que ce comportement est né d'une éducation, elle-même fille d'une forme de la société. L'Occident est donc avant tout une structure sociale ; mais il ne suffit pas de le reconnaître du bout des lèvres et de passer outre sous prétexte d'efficiace. A la proposition : L'Occident est genèse du capitalisme, forme historique de l'embourgeoisement, il faut accorder plus qu'une approbation inattentive. La conscience arabe doit la penser, la recréer et non pas la considérer comme un simple point à débattre entre historiens spécialisés.

Car cette proposition est au fond bien rassurante, et peut-être bien qu'elle fournit remède à notre angoisse. Réfléchissons bien. Une forme sociale qui erre quelque temps entre les villes d'Italie et d'Allemagne, pour s'enraciner aux Pays-Bas, passer en Angleterre et en Amérique, revenir à la conquête de la France et de l'Allemagne unifiée et lentement gagner les franges de l'Europe centrale et orientale. Cette forme d'organisation

17. Cette mutuelle implication est nette dans la nouvelle conception de l'impérialisme, considéré comme pure hégémonie ; ce qui est un moyen de dépasser les condamnations historiques circonstanciées.

sociale est à la fois fruit du hasard et de la volonté, comme une belle rose qui éclot un jour après des soins infinis et des croisements sans nombre. Cette rose, à la fois belle et effrayante, a trouvé un sol favorable sur les vertes collines d'Angleterre. Est-ce notre faute si nous fûmes plus éloignés que d'autres de cette serre miraculeuse, où le Dieu de la Puissance se dévoila un jour aux humains ?

Nous nous croyons maintenant damnés, mais avant nous, les Tatars, les Germains, les Celtes et les Slaves ne le crurent-ils pas également ? Eux aussi, ils furent raillés et méprisés, et la ligne de civilisation d'alors les exilait eux, pas nous. On fit le procès de leurs races, de leurs croyances, de leurs tempéraments, puis un jour ils entrèrent à leur tour dans le cercle de lumière et maintenant ils nous écrasent du mépris même dont ils furent naguère l'objet. Dans ces jours présents où nous cuvons notre aigreur, nous ne devons pas oublier, non plus, que nous avons des frères de malheur dans ce continent appelé Europe. Dans des villages isolés, sur une terre pauvre et brûlée de soleil, des hommes humbles se sentent aussi damnés, écartés du Royaume de l'entraîn et quand parfois ils débarquent des trains de campagne, eux aussi, ils ont l'impression de vivre le Purgatoire. Alors, si notre expérience n'est pas unique, ni dans le passé ni au présent, si notre seul ennemi est le temps incompressible, si le mal est du siècle et non d'une nature éternelle, avons-nous vraiment besoin de gémir ?

Surtout ne nous laissons pas abuser par l'unité factice que l'Occident se plaît à nous opposer. Il faut l'analyser comme ¹⁸ il prétend nous analyser ; et puisque nous savons si bien saisir et utiliser à notre profit la diversité de l'Occident en politique, comment refusons-nous d'apercevoir la même diversité dans sa culture ?

L'Occident se donne parfois pour ce qu'il est et parfois pour ce qu'il vise. L'Occident-apparence prétend s'imposer à nous comme une unité compacte et hautaine ; nous l'avons toujours combattu en faisant appel au ban et l'arrière-ban du prestige passé, de l'esprit et de la justice. Mais l'Occident-visée, au-delà de la science et des arts, avons-nous écouté son message, quand il revient sur la division, l'individualisme et l'abstraction, quand il chante la terre et la vie, quand il fait appel par-delà l'égoïsme, l'épargne et le gain, au cœur de l'homme réconcilié ?

18. Le *comme* réintroduit l'unité que postulait la technophilie sur le plan de l'extériorité ; il est cette fois-ci rationnellement justifié.

Cet Occident-là est aussi exilé que nous au sein de l'Occident-apparence.

Celui-ci fut pendant longtemps une arme entre des mains fanatiques : il pilla, tua, conquît des terres et ferma aux autres les océans ; ses ravages s'exerçaient et chez nous et chez lui, il appauvrit des multitudes en organisant leur esclavage. Un jour les esclaves en eurent assez et le traînèrent devant le tribunal de l'Homme ; son bilan fut épluché, gains et pertes mis en regard ; il laissa passer l'orage puis reprit sa marche. Mais il ne fut plus jamais le même ; il perdit son innocence d'antan, il apprit la dissimulation, et ne voulut plus se regarder en face.

Ce jour-là, le monde entendit la voix de Tous, amplifiée par toute la force acquise de l'Occident-naïf. Cette heure qui fut celle des vertus écrasées, des forces gaspillées, de l'humanité déracinée, fut aussi notre heure, avant que nous naissions à la conscience. Nous ne devons pas méconnaître cette voix sous prétexte qu'elle fut d'abord entendue sur les places d'Occident, ou que l'Occident d'aujourd'hui la revendique astucieusement pour nous empêcher de la prendre en charge. Si nous n'avons actuellement aucun moyen de juger, si l'Occident nous aveugle par sa richesse multicolore, si nous n'échappons à l'éclectisme que pour tomber dans un positivisme plat¹⁹, c'est bien parce que nous sommes restés inattentifs à cet éclair de vérité qui, perçu et accepté, nous eût permis de rendre à chaque pensée son poids spécifique. Continuons à nier la réalité de cette fissure, et tous les livres seront à jamais pareillement fades, nous ne distinguerons jamais une idée neuve d'un lieu commun, malgré le calendrier et la succession trompeuse des années.

L'Occident opposé à nous est l'Occident opaque, confiant dans ses parcs, ses routes, ses canons et qui croit pouvoir se passer de l'acquiescement de l'homme. Mais l'Occident-critique qui, sans renoncer à ce cadre embelli et confortable, rappelle à tous l'espoir, autrefois exprimé dans des légendes éparées, d'un homme uni et réconcilié et qui, au-delà de nous et de lui-même, s'adresse au futur, celui-là doit être entendu²⁰, si nous voulons dépasser les sons inarticulés d'une fureur impuissante.

19. Les philosophes arabes contemporains sont tous ou éclectiques ou érudits.

20. F. Fanon, le champion le plus radical et le plus éloquent de l'authenticité négative, était obligé lui aussi de conclure dans ce sens en parlant « des thèses quelquefois prodigieuses soutenues par l'Europe ». Cf. *Les damnés de la terre*, p. 242.

Cette vision, en vérité, maintient toutes les données des visions précédentes ; elle introduit simplement dans l'histoire occidentale une fissure qui coupe cette dernière en périodes qui ne doivent pas être jugées de la même manière. Les visions précédentes se référaient toutes à des notions occidentales, prises isolément dans une histoire occidentale non orientée. La vision nouvelle oriente d'abord l'histoire occidentale et valorise une section qui va de la Réforme aux bouleversements du début du XIX^e siècle. Et elle propose de ne pas se référer à telle ou telle pensée éclosse pendant cette période, mais uniquement au sens lui-même qui oriente cette section. Elle ne fait rien autre que tirer les conséquences de l'expérience arabe, en la synthétisant, par analogie à une vue synthétique que l'Occident présenta de lui-même au début du XIX^e siècle.

Comment cette dernière vision sera-t-elle reçue ?

Au sein de l'Etat du socialisme national, elle ne peut pas être acceptée immédiatement ; sa logique elliptique ne fera pas aisément entrer une date chrétienne dans le calendrier musulman. Mais cela importe peu car elle est la fille authentique de l'Etat national : fille de la technique transplantée, de la culture niée et de l'impossible exigence de l'authenticité. La négation de la culture occidentale ne peut pas constituer, par elle-même, une culture et la danse forcée autour du moi perdu ne le fera pas renaître de ses cendres. Des hommes de plus en plus nombreux, qui ne sont pas noyés dans la technologie, se fatigueront d'une lamentation stérile et distingueront de plus en plus clairement ce point de rupture dans l'histoire occidentale.

Cette conscience reprise et apaisée sera la vraie réussite de l'Etat du socialisme national ; elle sera le dépassement réel de la technophilie et de son contraire statique et abstrait, l'appel à une culture nationale. Sans doute, la recherche de l'authenticité ne sera pas oubliée de sitôt, autre face de notre faiblesse actuelle, tant que la nature ne nous sera pas docile et la société transparente. Cette fissure, en nous-mêmes, restera la marque d'un décalage entre deux histoires, deux temps, tous les deux présents en nous. Cependant, regardée comme fait, elle cessera d'être ressentie comme une malédiction. Ce n'est encore ni pour aujourd'hui, ni même pour demain et entre-temps, cette vision, même soutenue effectivement par les réussites continues de l'Etat national, sera dénigrée par deux victimes de l'impatience.

Au sein de la société arabe, par ceux que la démangeaison du moi perdu, la vacance de l'histoire refoulée, pousseront à

se divertir par des lamentations et des cris d'écorché, au grand plaisir d'une certaine sensibilité occidentale.

En Occident même, par ces étranges amis de l'homme²¹, qui hier voulaient une victoire totale et immédiate de leur civilisation et aujourd'hui lui reprochent plutôt de s'obstiner encore à vivre. Ceux-là, vraie plèbe de la Rome moderne, exigent des ennemis une lutte implacable qui ne finisse que par la mort du vaincu. Ils ont mis en question la vie du Maître, il faut donc qu'elle soit le mal dans tous ses détails et s'ils retrouvent chez le prétendu esclave le moindre signe qui la leur rappelle, ils crient au scandale et au reniement. Ils diront : « Cette dernière vision est une acceptation pure et simple de l'Occident, malgré sa fausse distinction entre un Occident naïf et un autre critique. » Ils diront : « Tout ce qui naît en Occident en fait partie, prenez tout ou refusez tout. » Ils diront : « Cette vision postule une histoire une, ce qui est le préjugé constant de l'Occident qu'il s'agit précisément de mettre en doute. »

Que répondre à ces deux critiques ?

À l'intellectuel occidental, disons que sa logique meurtrière se soucie bien peu de notre salut. Libre à certains peuples, plus profondément blessés, de se laisser abuser par cet appel féroce et trompeur. Trompeur car qui ignore que la révolte contre la Raison est née en Occident, que c'est le positivisme triomphant qui donna naissance à la psychanalyse et à l'ethnologie, et que cette dépréciation de la Raison fut par la suite utilisée, et de quelle façon !, contre les peuples de la nature²² ? Quant à nous, nous n'avons pas attendu ce siècle pour reconnaître en l'homme la valeur universelle de la Raison. L'aristotélisme est une partie de notre héritage culturel et si sa logique, autrefois étudiée par des milliers d'étudiants à l'ombre des mosquées, est aujourd'hui rénovée et enrichie, ce n'est pas une raison suffisante pour que nous ne la reconnaissons plus.

Et à notre frère, irrité par le vide d'un Moi disloqué, qui reprendra sans critique cette politique du tout ou rien²³, il faudra lui rappeler des faits oubliés. S'il refuse aujourd'hui l'Occident au nom d'une intransigeante fidélité, c'est parce que son Moi perdu a également perdu le souvenir de son passé. Dans ses terres de soleil et d'oliviers il fut maintes et maintes

21. Cf. la polémique autour des « pieds-rouges » (?) : J. DUVIGNAUD, in *Nouvel Observateur*, n^{os} 1 et 2, 3 et 10 déc. 1965.

22. Fanon le sait bien, il tombe quand même dans le piège.

23. Qu'il s'intègre ou non au mouvement général de l'appel à l'authenticité, qu'il se mette ou non sous le turban du clerc.

fois déplacé. Que de villes détruites, de puits empoisonnés, de vaisseaux brûlés, pour qu'il se reconnaisse dans un Moi qui lui fut d'abord opaque et pesant ! Aujourd'hui, il est fier d'une langue qu'il a pendant des siècles estropiée, d'un message qu'il a travesti et d'une pensée qu'il essaya, bien des fois, d'étouffer par les flammes. Hier, il combattait le Dieu du désert qu'il invoque aujourd'hui, il refusait l'hellénisme dont il se fait maintenant un honneur d'avoir sauvé les chefs-d'œuvre. Eh bien, si le temps a naguère effacé les fissures et comblé les vides de son âme, il le fera également demain malgré ses cris d'angoisse et les ricanements de ses amis de hasard.

En résumé, cette vision se contente de remplacer un a priori par un autre plus adéquat ; elle appelle la conscience arabe à une critique sans complaisance et fait confiance au temps pour guérir les blessures infligées par une transformation sociale rapide, entreprise sous la pression d'autrui. En d'autres termes, elle essaye de mettre la conscience de la société arabe au niveau de son être, profondément et définitivement transformé par l'action de l'Etat national.



La dynamique culturelle de l'Etat national que nous venons d'esquisser est ainsi une dialectique qui, successivement, dépasse l'opposition de la technophilie et de la culture nationale dans la théorie du socialisme national, et l'opposition de celle-ci et de l'appel à l'authenticité dans une dernière vision systématisée, qui sera par la suite définie en détail. Précisons toutefois que cette dialectique n'est pas partout effective dans le monde arabe, ni même consciemment reprise dans les pays où existe déjà un Etat national.

Serait-elle pour cela tout à fait fictive ? Nous croyons plutôt qu'elle ne fait que développer, logiquement et scrupuleusement, ce que l'évolution socio-culturelle porte en elle-même. Si, malgré tout, elle paraît par trop aventureuse, qu'on la considère alors comme une contribution personnelle à ce travail de clarification que la conscience arabe entreprend sur elle-même depuis la fin du siècle dernier.

Le futur antérieur

Puisque nous sommes partis de la situation culturelle marocaine, revenons-y un instant.

Notre présent au Maroc, nous l'avons vu, est un passé revécu et un futur anticipé. Dans ce calme plat où le libéralisme s'use au fil des jours, où une conscience légère ne maîtrise ni le temps ni sa propre réalité, nous résumons par la pensée cinquante années d'histoire orientale et nous nous projetons dans un avenir qui est déjà le présent de certains pays frères. Les formes de conscience décrites continuent à remplir de leurs figures notre espace culturel, mais, à cause de notre retard, elles se réfèrent à trois réalités successives dans le temps et simultanées dans l'espace social.

Le clerc, tout en revivant, dans les notions qu'il utilise, les luttes de la Réforme, critique au même moment le libéralisme qui est son présent et l'Etat national qui est à la fois son proche avenir et le présent d'un autre pays arabe ; il essaye d'utiliser à son profit l'appel à une culture nationale. De même notre dirigeant libéral, nourri de Montesquieu, s'appuie pour se maintenir au pouvoir à la fois sur l'inanité de la conscience cléricale et sur les échecs de l'Etat national et présente sa politique comme une meilleure voie au socialisme. Enfin notre technophile, impatient d'arriver au pouvoir, penche de plus en plus vers l'extrémisme : il reprend la flamme du positivisme technocrate et même lance quelques antennes vers le dernier avatar qui, on l'a sans doute senti, est un marxisme simplifié.

Notre conscience, au Maroc, flotte entre les déterminations du passé et l'appel de l'avenir ; elle vit dans une catégorie temporelle particulière qui est celle du futur antérieur et qui change fondamentalement la signification des autres divisions du temps : ni notre présent, ni notre passé, ni notre futur ne sont réels et ne sont vécus comme tels. Et c'est là notre caractéristique essentielle. Aucune idéologie n'a chez nous une coloration historique autonome ; elle prend, dans le vaste champ des idées, ce qui lui sert à l'instant, d'où cette instabilité, ce changement constant de perspective historique qui choquent tout lecteur qui a déjà orienté l'histoire d'une certaine manière. Dans la polémique sur la culture nationale à laquelle il a été fait allusion plus haut, les deux interlocuteurs se jettent à la face les écrivains étrangers qu'ils utilisent dans leurs démonstrations. L'un reproche à l'autre de s'inspirer de Sartre et de Camus, ce dernier réplique : « Vous citez bien Voltaire, Rousseau et Diderot », sans voir que ces deux groupes d'auteurs ne peuvent d'aucune façon avoir la même importance ni dans leur société ni dans la nôtre. Cet éclectisme, général et constant, ne peut être compris et expliqué que si chaque pensée, exprimée chez nous, n'est pas prise en elle-même mais ramenée à son foyer historique originel, que celui-ci se trouve en Occident ou qu'il passe par une médiation orientale.

Cette notion de futur antérieur — d'un avenir déjà esquissé ailleurs et que nous ne sommes pas libres de refuser — rend compte, dans la société arabe, et de l'éclectisme dans la pensée, et de la coupure entre la réalité sociale et la conscience de soi. Prise sérieusement en considération, elle ne peut aboutir qu'à l'une des deux perspectives suivantes. On peut :

- 1° — soit considérer que cette détermination par le futur n'est pas effective. On peut alors proclamer le retour à soi, conçu comme une réalité immuable, capable d'être saisi directement et sans a priori. C'est l'appel à l'authenticité ;
- 2° — soit considérer que le futur est contraignant et que la situation qu'il crée est irréversible. Dès lors le problème n'est plus d'accepter ou de refuser cet avenir esquissé mais seulement de choisir, parmi tous les possibles, celui qui paraît découler d'une logique postulée dans l'histoire.

Chaque perspective donne une nouvelle signification aux deux protagonistes de ce drame : l'impérialisme et le Moi.

Dans le premier cas, on dit : « Regardez, l'impérialisme me vole même mon âme ; je ne peux plus penser que par rapport à lui, au moment même où je crois m'en débarrasser, c'est alors qu'il m'investit de toutes parts. Eh bien, malgré cela je le refuse et c'est ce refus véhément qui, en fait, devient mon nouveau Moi. La quête de l'authenticité devient ce mouvement même par lequel je me débarrasse peu à peu de ce que j'ai pris à l'autre. Et si à la fin il ne reste plus rien ? Cela n'a pas d'importance. C'est ce nettoyage général qui témoigne de mon authenticité. » D'où le caractère exhibitionniste de cette perspective.

Dans le second cas, l'impérialisme devient une structure sociale globale qui, survenue dans un pays, dessine aux autres le cadre de leur évolution future. Les autres pays ne peuvent plus penser ou agir que dans ce cadre donné. Seulement, au lieu de considérer ce fait comme une malédiction, on tend à y voir la victoire de l'Universel ; si cette structure nouvelle s'est imposée d'une manière tellement incontestable, c'est qu'elle portait en elle plus d'universalité, c'est-à-dire de capacité d'unir les hommes, que celle qu'elle a remplacée. Cette deuxième perspective est donc obligée de justifier historiquement l'impérialisme, non pas dans le détail de ses actes, mais dans son mouvement d'ensemble. Quant au Moi, elle refuse de le ramener à une postulation négative, de le traiter comme la marque que laisse une âme délestée d'elle-même ; elle l'identifie aussi à un processus mais d'une manière positive : le Moi ancien, fruit de la société détruite s'accroche un bon moment, puis il sera remplacé par un autre moi, fruit de la nouvelle société ; en attendant que ce dernier se cristallise, il y a un vide, cela est vrai, mais au lieu de le valoriser, il faut le relativiser en faisant confiance au temps.

Ces deux perspectives seraient-elles équivalentes ? Les développements précédents ont bien montré que non. L'appel à l'authenticité retentit au moment où la société arabe entre réellement dans la phase d'industrialisation ; il ne change rien aux faits, simplement il déprécie en idée ce qu'il accepte bien en fait. La seconde perspective, en revanche, prend acte des transformations entreprises et veut mettre l'idée au niveau du fait ; elle justifie l'appel à l'authenticité, mais le décrivant comme une affirmation abstraite, elle le dépasse.

Ceux qui, parmi les étrangers, parlent de l'appel à l'authenticité, comme d'un fait positif, non seulement participent de l'idéologie dont ils doivent en principe rendre compte, mais encore, ils se fondent sur une théorie fixiste du moi. Ils disent

souvent : nous constatons seulement cette recherche et nous la décrivons. En vérité ils y croient bien plus qu'ils ne veulent le reconnaître et ils n'insistent jamais sur le fait que l'indice n'est pas le fait, qu'une postulation négative n'équivaut pas à une affirmation.

Dans l'idéologie arabe contemporaine, aucune forme de conscience n'est authentique : chez le clerc pas plus que chez le technophile ; il reflète une image différente du contact avec l'Occident mais le centre de sa pensée n'est pas plus à lui que celui du technophile ne lui appartient en propre.

La notion du futur antérieur, si elle interdit toute proclamation d'authenticité, interdit aussi toute description directe et sans médiations de la réalité. La critique de l'authenticité est en même temps critique du positivisme. Ni la description empirique et sans ordre des faits idéologiques, ni la mise en relation directe de ces faits avec la structure sociale ne peuvent aboutir à une appréciation historique adéquate. L'Occident étant au fond de la pensée arabe, tout jugement sur cette pensée est un jugement sur l'Occident lui-même. Si l'analyste étranger n'est pas prêt à critiquer sa culture ou s'il croit à une séparation radicale entre les deux sociétés, ses jugements restent au niveau même de l'idéologie qu'il analyse. Ces jugements d'ailleurs réagissent par la suite sur la pensée arabe elle-même et l'empêchent d'arriver à une conscience vraie. Si le souci méthodologique est constant dans ces pages, c'est parce que cette situation, qu'exprime la notion du futur antérieur, nécessite, pour être vraiment saisie et appréciée, une double conscience critique, celle des Arabes et celle de l'Occident lui-même. Une seule critique ne saurait suffire, elle nous maintiendrait dans le cadre de cette duplicité dont il a été question au chapitre 2.

La notion du futur antérieur, enfin, met en lumière un fait logique d'une grande importance.

Puisqu'il y a une coupure radicale entre l'être de la société arabe et sa conscience, il y a donc deux lignes de détermination : l'une au niveau des faits sociaux apparents, l'autre au niveau de l'idéologie. L'analyse empirique ne voit que la première, l'analyse positiviste statique fait coïncider les deux en les mettant en relation directe ; l'analyse socio-historique, utilisée ici, est obligée de distinguer l'une de l'autre. Et ainsi elle nomme la première *réelle* et la seconde *objective*. Est objectif, ce qui découle logiquement de données déjà acceptées par la pensée arabe, et non pas ce qui est courant effectivement dans la société. Ce fait objectif, non encore développé, peut-être même

simplement hypothétique, n'est pas pour autant faux, si on considère que l'être vrai de cette société n'est pas dans son présent, mais dans son futur déjà entrevu.

Cette notion de fait objectif, qui n'est qu'un autre aspect du futur antérieur, sera utilisée surtout dans la troisième partie de cet ouvrage, qui traite de la recherche d'une table de référence universelle, acceptable pour tous.

II

Les Arabes et la continuité

Les Arabes à la recherche du passé

Dans les chapitres précédents, il était déjà aisé de voir que si, dans l'idéologie arabe, la conscience de soi était d'abord conscience de l'Occident, elle était aussi conscience du passé. Se définir, pour les Arabes, c'est surtout déterminer une permanence à travers l'histoire. Mais ceci n'est totalement vrai qu'à la fin du processus ; c'est lorsque le Moi n'est plus directement saisissable qu'on a recours au passé pour garantir son identité ; c'est lorsque l'authenticité n'est plus qu'une quête nostalgique qu'elle est identifiée à une continuité postulée.

Il s'agit précisément de décrire ce long cheminement de la conscience arabe, où l'histoire devient de plus en plus l'élément essentiel du débat et, en même temps, perd de sa fluidité pour prendre l'aspect d'un mythe protecteur.

Car tous, chez nous, n'ont pas au même moment besoin de l'histoire. Le politicien au faite de sa puissance n'en a cure, non plus que le technophile triomphant ; c'est surtout l'affaire du clerc, d'abord en tête du mouvement d'émancipation et plus tard, lorsqu'il s'allie, dans l'Etat national qu'il exècre, à tous les fervents de l'authenticité : bourgeoisie vaincue et intelligentsia désespérée. Le libéral et le technophile, avant de faire l'expérience de la raideur du temps, se plaisent à exhiber leur cœur nu et à reprendre pour leur compte l'image souvent prêtée à Mao Tsé Toung, d'être une feuille blanche sur laquelle nul destin n'a écrit de sentence. Plus tard, découragés et amers, ils reprennent le chemin de l'absolution par l'histoire. Chacun se trouve ainsi confronté à son passé dans des conditions particulières ; il en résulte différentes manières de le saisir et de le restituer.

Ces images du passé, qui concourent à structurer les formes de conscience précédemment décrites, sont en corrélation avec les Etats successifs et les groupements sociaux qui les dominent.

Toute histoire alléguée est un choix fait selon certaines nécessités et, dans le vaste domaine de l'historiographie, on ne plonge pas au hasard dans telle ou telle époque. Il faut mettre en lumière des affinités, justifier des distorsions. Mais ces relations entre une histoire écrite et des forces sociales actuelles n'effacent pas d'autres relations que cette histoire portait déjà en elle-même, et les deux séries ne se superposent pas toujours. Enfin, reste à poser cette question : la continuité historique, que la conscience arabe affirme avec d'autant plus de véhémence qu'elle court sans succès après un moi perdu, peut-on la restituer en elle-même sans intervention de notre part ? S'il y a impossibilité, est-elle générale ou particulière à une partie de notre patrimoine culturel ?

La recherche du passé suit ainsi pas à pas celle du Moi ; il n'est donc pas étonnant qu'on remarque un parallélisme parfait entre les destinées des deux notions d'authenticité et de continuité historique.

L'histoire réfléchie

L'histoire réfléchie est celle que critique âprement le positivisme, arabe et occidental, et qui ne dissimule pas ses préoccupations idéologiques. « L'histoire est la servante de la théologie », écrit J. Jomier à propos de l'école du Manâr, et, effectivement, cette dernière ne fait pas semblant de laisser l'histoire porter un jugement autonome sur elle-même ; elle la somme de répondre à une question actuelle et si la réponse n'y est pas apparente, elle l'y retrouve de force. L'histoire n'est pas lue, ou déchiffrée, elle est reconstruite.

Reconstructions peu nombreuses en vérité et qui renvoient en fin de compte aux degrés de maturation de la société arabe et de son interpénétration avec la société occidentale.

Première vision de l'histoire : celle d'un âge d'or, d'un équilibre parfait entre les éléments — naturels, humains et divins — indispensables à la formation d'une société. Epoque de justice, de grandeur, de liberté, elle n'est à aucun moment mise en doute. Cet équilibre naturel n'est pas un miracle, que menacerait constamment la méchanceté des hommes : il arrive à son heure, comme la maturité d'un beau fruit ou la vigueur d'un adolescent ; la décadence, le pourrissement ne sont pas moins naturels, ils arrivent également à leur heure, attendus, acceptés. Cette vision reste dans un cadre religieux, en parfaite concordance avec la philosophie que l'Islam porte en lui. Quoi de plus normal, en effet, que la décadence dans ce monde imparfait ? Car si le Coran parle souvent d'hommes ingrats, sourds à l'appel de Dieu, si les cités détruites par le feu, le soufre, les

tempêtes de sable et autres cataclysmes doivent rappeler aux hommes le châtement inéluctable d'abominations individuelles ou collectives, il parle aussi de règnes splendides qui arrivèrent à leur terme par simple usure temporelle. Alexandre, que Dieu a établi sur la Terre et comblé de toutes choses, qui alla jusqu'au bout du monde, au pays du Soleil levant et au pays du Soleil couchant, qui endigua Gog et Magog, disparut néanmoins sans laisser de trace, et le récit de sa vie finit sur une allusion au Jugement dernier : « Quand viendra la promesse de mon Seigneur, Il rasera ce rempart : la promesse de mon Seigneur est inévitable ¹. » Et Salomon, roi et prophète, maître des hommes, des animaux et des esprits, ne fonda pas non plus un règne éternel ¹. La terre est toujours un bien de main-morte ; Dieu en est seul l'ultime héritier ; les décadences n'ont besoin d'aucune justification, elles s'observent, éléments inéluctables d'un ordre inchangé.

Cette vision s'est renforcée au cours des temps par toutes les théories cycliques qui, des moralistes persans à Ibn Khaldûn en passant par Ghazzâlî, se conçoivent dans l'ordre naturel. L'idée d'une force tribale — Asabiyya — qui s'épuise quoi qu'on fasse après trois générations, permet, en vérité, toutes les réconciliations avec le réel, même le plus décevant. Est-il nécessaire de dire que cette vision réaliste et sage, teintée d'un scepticisme aristocratique, aussi éloignée que possible d'un esprit tragique, a toujours été celle des hommes de loi et de la Khâssa ? C'est elle qui domine encore les esprits au début de l'ère coloniale et, à l'occasion, sert à restaurer l'orgueil national abattu.

Cependant, elle cède lentement devant une autre, à mesure qu'un désespoir diffus s'insinue dans la société vaincue. Peu à peu, la remplace l'image d'une histoire inaccomplie, d'une histoire-échec. Un homme a parlé dans le désert et ne fut pas écouté. « Ils ont banni à jamais le seul d'entre eux qui s'était levé un matin pour leur confier son rêve d'obscur légende », écrit K. Yacine, étendant le terme de Mecquois à tous les traditionalistes, à tous les obstinés des temps islamiques. La vérité se dérobe puis émigre ; l'histoire de l'Islam devient celle d'une longue occultation. On élit une courte période — plus ou moins longue selon les auteurs — puis on recouvre le reste du voile noir de la trahison. Les agents sont multiples : les étrangers d'abord, au premier rang desquels se trouvent les Juifs qui dès le début jouent, dans la geste du Prophète, le rôle du jaloux.

1. Cor. xviii, 82-98 ; i, 102.

« Beaucoup de Détenteurs de l'Écriture voudraient refaire de vous des Infidèles après que vous reçûtes la foi, par jalousie de leur part... » (I, 109). Jalousie métaphysique s'entend ; leur religion n'ayant pas tenu ses promesses, ils ne veulent pas voir un autre réussir là où ils ont échoué ; ils veulent ramener le nouvel Appel à l'Ancien pour qu'il échoue et que cet échec fasse oublier le leur. C'est alors qu'apparaît l'étrange figure d'Ibn Saba', type de l'éternel gauchiste qui exige tout à l'instant et voit dans l'espérance déçue une raison d'apostasie. Ibn Saba' divinise dans Ali la part tragique du Prophète et le pousse à la défaite comme à une auréole de gloire et d'accomplissement : l'islam, c'est l'éternelle Promesse indéfiniment trahie par le judaïsme, il faut donc pour une fois qu'elle soit tenue immédiatement sur la terre d'Arabie ; sinon mieux vaut mourir, même brûlé par celui que le monde n'a point reconnu. Ne faut-il pas qu'ils aient vidé toute leur coupe d'amertume et de désespoir, ces hommes qui, sur le bûcher, criaient : « Tu es Dieu, Ali, puisque tu nous jettes dans les flammes et que Dieu, seul, châtie par le Feu. »

Autres éléments étrangers ? Le christianisme, l'aryanisme et le mysticisme ramenés par Moh. Abduh, Zaki Mubarak² et d'autres à une même origine : le nihilisme historique. Chaque fois que l'humanité frise la catastrophe, le Christianisme est là pour en profiter et tirer l'homme vers le fatalisme et le désespoir. Comme un corbeau, la conscience chrétienne suit à la trace la caravane islamique et à chacune des étapes meurtrières — échec devant Constantinople, chute de Jérusalem, prise de Tolède, destruction de Bagdad, conquête de l'Égypte, elle fonce sur l'âme fatiguée et la détourne vers la paix illusoire du néant et de la mort. Le musulman, s'il n'est au faite de sa puissance, choit dans cette spiritualité empoisonnée que le Christianisme distille à chaque instant par la voix des personnages énigmatiques du Coran, tel ce compagnon de Moïse, éternel errant, sourd à la loi (XVIII, 64). Et n'est-il pas étrange que les chrétiens ne voient dans l'Islam qu'un Islam que le malheur christianise ?

Tout le mal, cependant, n'est pas venu uniquement de l'extérieur ; d'autres germes destructeurs se trouvaient dans l'an-

2. Il est intéressant de voir le point de vue libéral sur Ibn Saba', dans Taha HUSSEYN, *Ali et ses fils* (en arabe), Le Caire, 1952.

3. Moh. ABDUH, *op. cit.*, p. 80. Z. MUBARAK, *L'éthique chez Ghazzali* (en arabe), Le Caire.

cienne société tribale que le Message du Prophète n'a pu entièrement changer. Le Coran, déjà, avait interdit à ces Bédouins de se proclamer des Croyants véritables ; plus tard, divertis par l'action extérieure, par les conquêtes et la puissance terrestre, ils eurent encore moins le temps de s'imprégner d'une éthique qui ne leur était guère familière⁴. Ainsi l'Islam ne s'est jamais incarné sur cette terre ; un hadith dit que né dans l'exil, il finira dans l'exil ; maintenant c'est tout au long de son histoire qu'il vit méconnu et à lui-même opaque.

Peu à peu, pourtant, cette vision si propice aux figurations littéraires et à l'émoi poétique, sera refusée par les éléments actifs de la nouvelle société ; ce désespoir sera guéri à coup d'explications économiques. L'Islam fut en effet trahi ; mais pas par les siens ni par des éléments étrangers qui, en lui, auraient comploté et préparé sa ruine : il fut la victime du hasard et du hasard seul, caché sous le masque de la nécessité économique. Route de la soie, route des épices, route de l'or, voilà les héros invisibles d'une histoire splendide et décevante. L'histoire des grandes périodes se réduit à un itinéraire entre deux ports ; l'épopée islamique ne fut qu'un chant d'intermédiaires. Le Prophète ne s'inscrit peut-être pas totalement dans le trafic caravanier entre le Yémen et la Syrie ; en revanche, Al-Mâmûn est tout entier dans les chargements de soie et d'épices qui, de pays lointains et inconnus, s'accumulaient dans les caravansérails de Samarkand et les entrepôts de Bassorah ; Baybars tire toute sa substance de la navigation dans la Mer Rouge et l'Océan Indien, et dans l'Extrême-Occident la grandeur almohade n'est plus que la face humaine de cet or sans cesse arraché au Soudan, frappé à Marrakech et sans cesse déversé dans les ports de l'Aragon et de l'Italie⁵. La splendeur de l'Islam est une route tracée, sa décadence une route déviée ; le faste se décroche de la religion, inaltérée dans ses périodes d'élection et ses époques de délaissement.

Ces trois visions, qui dominant trois étapes du développement social et qui subsistent dans notre vie culturelle présente selon les nécessités de la structure de classe, ne sont pas a priori opposées à l'objectivité comme le prétendent les orientalistes anglo-

4. Cf. G. GIRDAQ, *op. cit.* : sa théorie des deux familles pour expliquer la lutte Ali-Muâwiyâ.

5. G. HOURANI, *Les Arabes et la navigation dans l'Océan Indien*, Le Caire, 1959 ; *Les Relations commerciales entre le Maroc et l'étranger du X^e au XV^e siècle*, D.E.S. d'histoire, inédit.

saxons. Quand et où une théorie de l'histoire a-t-elle jamais dépendu de l'histoire positive ? Il s'agit, en fait, de trois lectures d'une histoire close, qui font l'économie du déroulement réel et dressent des bilans selon les déterminations de l'actualité. Les nécessités de l'Etat colonial, de l'Etat libéral et de l'Etat national imposent ces lectures et, seules, elles en rendent compte ; la dernière vision, qui semble plus soumise aux faits, n'en est pas moins, elle aussi, directement dictée par la réalité présente. La Promesse est chaque fois sauvée dans son essence, comme elle devait l'être. L'événement lui-même n'est pas nié pour autant, il est simplement figé : rien n'empêche, en effet, d'étudier positivement cet Islam d'arrière-saison, dénaturé par les étrangers, par la trahison des siens, ou par la dissolution subite de ses bases matérielles ; seulement cette sous-histoire rocailleuse et aride, dépouillée de toute espérance, saisit le musulman de tristesse, comme les fleurs fanées d'un printemps vite évanoui.

Au reste, ces visions ne sont même pas gratuites ; elles se pensent en continuité avec l'histoire qu'elles interprètent. L'idée d'un âge parfait qui s'éloigne de nous aussi inexorablement que le temps qui s'écoule a toujours coexisté avec l'Islam. Le Coran annonce déjà la fin des temps ; chez Ibn Qutaybah, chez Hassan al-Basri, chez Ali, aussi loin qu'on remonte dans la littérature musulmane, on retrouve ce sentiment d'un éloignement progressif du Ciel et de la Terre. Jamais personne ne parle d'innovation, tous parlent de restauration, à commencer par le Prophète lui-même qui ne prétendait qu'à restaurer le Dieu d'Abraham et de Moïse.

L'imputation des malheurs de l'Islam à un complot judaïque est contemporaine de la naissance des sectes et peut-être même s'en était-on déjà servi contre le Calife Othmân, qui faisait appel un peu trop souvent aux lumières de Ka'b Al-Ahbâr ; l'étrangeté du Message divin dans la société bédouine fut sans doute très tôt soutenue par les Persans et les Byzantins, fraîchement convertis, pour combattre les prétentions exagérées des Arabes. L'objectivité historique, surtout si elle s'exerce dans un domaine partiel, ne confirme ni n'infirme aucune de ces interprétations qui, à la vérité, préexistent à toute recherche.

Ces leçons de l'histoire ne sont en elles-mêmes ni vraies ni fausses ; elles naissent d'une certaine appréhension de l'Occident, répondent à une polémique et s'ouvrent en fin de compte sur une certaine forme d'action. Ce n'est pas un hasard si chacune d'elles appelle l'avenir en exorcisant l'Islam des condam-

nations qu'il pourrait encourir, en lui rendant son innocence de nouveau-né. Car, si les décadences sont dans l'ordre des choses et n'ont besoin d'aucune justification surnaturelle, les restaurations aussi sont naturelles et ne dépendent d'aucune patente. Aucun espoir n'est donc vain et tous les moyens sont permis. De même, s'il est vrai que l'Islam fut constamment trahi, il n'existe dès lors aucun obstacle qui puisse se dresser contre nos efforts de réforme avec la force d'une tradition établie ; tout est alors possible, en politique, en économie, pourvu que la communauté le veuille⁶. Enfin si le négoce seul fait et défait les Empires, élève ou abaisse les Califes, sans que la ferveur religieuse y soit pour quelque chose, c'est toute pratique, au passé et au présent, qui se trouve justifiée ; la puissance est neutre et nul d'entre nous ne dira : « Périssent l'Etat, s'il ne doit sa gloire à la pureté des cœurs. »

Il s'agit moins d'assumer ou de purifier le passé que d'éclairer l'avenir ; il n'y a là ni incapacité à se soumettre aux disciplines historiques, ni une faiblesse psychologique à guérir par de pieux mensonges.

Qu'en est-il de la continuité ? A ce stade déjà qui se contente de tirer les conséquences, sur le plan de la réflexion historique, des trois consciences : du clerc, du libéral et du technophile, la continuité s'affirme bien à travers la discontinuité. On distingue chaque fois une histoire vraie et une autre fausse, et l'on ne veut se reconnaître que dans la première. Or, n'est-ce pas déjà contribuer à mettre en doute la continuité, qu'on ne va pas tarder à affirmer avec une véhémence de plus en plus grande ?

6. Ce fut l'inspiration profonde du Zâhirisme qui, dans son essence, est un principe de rénovation ; cf. TAHA AL-HAJRI, *Ibn Hazm* (en arabe), Le Caire.

L'histoire hypostasiée

On passe de l'histoire réfléchie à l'histoire hypostasiée comme on passe de la confiance en soi au désespoir, à mesure que la société arabe découvre l'échec dans sa nouvelle tentative de se mettre au niveau de l'Autre.

Les visions décrites dans le chapitre précédent correspondent chacune à la phase optimiste des trois consciences cléricale, libérale et technophile ; quand la phase de domination de chacune d'elles est dépassée, sa vision de l'histoire s'altère elle aussi insensiblement.

Il ne s'agit plus ici de systèmes abstraits qui tendent à expliquer le déroulement historique, mais d'images, véritables incarnations d'une histoire comprimée, qui doivent donner à l'âme arabe un centre de gravité. Ces images trouvent leurs matériaux dans le dogme, la culture et la langue.

1. Le passé s'incarne dans le dogme

C'est le clerc, qui se sent diminué dans l'Etat libéral, qui commence à ramener tout le passé arabe à la mise en forme du dogme islamique. Ainsi, il pourra dire : je suis le seul véritable héritier puisque je suis le gardien du dogme ; mais comme cette continuité est construite, ses adversaires peuvent aussi construire

et lui opposer une autre continuité plus malléable à leurs désirs et à leurs intérêts.

L'Islam d'après la conquête, défait et amer, ne peut demeurer inchangé, quoi qu'en pense et dise celui qui le pratique — sentiment fallacieux d'une continuité naïve et illusoire — car toute restauration est par elle-même trahison.

La pensée du clerc implique déjà en elle-même deux lignes de continuité : celle du laisser-aller qui toujours penche vers le matérialisme et la religion naturelle et celle de l'effort qui sans cesse aspire à un idéal donné certes une fois pour toutes mais rarement incarné dans toute sa grandeur. Les deux mouvements — vers le bas et vers le haut — divergent à partir d'un présent considéré, lui, comme la succession d'avatars d'un seul défi et d'une menace unique. Des couples se forment et se succèdent : Omar II et les Qadarites, Ibn Hanbal et les Mu'tazilites, Ibn Taymiyya et les falâsifa, Al-Afghâni et les matérialistes, le Salafi d'aujourd'hui et les occidentalistes. Il va de soi qu'une telle mise en parallèle n'est pas justifiable dans tous ses détails, des omissions étonnent comme celle d'Al-Ash'ari qui cadre mal avec le modèle d'une continuité antinomique et exigerait plutôt un modèle par synthèses comme celui qu'érige l'historicisme¹. Mais il faut surtout remarquer que dans les couples mentionnés, le membre authentique a plus ou moins subi l'influence du membre inauthentique du couple qui le précède. De plus il faut mettre en relief l'absence de base objective, de modèle directement saisissable de cette continuité postulée ; le dogme dépend entièrement de mots — Coran, hadith, historiographie — qu'il faut lire, vocaliser, et interpréter, et de gestes qu'il faudrait interpréter même parfaitement transmis. Si continuité il y a, elle ne se trouve nullement là où le clerc la pose.

L'Islam fut toujours un Islam rénové. Sous Al-Mâmûn, le mu'tazilisme fut un effort de fournir à l'Empire agrandi un dogme nouveau, capable d'unifier dans une même foi des populations hétérogènes. Il ne pouvait être question d'imposer cette indispensable unité par la terreur, il fallait donc combiner les trois traditions culturelles les plus riches : la grecque, l'arabe et la persane, en recourant au seul critère acceptable par tous : la raison abstraite². Cette expérience échoua néanmoins parce

1. Cf. H. LAOUST dans ses études sur le hanbalisme, *Essai sur Ibn Taymiyya*, Le Caire, 1939, et *Introduction à la profession de foi d'Ibn Batta*, Beyrouth.

2. C'est la visée profonde de l'œuvre apparemment disparate de Jâhiz.

qu'elle ne réussit pas à harmoniser des postulats contradictoires, échec devenu patent dès la fin du III^e siècle chez Abu Ali Al-Jubbâi. Face à cette religion, objectivement nouvelle — car subjectivement les Mu'tazilites croyaient comme les autres retrouver l'Islam vrai, rationnel, inféré — se dressa la foi d'Ibn Hanbal, elle aussi nouvelle pour la simple raison qu'elle se résumait en une négation véhémement d'un danger jusque-là inconnu. Cet Islam hanbalite se concentra sur la personne du Prophète — d'où l'importance accordée à ses paroles et à ses actes — qui, à la fois, incarne le Message divin, figure un idéal humain et garantit les relations entre l'homme et Dieu. Aussi le hanbalisme a-t-il une vision du monde, une problématique, un langage qui n'appartiennent ni au passé ni au futur. Ce n'est pas un passé, nulle part conquis, qui fut restauré, mais bel et bien le présent qui fut projeté dans le passé. Plus tard d'autres systèmes, tout aussi nouveaux — ash'arisme, zâhirisme, ghazzâlisme, néo-hanbalisme — ont, malgré les apparences, renouvelé vision, problématique et langage, se conformant aux nécessités de leur temps. On peut certes chercher dans ces systèmes successifs le fondement différemment exprimé qui représente pour tous l'essentiel à sauver et ainsi, à travers la discontinuité, décelerait-on une continuité voilée ; mais il s'agirait d'une continuité seconde, construite, radicalement différente de celle naïve que postule la conscience trop confiante du clerc. Pour cette même raison, il ne peut y avoir une seule et unique ligne de continuité.

La systématisation sunnite porte en elle, et pour cause, cette diversité. Car les manuels sur les sectes — Baghdâdi et Shahrastâni notamment — n'analysent pas des points de doctrine, historiquement datés, qui ont été soutenus puis délaissés et oubliés ; ils prétendent au contraire fournir la somme de toutes les propositions possibles, susceptibles un jour ou l'autre d'être affirmées et donner au même moment un moyen de distinguer, parmi elles, celles qui sont conformes de celles qui sont contraires à l'orthodoxie. Ils envisagent donc qu'un homme de notre temps peut choisir une doctrine quelconque et se construire une généalogie intellectuelle avec tous les titres historiques requis.

Et ainsi, le libéral, l'homme de raison, peut réhabiliter cette lignée du mal à qui le clerc assigne le rôle d'éternel contradicteur, de disciple de Satan raisonneur qui osa, par un orgueil insensé, demander à Dieu qu'il se justifie. « Je suis meilleur que ce que tu as créé. Tu m'as créé de feu, alors que tu l'as créé d'ar-

gile » (VII, 12). Pour lui, Mu'tazilites et philosophes (falâsifa) seront les champions de la Raison et de l'Humanisme, et non pas les serviteurs du Diable. Le petit-bourgeois en quête de justice, lui, verra dans les Shi'ites ceux qui n'acceptèrent pas qu'il fût porté atteinte à la Promesse, ceux qui osèrent crier « Périssent la Cité si elle doit se fonder sur l'iniquité ». Et les sectes minoritaires, elles-mêmes, ne trouvent-elles pas aujourd'hui des fervents qui reprennent leurs cris de guerre ? Le martyrologe khârijite³, mieux connu, enflamme les cœurs d'une passion de liberté et de démocratie dont il est bon de trouver les sources dans son propre patrimoine, par un mouvement identique à celui qui, en Europe, réhabilite sectes, utopies et extrémistes des XV^e-XVI^e siècles contre la philosophie des Lumières et l'Église établie.

Toutes ces reconstructions sont à vrai dire de même nature, même si aujourd'hui elles n'ont pas la même efficacité. La Sunna présente plus d'attraits à cause de ses visées sociales, de sa volonté de sauver l'unité communautaire tandis que le rationalisme mu'tazilite est déprécié en raison de ses implications bourgeoises. Si le clerc d'aujourd'hui choisit de plus en plus fermement la continuité sunnite, ce n'est pas une raison pour la privilégier, car elle a été et est dominante pour des causes qui tiennent à la structure sociale, non à son authenticité prétendue. La lignée du rationalisme abstrait n'a pas eu plus de chance aujourd'hui qu'au III^e siècle ; à peine avait-elle commencé à faire naître des adeptes entre les deux guerres sous le haut patronage de Mustafa Abdel-Râziq et d'Ahmad Amin, qu'elle s'est retrouvée sans force, trahie par l'économie et la société comme elle l'avait déjà été du temps d'Al-Mâmûn. Quant aux sectes, elles feront naître de plus en plus d'adeptes, mais parmi les minoritaires, les déclassés et les incompris ; plus le temps passera et plus ces aberrations du cœur et de l'esprit inspireront essais et œuvres littéraires⁴, mais elles ne s'imposeront jamais comme l'idéologie de toute la communauté.

L'Islam, en tant que dogme, ne dessine donc pas une seule continuité ; celle du clerc affirmée avec le fracas et la force illusoire du nombre est aussi subjective que les autres ; à tout le moins, elle se saisit en pointillé, au-dessous des événements ;

3. Cf. SUHAYT QALAMAWI, *La littérature khârijite* (en arabe), Le Caire, 1949, et notamment la conclusion.

4. Voir par exemple la pièce de AHMAD BAKTHIR, *Le Secret d'al-Hakim* (en arabe), Le Caire, s.d.

elle ne constitue en aucun cas la donnée première et évidente qu'elle prétend être.

Le dogme, qui devait garantir l'authenticité et la permanence de notre moi, le voici donc, malgré les efforts du clerc, qui se dissout dans nos choix d'aujourd'hui. Nous sommes tous fils du Présent, aucun de nous ne peut prétendre être le fils aîné et le seul héritier du patrimoine. Celui-ci est à la portée de tous ; libre à chacun d'y prendre ce qui lui donne équilibre et volonté d'agir.

2. L'âme sauvegardée par la culture

Le clerc écarté depuis longtemps, le libéral déchu depuis peu se rabattent, dans l'État national, sur le champ favori des études littéraires et c'est au nom de ces études que se hisse le drapeau de la culture nationale. La culture dont il s'agit est la culture classique profane, celle de l'Adab, littérature au sens restrictif du terme et dont les composantes sont la poésie, la prose artistique, les manuels d'étiquette et de savoir-vivre.

Il s'agit en vérité d'une ethnographie de la vie bédouine avec son langage, ses préciosités (Charfb), son mode de vie, son idéal humain, sa base morphologique (météorologie, faune et flore), ses annales (ayyâm) et sa généalogie (ansâb). La définition des sciences arabes donnée par Ibn Qutaybah, dans l'introduction à « Adab al-Kâtib », ressemble, en effet, étrangement ce qui serait aujourd'hui une ethnographie car elle emploie les mêmes méthodes d'enquête et de description et s'épuise dans une classification systématique qui fait correspondre groupe par groupe les éléments constitutifs de la société.

Quels sont les caractères essentiels de cette culture qui, dans l'appel à la culture nationale, résume en elle tout notre passé ?

1° C'est une culture *extérieure à la société* qui l'adopte ; les Arabes d'aujourd'hui ne le sentent pas et croient déceler en elle la même substance éternelle qu'ils pensent garder au fond d'eux-mêmes, pas plus qu'ils ne remarquent qu'elle a été toujours extérieure, même à ceux des musulmans qui sont le plus proches de son âge d'or. Car cette société bédouine décrite avec amour, disséquée dans ses moindres détails avec une abnégation touchant au sacrifice, n'a jamais été celle des logographes, grammairiens et poètes qui ont passé leur vie à l'étudier. Ni Jâhiz, ni Abul al-Faraj, ni Ibn abd Rabbihi ne vivaient au désert,

parmi les chameaux et ceux qui, parmi eux, eurent l'occasion de voyager dans l'Arabie et vivre sous la tente ne furent pas précisément parmi les meilleurs connaisseurs de la langue arabe⁵. C'est ce fait vaguement senti qui pousse von Grunbaum à écrire : « Le Grec du temps de Périclès pouvait représenter l'idéal humain aussi bien que l'idéal littéraire ; l'identification avec le Bédouin était lors de question⁶. » On peut certes s'étonner de voir une société urbaine et commerçante choisir une expression culturelle primitive et tribale ; contentons-nous, pour le moment, d'en prendre acte.

2° *Culture d'une société morte.* (Même si elle existe quelque part, cette société est censée être morte avec l'Islam.) Pour cette raison, elle forme un système fermé qui peut être ramené à un nombre restreint de lois : d'où le système linguistique, le système grammatical dont l'homogénéité de principe trouve sa garantie dans la figure mi-légitime, mi-réelle de Khalil Ibn Ahmad.

Le professeur Blachère pense que la langue arabe est l'une des plus propices à l'étude structurale moderne ; la raison en est que précisément elle a été vue, à l'origine, de l'extérieur alors que la vie n'y introduisait plus aucun changement. On a pu alors la systématiser et à l'occasion concrétiser même des possibilités restées formelles dans le vocabulaire et la prosodie.

3° *Culture utilitaire.* (A cause du caractère précédent.) Elle fut réduite dès le début à être un moyen de gagner sa vie. Tout le monde sait et dit que la littérature arabe a été faite par et pour les Kuttâb⁷, secrétaires d'administration au service d'une aristocratie arabe ou arabisée mais personne ne tire concrètement toutes les conséquences d'une telle signification de classe. La classe dirigeante dans son ensemble, maîtres et auxiliaires, était oisive, n'ayant aucun lien avec la sphère productive, puisqu'elle vivait de droits sur le commerce, de butins de guerre et de rente foncière. La culture arabe est alors devenue objet et moyen de compétition et plus le temps passait plus ce moyen devenait exclusif. Du temps d'Ibn Qutaybah, on exigeait encore du secrétaire des connaissances mathématiques, géographiques, agronomiques, surtout de celui qui s'occupait de la perception des impôts ; aux VII^e-VIII^e siècles la connaissance du Charfb,

5. Cf. Johann Fück, *Arabiya* 1955, pp. 138 et suiv.

6. *L'Islam médiéval*, Payot, 1962, p. 3.

7. Cf. Cl. CAHEN, in *Classicisme et déclin culturel*, Paris, 1957, pp. 199 et 204, et les remarques de M. Brunschvig, p. 208.

c'est-à-dire des dépôts archéologiques de la société bédouine, suffisait. La décadence du genre des Maqâmât ne s'explique que dans cette perspective. L'œuvre de Harîrî est un circuit fermé, elle naît des Kuttâb et leur revient ; le matériel linguistique utile à leur métier est employé pour décrire de petites scènes vivantes afin que l'étude en soit facilitée et agrémentée ; en sorte que pour critiquer Harîrî il faut passer sans transition de la détermination sociale stricte à une étude purement formelle, par-dessus la personnalité de l'auteur qui s'abolit totalement.

4° *Culture de consommation et de jouissance.* C'est ce caractère qui résume tous les autres et qui est essentiel à la fois pour le passé et le présent. La valeur de cette culture n'est pas en elle-même, mais dans l'homme qui, tout à la fois, la sert et s'en sert ; c'est lui qui en fait la demeure éternelle de son âme.

Ibn Shuhayd vit au V^e siècle à Cordoue une vie de luxe dans des palais somptueux, entouré d'amis oisifs et raffinés, se nourrissant de mets délicats, traversant chaque matin des parterres de fleurs enivrantes. Pourtant son âme, étrangère au présent, est ailleurs, en compagnie de femmes alourdies et brunes, assoiffées de verdure, prêtes à quitter des lieux brûlés de soleil. Son âme ne voit pas les orages d'Andalousie ; elle s'émeut, en songe, d'une tempête de sable, là-bas dans un monde lointain qu'il n'a jamais connu. Admire-t-il les qualités d'intelligence, de finesse, de subtilité que les autres lui reconnaissent volontiers ? Non. Il célèbre une certaine vigueur physique, une rudesse de langage et une vie bornée de chasse et de rapine⁸.

Est-ce manque d'imagination, stérilité de la langue ou préciosité aristocratique ?

La vérité est que la culture dont il n'a cessé de s'abreuver est un folklore : expression solidifiée d'une société défunte, qui sert de divertissement et de mythe à une société vivante. Aujourd'hui des millions d'hommes vibrent à l'image d'un cheval traversant d'une course folle un paysage de poussière et de roches calcinées, alors qu'ils restent de glace devant des engins mécaniques qui leur sont pourtant plus familiers ; ils admirent en images le courage dément, l'amour brutal et une raideur qu'ils ne peuvent supporter dans la vie : le monde de la poésie s'est retiré vers de grands espaces inhabités, parmi les hommes d'une histoire anéantie, pour ceux-là même que rien ne lie à

8. Cf. BUTRUS BUSTANI, *Introduction à la Risâla d'Ibn Shuhayd*, Beyrouth, 1951, et le cours inédit de Ch. PELLAT à l'I.E.I. de Paris, 1962.

cette histoire et à son domaine géographique⁹. Aujourd'hui que nous avons appris à discerner où logent les mythes et ce qui les valorise, nous pouvons mieux saisir l'utilisation de ce folklore bédouin par des hommes dont la vie se fanait à l'ombre de palais solitaires, cernés d'intrigues alimentées par l'ennui. Ces hommes profanes s'évadaient dans ce folklore alors que d'autres, plus religieux, se perdaient dans la nuit mystique. La poésie bédouine n'était pas poétique par elle-même, elle était l'occasion d'un émoi poétique et on comprend mieux ainsi pourquoi ces hommes tenaient tant à la structure immuable de la *Qaçida*. Plus les rois devenaient de pauvres petits princes, leurs cours de pauvres domaines bourgeois, plus l'héroïsme se faisait rare, et plus impérieusement le mot devait garder son relent bédouin et la *Qaçida* rendre un son rocailleux car désormais c'était là le seul lien avec un monde perdu de liberté et de grandeur.

Il s'agissait d'un cérémonial rigoureux et nécessaire comme celui, maintes fois décrit, des opiomanes et des fumeurs de haschisch, sans lequel l'âme se libérait mal de son enveloppe charnelle et du poids du temps. Aujourd'hui encore, dans les occasions solennelles ou les réunions intimes, l'homme de culture arabe doit suivre les mêmes rites préparatoires pour restituer à soi-même cette liberté sans rivages d'avant l'histoire, où l'homme est enfin égal à ses rêves.

Cette culture profane est si peu inspirée par l'Islam qu'elle a ses divinités, sa mythologie, sa philosophie et sa morale propres ; elle fut celle de l'aristocratie exilée et décadente, elle servit de refuge à toute nostalgie. Sans doute, s'agit-il de liberté présumée, de grandeur apparente, de personnalité factice, mais quelle différence, tout de même, entre le poète préislamique, le *Su'lûk* sans foi ni loi et le pâle secrétaire de Grenade, de Damas ou d'ailleurs, aplati par l'infortune et les caprices des Rois !

5° *Culture de la scission intérieure*. Pour qu'elle soit réellement nostalgique, il faut que l'homme s'y transporte d'un seul coup d'aile, qu'il meure au monde dégradé du présent. L'homme de culture qui décide d'y vivre ne maintient plus avec le quotidien que des liens négatifs : la flore d'Arabie est la seule réelle, l'homme du désert est le seul admirable (le mort saisit le vif)¹⁰. Le passé est la vraie demeure de l'âme, le présent

9. La vogue du western est en effet universelle.

10. Ce n'est donc pas d'aujourd'hui que nous savons décrire avec précision des arbres ou des animaux que nous n'avons jamais vus et échouons à décrire le monde animal ou végétal qui nous entoure. Pour cette raison nous employons le mot étranger, lier persan ou grec, aujourd'hui français ou anglais.

n'est qu'un purgatoire de tous les instants, un lieu d'action factice et décolorée. L'homme se scinde en deux parties : l'une éblouissante et lucide, l'autre grise et opaque et chaque fois qu'il affirme l'une, il nie l'autre. Il ne peut valoriser le passé nostalgiquement et le mettre au niveau du présent. S'il espère revivre le passé en vivant le présent, il met fin à l'hypnose. L'homme nostalgique, homme de la scission intime, est toujours ailleurs, par fidélité au monde de ses rêves, de ses mythes et de son émoi intérieur.

La culture profane (Adab) ainsi définie, ne peut être vraiment critiquée, ni si on en jouit et la fige dans un éternel présent, ni si on l'appréhende de l'extérieur, en croyant qu'elle fut l'expression d'un présent, alors qu'elle fut toujours celle d'un passé jamais vécu, d'un rêve jamais réalisé. En elle-même, elle fut l'ethnographie d'une société défunte ; pour nous, elle représente un mythe nostalgique : mais d'aucune façon, elle ne peut être la culture du présent. Ceux qui la vivent se retranchent : aristocratie trahie, bourgeoisie désabusée.

Image immobile d'une histoire condensée, elle se dissipera à la suite des classes auxquelles elle sert aujourd'hui de refuge ; nostalgie, elle subsistera à l'usage de tous les incompris solitaires et jouera le même rôle que l'érudition en Occident avec toutefois une différence. Le spécialiste de Shakespeare, par exemple, étudie un monde culturel qui fut adéquat, directement articulé, à son époque et lui-même soutient avec l'objet de son étude des liens directs. Tandis que notre homme de culture a des relations doublement indirectes avec la culture dans laquelle il se noie. Pour que la similitude soit réelle, il faudra supposer, par exemple, un érudit occidental qui étudierait uniquement l'image que le théâtre élisabéthain s'était faite de l'Antiquité ; alors s'introduirait un palier supplémentaire dont il faut tenir compte absolument mais que négligent, malheureusement souvent, dans l'étude de la culture arabe, orientalistes et essayistes arabes.

3. Le Moi identifié à une langue

Cette dernière image, la plus désespérée de toutes, est celle qui prévaut parmi les tenants de l'authenticité, au sein de l'Etat du socialisme national. Cette identification prouve à l'évidence que l'affirmation de l'authenticité a une signification surtout

négative puisque même ceux qui, parmi nous, ne connaissent pas la langue arabe, y reconnaissent néanmoins la seule garantie de leur Moi.

Les Arabes sont fortement attachés à leur langue ; tout le monde le dit, certains s'en étonnent ; ceux-là même qui reconnaissent qu'elle est en butte aux plus sérieuses difficultés sont convaincus pourtant qu'elle est la plus belle langue du monde. En revanche, d'éminents arabisants avouent que, sensibles à sa beauté, à son prestige oratoire, ils ne partagent cependant pas cet enthousiasme délirant, n'y voyant qu'un a priori de la foi religieuse.

A la fin du siècle dernier, plusieurs orientalistes avaient cru démontrer que le dogme de l'I'jâz (Inimitabilité du Coran) ne pouvait pas se prouver positivement ; d'où, expliquaient-ils, le subjectivisme de toute la critique littéraire classique. Plus récemment, d'autres se sont rabattus sur cette subjectivité pour mettre en liaison amour de la langue et historicité. Ces foules galvanisées dont l'âme collective vibre, sur les places publiques, aux périodes d'une emphase majestueuse, trouvent, disent-ils, dans ces cadences un rythme à leur rupture avec le monde. La langue arabe est donc berceuse pour âmes dolentes. D'autres enfin, croient à des qualités objectives et, profitant des théories linguistiques modernes, ils réhabilitent les idées traditionnelles de ceux qui, dans le passé, ont soutenu le Tawqîf¹¹, c'est-à-dire l'origine divine du langage et en tirèrent toute une philosophie et une symbolique. L. Massignon, dans son style inspiré, reste fidèle à cette théorie, bien qu'il en donne une interprétation légèrement différente quand il la justifie par la liaison intime des mots à leurs racines, qui empêche l'arabe de devenir un simple système d'information¹².

Sans nier la pertinence de ces remarques, il faut pourtant remarquer qu'entre les significations psychologique et métaphysique du phénomène qu'elles mettent bien en relief, il manque la dimension historique qui est sans doute la plus importante. Comment, en effet, ne pas penser à la théorie plus ou moins romantique de la langue allemande qu'on lit chez Herder, Fichte et Hegel, la croyance à la valeur exclusive, créatrice, communautaire de « l'idiome primitif » longuement célébré dans

11. En particulier Ibn FARIS, *Kitâb as-Sâhibî*. Mise au point d'après SUYUTI par H. LOUCÉL, « Origine du langage », *Arabica*, t. IX, mai 1964, pp. 151 et suiv.

12. *Arabica*, t. I, 1954, p. 3.

les troisième et quatrième *Discours à la nation allemande* : « A chaque pas elle synthétise, en une unité parfaite, l'ensemble de la vie nationale, matérielle et intellectuelle, déposée dans la langue », écrit-il¹³. Comment ne pas citer ce poème en prose de I. Tourgueniev, intitulé *La langue russe* ?

« A l'heure du doute, lorsque, sombre, j'interroge le destin de ma patrie, tu es ma seule consolation, mon unique soutien, ô langue russe, grande, forte, libre et franche ! Sans toi, comment ne pas désespérer de ce qui se passe chez nous ? Mais il n'est pas possible de croire qu'une telle langue n'ait pas été donnée à un grand peuple. »

Ce poème écrit en juin 1882, donne la clef de l'attachement des Arabes à leur langue. Certes, les Arabes ont porté cet attachement à un degré inconnu chez les autres peuples, mais le rôle qu'il joue dans leur vie culturelle a déjà été connu ailleurs. La philosophie de la langue, telle que la conçoit un Kamal Al-Hâjj, est radicalement différente de l'ancienne théorie de l'Ijâz, elle a un contenu idéologique nouveau, un son fichtéen.

On peut dire que cette sorte de philosophie linguistique, cette valeur présumée créatrice de la langue, apparaît dans la vie d'un peuple à un moment précis, avant qu'il n'entre définitivement dans l'ère de l'action et du travail, l'ère industrielle.

La langue arabe devient elle-même une valeur parce que, dans un monde où nous sommes de simples invités, où chaque élément résiste à nos désirs, elle est le seul bien dont nous soyons maîtres pleinement et exclusivement. Exilés dans un monde de technique hostile, la langue est notre seule technique. Le classique « ilm al-lugha » a gagné ses titres de noblesse par sa rigueur, son objectivité et s'impose comme une admirable construction scientifique. Le type humain de savant avec ses qualités de prudence et d'abnégation que l'Occident produit à profusion aujourd'hui, la philologie et la grammaire des III^e et IV^e siècles de l'hégire l'on produit dans toute sa pureté¹⁴.

Déjà dans le passé, la querelle autour de la normalisation linguistique peut, jusqu'à un certain point, être considérée comme une lutte entre exclusivisme arabe et universalisme impérial. L'école de Basra, ouverte aux influences étrangères, confiante dans l'avenir de l'Empire et voyant l'intérêt lointain

13. *Op. cit.*, p. 65.

14. Cf. R. BLANCHÈRE, « Les savants iraqiens et leurs informateurs bédouins aux II-III^e S.h. », *Mélanges W. Marçais*, Paris, 1950, pp. 37 et suiv.

de l'islam et celui plus immédiat des nouveaux convertis, considérait l'arabe comme un moyen de communication et d'unification qui devait rapidement être codifié et régularisé pour que tous puissent aisément l'apprendre et s'en servir. Les grammairiens de Kûfa, plus proches de la péninsule, plus sensibles aux doléances de l'aristocratie arabe, sentaient bien que celle-ci n'avait qu'une seule supériorité : la pratique de la langue. Ni le sentiment religieux très atténué, ni l'habileté industrielle inexistante, ni la force guerrière de plus en plus inutilisable ne pouvaient plus justifier leur prééminence dans la nouvelle société cosmopolite. Il fallait donc que la langue restât en état sauvage, sans plan ni repères pour que le non-arabe y perde sa vie et ses efforts. Ce n'est pas un hasard si la compétition entre les deux écoles ne commence qu'avec l'instauration de l'Empire abbasside multinational et si elle ne prend toute son ampleur que dans la deuxième moitié du II^e siècle au moment où les Arabes ont perdu beaucoup de leur influence et n'ont gardé que la magistrature comme domaine réservé¹⁵. Les adorateurs actuels de la langue arabe, véritables Kûfiens, semblent vouloir aussi mettre la compréhension, l'utilisation et la jouissance de cet idiome à l'abri des convoitises étrangères. Exclusifs, ils prétendent exiler de ce jardin d'Eden ceux qui les exilent du monde de l'industrie et de la puissance.

Tout le passé, tout le présent, se déposent alors et se concentrent dans une langue constituée ; cette vision est de toutes la plus détachée de l'histoire concrète. Véritable ascèse, dépassant toutes les valeurs auparavant honorées, elle minimise la culture profane, déprécie l'islam lui-même et à la place du Dieu des Ancêtres, met un système de sons, déposé dans les pages du Livre Sacré. Certains Mu'tazilites avaient déjà senti ce danger dans le dogme du Coran incréé ; leurs adversaires n'étaient cependant pas assez désespérés pour aller aussi loin que leurs émules d'aujourd'hui. Ne commence-t-on pas déjà à entendre des affirmations comme celle-ci : « Si l'islam se dissolvait un jour dans l'indifférence, le Coran resterait toujours présent parmi nous. » Et il est vrai que de nombreux musulmans reconnaissent, bien que leur foi soit très tiède, ne pas rester insensibles aux bribes du Livre qui, certains soirs, surprennent leur cœur endormi. Le Coran n'est plus un signe, un simple

15. Fait prouvé par H. FLEISCHER, qui n'en a pas tiré toutes les conséquences historiques : *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961, t. I, pp. 11 et suiv.

moyen d'accès au divin, il est par lui-même Dieu, objet d'adoration et de jouissance.

Que nul ne s'étonne alors si c'est parmi les hérauts de l'authenticité, qui sentent confusément que l'évolution accomplie est irréversible, que cette vision trouve ses adeptes les plus fervents.

En attendant que la matière historique devienne malléable, que l'économie ne pèse plus d'un poids de destin, que nationalisation et arabisation ne soient plus senties comme contradictoires¹⁶, que le pragmatisme linguistique reprenne ses droits, une intelligentsia, traditionnelle ou moderne solitaire et délaissée, fait de cette vision son idéologie exaltée : le passé se déleste d'un présent trop résistant et se concentre dans une langue, belle en soi — non pour nous, à un moment de notre vie. Image condensée du passé, la langue devient un fétiche qu'on implore pour garantir une authenticité de plus en plus problématique et une continuité de plus en plus illusoire.

16. Voir le conflit latent, qui n'a cessé de miner la politique marocaine, entre marocanisation et arabisation dans l'enseignement, la justice et ailleurs.

L'histoire positive

Que penser de toutes ces manières de reconstruire ou de figer l'histoire ?

L'Occident, représenté par les orientalistes, refuse de les prendre en considération et leur oppose sa propre manière de lire patiemment, mot à mot, l'histoire et de la déchiffrer avec humilité ; cette manière, mise au point au cours du XIX^e siècle, et qu'on pourrait appeler critique ou positive sinon positiviste.

« L'historiographie arabe a fonctionné moins comme une recherche véritable que comme une défense », dit W.C. Smith¹. Avant lui son maître, H.A.R. Gibb, avait convié les Arabes à la pratique historique. « La voie de la réconciliation [de l'orthodoxie islamique] avec le monde moderne doit se trouver plutôt dans une réévaluation des données de la pensée par une pratique efficace des disciplines historiques », dit-il dans une conclusion devenu célèbre². Dans son *Commentaire coranique du Manâr*, J. Jomier prend ses précautions en écrivant : « La conception que l'équipe du Manâr se fait de l'histoire, étant si éloignée de celle que l'Occident a adoptée depuis un siècle, il est bon de prémunir ceux qui nous liront contre un premier mouvement

1. *L'Islam dans le monde moderne*, Paris, 1962, p. 159.

2. *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, p. 126 ; trad. française, Paris, 1949, p. 171.

de surprise. » C'est dit, les Arabes n'ont pas la tête historique ; ces savants sérieux et équitables ne font certes pas appel à une incapacité congénitale, même pas religieuse, ils mettent en cause l'histoire seule. Après tout, les disciplines historiques n'ont obtenu leur brevet de majorité qu'au XIX^e siècle ; il faut donc donner un peu de temps aux sociétés arabes pour qu'elles fassent leur apprentissage. Cette explication, d'apparence sérieuse, laisse pourtant échapper l'essentiel.

L'orientalisme a beau jeu de critiquer les faits singuliers qui fondent les constructions idéologiques : des thèmes aussi courants, aussi vivants que celui du Prophète, chef révolutionnaire, d'Ali, socialiste victime de la bourgeoisie mecquoise, de la démocratie arabe battue en brèche par le despotisme iranien, de l'Islam antiségrégationniste, féministe et collectiviste³, se développent à l'occasion de détails de la vie de Mohammed, très souvent équivoques et parfois franchement discutables. Cependant, la critique, amplement justifiée, de ces faits singuliers n'atteint pas l'édifice dans son ensemble, qui peut être étayé par d'autres faits plus judicieusement choisis, et au fil des ans, on remarque effectivement cette amélioration de l'historiographie sans que la construction idéologique ait aucunement changé dans son essence.

Avant d'apprécier le jugement des orientalistes sur l'historiographie idéologique des Arabes, voyons ce qu'eux-mêmes ont pu faire dans ce domaine, car c'est en mettant face à face les résultats de l'orientalisme et des Arabes dans la recherche historique qu'on peut juger équitablement chaque partie. Or on est bien obligé de constater qu'en utilisant les mêmes recettes que pour l'histoire occidentale, l'orientalisme aboutit simplement à écrire une histoire négative, vouée fatalement, elle aussi, à une utilisation idéologique.

En effet, la méthode orientaliste positive nécessite l'existence de documents neutres, c'est-à-dire destinés originairement à un but autre que l'information historique : cahiers d'état civil, contrats économiques, bilans commerciaux, accords diplomatiques, missives royales, monnaies ; l'historiographie positiviste consiste avant tout à réunir les matériaux d'une histoire qu'elle ne prend souvent pas la peine d'écrire d'ailleurs⁴ ; dès que le moment de la synthèse approche, elle s'en détourne au profit

3. Thèmes popularisés par les œuvres de Moh. Ghazzâlî, Sayyid Qoth, Kh. M. Khâled, etc.

4. Cf. Marc BLOCH, *Métier d'historien*, Paris, 1964, pp. 24, 52 et suiv.

d'un domaine vierge. Pour cette raison précise, elle a ses terres d'élection : elle ne s'attaque pas avec la même vigueur et la même confiance au XVI^e siècle anglais et à Byzance, à la Réforme et aux grandes découvertes, au Raskol et à la politique d'Alexandre II.

Malheureusement, l'histoire arabe est avant tout une historiographie ; les documents neutres trop peu nombreux n'ont qu'une valeur indicative : budget d'État, système d'impôts, monnaie, consultations juridiques⁵. Avec un matériel aussi maigre, l'analyse critique se réduit très souvent soit à une vision programmatique sur le mode du doit-être, soit à un aveu de faillite.

Vision programmatique, par exemple, dans l'étude des conditions de la naissance et de la propagation de l'Islam, telle que l'a conçue Montgomery Watt⁶. Hypothèses, constructions abstraites, déductions logiques se succèdent pour aboutir à une conclusion, certes excitante pour l'esprit, mais éminemment arbitraire. « La façon nette et directe dont il formule les conclusions sur les divers événements de la vie du Prophète, la façon assurée dont il utilise ensuite ces conclusions ont paru à plusieurs marquer une confiance exagérée dans la sûreté de celles-ci », écrit Maxime Rodinson⁷. Le jugement, malgré les précautions de forme, est nettement sévère. Un autre exemple est l'étude de la Révolution abasside, telle que l'a présentée B. Lewis⁸. Certes, il paraît plausible que l'avènement de la nouvelle dynastie ait coïncidé avec un changement dans l'équilibre des éléments composant l'Empire arabe ainsi qu'avec une substitution dans les finances impériales du grand commerce mondial, terrestre ou maritime, au butin de guerre et à la rente terrienne, mais entre cet axiome et les preuves positives qui devraient l'étayer, il y a un monde que remplissent seules hypothèses hasardeuses et considérations méthodologiques.

Aveu de faillite : l'étude de la fameuse bataille de Badr par les disciples d'I. Goldziher qui aboutissent, après un examen serré des sources, après maints rapprochements et recoupements, à un véritable nominalisme. On continue de parler de Badr, sans

5. Utilisation de ces documents par A. Mez, R. Lévy, Cl. Cahen, E. Lévy-Provençal.

6. *Mohammed à La Mecque*, Paris, 1958.

7. *Revue Historique*, 1963, t. CCXXIX, p. 201.

8. Article « Abassides », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd. La même idée était exprimée dans *Origins of Ismaelism*, Cambridge, 1940. Voir la critique de Claude CAHEN, in *Revue Historique*, oct.-déc. 1963, pp. 285 et suiv.

être sûr à quel endroit exact eut lieu la rencontre, sans savoir au juste le nombre et l'identité des combattants, des morts et des blessés et même sans pouvoir affirmer quelle en fut l'issue. De là à nier son existence et par la suite celle de la Sirā et du Prophète lui-même, il n'y a vraiment pas loin. En vérité, ce nihilisme est l'aboutissement logique de toute analyse critique, quand elle ne s'ouvre à aucun dépassement et qu'elle s'acharne sur un domaine qui lui est naturellement peu propice.

L'école de Goldziher écrit inlassablement une histoire négative ; plus exactement elle ne fait que prouver l'impossibilité d'écrire une histoire vraie selon ses exigences, mais son malheur est qu'une histoire négative n'existe que par opposition à une histoire affirmative ; sa critique ne démolit pas la tradition naïve ; au contraire, elle la maintient comme son propre fondement. De là le caractère caustique, ricanant, et finalement stérile de tout ce qu'elle a écrit et il n'y a vraiment pas à s'étonner que les musulmans y prêtent si peu d'attention. Car après tout, cette analyse critique n'est pas l'histoire elle-même : elle en est simplement un avant-propos et on ne peut indéfiniment rester à ce stade.

Certains pensèrent échapper à ce nihilisme en remplaçant la critique philologique de Goldziher par une critique ethnologique. Au lieu de refuser tous les témoignages postérieurs aux événements comme peu susceptibles de fidélité, ils les acceptent au contraire en faisant valoir le rôle universellement connu de la mémoire dans les sociétés tribales. En vain, d'ailleurs, car ainsi ils retombent progressivement dans la naïveté traditionnelle : entre un refus total et une approbation totale, point de moyen terme auquel le positiviste puisse s'accrocher.

On peut, bien sûr, essayer de chercher les raisons qui motivent ces échecs continuels et elles sont assurément nombreuses. Il est facile, cependant, dès à présent, d'observer que tous les orientalistes qui ont travaillé dans le domaine de l'histoire arabe sont restés au niveau de la critique abstraite et ont été beaucoup plus des philologues et des archivistes que de véritables historiens. Aucun d'eux ne s'est aventuré sur les traces d'un J. Burkhart ou même d'un Michelet.

Il en résulte deux limitations fâcheuses.

L'orientalisme, d'abord, a mal apprécié son matériel le plus abondant, c'est-à-dire l'historiographie ancienne.

Les orientalistes ont l'habitude de la valoriser quand ils la comparent à la production actuelle et de la déprécier quand ils la rapprochent de l'historiographie grecque. « Les limites de

cette conception (arabe) de la personnalité apparaissent tout de suite quand on la compare à la tentative faite par les Grecs pour expliquer les nombreux aspects d'un caractère en soulignant leur principale force motrice », écrit von Grunebaum⁹. Dans l'un et l'autre cas, le jugement semble injuste et, surtout, on sent qu'il lui manque une théorie de la positivité historique. C'est pour cela que l'historiographie arabe classique n'a jamais été étudiée d'une manière historique ; un simple coup d'œil sur les catégories classificatoires utilisées le montre aisément : classification chronologique, par écoles juridico-théologiques, thématique (biographies, histoires locales, histoires universelles), par tendances philosophiques... aucune d'entre elles n'est vraiment éclairante. Deux aspects de ces œuvres ont, semble-t-il, fourvoyé les orientalistes : un certain détachement qui a été pris pour de l'objectivité — d'où le jugement favorable de Margoliouth¹⁰ — et le caractère encyclopédique, où paraît se noyer la personnalité de l'auteur. Von Grunebaum écrit : « L'historiographe ne désirait pas juger et interpréter, (il) fournissait simplement la matière » ; et plus loin : « En dépit de la partialité et de la flatterie courtisane, l'objectivité générale de l'historiographie arabe est remarquable¹¹. » Or il est facile de constater que les grandes encyclopédies, celles qui ont exercé une influence indéniable, ne sont pas si nombreuses qu'on le prétend et ne se succèdent pas au hasard selon l'humeur des écrivains. En première approximation, on peut distinguer les époques suivantes, favorables aux entreprises encyclopédiques : la fin du III^e siècle, la fin du V^e siècle, le début du VIII^e siècle et la fin du IX^e siècle de l'Hégire qui, toutes, sont des époques de reflux historique, au lendemain ou à la veille de grandes catastrophes. Comment, en effet, ne pas mettre en relation l'œuvre d'un Tabarî avec la crise qarmate, celle d'un Ibn Khaldûn avec la *Reconquista*, celle de Suyûti avec la décadence des Mamelouks ? Dans chacune de ces œuvres, l'histoire antérieure est reprise, lue et reconstruite par rapport à un présent, vécu comme une irrémédiable décadence et la visée encyclopédique tend inconsciemment à sauvegarder l'essence de cette histoire, à savoir sa culture. Ces œuvres ont alors une logique interne, plus ou moins apparente selon la valeur personnelle de l'auteur, mais

9. *L'Islam médiéval*, trad. O. Mayot, Paris, 1962, p. 305.

10. *Lectures on Arabic Historians*, Calcutta, 1930 ; trad. arabe H. Nasâr, Beyrouth, s.d.

11. *Op. cit.*, pp. 307 et 308.

dans tous les cas réelle. Refusant cette analyse historique préalable, l'orientalisme — retrouvant ainsi et non par hasard la tradition naïve — prend ces œuvres telles qu'elles paraissent et les traite comme des amas de connaissances disparates ; il les réduit à leurs composantes les plus simples et laisse échapper, par la même occasion, leur vérité substantielle. Pis que cela, il les contrôle l'une par l'autre, alors qu'un même élément joue un rôle différent dans chaque construction globale. Le meurtre de Othmân n'est pas au sens strict du terme le même fait chez Tabarî et Ibn Khaldûn, car la question fondamentale, posée par chacun des deux historiens, est différente et transforme, en conséquence, la nature de chaque événement singulier.

Le résultat est alors toujours le même et navrant : celui que nous trouvons déjà sous la plume de Goldziher qui, le premier, appliqua systématiquement la critique abstraite à la Sunna, modèle de toutes les encyclopédies musulmanes ultérieures. Goldziher et plus tard Schacht¹² l'ont finalement rejetée dans son ensemble après un examen minutieux. Comment ont-ils procédé ? En y regardant de près, on se rend compte que, ne pouvant s'appuyer sur l'intuition seule et n'ayant aucune autre source, ils écartent un hadith au nom d'un autre et ainsi, simultanément ou alternativement, ils acceptent une partie de la tradition pour pouvoir en récuser une autre¹³.

Notre historiographie est donc déjà, en tant que donnée, une interprétation. Comment peut-on alors la traiter comme un document positif naïf ? La critique analytique peut aider à détecter les erreurs de détail, conscients ou inconscients, à faire naître ce soupçon qui est à la base de toute réflexion sérieuse ; mais seule une critique idéologique qui prend l'œuvre comme un système et qui ne juge pas ses éléments sous les catégories du vrai et du faux, pourrait lui restituer sa valeur et son sens. Sinon, une fausse continuité nous fascine et nous trompe, on voit partout des redites et on est poussé, comme Schacht, à réduire l'histoire réelle de l'Islam à un siècle et demi¹⁴ en attendant que d'autres la réduisent à une période encore plus courte, retrouvant ainsi une autre vieille idée chère à la tradition naïve.

12. *Esquisses d'une histoire du droit musulman*, trad. J. et F. Arin, Paris, 1953.

13. Sur l'hypercriticisme de J. Schacht, cf. la juste mise au point de M. RODINSON, in « Bilan des études mohammediennes », *Revue historique*, 1963, t. CCXXIX, pp. 197 et suiv.

14. Symposium de Bordeaux, *Classicisme et déclin culturel...*, Paris, 1957, p. 141.

Pour échapper à cette entreprise désespérée, on est insensiblement amené à considérer la tradition comme un système clos. De même que chacun distingue nettement la *Sunna* sh'ite et celle des Sunnites, bien que beaucoup de leurs éléments soient identiques, parce qu'elles répondent à deux visions religieuses différentes, de même on est obligé d'individualiser les œuvres d'Ibn Hanbal, de Muslim, d'Ibn Hajar... malgré leur similitude apparente car chaque système répond à une nécessité qui l'actualise ; c'est en mettant en rapport le sens de ce système avec les nécessités et les déterminations de l'actualité qu'on lui redonne sa signification vraie. Dès lors la critique traditionnelle, par chaînes de garants, généralement dépréciée comme une simple critique externe, s'éclaire différemment et révèle une profondeur insoupçonnée. La chaîne garantit l'unité synthétique d'une tradition, unité réelle quelle que soit la personnalité de l'auteur. Il importe peu de savoir qui a mis en forme littéraire le *Nahj al-Baldgha* du moment que son existence garantit la logique interne d'une certaine vision du monde, de l'histoire islamique et du personnage d'Ali, vision exemplaire pour le IV^e siècle hégirien. L'étude philologique, analytique, l'examen des sources et des influences, resteraient certes encore indispensables, mais comme une épreuve préliminaire, non comme une fin en soi.

Au demeurant, cette méthode orientaliste n'est pas toujours condamnée à un résultat négatif. Dans certains cas, elle peut se dépasser elle-même. Ce dépassement fécond a été accompli d'une manière décisive par R. Blachère¹⁵ dans le domaine de l'histoire littéraire (*Adab*). Déjà B. Fâris¹⁶ avait pu, en critiquant l'ouvrage de T. Husseyn¹⁷ et profitant des leçons de l'école ethnographique française, dépasser le point de vue étroit et stérile de l'analyse formelle et saisir le caractère systématique de la culture arabe. R. Blachère va plus loin. Par une stricte application des méthode positivistes, à la fois philologiques et ethnographiques, il réussit à vaincre la sécheresse, la pauvreté et le rabâchage qui semblaient caractériser jusque-là la matière de ses recherches. Son exploit est d'autant plus intéressant, qu'on se trouve devant un cas typique où le sujet impose de lui-même sa forme ; la méthode de R. Blachère,

15. *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952, t. I. Cf., en particulier, le chapitre II, 2^e partie, pp. 128 et suiv.

16. *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932.

17. *De la poésie préislamique* (en arabe), Le Caire, 1926.

dans ce qu'elle a de nouveau et de personnel, est née d'une soumission et d'une fidélité absolues au document, avec, toutefois, la ferme volonté de ne pas viser d'abord à détruire, de ne pas fermer le livre sur un non désespéré.

La deuxième limitation concerne le sens à donner précisément aux distorsions idéologiques que font subir les Arabes à leur histoire nationale. Les Arabes utilisent une histoire mythique, ceci est un fait. Toute une idéologie démocratique s'appuie sur l'image retouchée de l'Etat médinois. Cet Etat, tel qu'on le trouve décrit chez la plupart des essayistes arabes contemporains, est fort différent de celui qu'une critique serrée des sources laisse deviner¹⁸. Il s'agit d'un Etat mythique, harmonieux et équilibré, dominé par l'aristocratie arabe, inconscient des sources de sa richesse, débarrassé des injustices et inégalités, de la concurrence entre tribus, de l'esclavage, des exactions consécutives aux conquêtes extérieures ; bref, c'est une démocratie épurée, au préalable, de tout élément qui blesserait nos convictions actuelles. Mais, les Arabes, sont-ils seuls à recourir à une telle image ? La Révolution française n'a-t-elle pas utilisé une image épurée de la Grèce d'où étaient bannis esclavage et impérialisme ? Les héros de 1917 ne se sont-ils pas guidés sur les actes d'une Convention nationale, sur les faits et gestes d'un Robespierre et d'un Saint-Just que reconnaîtraient difficilement les historiens de métier ? Quel historien, soucieux de comprendre la dynamique sociale, songerait à nier le rôle effectif de ces images comme telles ? Pourtant, c'est cela même qu'on refuse à la société arabe au moment de sa plus grande effervescence.

L'Etat médinois des essayistes arabes est épuré pour que l'histoire et la vie sociale même apparaissent dans toute leur transparence : c'est un Etat-magasin dont le rôle unique est de distribuer entre ses membres, en parts égales, des biens produits par d'autres ; l'idée de justice peut donc s'y déployer sans que les nécessités de la production viennent la contenir dans le cadre étroit des lois économiques. A cause de cette liberté supposée, les personnalités s'élèvent jusqu'à leur forme idéale, et si la politique à cette époque est presque synonyme de mystique, si elle semble étrangère aux mesquineries qui l'ont par la suite défigurée, si elle prend si souvent l'aspect d'une épopée où l'honneur, le courage et la noblesse se donnent libre cours, c'est

18. Telle celle que SALAH AL-ALI a entreprise pour Basra dans *Les structures sociales de Basra au I^{er} siècle de l'Hégire* (en arabe), Bagdad, 1953.

parce qu'elle peut se plier aux exigences d'une compétition pure entre volontés libres. « Là où se fixe une âme noble comme la vague dans la mer moutonnante, elle apparaît avec une liberté telle qu'il n'y a rien de plus noble, de plus courageux, de plus résigné... Dans le Mahométisme, l'individu n'est que celui-ci et certes au superlatif »¹⁰, avait déjà dit, il est vrai, Hegel ; mais Hegel a été si peu écouté et si souvent nargué.

L'Etat de Médine est mythique, non pas parce qu'il résulte de simples illusions, mais bien parce qu'il est l'anticipation furtive d'un équilibre idéal. Comment, dès lors, s'étonner que son image hante constamment l'esprit des Arabes ? C'est leur avenir ainsi projeté dans une époque propice du passé qu'ils caressent, un avenir de rêve, où le travail n'est nulle part nécessaire, où les fruits du labeur tombent du ciel comme au jardin d'Eden (époque propice parce qu'avec les Omeyyades, la rareté va se faire de nouveau sentir et faire renaître les anciennes luttes du désert et qu'avec les Abassides, les Arabes vont entrer définitivement dans l'histoire : c'est-à-dire le travail, la concurrence, le despotisme, bref le poids de l'inéluctable).

Voilà ce qui échappe à la critique abstraite, même si elle vient d'un historien arabe comme al-Ali qui, en digne élève de Gibb, prouve bien que la démocratie arabe fut en réalité une association de rentiers, d'ailleurs inégaux, mais, par la même occasion, devient incapable de nous expliquer la fascination qu'elle ne cesse d'exercer sur nos esprits, le sien en premier. Comme si l'esclavage grec avait jamais empêché réformateurs et éducateurs modernes de s'inspirer dans leurs utopies du régime d'Athènes.

L'erreur n'est pas dans l'utilisation de la critique analytique, mais dans le vain espoir de pouvoir s'en satisfaire seule. Son rôle essentiel est de démolir l'affirmation naïve qui croit dire la vérité telle qu'elle est. Elle est une préparation, mais si elle veut être une fin en soi et que, satisfaite de ses maigres résultats, elle croit pouvoir conclure à une impossibilité définitive, elle se met dans une situation parasitaire et sans issue.

Ainsi l'histoire positive, telle que la conçoit l'orientalisme, non seulement laisse échapper un aspect fondamental de la réalité historique : son aptitude à guider, sous une forme mythique, la vie d'un peuple, mais s'acharne sur un objet qui lui reste souvent réfractaire, car son succès limité dans le domaine de l'Adab, dépend de conditions particulières dont quelques-

10. *Philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, 1946, p. 329.

unes ont déjà été mises en lumière dans le chapitre précédent.

Tout cela, signifie-t-il que les orientalistes sont condamnés à écrire toujours leur histoire négative, les Arabes, à leur opposer toujours leurs visions idéologiques, sans qu'il y ait aucun espoir de rencontre ?

Il n'est pas vrai, d'abord, que les Arabes n'appliquent jamais les méthodes d'analyse de l'orientalisme. Des noms tels que H. Ibrahim Hassan, A. Dûri, Shukri Feysal, Sh. Ghurbâl, Salah A. al-Ali, ceux-là même que W.C. Smith²⁰ cite dans une note pour les exclure d'un jugement peu favorable aux autres historiens arabes contemporains, témoignent, quoi qu'on en ait dit, que l'orientalisme n'est pas resté sans influence.

Mais comment, précisément, juger les contributions de ces hommes ? Les orientalistes les jugent simplement comme la promesse d'une libération prochaine de l'historiographie arabe de ses présupposés religieux ou politiques. Pourtant, échappent-ils réellement aux idéologies qui baignent leurs sociétés ? Visent-ils simplement à trouver une vérité indiscutable, ou bien leur recherche trouve-t-elle sa justification ailleurs ?

En vérité, la critique abstraite sert toujours, implicitement ou explicitement, une cause qui la dépasse. Taha Husseyn avait repris et développé les indications de Margoliouth pour nier l'authenticité de la poésie préislamique²¹. Son livre était aussi intéressant dans sa partie générale et méthodologique que faible et léger dans sa partie justificative, à tel point que son contemporain Mâzini l'avait comparé à une dissertation d'étudiant²². Au sens strict du terme, il n'ajoutait rien à la compréhension de cette poésie. Mais précisément le but réel était-il celui-là ? Taha Husseyn visait-il par sa critique le passé ou le présent ? Ne voulait-il pas plutôt faire douter les Arabes de leur passé, combattre leur auto-admiration pour frayer la voie à des réformes libérales d'essence étrangère et qui suscitaient, pour cette raison, de fortes résistances ? La société égyptienne l'a en tout cas ainsi compris et il n'est pas sûr qu'elle ait eu tout à fait tort. La critique pseudo-scientifique était en fait une arme idéologique née dans une conscience libérale encore sûre d'elle-même, croyant pouvoir maîtriser aisément le temps sans l'aide des ancêtres. D'ailleurs, les orientalistes du XIX^e siècle, eux-

20. *L'Islam dans le monde moderne*, Paris, 1962, p. 159, note 3.

21. Cf. R. BLACHÈRE, *op. cit.*, p. 168.

22. *Qabd ah* (Poignée de vent) (en arabe), Le Caire, 1960 ; 1^{re} édition, 1927, p. 183.

mêmes, visaient surtout par leur œuvre critique à démolir la vérité qu'affirmait péremptoirement la tradition musulmane ; ils espéraient ainsi — et c'est ce qui finalement justifie leur entreprise — ouvrir la voie à un vrai dialogue, fondé sur le libre examen et la Raison abstraite universelle.

Et aujourd'hui, si l'Iraq possède un groupe d'historiens appliquant des méthodes positives, n'est-ce pas parce qu'ils essayent de nier la spécificité de l'histoire islamique, arborée par les classes dirigeantes pour justifier une politique sociale déterminée ? al-Ali, Dûri et d'autres, veulent démontrer, à l'occasion d'études positives, que l'Etat islamique, même dans sa période classique, a constamment connu une lutte des classes. Prenons un exemple très à la mode aujourd'hui, la guerre des Zanj, telle qu'elle a été récemment étudiée dans un petit livre²³. Tous les faits sont pris chez Tabarî, pas un seul document nouveau n'est, jusqu'à ce jour, venu enrichir ce fonds, maintes et maintes fois exploité. Ces faits sont critiqués, recoupés, les uns par les autres, pour éliminer les contradictions grossières : le choix entre témoignages non concordants se faisant au nom du bon sens et du tiers exclu. De cette critique et sans méditation on passe à une théorie de la révolution sociale fondée, dans ses grandes lignes, sur un rapprochement plus ou moins avoué avec la révolte de Spartacus. Le rapprochement est peut-être légitime, a-t-il cependant besoin de la caution de Tabarî ? Il a une autre origine, et se plie à d'autres lois. Le but, en tout cas, est clair : montrer que l'histoire classique n'est pas le fait d'une Umma unanime, ignorant crises sociales et luttes partisans, comme tente de le faire croire l'Etat, libéral ou national, pour nier actuellement la possibilité même d'une lutte de classe. Aujourd'hui, comme au XIX^e siècle, la Raison analytique sert à fonder l'Universel en niant le particulier et l'exclusif.

Qu'en conclure ?

Il n'est pas vrai que l'histoire positive, déployée dans toute son autonomie et son ampleur, s'acclimate difficilement chez nous et qu'elle exige un long apprentissage, parce qu'elle vise à saisir la vérité nue. Cette histoire, malgré son apparence sereine, sert toujours des causes qui la dépassent et les farouches adversaires de l'idéologie, qu'ils soient orientalistes ou non, n'y échappent pas plus que les autres. Dans sa forme négative, qui cherche plus à détruire un acquis qu'à dévoiler une vérité, elle est par vocation une arme idéologique, et par là même passa-

23. FAYÇAL AL-SAMER, *La récolte des Zanj* (en arabe), Bagdad, 1954.

gère comme le besoin qui la fait naître. W.C. Smith, après d'autres, s'étonne²⁴ du changement survenu dans l'œuvre d'un Taha Husseyn et écrit : « Le libéralisme a bien moins modifié l'Islam qu'il n'a été modifié par lui. » Il s'étonnerait encore plus s'il percevait ce que cachent les analyses d'un Dûri ; étonnement qu'explique, seule, une foi aveugle dans la valeur et la neutralité des techniques qu'il utilise.

L'analyse critique de l'histoire est une vision idéologique comme celles que nous avons vues précédemment ; simplement elle ne joue pas le même rôle et n'apparaît pas au même moment qu'elles. Cette méthode est mise en avant par une conscience dominée pour miner la confiance qu'a, en elle-même, la conscience dominante et se préparer du même coup à prendre la relève. Ainsi fait la conscience libérale pour combattre le clerc, la technophilie pour abattre le libéralisme et la conscience historique-critique pour dépasser cette dernière.

Est-ce à dire qu'elle n'a aucun avenir et qu'en fin de compte l'histoire positive et l'histoire idéologique se valent et se vaudront toujours ? Non.

Il est incontestable qu'à l'étape actuelle de la société arabe, l'historiographie idéologique nous apprend plus sur la conscience arabe que les études positives ; et il en sera ainsi tant que l'Etat national ne sera pas l'Etat industrialisé qu'il veut être.

Quand ce but sera atteint, l'histoire moderne des Arabes — ère coloniale, ère libérale, ère d'industrialisation — sera assez importante pour pouvoir fournir un objet substantiel aux méthodes de l'histoire positive. Les Arabes disposeront alors d'un matériel comparable à celui que les Occidentaux ont eu au moins depuis le XVII^e siècle, et ils seront bien obligés de le manipuler de la même manière qu'eux.

L'autre histoire, la seule qui soit maintenant étudiée et qui fait l'objet d'une adoration démesurée, prendra la place qu'occupe l'histoire médiévale en Occident. Elle sera, bien sûr, étudiée avec des méthodes légèrement différentes, mais le dépassement de l'analyse abstraite n'a-t-il pas précisément eu lieu dans les études du Moyen Age (Marc Bloch) et de la Renaissance (J. Burckhardt) ? L'ouverture à des techniques plus compréhensives rendra alors moins pressant l'appel à une distorsion idéologique. Celle-ci toutefois ne disparaîtra pas totalement ;

24. W.C. SMITH, *op. cit.*, p. 96.

seulement elle participera désormais d'un phénomène général, observable dans toute historiographie nationale.

Cette manière, calme et apaisée, de relire l'histoire est encore loin de notre portée ; nous ne pouvons ici qu'esquisser les conditions qui lui permettront un jour de se développer parmi nous.



Voilà donc différentes manières de prendre possession de son passé et chacune d'elles témoigne, en un certain sens, de l'état où se trouvent la société arabe et les groupes sociaux qui la composent²⁵.

Chaque fois, on a pu remarquer que les déterminations sociales d'une vision de l'histoire ne sont jamais uniques. La vision sh'rite de l'histoire musulmane est mise aujourd'hui en avant pour certaines raisons, mais elle est elle-même née, s'est développée aux II^e et III^e siècles pour d'autres raisons sociales, propres à la société de ce temps-là : le recours à l'Adab aujourd'hui répond à certains besoins, mais l'existence même de cette littérature se justifiait, au début de l'Islam, par d'autres besoins ; et on pourrait en dire autant du dogme et de la langue. Toute mise en relation directe des visions de l'histoire et des groupes sociaux qui, aujourd'hui, agissent dans la société arabe ne pourra aboutir qu'à des demi-vérités ou même à des erreurs flagrantes. Cette conclusion est-elle vraiment étonnante, l'historiographie arabe contemporaine étant une réflexion sur une historiographie classique elle-même idéologique ?

Chaque fois aussi on a pu remarquer que le but pour lequel l'histoire a été mobilisée n'a pas été directement et positivement atteint. Le recours n'a nullement rendu évidente une continuité qui puisse garantir l'authenticité proclamée.

Le présent rompt chaque jour davantage nos liens avec le passé et nous oblige à intérioriser une continuité qui n'est plus lisible à la surface des choses : dans le maintien, le costume et le langage. On se tourne alors vers le temps de notre jeunesse, mais celui-ci, à son tour, s'éloigne inexorablement pour se concentrer en un point immobile et hors d'atteinte. A la limite, notre seul lien avec notre histoire est le lieu des exploits, la terre ancestrale ; personne n'ose pourtant aller jusque-là, car la pierre est muette et ne témoigne pour personne. Plus le temps

25. Surtout celles, analysées dans les chapitres 1 et 2.

passé et plus l'histoire est malmenée parce qu'elle est mise en demeure de garantir une continuité, que la réalité nie de plus en plus.

Dans l'Etat colonial, elle est encore un fait ; l'histoire garde alors son autonomie et est sanctifiée comme un déroulement lent et progressif, un jaillissement continu, de faits nouveaux. On a critiqué âprement l'utilisation de l'histoire par l'école du Manâr, mais bien à tort, car on a confondu des étapes fort différentes dans la vie du clerc ; la position de celui-ci, à l'époque de Mohammed Abduh, était de patience, d'humilité devant les faits historiques ; il les comprenait encore selon les méthodes objectives classiques, étant sûr qu'en fin de compte ils témoigneraient en sa faveur sans qu'il ait besoin de les torturer. Si décalage idéologique il y avait, il provenait de l'historiographie classique elle-même. Ce n'est qu'à la fin de l'époque coloniale, quand la nouvelle bourgeoisie voudra utiliser la critique abstraite pour battre en brèche la confiance de la tradition en elle-même, qu'il commencera à perdre patience et à se poser, dans le labyrinthe de l'histoire réflexive, la question du pourquoi.

Dans l'Etat libéral, en revanche, la continuité est plus problématique, le descendant diffère trop de l'ancêtre, ils ne peuvent plus être sauvés ensemble. Le clerc qui avait déjà nié une partie de son patrimoine, y voyant le résultat d'un complot étranger, reconstruit et épure son Islam communautaire ; le politicien, refusant de se reconnaître dans l'époque impériale entachée de despotisme, édifie à son propre usage, avec des fragments disparates, pris çà et là dans l'histoire des idées, un Islam libéral à coloration protestante tandis que le technophile utilise pour sa polémique de classe l'étude positive pour démoraliser l'un et l'autre à la fois.

Dans l'Etat national, enfin, la continuité s'est dissipée et s'éloigne chaque jour davantage. Les tenants de la culture nationale et de l'authenticité : clerc, bourgeois déclassé et jeunesse désabusée surtout se noient à des degrés divers et selon la qualité de leur désespoir dans le dogme, la culture ou la langue hypostasiée. Mais la petite-bourgeoisie dirigeante reprend à son compte, comme idéologie de l'Etat, les reconstructions de l'époque précédente en leur donnant un fondement économique : ce qui n'est qu'une autre manière de nier l'histoire dans son déroulement et ses méandres, avec des arguments en apparence plus circonstanciés.

Chacun de ces trois Etats, cependant, baigne dans une ambiance qui imprègne toute perspective individuelle. Si l'histoire

déployée et annalistique exprime la continuité du premier, si l'histoire reconstruite la garantit dans le second, dans l'Etat national, c'est bien l'histoire hypostasiée, aliénée dans une image opaque et immobile, qui garantit désormais une authenticité perdue et une continuité rompue²⁶.

L'étude positive critique ne disparaît pas pour autant, mais elle sert, comme elle avait servi déjà à la conscience libérale dans sa lutte contre l'idéologie cléricale, de simple arme polémique pour faire éclater une unité illusoire, imposée par l'Etat et présentée mensongèrement comme une particularité nationale ; elle s'éclipse souvent et fréquemment aussi tombe dans l'aliénation de la culture et de la langue²⁷, tant nous baignons tous dans cette aliénation qui n'est que l'envers d'une continuité, par les faits, niée.

Ainsi, toutes nos visions de l'histoire sont bien aujourd'hui idéologiques ; mais dire cela ne signifie pas qu'on puisse sur-le-champ les remplacer par une historiographie selon les canons universitaires ; l'échec des orientalistes l'a assez prouvé. Il suffit d'extraire de ces visions idéologiques ce qu'elles expriment de vrai sous une forme inadéquate, en attendant le jour où la conscience arabe, devenue historique et critique, pourra reprendre à sa charge l'histoire universelle et utiliser ses méthodes et ses conclusions. Alors, et alors seulement, on pourra sauvegarder ce qu'il y a de valable à la fois dans l'historiographie idéologique des Arabes et dans les recherches critiques des orientalistes.

26. Cette succession n'est nullement abstraite, on la remarque partout et jusque dans les évolutions individuelles. Un homme dans sa vie passe par plusieurs stades. Quand de véritables autobiographies seront publiées, ce fait deviendra évident.

27. D'où la vogue extraordinaire des éditions de textes, même les plus insignifiants.

III

Les Arabes et la raison universelle

Quelle méthode ?

Dans les pages précédentes apparaissait un souci méthodologique constant : « Comment juger l'idéologie arabe ? » Ce souci, en réalité, reflétait un autre, inhérent à cette idéologie elle-même : « Qu'est-ce que l'Autre ? » « Qu'est-ce que le Moi ? » Signifient en fait : « Que faire ? » La recherche de soi ou la recherche du passé ne sont pas gratuites, elles sont des prolégomènes à l'action et c'est cette primauté de l'action sur la pensée, du faire sur le comprendre, qui donnait un sens aux distorsions idéologiques et ne permettait pas de les considérer comme de simples erreurs subjectives.

A cette question : « Que faire ? » et à celle qui en découle : « Quelle méthode suivre ? », l'Etat national répond par deux voix différentes. Le technophile, ayant défini l'Occident par la technique, estime que la méthode recherchée est donnée par la Raison technicienne. Le champion de l'authenticité, montrant que cette Raison ne rend pas compte de son refus, de sa révolte, lève, en face d'elle, l'étendard d'une autre Raison, celle de l'instinct, du sentiment, d'une certaine tonalité de l'existence.

Mais ni l'un ni l'autre ne donne une validité générale à son choix, aucun ne va jusqu'au bout de sa logique. Le technophile aperçoit bien malgré son optimisme que sa propre situation échappe en grande partie à toute pensée qui ne s'appuie que sur la Raison positive, aussi refuse-t-il de reconnaître hautement en théorie ce qu'il pratique bien en fait. Le champion de

l'authenticité, lui, ne va presque jamais jusqu'à mettre en doute la nécessité du développement industriel et scientifique, fondé sur cette même Raison que, pourtant, il dénigre continuellement.

L'Etat national vit donc deux logiques : une pour l'action, l'autre pour la pensée ou plus exactement, l'une pour se changer et l'autre pour se comprendre : il applique l'une dans ses rapports avec la nature et l'autre dans ses rapports avec soi-même.

Que faut-il penser de cette dualité ?

En Occident, d'une manière générale, on la prend pour une simple inconséquence ; les uns, scientifiques ou positivistes, conviennent les Arabes à se soumettre entièrement à leur logique ; d'autres, anarchistes, catholiques, mystiques, surréalistes, voudraient au contraire que la Raison technicienne elle-même soit bannie. Pourtant, il se peut fort bien que cette inconséquence soit la seule position possible.

A la question : « Comment faire ? », l'Etat national fournit donc une réponse précise et de moins en moins discutée.

A la question : « Comment penser ? », il ne répond pas ; il laisse clamer le champion de l'authenticité, mais celui-ci, nous l'avons dit, exprime simplement une exigence négative.

Il arrive donc bien un moment, où cet appel à l'authenticité étant critiqué, on commence à chercher à se comprendre et non pas seulement à s'affirmer. Le problème d'une méthode, dans l'étude de soi (société — histoire — culture) se pose. A ce stade, les deux soucis méthodologiques, dont il a été question il y a un instant, se rejoignent.

La recherche d'une méthode pour s'étudier, qui ne soit pas uniquement subjective, la conscience arabe est d'autant plus obligée de l'entreprendre, que son interpénétration avec l'Occident est désormais presque complète et que cet Occident utilise déjà certaines méthodes à la fois pour s'étudier et pour étudier les autres sociétés.

Néanmoins, à ce niveau aussi, la primauté de l'action continue à jouer, la coupure entre être et conscience de la société arabe qui en découle n'est pas encore effacée, et les méthodes qu'on pourrait utiliser ne peuvent pas ne pas subir, de ce fait, quelques transformations. Ce sont ces transformations qu'il s'agit maintenant de décrire.

L'Occident présente à la conscience arabe trois méthodes fondamentales pour s'étudier.

La première applique aux phénomènes humains les règles utilisées dans les sciences de la nature ; elle réduit le fait humain à une seule dimension, celle du présent.

La seconde, part au contraire des faits humains, les définit comme des processus et les considère simultanément sous l'aspect : présent, passé, futur. Et comme la première méthode, née dans le domaine des sciences de la nature, s'est annexé celui des sciences humaines, la deuxième a tendance à faire le chemin inverse.

Enfin une troisième méthode essaye de faire la synthèse des deux. Point n'est besoin ici d'entrer dans le détail des définitions, des caractères distinctifs, de la genèse de ces trois tendances.

Pour les besoins de la discussion, assimilons-les en première approximation au positivisme dans le sens très général qui lui a été donné dans l'introduction, à la dialectique et au marxisme.

Le problème est dès lors de savoir comment la conscience arabe a réagi devant chacune de ces méthodes, ou plus précisément comment la double détermination de l'action et de la pensée a abouti, dans chaque cas, soit à plier la méthode aux besoins de la cause, soit à l'utiliser de deux façons différentes.

Mésaventures du positivisme

1.

La pensée arabe est, dans l'ensemble, restée fidèle à la théorie de la connaissance classique, commune aux philosophies islamiques et chrétiennes du Moyen Age. Un certain empirisme sceptique qui s'était fait jour dans l'école ash'arite, dans le but avoué de sauvegarder la toute-puissance divine, ne fut pas repris par les réformateurs modernes.

La pensée arabe postule une vérité objective, saisissable par l'esprit humain à la fois dans la nature et la société ; à toutes les étapes de son développement, on la voit affirmer un accord fondamental avec l'Occident, sur le but assigné à l'homme dans l'histoire, et sur les moyens utilisés pour l'atteindre. S'il y a désaccord — on l'a vu — il sépare l'Islam du Christianisme, non de la civilisation moderne, dont la filiation avec la religion chrétienne est fortement niée.

Mais alors, si l'Islam moderne postule le positivisme (« Prenez pour objet de vos réflexions la création de Dieu, non l'être de Dieu », cite à plusieurs reprises Mohamed Abduh¹), s'il y a primauté du comment sur le pourquoi, quelle est la raison de cette imperméabilité des Arabes au positivisme occidental, lorsqu'il s'applique à leur société ? Il est vrai que ni le clerc, ni le libéral, ni le technophile n'acceptent l'orientalisme avec la même

1. Notamment dans *Islam et Christianisme* (en arabe), 1902.

facilité que les sciences de la nature. W.C. Smith écrit : « Même dans leur orientalisme plus récent et plus bienveillant, les études occidentales sont très mal comprises et rejetées ». » S'agit-il d'un refus purement subjectif, ou bien a-t-il un autre fondement ?

Précisons, d'abord, que contrairement à ce que pourrait laisser croire le jugement précédent, les études occidentales ne sont pas rejetées dans leur totalité. Dans deux domaines, au moins, elles sont acceptées, avec un manque de critique souvent inquiétant.

En économie, d'abord, où les résultats de la science occidentale sont utilisés, à la fois, pour le passé — comme idéologie offensive — et pour le présent. L'histoire économique, la démographie, le développement des techniques industrielles font des adeptes de plus en plus nombreux et de plus en plus enthousiastes.

Dans le domaine de l'érudition philologique et littéraire, ensuite. Les Arabes considèrent ce genre d'études comme un suprême hommage rendu à leur culture. Qu'un homme à Paris, à Berlin ou à Rome, estime suffisamment grande la valeur des œuvres d'un Ibn Hazm ou d'un Ma'arri, pour y consacrer sa vie, leur semble attester irrévocablement l'universalisme de leur culture. Certes, ces hommes érudits, souvent, ne s'occupent des Arabes morts que pour fuir les Arabes vivants. Certains d'entre eux se plaisent à élargir même le fossé entre les Ancêtres illustres et les descendants indignes. Mais, qu'importe ! Malgré leur dépit et leur amertume, ils nous honorent plus qu'ils ne le désirent, car ils sauvent le Rêve arabe et le justifient ; leurs œuvres ont plus de chances que toute autre de durer parmi nous. A cela, il faut toutefois deux conditions.

Dans toute société, l'érudition a un sens et un contenu précis, indépendants de son objet ; pour s'occuper adéquatement des morts, il faut être soi-même mort à son milieu. Tout érudit qui voudrait être présent au monde et apte à l'action perd aussitôt ses titres à l'existence. C'est de là que viennent le malaise et l'ambiguïté de l'érudition sous le règne de l'impérialisme. Celui-ci volait aux savants les résultats de leur labeur, pour l'utiliser, sans leur demander leur avis, selon ses intérêts du moment. C'est maintenant que l'érudit européen peut renouer avec la grande tradition du XVIII^e siècle oisif, c'est-à-dire avec un humanisme, sans doute quelque peu désuet, mais, réel néanmoins et qui nous touche profondément. Peut-être d'ailleurs que le capitalisme développé ne pourrait pas supporter trop

2. *Op. cit.*, p. 200, note 2.

longtemps des dépenses improductives pour le seul plaisir de quelques individus et la gloire d'une culture étrangère ; l'érudition dépendra alors entièrement de ressources privées et regagnera ainsi sa pleine liberté.

Mais, il ne faudrait pas qu'elle déborde le cadre de l'Adab, qu'elle gagne le domaine du dogme ou de l'histoire car alors — nous l'avons dit — elle se trouvera dans une terrain peu propice. Elle récupérera sa valeur idéologique, et continuera l'héritage du XIX^e siècle dont le but était de faire douter les musulmans d'eux-mêmes, de leur passé, et de leur avenir. Par une métamorphose subtile et presque insensible, la méthode érudite ne sera plus un positivisme vrai, disséquant un objet mort, mais un criticisme abstrait qui n'aboutira derechef à aucun résultat décisif³.

L'orientalisme que les Arabes refusent est celui qui a pris la relève de la vieille érudition germano-française et qui se croit plus moderne. Représenté surtout par l'empirisme anglo-saxon, il s'oriente plus facilement vers la polémique et l'analyse politique ; ce trait devient plus évident encore chez H.A.R. Gibb qui, aux yeux de certains, passe à tort pour un rénovateur dans ce domaine.

L'école anglo-saxonne est, plus que toute autre, faible, vulnérable, soumise aux circonstances, et c'est elle qui se plaint le plus de n'être pas acceptée par les Arabes parce qu'elle se croit objective et désintéressée, sympathique à leur grand dessein alors qu'en réalité elle est la plus ouverte aux a priori idéologiques. Elle critiqua avec une incessante acrimonie le libéralisme arabe au moment où il se laissait le plus profondément influencer par elle ; aveugle aux faiblesses du libéralisme décadent en Europe, elle fut sans pitié pour celles de son rejeton en Orient et par son dénigrement continu et sa critique systématique, elle hâta, en un certain sens, l'échec libéral dans les pays arabes. La phrase de H.A.R. Gibb : « L'avenir de l'Islam dépend, comme par le passé, de la pénétration des Uléma et de leur capacité à résoudre les nouvelles tensions⁴ » fut presque un appel au retour à la conscience cléricale, déjà dépassée histori-

3. Un exemple de reprise d'anciennes recherches, vouée au même résultat négatif : l'étude de P. KARLÉ sur le Coran, in *Goldziher Memorial*, T. A. 1948.

Le problème du Coran tel qu'il le pose ne pourra être repris, avec des chances de succès, que lorsque la linguistique aura fait de nouveaux progrès.

4. *Op. cit.*, p. 165.

quement. Cet aveuglement, peut-il s'expliquer autrement que par une soumission à des intérêts politiques ou à des convictions religieuses ?

Ces hommes, pour la plupart protestants, opposés à toute infaillibilité pontificale, concevaient bien que le Christianisme était ce qu'en faisaient les chrétiens, qu'il y avait une perpétuelle mise à jour, parallèle aux progrès des consciences individuelles dont le développement continu faisait le Christianisme vivant ; en revanche, l'Islam, pour eux, était donné une fois pour toutes et ils prétendaient enfermer les Arabes dans un dilemme : ou bien vous y restez fidèles et il n'y aura pas d'évolution, ou bien vous évoluez et il n'y aura plus d'Islam. On eût dit qu'ils cherchaient la Religion Vraie, épurée, déliée et libre, dans l'Islam éternel et qu'ils eussent été navrés qu'il changeât dans les consciences et dans l'histoire, comme il en a été constamment du Christianisme.

Observateurs en Orient du douloureux passage de l'Etat libéral à l'Etat national, avec les tensions sociales et les distorsions économiques qui en résultaient, ils parlaient volontiers de dynamisme⁵, pour ne pas employer les mots qui convenaient le mieux à leurs arrière-pensées : chauvinisme, fanatisme, fureur et démence. Certes, ils remarquaient qu'il s'agissait d'une rupture de rythme historique, du passage d'une formation socio-économique à une autre, et non d'une transformation superficielle ; cela ne diminuait en rien la rigueur de leurs jugements fins, oubliant que la même rupture, le même passage convulsif, s'étaient accompagnés en Europe de guerres civiles, de longues et sanglantes révolutions et de la domination séculaire sur les esprits d'un romantisme irrationaliste. Au lieu de convenir que, par rapport aux expériences passées, et compte tenu des servitudes qui pesaient sur la presque totalité de leur territoire, les Arabes s'en tiraient, en fait, avec relativement peu de dégâts, ils n'ont jamais insisté que sur les aspects négatifs, avec la malhonnêteté foncière et la bonne conscience du touriste pressé⁶. Ainsi, ils confirmèrent une nouvelle fois ce fait, plusieurs fois constaté, que toute nation qui passe le cap d'un bouleversement historico-social regarde, effarouchée, les autres qui suivent sa trace, en oubliant les faux frais de sa propre expérience : l'Angleterre horrifiée par l'exécution de Louis XVI et par la Ter-

5. Le mot est dans W.C. SMITH, *op. cit.*

6. Même injustice à l'égard de la Chine actuellement ; cf. Edgar SNOW, *Nouvel Observateur*, n° 47, oct. 1965.

reur ; la France et l'Angleterre, par le romantisme allemand et son irrationalisme mystique ; toute l'Europe occidentale, par la Révolution de 1917 ; et la Russie actuelle, par l'expérience chinoise.

Sans souci de logique, ces hommes se demandaient souvent : « Pourquoi la réconciliation des Arabes avec leur siècle exige-t-elle un si long délai ? », en négligeant de se poser cette question préalable : « Combien d'années de guerres et de révolutions, combien de suicides, de naufrages et d'échecs a-t-il fallu aux pays d'Occident pour réaliser la même réconciliation ? » Gibb et ses disciples se frottent les yeux : « Oh mon Dieu, les Arabes, quels enfants instables ! » Mais si on appliquait à l'Occident leur logique courte, leurs analyses circonstanciées et impatientes, il n'y aurait pas une seule de ses gloires intellectuelles qui ne perdrait à nos yeux son auréole d'équilibre et de sagesse.

Du temps, beaucoup de temps fut imparti à Balzac, à Goethe, à Pouchkine pour se retrouver dans leur monde dérangé. Des Arabes, au contraire, on exige qu'ils retrouvent en quelques décennies équilibre et stabilité.

Pour aboutir à un jugement équitable, il eût fallu que ces hommes ne restassent pas confinés dans leur libéralisme étriqué. Mais, hélas, ils ne pouvaient s'en libérer.

Plus récemment, une autre famille d'esprits, fidèles à la leçon de Louis Massignon, poète de l'orientalisme, se mirent au niveau de la réalité, à l'écoute du fait arabe et décrivirent ce qu'ils en ressentaient avec une admirable fidélité. Ceux-là, s'ils sont beaucoup mieux reçus que les précédents, le sont dans un contexte tout différent. Car le fait arabe n'est pas décrit pour lui-même, il est occasion, appel à une vérité plus profonde. On n'y distingue plus ni sens ni repères, mais coexistence ou succession sans ordre de formes préexistantes, données de toute éternité et qui émergent au hasard ou selon un dessein impénétrable. Du particulier, on s'élève d'un coup et sans médiation à l'universel, de l'événement à l'éternité. Il y a donc une logique à portée de nos consciences, mais qui est aussi ontologie. Que cette vision laisse la réalité dans son effervescence chaotique, ou qu'elle la structure en paliers qui expriment sous différentes formes un sens immuable, le fait ne se dissout pas moins dans sa signification symbolique.

A partir de là, et si aiguë, si soutenue que soit l'attention apportée à l'observation, toutes les symboliques sont permises. Le sens ultime, clairement conçu ou vaguement pressenti, peut

être aussi bien érotique que divin. Dès lors le fait arabe n'est plus qu'une face, une pointe, un plan d'un fait universel ; toute philosophie peut s'y raccrocher, n'étant plus qu'un spectacle, pour certains, propice et inspirant. L'historique disparaît derrière le transcendant, le contingent derrière le nécessaire et au bout d'un cheminement plus ou moins tortueux se dresse, dans l'attente de notre quête, le Logos. L'historicité, si minutieusement décrite à chacun de ses contours chatoyants, n'est plus la prise de conscience historique, ni même l'expression d'une reprise en charge du passé, elle est événement subi comme destin, existence vécue comme déchéance et exil dans un monde dévalorisé. Et en définitive, la désintégration, par l'histoire, de l'âme individuelle est conçue comme une possibilité d'ouverture à l'Éternel.

L'historicité ainsi décrite, du point de vue de celui qui l'assume à l'instant précis où il la vit, comme vide psychologique et comme angoisse, ne reçoit nulle explication et ne peut, en conséquence, se dépasser. Au lieu de l'historiser à son tour, on l'hypostasie en dimension de l'âme, toujours possible et qui s'actualise à certains moments, tel l'Ennui tchekhovien qui peut dévoiler des richesses insoupçonnées. Aux millions d'hommes qui cherchent un remède à leur mal et qui essayent par tous les moyens d'abrèger leur crise de croissance, on assure qu'ils sont les découvreurs d'un monde nouveau et qu'ils ont bien de la chance d'être tombés sur ce filon rare. Par une coïncidence, nullement inattendue, nous retrouvons chez ces « orientalistes » le même sens du « message éternel des Arabes » que Michel Aflaq décrivait en ces termes : « Notre malheur, dit-il, ne peut être à ce point profond, que pour nous permettre d'extraire des trésors que d'autres nations ont été incapables d'atteindre ».

En outre, dès lors que l'on considère le réel comme apparition fortuite d'une essence, même si l'on déterminait, par scrupule méthodologique, la forme particulière de symbolisation requise par la société arabe, il resterait que la théorie du symbole, nécessairement générale, aboutirait de toute manière à une vision de l'homme universel.

C'est pour cette raison précisément que les Arabes n'ont jamais vu en ces chercheurs de vrais orientalistes. Louis Massignon ne s'est jamais présenté comme tel, il a constamment affirmé qu'il vivait le drame arabe comme le sien propre. « Pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer, mais devenir

7. *Vers la résurrection* (en arabe), Beyrouth, 1950, p. 110.

son hôte », a-t-il écrit⁸. S'il a suscité partout dans le monde arabe admirateurs fervents et amis sincères, il a laissé peu de disciples, pour ne pas dire aucun, car il n'apportait pas une méthode d'analyse, mais une vision, belle et émouvante certes, mais éminemment subjective de la société arabe.

L'œuvre de L. Massignon et de ceux qui s'y rattachent, expressément ou non, est la plus honnête, la plus admirable, la plus proche de nos cœurs, que le contact de l'Europe avec l'Orient arabe ait produit, mais elle appartient indubitablement à un moment de la culture occidentale ; l'Orient lui a fourni un support tout comme le Moyen Age ou l'Antiquité classique l'eussent fourni dans d'autres circonstances. Ce n'est pas un hasard si, seul parmi les orientalistes de profession, il prit, à peine disparu, sa place dans la Collection « Classiques du XX^e siècle »⁹. L'image d'un certain Mexique brutal et macabre, enraciné dans ses mythes et ses religions surhumaines, que nous présentent D.H. Lawrence, G. Greene ou Malcolm Lowry, ne dévoile rien sur le Mexique, mais beaucoup sur l'Europe. De même, les Arabes reçoivent ces « hôtes » comme des hommes qui, à leur propos, se questionnent eux-mêmes, cherchent et parfois trouvent leur salut. Et les plus grands, parmi eux, sont ceux qui loyalement le reconnaissent et ne prennent pas le masque trompeur d'une vaine objectivité.



Cette brève incursion dans le domaine de l'orientalisme était nécessaire parce que l'accueil que lui font les Arabes constitue, aux yeux de beaucoup d'étrangers, un test du degré de développement de nos sociétés et aussi parce que l'idéologie arabe contemporaine se conçoit, en grande partie, dans une interaction continue avec lui. Sans prétendre départager les deux adversaires — ceux qui se plaignent d'être incompris et ceux qui affichent un mépris hautain de toute recherche étrangère¹⁰ — on est bien obligé de reconnaître que, malgré une bonne volonté manifeste et une évidente sympathie, malgré une persévérance rarement démentie, l'orientalisme, ancien ou moderne, aboutit à de maigres résultats, quand, ne s'acceptant ni comme pure éru-

8. *Parole donnée*, Paris, 1962, p. 330.

9. Massignon, par J. MOUNLON, Editions Universitaires, Paris, 1964.

10. Cf. à ce sujet l'article de M. ANKOUN, « L'Islam moderne vu par G.E. von Grunebaum », *Arabica*, mai 1964, t. XI, p. 118.

dition, indépendante de son objet, ni comme une quête personnelle, il s'affirme étude objective et recherche désintéressée de la vérité. On se met parfois à penser à une malédiction qui change les signes et métamorphose les résultats.

Le maléfice, en vérité, est entièrement dans la méthode.

A y réfléchir, toutes ces méthodes ont un point commun, celui de réduire la société arabe à son état présent ; cette réduction n'est pas le fait du hasard ou d'un choix subjectif, mais la conséquence nécessaire de la situation de l'orientaliste. Celui-ci vient souvent pour s'enrichir de l'étude d'autrui, il estime qu'il n'est pas de son droit de prédéterminer l'avenir de celui-ci et surtout pas dans le sens de sa propre histoire. Ce scrupule peut sembler valable, mais en vérité il revient à nier le fait essentiel du futur antérieur comme catégorie réelle. Et l'orientalisme, tout entier, bascule ainsi du côté de l'idéologie car si le présupposé de l'idéologue arabe est de se placer déjà dans un avenir non effectif, celui de l'orientaliste est toujours de surestimer le passé et le présent, de peur d'aller au-delà de la réalité observable.

Et ainsi, les trois méthodes : érudition philologique, sociologie empirique, structuralisme idéaliste, peuvent toutes, du point de vue de la société arabe, être considérées comme extérieures, incapables de saisir son dynamisme profond. C'est pour cela qu'elles peuvent être taxées de positivisme, parce qu'elles figent le présent, le plus qu'elles peuvent.

Bien entendu, dans la polémique incessante qui oppose orientaliste et idéologue arabe, celui-ci ne place pas sa critique à ce niveau, il se contente de dévoiler les a priori idéologiques de son adversaire. Il remarque que si l'un de nous traîne son désespoir à travers l'Europe, on le met en demeure de dire ce qu'il y cherche, ses paroles sont considérées comme des lapsus, ses mouvements, des actes manqués, que l'orientaliste se fait fort d'interpréter. Mais ce dernier se refuse à un tel traitement qu'il trouve indécent. Pourtant que de déserts, que de villages, que d'usines, délaisse-t-il pour venir de si loin chercher chez nous laideur et misère ! Quand notre clerc lui dit qu'il est intéressé, il n'y voit que malveillance, mais l'intérêt peut prendre tant de masques ! Gloire des nations, quête d'une part maudite, délectation morose, divertissement ou carrière substituée...

On peut certes ne pas prêter attention à cette polémique ; il n'est toutefois pas légitime de la confondre avec une critique de fond.

Celle-ci peut en effet se dérouler à trois niveaux :

— celui de l'idéologie subjective et c'est à cela que tend la critique précédente. Après tout, ce n'est pas par hasard qu'un homme délaisse les villages des Cévennes pour aller décrire ceux de l'Atlas ;

— celui de l'idéologie collective. Il serait aisé de réduire le coefficient idéologique de l'orientalisme à ses racines de classe comme on l'a fait pour la conscience arabe et l'on pourrait, en face du clerc, du politicien, du technophile, poser les figures de l'érudition philologique, de l'empirisme libéral, et du structuralisme abstrait, qui correspondent aussi, avec une plus ou moins grande exactitude, aux Etats, colonial, libéral et national ;

— celui, enfin, de l'a priori méthodologique sur lequel s'appuie tout orientalisme, et c'est cela qui nous intéresse à ce stade.

L'orientaliste, par scrupule, par honnêteté, par dégoût de sa culture ou pour toute autre raison, ne peut pas intégrer le futur à sa vision du présent, ne peut se placer au point de vue de l'avenir ; ce qui est, encore une fois, le seul point de vue qui puisse rendre compte de l'effervescence de la société arabe.

A l'heure présente, un orientalisme conscient ne peut que disparaître en tant que discipline autonome, et s'il s'intègre à la conscience arabe, il sera obligé d'assumer ses limites idéologiques avant que le succès de l'Etat national lui donne les moyens de les dépasser.

Il n'est donc nullement légitime d'assimiler le refus actuel de l'orientalisme par la conscience arabe, à je ne sais quelle imperméabilité à l'objectivité, comme beaucoup d'Occidentaux se plaisent à le laisser entendre. Ce refus exprime simplement une inadéquation des méthodes utilisées à leur objet. Même si dans la polémique quotidienne, il prend souvent une forme subjective, il n'en découvre pas moins un fait réel.

2.

La critique du positivisme, généralisé à ce niveau, revient en fait, pourrait-on répliquer, à mettre en cause la simple logique. Car, si l'on doit se poser dans le futur pour rendre un sens au présent, comme ce futur est saisi subjectivement, on retombe dans l'empirisme ; et si celui-ci est récusé à son tour, on est réduit à l'ineffable.

En d'autres termes, si l'on écarte toute méthode positiviste, tout empirisme, c'est-à-dire toute soumission au fait présent sous une forme stable ou une forme changeante : comment peut-on penser ?

Et en effet, comment pense, dans l'Etat national, le technophile et tout homme qui refuse le particularisme de l'authenticité ?

Il suffit de parcourir un éditorial, un discours politique, ou une analyse universitaire, pour se rendre aisément compte que personne, parmi les écrivains arabes, ne décrit une réalité quelconque sans a priori, ni ne se laisse passivement imprégner par le sens que cette réalité elle-même formule peu à peu, comme on le prétend si souvent. La seule méthode, utilisée par tous, est l'analogie ; les faits, rares ou nombreux, prennent immédiatement place dans un système analogue à un autre considéré, lui, comme ayant amplement prouvé sa réalité et dégagé depuis longtemps sa signification essentielle. Et l'on recourt à cette analogie parce que les faits, qu'il s'agit de décrire, ne constituent pas par eux-mêmes une figure stable.

Les secteurs qu'on découpe dans la société ne renvoient pas à d'autres secteurs ou à une structure réelle invisible, mais à des formes logiques déjà vues ailleurs et qui, chez nous, ne vont jamais jusqu'à leur complète maturité. Mais l'analyste, lui, — journaliste, politique ou sociologue — va immédiatement à cette forme parfaite non encore existante et se projette, en réalité, au-delà des faits. Il est probable que s'il ne le faisait pas il n'y verrait plus rien ; il n'en reste pas moins vrai néanmoins qu'il nage constamment entre réalité et irréalité, entre un concret qu'il entrevoit et une concrétion jamais achevée. Même si, par bonheur, l'analyse était fidèle et adéquate, elle le serait l'intervalle d'un court instant¹¹.

Prenons brièvement trois exemples dans trois secteurs de la réalité.

Dans le domaine des idéologies économiques : nous savons qu'il existe une vaste littérature arabe moderne qui tourne, tout entière, autour du problème de l'usure. Il ne suffit pas de constater qu'elle reprend un problème classique auquel le Coran lui-même a fait allusion, car il fut, pendant des siècles, totalement négligé et n'a repris toute son actualité que lorsque le capitalisme moderne domina réellement la société arabe. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, à la fin du XIX^e

11. Ce fait recoupe une constatation maintes fois faite par des journalistes étrangers : la représentativité variable des partis, syndicats et individus dans la situation fluide qui précède et suit pendant quelque temps l'Etat national. Dépassement de et par l'histoire, récupération, redépassement... Jeu incessant de réalité et d'irréalité. La légèreté n'est pas subjective, elle est dans le réel.

siècle, on essayait encore de recourir au *fiqh* hanafite, plus souple, pour rendre licites les pratiques bancaires et ce n'est que beaucoup plus tard qu'on se rabattit sur des positions malékites et hanbalites, plus conformes aux désirs d'une communauté archaïque. C'est vers les années trente que la position anti-usuraire de l'Islam commença de prendre une signification socialiste, ou tout au moins antibourgeoise. Comment expliquer cette évolution, et surtout, comment expliquer que l'activité économique apparaisse avant tout comme une manipulation d'argent ?

Ou bien, on se cantonne dans la description, en se mettant au niveau de la conscience naïve qui participe à cette idéologie et croit à son efficacité ou bien, on essaye de l'interpréter en la dépassant. Et peu à peu, on est renvoyé, presque contre son gré, à d'autres analyses d'une littérature similaire, celle qu'étudia R.H. Tawney pour l'Angleterre et B. Groethuysen pour la France¹². L'analogie s'impose d'elle-même, comme un moyen de mettre de l'ordre dans une littérature dont les relations avec sa base sociale n'apparaissent pas clairement. Ne serait-ce que pour s'aider à formuler les questions qu'elle soulève, la problématique sociale de l'Europe au XVI^e siècle est une nécessité à laquelle personne n'échappe, qu'il en soit conscient ou non.

Dans le domaine social : rappelons l'extraordinaire actualité d'un théâtre étranger comme celui de Molière. Pourquoi peut-il, seul parmi les grands dramaturges français ou anglais, être si bien adapté qu'on perd le souvenir même de son origine étrangère ? Ce n'est évidemment pas parce qu'il peint l'homme éternel, puisqu'on n'a pas encore entendu parler d'une adaptation *pueblo* ou *moï* de Molière. C'est simplement parce que les Marocains comprennent les problèmes sociaux de la famille à l'image d'une structure que décrivent précisément des œuvres comme *Les précieuses ridicules* ou *L'école des femmes*. Ainsi, le rôle de la femme dans le foyer et la société, la psychologie féminine, le problème si particulier de la femme plus cultivée que le mari, les relations intersexuelles de compétition et non de communion, sont interprétés à la lumière de la société bourgeoise que laisse deviner le théâtre de Molière¹³. Pour saisir l'existence de ce modèle clarificateur de l'expérience immédiate,

12. *La religion et l'essor du capitalisme*, 1926 ; trad. franç., Paris, 1951 ; et *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, 1927.

13. Il s'agit de la famille bourgeoise, celle qui justement va voir les adaptations de Molière.

il suffit de lire les articles que publient journaux et revues et qui expriment mieux l'idéologie commune¹⁴.

Dans le domaine politique enfin : la vision de la démocratie, que les journaux marocains n'ont cessé de présenter à leurs lecteurs depuis 1962 et quelle que soit leur tendance, est celle-là même du XVIII^e siècle, telle qu'elle fut élucidée au XIX^e dans sa période la plus traditionnelle, la moins ouverte aux anticipations du futur. La discussion est centrée partout et toujours sur le contrat social, l'origine et la légitimité du pouvoir. Certaines phrases de Robespierre sur les promenades royales et le discours du 13 novembre 1792 de Saint-Just sont pour l'Occident de simples documents ; pour nous ils expriment une réalité quotidienne.

Bien entendu, la réalité dépasse les données du modèle utilisé. Au sujet de l'usure, on exhibe les discussions sur le profit qui remplissent les premières pages des journaux en Union Soviétique ; les théories d'un Libermann, connues plus ou moins parfaitement, viennent au secours d'une tradition en difficulté¹⁵. Le problème de la femme dépasse, lui aussi, les formes occidentales transitoires et intègre les aspects abusifs de la famille américaine pour s'opposer aux revendications féministes. Enfin les questions afférentes à la démocratie sont embrouillées par les théories sur la personnalisation du pouvoir, qu'on prétend indépendante des systèmes socio-économiques. Mais c'est là un éclectisme plus apparent que réel et qui risque de dérouter l'analyste. Les faits contemporains sont utilisés comme preuves adjuvantes, l'architecture de l'argumentation n'est pas changée pour autant. La problématique politique reste celle du XVIII^e siècle, malgré les faits singuliers qui semblent la mettre à jour et tous ceux qui en discutent s'appuient, qu'ils le reconnaissent ou non, sur ce modèle qui leur permet, seul, d'analyser, de juger et même de comprendre.

Ces modèles d'explication peuvent être adéquats et ils donnent souvent de bons résultats ; mais ils sont utilisés pour comprendre une société unique, alors qu'ils sont hétérogènes. Il est donc aisé de passer d'un secteur à l'autre en gardant le même

14. Exemple entre cent : « La mariage avec les étrangères », in *Al-Imân* (en arabe), n° 7, juin 1965, Rabat, pp. 46-47.

15. Il s'agit d'expliquer pourquoi des juristes ont, au Moyen Age, permis certains prêts à intérêt. Ce sont donc les partisans de l'interdiction absolue qui tentent de justifier l'opportunisme du passé pour pouvoir s'en débarrasser, à l'aide des idées de Libermann.

modèle et de faire ainsi violence à la réalité. Si on se laisse aller au désir légitime d'unifier ces secteurs en les réduisant au même modèle, on s'éloigne plus encore de celle-ci.

On pourrait rétorquer que ces modèles sont trois moments abstraits du développement de la classe bourgeoise occidentale et qu'il est tout à fait normal de les retrouver dans une société qui s'embourgeoise — sous quelque direction et quelque forme que ce soit — et qu'on en trouverait d'autres, encore plus secrets, dans les croyances et les attitudes mentales. Mais précisément, c'est la contraction dans le temps d'une évolution, ailleurs quatre fois centenaire, qui disloque la réalité sociale en parties hétérogènes dont chacune vit une durée autonome et qui, par conséquent, pose le problème du degré de réalité des structures.

Pour échapper à une fluidité structurelle partout visible, on peut soit tout rapporter à la genèse bourgeoise et dans ce cas, chaque détail perd sa spécificité, ou bien on découpe dans cette genèse des figures qui servent de grilles partielles d'explication et on est alors forcément déporté au-delà du réel. On peut considérer que cette méthode est funeste, qu'elle obscurcit plus qu'elle n'éclaire la vision des choses, mais une observation même superficielle prouve que jamais personne, arabe ou étranger, ne s'en est totalement débarrassé. Même ceux qui se prétendent attentifs aux changements les plus fugitifs du réel, laissent leurs discours se structurer à travers ces grilles empruntées¹⁶.

Certains diront : toute société est ainsi ; la fluidité, l'étagement, l'hétérogénéité sont des marques distinctives du phénomène social — cette théorie sociologique devrait, elle aussi, critiquer ses fondements idéologiques. Mais serait-elle vraie qu'il y aurait encore une différence de degré car la lente structuration de la société occidentale lui a donné, malgré tout, une ossature qui peut servir de point d'appui et de référence aux éléments qui constituent cette société, tandis que la nôtre a son ossature à l'extérieur d'elle-même (économie) et ses différents secteurs ne se rapportent pas tous à une base unique, acceptée par l'ensemble de la société.

16. Il ne s'agit donc ni de justifier ni de critiquer cette méthode analogique mais de voir qu'elle est absolument générale. A titre d'exemple : le livre pétillant d'intelligence de J. LACOUTURE, *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, 1958. Il serait facile de dresser un catalogue des modèles explicatifs utilisés, pris en Orient ou en Occident. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que les explications soient toutes fausses.

Ainsi, à la question : « Comment pense-t-on ? », on peut répondre : « Dans l'Etat national, ou bien l'on ne pense pas, ou bien l'on pense par analogie. »

Mais cette remarque est complètement vide de sens, si on ne dit pas pourquoi.

C'est la primauté de l'action qui est la cause déterminante de cette logique.

Pour agir, il est nécessaire d'avoir un plan, un programme, un modèle et comme on n'a pas le temps de scruter attentivement une réalité, qui souvent ne répond pas d'une manière univoque, on a recours à l'analogie.

Nous retrouvons ainsi la dualité logique : celle du faire et celle du comprendre.

Empirisme et positivisme ne sont donc pas erronés en eux-mêmes, mais ce sont des méthodes pour se comprendre alors que le problème premier est celui d'agir. Et il ne faudrait pas croire que cette dualité est nouvelle. Elle existait déjà du temps de l'Etat colonial ; il y avait une méthode d'action, utilisée par l'administrateur colonial et qui était aussi une logique analogique ; à côté d'elle, et lui servant seulement de paravent, se tenait l'orientalisme positiviste. Pour donner une description complète de l'Etat colonial, il faudrait mettre en face de Masignon, Lyautey, en face de Th. Arnold, Lord Cromer, et le mépris des uns pour les autres montre bien que cette dualité logique est un fait constant dans la société arabe contemporaine.

L'Etat national, expression de l'interpénétration complète des deux sociétés, et profitant des expériences des deux Etats qui l'ont précédé, n'a plus aucun scrupule et pour aller vite guide son action sur des modèles qui sont, ailleurs, tout prêts à servir. Personne donc n'utilise un positivisme vrai, chacun a recours à une réduction analogique.

3.

Et ainsi la conscience arabe aboutit à une attitude, paradoxale pour celui qui la juge de l'extérieur, mais parfaitement conforme à sa réalité dualiste.

Pour les besoins de l'action, elle prend en Occident des modèles directeurs qui sont le fait de la Raison positiviste ; mais quand il s'agit de se comprendre, elle refuse de se servir des méthodes de cette même Raison parce qu'elle sent bien qu'elles ne rendent pas compte de sa situation.

Le positiviste réplique souvent : moi aussi, je veux connaître pour agir, c'est même la définition qu'il donne de lui-même depuis Auguste Comte. Il commet néanmoins une erreur flagrante qui provient du fait qu'en Occident il avait la possibilité de séparer le temps de la recherche de celui de l'application. Dans la société arabe, au contraire, le temps est compté, l'autonomie relative, qu'il revendique pour la connaissance, semble un luxe et cette société préfère prendre ce que l'Occident a déjà trouvé et vérifié. En un mot, elle accepte le positivisme en tant que système constitué, pour servir de guide à l'action, et le refuse en tant que méthode qui pourrait donner des résultats non concordants avec ceux de l'Occident qu'il faudrait alors vérifier et contrôler : luxe qui est hors de sa portée.

Rien ne montre mieux cette dualité de la conscience arabe que son attitude devant un problème social déterminant : celui de la structure sociale.

L'analyse extérieure oscille constamment entre deux positions contradictoires : l'empirisme sceptique qui nie le phénomène des classes et le positivisme qui les prend pour des données mesurables. Un minimum d'attention ne permet d'accepter totalement ni l'une ni l'autre. Cela sur le plan de l'analyse scientifique, mais qu'en est-il dans la pratique ?

L'étude du passé marocain fait appel fréquemment à ces catégories de classe et personne, parmi les nationaux ou les étrangers », ne s'en prive. L'erreur, d'ailleurs, ne touche pas la description, mais la terminologie et l'interprétation des faits.

En y regardant de près, on constate qu'il s'agit plutôt de sociétés fermées en compétition, que de classes en lutte.

— *Le Makhzen* formait indubitablement une société avec son origine ethnique souvent distincte, son organisation économique, son éthique particulière et peut-être même une idéologie — religieuse et politique — différente ; ce qui explique qu'il pouvait professer un dogme ou pratiquer un rite, autres que ceux de la majorité de la population. Le cas le plus typique fut celui du Makhzen almohade qui fournit le modèle de tous ceux qui suivirent. L'essentiel, de toute façon, est une distinction évidente entre Etat et société.

— *La bourgeoisie d'origine andalouse*, en elle-même très diversifiée. Elle se distinguait négativement par sa position

17. R. LE TOURNEAU, *Fès avant le protectorat*, Casablanca, 1949, pp. 187 et suiv. Voir le point de vue d'un universitaire marocain : dans l'hebdomadaire *Libération*, Casablanca, n° 49 et 50, août 1965, sous le titre, « Esquisse de l'analyse des classes sociales au Maroc ».

d'exil, et positivement par une culture particulière : langage, costume, cuisine et mobilier. Elle se subdivisait en vieilles familles de juristes, de commerçants, de petits artisans, de chefs militaires et politiques. En fait, c'était toute une société transplantée qui, peu à peu, s'unifiait économiquement ; mais le souvenir des anciennes stratifications demeurait vivace et jouait un rôle dans les mariages, les luttes politiques, les oppositions sectaires, les péripéties de la vie urbaine et finalement dans les relations avec la Monarchie, surtout pendant les périodes de crise. La trame des événements, urbains surtout, reste obscure si on ne met pas en lumière aussi bien que l'homogénéité économique de cette classe, sa diversité historique, vivante dans les mémoires et effective dans les comportements.

— *La petite-bourgeoisie autochtone*, qui habite les faubourgs des villes andalouses, les cités impériales et les villes côtières. Historiquement, elle s'est formée sur le modèle de la bourgeoisie andalouse ; son rôle fut de maintenir un minimum de liens avec la campagne. Pas plus que la bourgeoisie, elle ne forme une unité compacte ; et rien ne le montre mieux que la genèse du prestige social : alliance avec la bourgeoisie, appui sur la campagne, rôle religieux. Cette diversité se maintient au cours des années à travers la culture, et l'identité des statuts économiques ne l'abolit guère.

— *Le monde paysan enfin*, partagé, lui aussi, en de multiples systèmes sociaux à dialectique différente. La base économique diffère : élevage, agriculture, arboriculture ; les institutions sociales diffèrent, ainsi que l'organisation du pouvoir qui dépend des liens avec les autres éléments : villes, Makhzen et tribus.

Voilà donc une société qui semble avoir peu de traits communs avec celle qui existait au Moyen Age occidental ou même dans la période musulmane classique. On devine aussi à quel point il serait difficile de lui appliquer les catégories de la féodalité européenne. Les unités sociales dont il s'agit ici — qu'on les nomme sociétés partielles, groupes, classes ou castes — ont de toute manière un contenu différent de celui de la notion connue de classe, bien que leur base économique soit chaque fois nettement déterminée.

La notion classique fait penser à une superposition d'éléments dans un ordre donné. Dans la société qui nous occupe, il y a plutôt juxtaposition dans l'extériorité la plus totale. Nulle conscience de groupe, nulle conscience d'unité ; chaque élément réfère sa structure à une époque historique distincte ; et l'action

historique n'unifie pas les groupes dans une entreprise unique. L'Etat lui-même, qui devrait normalement remplir ce rôle, comme le lui recommande d'ailleurs la théorie politique de l'Islam, est une société partielle en compétition avec les autres, aussi bien en économie qu'en politique¹⁸. Entre l'unité religieuse à vocation universelle et le groupe, il n'y a pas de médiation, sauf pendant quelques brèves périodes, dans le cadre de confréries combattantes.

La compétition entre ces groupes n'évoque pas non plus l'image de luttes de classes, modernes ou même médiévales. Car on discerne difficilement l'objet de la contestation; le pouvoir du Makhzen est un pouvoir parmi d'autres, il n'est pas une hégémonie totale; lors d'une lutte, le but est toujours de l'instant et même quand on combat l'étranger on le fait chacun pour soi. On ne peut donc pas parler d'une lutte de classes, au sens unificateur et médiateur du terme.

Jusqu'à-là, la méthode positiviste n'est guère mise en question, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il s'agit d'étudier un passé figé. Mais cette esquisse n'est qu'une introduction à la saisie de la structure présente.

Un mouvement d'unification se fait incontestablement jour dans cette société. De l'intérieur d'abord: la bourgeoisie, avec ses deux fractions, commerçante et bureaucratique, s'intègre de plus en plus sur une base économique. Une bourgeoisie et une petite-bourgeoisie agraires, lentement formées, attestent un contact plus étroit entre la ville et la campagne. Enfin, une classe nouvelle venue de tous les coins du pays se forme dans les faubourgs des grandes villes. Ces trois faits dénotent une mobilité plus grande dans les groupes et une aptitude, nouvellement acquise, à s'intégrer dans une plus large unité; et, en extrapolant, on peut certes aboutir à une vision homogène de la structure sociale.

De l'extérieur ensuite. L'Etat nouveau impose une certaine unité; le Protectorat prescrit à tous un but commun que Lyautey appelait « Pacification sous l'égide du Sultan ». Plus violemment encore, la bourgeoisie étrangère enferme le pays dans une structure où toutes les anciennes catégories sociales sont comprimées dans une seule et unique rubrique.

18. Les témoignages à ce sujet sont innombrables à la fin du XIX^e siècle. Pour l'aspect cocasse, mal interprété d'ailleurs, cf. W. HARRIS, *Le Maroc disparu*, Paris, 1929.

Certes, seuls sont vécus positivement les mouvements partiels d'unification tandis que l'unité abstraite, imposée par l'Etat ou l'Economie est supportée comme une servitude. C'est pour cette raison que les anciennes barrières subsistent, comme différences psychologiques, culturelles et linguistiques. La bourgeoisie, commerçante ou bureaucratique, ne se définit toujours pas seulement par sa base économique ; ses propres dissensions, et les oppositions qu'elle suscite à l'extérieur ne sont pas d'essence économique ; on voit resurgir du passé des incompatibilités qui débordent et parfois contredisent la rationalité économique¹⁹. La petite-bourgeoisie ne s'intègre pas à la bourgeoisie en remplissant des conditions uniquement économiques, les conditions culturelles sont plus importantes. Le prolétariat des villes enfin ne se définit pas simplement par son rôle dans la production. Culturellement il s'intègre à la petite-bourgeoisie, elle-même divisée, d'où la division de son expression politique. Certains de ses dirigeants traitent les autres de petits-bourgeois parce qu'historiquement ils se sont développés sur le modèle de la bourgeoisie andalouse tandis qu'eux-mêmes, moins liés aux structures anciennes, ils s'estiment plus proches des réalités nouvelles.

Au lieu donc de parler, comme on est toujours tenté de le faire, de fluidité des structures, ne faut-il pas plutôt parler de leur degré de réalité ? Il existe, en effet, un processus continu et contradictoire, d'abstraction et de concrétion. Dans une période de flux (agitation politique, mobilisation revendicatrice, lutte d'indépendance...) le mouvement d'homogénéisation l'emporte ; dans une période de reflux (lassitude des masses, désenchantement des chefs, échec politique...) c'est, en revanche, le retour à l'extériorité ancienne, la résurgence des divisions historiques, un moment effacées. Dans le Maroc d'après 1945, on peut construire une courbe de ces périodes de flux et de reflux, où alternativement il se projette dans le futur puis revêt les mues des siècles passés.

Du point de vue de l'analyse objective on peut ou bien rester au niveau du vécu, de l'instantané, et aucune structure n'est alors visible, tout déterminisme est nié ; l'histoire semble ouverte et la seule réalité saisie est ce présent fascinant et lâche qui se

19. Exemple typique : l'opposition latente depuis 1956 entre monarchie et bourgeoisie au Maroc. Le refus obstiné du Roi de régner sur une monarchie bourgeoise ne peut s'expliquer que par l'Histoire ; car l'opposition des intérêts peut être aisément réglée.

fait et se défait sans cesse ; ou bien on se place au centre de l'Etat et de l'économie étrangère, on frappe d'inefficacité ce vécu et selon qu'on s'appuie sur le passé ou le futur, on fixe les anciennes structures en voie de liquéfaction ou bien les nouvelles extrapolées jusqu'à leur forme achevée. Les deux points de vue — l'empirisme aussi bien que le positivisme — trahissent également le réel. L'analyste honnête ne reste d'ailleurs jamais sur une position rigide, il oscille constamment entre les deux méthodes.

L'analyse peut certes s'améliorer sans cesse par retouches successives. L'action, elle, peut-elle se payer ce luxe ?

Le politique, obligé de choisir entre le passé et le futur, se condamne à tabler ou bien sur les structures anciennes, par conséquent leur insuffler une vie qui les abandonne peu à peu, ou bien sur les nouvelles et faire comme si elles existaient déjà effectivement. Dans l'histoire du Maroc récent, le Protectorat et le nationalisme ne cessaient de s'accuser mutuellement d'irréalisme et d'utopie et il est bien vrai qu'aucun des deux n'exprimait adéquatement et à chaque instant le réel ; chacun entretenait constamment une illusion ; mais il est vrai aussi qu'aucun ne pouvait rester au niveau du réel, car celui-ci lui-même n'était pas stable. C'est là le tragique de tous les prétendus « réalistes » qui veulent maintenir la balance égale entre les extrêmes : troisième force dans l'Etat colonial, bourgeoisie libérale dans l'Etat indépendant. Ils veulent suivre à la trace le réel ; celui-ci miroitant, instable, les trahit chaque fois et ne les soutient jamais. L'action politique ne peut échapper au choix ; il faut qu'elle soit ou réactionnaire ou progressiste²⁰. Dans les deux cas, elle postule un positivisme qui ne reflète pas fidèlement les faits ; elle refuse toute analyse que ne sous-tende aucun modèle, toute sociologie qui ne s'épuise pas dans un économisme.

Dans cet exemple, qui résume en fait toute la question, on voit clairement que l'analyse objective hésite toujours à conclure et si elle le fait, comme parfois elle y est obligée, la société arabe ne s'y reconnaît pas. Si elle nie la structure de classe, elle pêche par défaut, si elle la fige, elle pêche par excès. Et ainsi, ou bien elle tombe dans l'erreur, ou bien elle continue indéfi-

20. Depuis 1960, le Roi du Maroc a fait trois expériences : il s'est montré le plus faible pendant l'intermède libéral constitutionnel. Il fut fort lorsqu'il s'appuya clairement sur les structures traditionnelles ; il peut l'être aussi, mais à plus longue échéance, s'il choisit décidément de s'appuyer sur les nouvelles.

niment la recherche. Mais en aucun cas, elle ne peut guider l'action qui, elle, ne peut pas attendre.

Souvent alors, cette analyse objective, pressée par le temps, se rabat sur un modèle déjà donné et en tire des principes d'action ; elle utilise en fait une double logique, une inductive, l'autre analogique, lors même qu'elle ne le reconnaît pas.

En résumé, disons qu'à l'heure actuelle l'Etat national unifie et re-structure la société arabe avec une violence supérieure à celle même de l'Etat colonial mais cette fois de l'intérieur et avec le consentement tacide de la majorité de la population. Cette transformation se fait selon un modèle implicite, pris dans l'évolution de l'Occident moderne, et l'Etat national agit comme si la structure qui convient à ce modèle était déjà présente.

Dans ces conditions, il existe deux séries de détermination : celle qui résulte du réel observable et celle qui résulte du modèle. La première nous l'avons appelée *réelle*, la seconde *objective*.

Cette dualité rend problématique toute sociologie positive, qu'elle soit occidentale ou autochtone. D'abord parce qu'elle fixe une réalité changeante dans une structure stable ; ensuite parce que, n'ayant aucun souci d'action, ou bien elle n'éprouve pas le besoin d'un modèle directeur, ou bien n'en prend pas clairement conscience. Pour la conscience arabe, elle n'est donc ni réelle (puisque la réalité la dépasse à chaque instant), ni objective (puisque'elle ne s'accroche pas à une structure sociale globale et ne fournit pas immédiatement des principes d'action).

Néanmoins cela n'empêche pas l'Etat national lui-même d'avoir recours au positivisme mais comme un ensemble de recettes pour agir et non pas comme une méthode pour se connaître. Il ne le conçoit pas comme réel mais comme objectif (à la fois dans le sens précédent et dans le sens d'être un objectif à atteindre, c'est-à-dire qu'il deviendra conforme au réel lorsque l'Etat national aura atteint son but, d'être un Etat industrialisé).

En vérité, on aperçoit au fond de cette discussion une double conception de l'objectivité.

Le positivisme occidental la considère comme une donnée dont il suffit de prendre conscience. La société arabe, en pleine mutation, la voit comme un but qu'il est nécessaire tout autant de réaliser que de concevoir. Dans ces conditions l'objectif est pour elle plus vrai que le réel.

Et s'il en est ainsi, c'est parce que les deux points de vue reflètent deux situations différentes. Le positiviste occidental

part d'une société cristallisée ; il l'a étudiée avec une certaine méthode et il a obtenu certains résultats, il veut appliquer cette même méthode à une société différente et souhaite obtenir des résultats nouveaux. La conscience arabe se trouve devant une Société en train de se faire et qui doit par principe aboutir aux mêmes résultats que l'Occident, en utilisant à la limite n'importe quelle méthode. Dans un cas c'est la démarche qui compte ; dans l'autre c'est le résultat. Les deux perspectives sont opposées et ne peuvent se rejoindre que lorsque l'Etat national aura réussi dans son projet.

Subtilité vaine, dira-t-on ! Mais comment rendre compte, autrement, d'une opposition qui n'est pas seulement polémique et passagère, et comment pourrait-on espérer la dépasser ?

Un marxisme objectif

A la fin de la première partie de ce livre, on a certainement reconnu dans la description du dernier avatar de la conscience technophile une version simplifiée du marxisme ; à la fin de la deuxième partie, pour essayer de dépasser l'opposition des deux visions, idéologique et positive, de l'historiographie, nous avons fait appel à la critique marxiste des idéologies ; à la fin de la longue discussion autour du positivisme, refusé comme méthode et accepté comme résultat, on a pu voir se profiler à l'horizon la distinction entre positivisme et marxisme. C'est aux questions laissées pendantes à la fin de chacun de ces développements qu'il faut maintenant essayer de répondre.

Mais, pour qu'il n'y ait aucun risque de fausse interprétation, précisons qu'il ne s'agit, dans ce chapitre, ni d'une histoire de marxisme dans les pays arabes, ni d'une étude abstraite des possibilités qu'offre le marxisme à la pensée arabe ; le mouvement des analyses précédentes s'oppose à ces deux démarches qui pourraient, au reste, être reprises ailleurs. Il s'agit simplement de marquer la place qu'occupe le marxisme, en tant que moment de la conscience occidentale, dans le processus de l'idéologie arabe. Autrement dit, il s'agit de voir comment la conscience arabe utilise le *système* marxiste à ses fins idéologiques.

Nous avons distingué deux lignes de détermination : l'une sur le plan de l'idéologie appelée objective, l'autre sur le plan de la réalité sociale, appelée réelle. C'est donc dans la première ligne que se situe le marxisme que nous allons analyser et dont le but essentiel sera d'être un guide pour l'action et non pas un moyen de comprendre sa propre société.

Au niveau du marxisme, nous retrouverons la même dualité que nous avons discernée dans l'attitude des Arabes par rapport au positivisme, avec toutefois cette différence que le marxisme est peut-être la conséquence et le dépassement logique de tout positivisme.

1.

Les visions décrites dans les première et deuxième parties correspondent à différents stades du mouvement de structuration sociale ; mais au niveau le plus élevé de leur domination, chacune par un de ses aspects au moins, poussé jusqu'à son terme logique, s'introduit dans le domaine marxiste et toutes, par leur problématique commune, l'appellent jusqu'à un certain point.

Le clerc qui reconstruit l'histoire de l'Islam selon la théologie sunnite, le fait sur une base immuable : l'unité communautaire. Il refuse à la fois l'histoire événementielle des pays musulmans dans le passé, et il discrédite le présent bourgeois de l'Etat libéral, à cause de la division en partis et groupes ennemis qui les caractérise. Il postule donc l'inséparabilité en fait, sinon en droit, du capitalisme et de la société de classes.

La politique de l'Islam, telle que la conçoit Ibn Taymiyya¹, maître incontesté de tous nos clercs, n'a rien d'un art du possible ; elle ne cherche pas l'avènement d'un accord, par concessions mutuelles, en tenant compte des intérêts contradictoires réels. Etrangère à toute l'analyse libérale laïque, elle part du principe qu'il existe une Loi politique qui fait nécessairement l'unanimité de tous. Le Consensus (Ijmâ'), en réalité, est la prise de conscience d'une vérité déjà donnée, il ne la fait pas naître. Cette théorie n'accepte que des oppositions passagères, résultant de l'inadvertance, l'incompréhension, à la limite de la mauvaise foi, mais ne conçoit jamais des contradictions permanentes justifiées par l'opposition d'intérêts présents, ou antici-

1. H. LAOUST, *op. cit.* ; E.I.J. ROSENTHAL, *Political thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, pp. 51 et suiv.

pés : le garant de l'unité postulée étant le *Shar'* (la loi révélée). Le clerc moderne ne se tient pas, bien sûr, à la lettre de cette Loi ; il sait bien que les problèmes d'aujourd'hui ne peuvent tous y trouver remède ; alors par un glissement insensible, déjà constaté dans le passé, il se la représente sous la forme de la loi scientifique qui, aussi, doit permettre et garantir l'unanimité. Or, le libéralisme ne lui offre aucune politique scientifique consciente et on devine comment la problématique politique du clerc le pousse peu à peu à prôner un socialisme que les circonstances alimentent chaque jour davantage d'un contenu marxiste.

Certains journalistes occidentaux, intéressés ou simplement inattentifs, mettent complaisamment en relief la parenté de cette exigence unitaire avec le concept fasciste de totalité ; la sympathie de beaucoup de clercs, surtout pendant les périodes de crise et de désespoir, pour la solution fasciste n'est pas niable. Il faut, cependant, ajouter que l'expérience ne tarde pas à leur apprendre que celle-ci n'offre jamais la politique économique scientifique qu'ils exigent et peu à peu l'État de leur rêve, de fasciste devient marxiste. Les exemples de ce glissement ont été fréquents en Iraq, en Algérie et plus nettement dans l'Égypte nassérienne.

Le libéral, quant à lui, y arrive par une sorte de marxisme légal qui, se déroulant dans la durée bourgeoise, lui indique sa place et son rôle, exalte sa mission et le rassure sur son avenir. Il fait sienne la phrase de J. Schumpeter : « Dire que Marx, une fois débarrassé de sa phraséologie, peut être interprété dans un sens « conservateur » revient à dire qu'on peut le prendre au sérieux². » Le marxisme, pense-t-il, est, de toutes les théories du développement capitaliste, la plus claire et il n'est rien autre. Le marxisme met à jour une rationalité étonnante de simplicité ; il fixe l'ordre des priorités et concentre toute sa critique contre le système féodal dans toutes ses manifestations : économiques, humaines et culturelles. Face aux relations personnelles dans l'économie, il exalte le contrat libre ; face aux liens de domination, d'hégémonie, de vassalité, il prône l'expression libre de la volonté démocratique ; face à la vérité circonscrite et imposée par des méthodes inquisitoriales, il appelle à la liberté de recherche et de pensée. Tout ce que le libéral demande avec plus ou moins de bonheur et de décision, le marxisme est là pour le justifier et surtout pour prédire son avènement inéluctable. Plus la lutte s'éternise contre les structures traditionnelles

2. *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, 1963, p. 90.

et plus le libéral se sent prêt à puiser dans le marxisme des raisons d'espérer³.

Mais, le marxisme ainsi compris, il l'utilise surtout pour se défendre : il prétend imposer silence à tous les impatients, à ceux qui espèrent créer du temps dans le temps, obliger l'histoire à sécréter sa propre substance. Et, bien sûr, comme notre libéral n'est nullement le premier de son espèce, il suit attentivement certaines expériences et les utilise dans sa propre perspective. Si la collectivisation agricole échoue, c'est, dit-il, parce qu'on ne peut sauter le stade de l'appropriation privée ; si on pense à réintroduire le profit dans les entreprises industrielles, c'est qu'on ne peut réduire volontairement le délai où la direction bourgeoise est nécessaire ; si enfin la gestion ouvrière donne peu de satisfaction, c'est bien parce que le retard culturel des couches non bourgeoises ne peut se combler par une simple éducation politique ou idéologique. Nulle part, le libéral ne trouve de meilleures raisons que dans le marxisme, lu d'une certaine façon, et ces lecteurs (Qurrâ') d'une nouvelle espèce ne sont point rares.

Cette conclusion n'est pas une simple possibilité poussée à son extrême limite ; elle s'est actualisée plusieurs fois dans les pays arabes : en Egypte à la veille de 1952, en Syrie immédiatement avant 1958 et dernièrement au Maroc en 1961-1962, où une analyse d'allure marxiste fut utilisée contre l'aventurisme de la gauche et des syndicats⁴.

Cette possibilité, bien entendu, ne s'actualise que lorsqu'un reflux historique redonne aux structures traditionnelles tout leur poids de réalité ; mais généralement, sur des points précis : réforme agraire, nationalisation du secteur économique moderne, politique de l'enseignement... la pensée libérale navigue dans les eaux du marxisme, sans toujours s'en rendre clairement compte.

Toutefois, c'est la technophilie qui s'abîme le plus naturellement dans le marxisme, surtout lorsque l'Etat national l'oblige à se confronter avec des problèmes concrets.

L'adoration de la science appliquée, l'appel à la conquête de la nature, la définition de l'homme par le travail, font plus ou moins lentement dériver cette pensée vers le marxisme. Et si

3. L'exemple le plus typique est celui de Moh. Mandûr, à l'époque du Walfd.

4. Voir aussi certains éditoriaux du journal *Clarté*, dirigé par A.R. Guédira, pendant la campagne du printemps 1962 en faveur de la Constitution royale.

l'Etat national commence par être hostile à toute théorie, plus il s'édifie et s'affirme, plus il expérimente la valeur pratique d'une théorie unifiée et plus les théories partielles d'inspiration technocratique auxquelles il a commencé par avoir recours s'unifient en s'approfondissant dans la vision marxiste comme dans leur fondement commun. Déjà par une évolution exemplaire Salâma Mûsa, poussé par un industrialisme maniaque, passera en trente ans de l'adoration de Spencer à celle de Marx et il écrira une autobiographie didactique pour justifier cette « éducation » spirituelle⁵.

Nous avons dit que la technophilie impose, comme idéologie inspiratrice, le positivisme-système ; celui-ci néanmoins doit répondre à certaines conditions : il doit fournir un modèle qui puisse unifier la société sous la coupe d'une rationalité unique ; il doit être universel, non pas applicable à une seule partie de l'humanité ; il doit être sans a priori, ou plus exactement ne pas dépendre d'une manière trop évidente d'une évolution particulière. L'expression la plus simple, la plus claire, la plus pratique d'un tel positivisme est, en un certain sens, le marxisme lu d'une certaine manière et c'est pourquoi la technophilie progressivement l'adopte.

Salâma Mûsa s'intéressait intensément à l'économie, la démographie, la biologie, l'eugénisme, la psychologie appliquée : à tout ce qui rapproche la société de la nature, à ce qui unifie le champ de la science plus qu'à ce qui le diversifie. C'est par cet aspect pratique, par le canal de l'économie et des sciences auxiliaires que la technophilie fait sa jonction avec le marxisme, au point précis où celui-ci se réduit à son niveau positiviste⁶.

Si chaque vision, par un de ses aspects, s'ouvre sur le marxisme, toutes, cependant, ont une problématique qui l'appelle comme son couronnement. Toutes ont en commun les points suivants :

— Unité de l'histoire d'abord : que ce soit dans la saisie de l'Occident ou celle du passé, aucune d'elles, à sa phase créatrice, n'affirme une altérité fondamentale. On peut certes entendre des clercs ou des hérauts de l'authenticité clamer que jamais autrui ne comprendra la mission de l'Orient arabe, mais der-

5. Un maître-livre de la pensée arabe contemporaine, *Education de Salâma Mûsa* (en arabe), Le Caire, 1^{re} édit., 1947 ; 2^e édit., 1958.

6. Il serait du plus haut intérêt d'étudier statistiquement comment les marxistes arabes le sont devenus : par désir de justice sociale, par admiration de la science, ou par réflexion sur l'histoire, chaque cheminement impose une conception particulière du marxisme.

rière ces aphorismes inspirés il existe toujours, au fond, un appel à l'universalité pour juger précisément de cette incompréhension. Même les littérateurs qui décrivent l'angoisse comme une dimension de l'âme arabe, lui donnent une signification universelle. Le pluralisme a toujours été une marchandise d'Occident, dans sa version ethnographique⁷ aussi bien que dans la forme désenchantée que lui donnent certains transfuges d'un marxisme par trop vulgarisé. Nulle part dans les pays arabes il n'a été développé en système conséquent, parce qu'il s'oppose trop à l'expérience quotidienne et à celle du passé⁸. Nos différences avec l'Occident sont de degré, non de nature et s'il y a opposition entre les deux éthiques, chrétienne et musulmane, l'accord se trouve rétabli puisque l'Occident a rompu avec le christianisme pour revenir à la source commune de nos deux cultures : l'héritage grec.

— Toutes cherchent ensuite à justifier les particularités sans faire éclater l'unité ; les différences ne doivent signifier ni malédiction ni élection, ne doivent être rapportées ni à la religion, ni à la race, ni au climat, c'est-à-dire à aucune cause immuable qui fonderait une différence éternelle et peut-être aussi une primauté ontologique ; au contraire, il faut qu'elles naissent simplement de la chance, de l'erreur ou du hasard.

— Enfin, toutes exigent un futur qui assume d'un coup l'histoire réconciliée sans qu'il donne raison à personne ; l'unification doit se faire par réduction à un universel commun, non d'une partie de l'humanité à l'autre. Chacun de nous prend un modèle pour guider son action, mais le meilleur modèle possible est celui qui s'impose à tous, en Orient et en Occident, comme notre futur inéluctable.

Il est bien évident que le clerc, le libéral et le technophile proposent successivement des solutions qui ne répondent qu'imparfaitement à ces conditions. Les modèles qu'ils utilisent sont souvent déjà dépassés par l'Occident ; ils conçoivent une fin de l'histoire qui est souvent une image où l'Occident ne se reconnaît déjà plus ; leurs explications des différences entre les deux sociétés par la diversité des conceptions religieuses, de l'organisation politique ou du degré d'évolution économique, renvoient dans beaucoup de cas au Christianisme, à la liberté ger-

7. Cf. R. MONTAGNE et la critique de J.F. MILOU dans *La Pensée*, Paris, mai-juin 1954, p. 41.

8. Cf. GARDET-ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, p. 359.

manique, ou au climat tempéré de l'Europe et une condamnation méprisante et définitive s'y trouve souvent implicitement prononcée. Aucun système de pensée, en vérité, ne répond aussi parfaitement aux conditions précitées que le marxisme : il intègre toute l'histoire, justifie chaque nation dans ses particularités et offre à tous un avenir qui, en lui-même, n'est la propriété exclusive de personne.

Remarquons enfin — ceci a son importance — que cette problématique n'est aucunement nouvelle ; c'est exactement celle du Coran, face aux deux autres religions du Livre et c'est précisément la raison pour laquelle elle accompagne toute la pensée arabe. Coran et tradition affirment que si l'Islam est postérieur au Christianisme et au Judaïsme, il n'est point autre, qu'il ne comporte ni innovation, ni pure imitation, mais, essentiellement, un retour à une source commune. Ni les juifs, ni les chrétiens ne sont les Elus de Dieu ; ils furent les premiers appelés, sans que cette primauté temporelle fût en quoi que ce soit ontologique. Et l'Islam, en conséquence, les appelle tous, à une même parole, à un avenir commun, qui, appartenant à Dieu⁹, n'est à personne.

Prendre le marxisme comme point de référence n'est donc nullement avoir recours à une théorie parmi d'autres, comme la psychanalyse de Jung ou l'anthropologie culturelle américaine. Certes, le marxisme peut prendre, dans certains cas, une valeur identique, purement subjective ; mais, n'oublions pas que nous parlons d'un marxisme qui arrive à son heure dans la conscience de milliers de gens et succède aux autres visions comme leur suite logique et leur couronnement, en restant fidèle à leur commune problématique et en l'actualisant même d'une manière plus conséquente qu'elles.

En vérité, c'est le modèle complet et satisfaisant, que tous cherchent inconsciemment sans pouvoir le saisir, à cause de la structuration inachevée de notre société et de son interpénétration incomplète avec l'Occident.

Quand enfin la technophilie se change en vision marxiste et se retourne sur les états de conscience antérieurs, elle le fait objectivement parce qu'elle les rapporte à leurs propres pré-

9. La culture grecque ne posa pas les mêmes problèmes, puisque la Grèce avait déjà disparu, en tant que sujet historique ; les Arabes trouvèrent en face d'eux les Rûm (Byzantins), eux aussi simples héritiers ; ils n'avaient, donc, aucun scrupule à leur prendre ce qu'ils avaient eux-mêmes pris à d'autres.

supposés qu'ils ont été incapables de réaliser. Et c'est pourquoi la critique du marxisme par les autres visions est si faible, souvent entreprise comme à contrecoeur¹⁰.

Le marxisme serait donc le fondement logique de l'idéologie arabe, c'est-à-dire la seule systématisation possible de tous ses présupposés ? Peut-être bien : mais précisément quel marxisme ?

2.

La question n'est pas de savoir si le marxisme — tel qu'on le conçoit soi-même — trouve des adeptes arabes et lesquels, mais si le marxisme, interprété d'une certaine manière, n'est pas le foyer auquel renvoie, explicitement ou implicitement, tout ce que dit la conscience arabe d'elle-même, ou encore s'il ne fournit pas le seul système qui pourrait répondre d'une manière cohérente à toutes les exigences de celle-ci. C'est ce marxisme lu d'une certaine façon qu'il s'agit de décrire dans ses grandes lignes.

Suivons, pour ce faire, le plan bien connu : économie, sociologie, idéologie.

— *Economie*. C'est par l'économie, avons-nous dit, que le marxisme s'introduit dans la pensée arabe : cette origine lui prescrit sa forme.

— *Origine du capitalisme d'abord* : il s'agit d'une question essentielle pour l'idéologie arabe, et dont la réponse doit être cherchée loin de toute explication webérienne ou raciste. Le marxisme fournit deux éléments de réponse, à la fois causes et effets : le pillage de l'Orient au moyen de la guerre et d'un commerce inégal, et plus profondément, un bouleversement des structures agraires par l'influence déterminante d'une économie monétaire en progression constante. Les deux explications sont certes liées ; mais l'utilisation idéologique trouve mieux son compte dans la première, bien qu'Engels, à la fin de sa vie, voyant le danger de cette utilisation, ait plutôt mis l'accent sur le second aspect.

L'important, évidemment, n'est pas de voir à quel point une simplification excessive ne trahit pas la pensée marxiste, ni de

10. Le clerc ne refuse clairement dans le marxisme que la conception religieuse, encore que l'aliénation soit souvent mal comprise et ramenée au niveau de Feuerbach, ce qui la rend évidemment plus vulnérable. Un indice probant. Allâl al-Fâsi rend aliénation par « Tafwît », c'est-à-dire perte de liberté.

chercher à préciser si cette dernière ne comporte pas en elle-même une explication webérienne, en mélangeant à chaque instant dans la théorie, éléments endogènes et exogènes, l'important est de constater qu'une certaine lecture de Marx, non absolument arbitraire, et qui a même ses lettres de noblesse, répond à merveille à notre problématique constante puisqu'elle rend compte des différences entre l'Orient et l'Occident tout en sauvegardant leur unité essentielle, puisqu'elle rapporte l'évolution divergente à une combinaison de causes fortuites, bien que l'ensemble du processus soit nécessaire et qu'ainsi elle ne met en cause ni la race ni la foi de l'humanité distancée.

De même il est secondaire de savoir si la pensée arabe prend cette théorie directement chez Marx ou bien dans la culture ambiante ou l'historiographie universitaire, qui en fournissent une forme édulcorée. Au contraire, c'est le second cheminement qui en accuse le caractère objectif et inéluctable.

— Théorie de la croissance capitaliste ensuite : Schumpeter écrit : « L'évolution du style de vie capitaliste pourrait être facilement décrite en retraçant la genèse de notre complet veston ¹¹. » Ce déterminisme rigoureux et sans nuance n'est pas celui de Marx, c'est celui qu'a vulgarisé la sociologie allemande de la période wilhelmienne. Toutefois, c'est celui-là même que la pensée arabe met au crédit de Marx. Plus il prend l'image d'un fatum, et mieux il est reçu car ainsi, tout dépend d'un premier acte — quel qu'il soit — et les déterminations se succèdent d'elles-mêmes sans avoir besoin de l'homme, de son activité, de sa liberté inventive. Economie monétaire, bouleversement agraire, développement d'une classe commerçante, système manufacturier, révolution industrielle, capitalisme libéral et scientifique : chaque étape commande l'autre. Certes, tout déterminisme est le bienvenu dans la pensée arabe ¹², celui de Comte ou de Tocqueville, mais aucun n'est aussi général que celui qu'on prête à Marx. Bienvenu, parce qu'il ramène une différence, devenue presque irréductible avec le temps, à une divergence au départ minime et surtout fortuite. Remettons-nous au point de départ et tout le reste viendra par surcroît : la science, le roman, la peinture, la politique, l'administration

11. *Op. cit.*, p. 179.

12. On voit à quel point est erronée la thèse de Qâsimî et son utilisation par von Grünebaum ; le déterminisme absolu a toujours fait bon ménage avec la conscience religieuse. Cf. *Classicisme et déclin*, *op. cit.*, p. 40, note 39.

locale, et jusqu'à l'hygiène, les bienséances et le goût. Tout cela n'exige plus une succession d'actes créateurs, une somme fantastique d'intuitions géniales ; il n'est plus indispensable que le paysan soit d'abord astucieux et travailleur, le commerçant savant calculateur, le bourgeois conquérant, le navigateur aventurier et l'émigrant rêveur éveillé, le publiciste courageux, le poète voyant et le philosophe encyclopédique, pour pouvoir espérer reprendre la marche ; ce ne sont là que les fruits d'une seule et même graine. Il n'est plus nécessaire de comparer secteur par secteur les deux Histoires pour être accablé chaque fois par la richesse occidentale ; il suffit de se maintenir à ce carrefour où, sur un coup de dé, l'Occident prit d'un côté et se retrouva sur une grande route pavée, tandis que l'Orient arabe prit de l'autre et se perdit dans les sables. Dans ce marxisme, l'idéologie arabe trouve de quoi combattre la vision d'un Claudel, où une étoile divine guide les navigateurs vers un destin à accomplir, celle du premier Schumpeter qui gratifie les dirigeants capitalistes d'un esprit novateur toujours en éveil, et enfin une certaine histoire de la philosophie qui voit dans chaque système un défi jeté à Dieu.

— Thérapeutique enfin ; qui se résume en deux décisions : nationalisation du commerce extérieur et réforme agraire, toutes deux conditions nécessaires à l'industrialisation. Cette thérapeutique est le condensé de l'histoire du système capitaliste dans sa forme la plus dépouillée, c'est-à-dire dans le cas français. Les visions antérieures, du clerc et du libéral se noyaient dans l'éclectisme le plus plat : féminisme de Qâsim Amin, politique éducative de Moh. Abduh et Taha Husseyn, développement communal et rural (dont on retrouve un écho dans « l'autocritique » de Allâl Al-Fâsi qui va jusqu'à proposer le plan d'un village-modèle), politique de la jeunesse, etc. Non seulement ces politiques fragmentaires ne donnaient aucun résultat convaincant, mais elles ne permettaient même pas de se faire une idée juste des vrais points faibles de nos sociétés. L'analyse marxiste, au contraire semble fournir sans difficulté aucune le point d'Archimède : autour des décisions économiques, les autres réformes s'imbriquent en un système complet : l'animation rurale a en effet un sens dans le cadre d'une réforme agraire, de même que l'alphabétisation des adultes trouve sa justification dans l'élan industriel.

Encore une fois, ces idées ne sont pas, le plus souvent, puisées dans le marxisme, mais plutôt dans le fonds commun des technocrates et assistants techniques occidentaux et on en décele

facilement l'origine, dans les œuvres individuelles, au degré de systématisation qu'on y discerne.

Il est essentiel, en effet, de remarquer que la technocratie occidentale, au contact de nos pays, se tient au niveau même de l'analyse marxiste ; elle croit parfois la dépasser ou la déprécier ; à nos yeux elle la justifie à tout coup. Rien ne le montre mieux que le livre de W.W. Rostow, *Les étapes de la croissance économique*¹³. Celui-ci a cru écrire un manifeste antimarxiste, alors qu'il fournait à nos libéraux leur premier contact sérieux avec le marxisme objectif qui est au bout de leur propre pensée. « Le marxisme (est) essentiellement une tentative pour expliquer la manière dont les sociétés traditionnelles ont intégré le produit de l'intérêt composé dans leur structure, en apprenant les procédés de la technique industrielle moderne », écrit-il. Il ajoute plus loin : « Marx est, en résumé, un guide monstrueux de politique gouvernementale¹⁴. » Mais ce que cherchent ses lecteurs, c'est précisément un guide pratique, non une analyse théorique absolument impeccable. Et ainsi, de lui-même, Rostow pousse ses lecteurs aux sources où il a d'ailleurs lui aussi, et sans jamais le dire, abondamment puisé.

Ceci explique que bon nombre de planificateurs dans l'Etat national viennent des universités de Cambridge et de Berkeley. La technocratie occidentale, en formant la pensée libérale autochtone, lui donne en même temps un moyen de contact et de discussion avec l'intelligentsia marxiste qui, bien entendu, prouve immédiatement sa supériorité par une systématisation plus complète. Quoi d'étonnant alors si, quelques années plus tard, elle constate avec effroi les progrès rapides d'une marxisation de la pensée, qu'elle-même et bien inconsciemment, elle avait commencé par favoriser ?

— *Sociologie*. Dans les pages précédentes, on a souvent eu l'occasion de voir l'utilisation, pour des besoins idéologiques, de la notion de classe : le clerc l'utilise contre l'Occident, le libéral contre sa propre histoire pour la dévaloriser, et le technophile pour se frayer un chemin au pouvoir. Même dans le cas où la structure de classe est niée comme fait présent (Etat national à ses débuts) ou à venir (clerc), elle n'est jamais discréditée comme moyen de compréhension ou de polémique.

13. Trad. française, Paris, 1962.

14. *Op. cit.*, pp. 175 et 189.

On ne se rappelle pas toujours à ce propos que le terme de classe est d'origine médiévale et que l'apport essentiel du marxisme n'a pas été tellement de prouver l'existence de classes (ce qu'on a toujours su et souvent justifié ouvertement) que de démontrer qu'elles renaissent en changeant de formes.

Il est donc aisé de faire comprendre à la société arabe le phénomène de l'existence des classes ; ce qui est difficile, en revanche, c'est de lui faire saisir leur diversité historique.

Rien, en effet, ne s'introduit aussi facilement dans nos consciences que le concept de classe, mais dans un contexte tellement particulier qu'il faut d'abord le préciser avant de le mettre sur le compte du marxisme. La lutte de la bourgeoisie urbaine contre les maîtres des campagnes, la sourde concurrence qui opposa petite-bourgeoisie autochtone et bourgeoisie immigrée sont faits courants dans notre histoire, et même l'aspect religieux de la guerre que mène constamment le mysticisme populaire — lié à l'artisanat comme l'ont souvent montré L. Massignon et B. Lewis — contre le laxisme bourgeois, ne peut oblitérer son contenu de classe.

C'est pourquoi la notion de classe est comprise d'abord par rapport à la structure traditionnelle : elle prend facilement une signification éthique, de lutte pour la pureté et l'honnêteté. L'activisme traditionnel de l'Islam donne à la politique ce ton âpre dont le fondement, en dernière analyse, se trouve dans cette extériorité historique des groupes dont nous avons parlé. Le réformisme, hier religieux, aujourd'hui politique, est toujours moral, et se dresse avec violence contre les classes corrompues. Aucun pacifisme doctrinal ne peut valablement prêcher la patience ou la tolérance ; seule la force vient à bout de la critique ¹⁵.

L'Etat national peut, à ses débuts, nier la structure de classe pour le présent et l'avenir mais jamais pour le passé ; la petite-bourgeoisie a trop longtemps lutté contre la féodalité et la bourgeoisie libérale pour oublier facilement son amertume ; elle en perpétue même parfois le souvenir, d'une manière factice, pour justifier ses actions les plus controversées, de même qu'il arrivait à l'Etat libéral d'attiser par démagogie les haines et de ranimer de vieilles rancœurs contre la bourgeoisie locale pour faire oublier son caractère de classe.

15. A titre d'exemple, la critique de la bourgeoisie dans les journaux des syndicats marocains ; le contenu est souvent éthique : on parle de décadence, de désespoir, de luxe dépravé, de débauche, etc. La critique prend rarement une tournure économique.

Aussi, quand la notion de classe ne sert plus dans la lutte politique, est-elle utilisée comme moyen de clarification de l'histoire culturelle. Dès lors, elle perd son halo éthique et participe du mouvement général qui pousse toute la société vers le positivisme. L'éclectisme et le subjectivisme de la critique classique ne sont plus de mise, la notion de classe fournit alors, en première approximation, une base objective ; elle permet d'introduire un peu d'ordre dans une histoire passablement embrouillée. C'est pour cette raison qu'elle trouve en face d'elle peu de détracteurs sérieux. Ainsi, le livre *A propos de la culture égyptienne*¹⁶, qui représente le seul essai conséquent d'appliquer cette notion de classe pour critiquer la production littéraire contemporaine en Egypte, n'a pu jusqu'à ce jour être réfuté d'une manière méthodique, bien que ses faiblesses fussent visibles et que le contenu en soit plus programmatique qu'analytique. On a été sensible surtout à son aspect systématique et objectif qui rompt avec quarante ans d'exhibitionnisme littéraire. Les étrangers, seuls, ont ironisé sur ce dogmatisme naïf qui, à force d'expliquer tout par la même cause, n'explique plus rien ; pour les Arabes il rendait un son neuf.

Cet emploi de la notion de classe dans la critique culturelle est, en effet, trop unilatéral et de toute manière idéologique ; mais il n'est pas totalement inadéquat, comme le prétendent certains. Car nous avons vu dans les pages précédentes que l'analyse de classe — la nôtre aussi d'ailleurs — se justifiait non pas directement par la structure de la société arabe, mais indirectement par celle de la société occidentale, puisque toujours, en action et en pensée, les Arabes se réfèrent à un modèle occidental. Nos écrivains peuvent refuser subjectivement cette différenciation de classe ou prétendre ne pas la voir à la surface des choses — ce qui est soutenable jusqu'à un certain point — ils utilisent néanmoins pour penser des notions qui, à l'analyse, se trouvent recéler une image de l'Occident qui, elle, a une signification de classe. On trouve donc toujours cette signification dans n'importe quelle pensée arabe mais à travers des médiations multiples ; médiations dont la lutte politique et l'action font bien entendu l'économie par besoin pédagogique, et par conséquent aussi le marxisme que nous sommes en train de décrire.

16. Ecrit par Mahmūd A. al-Alem et A.A. Anīs, Beyrouth, 1955 ; il sera discuté longuement dans la quatrième partie du présent ouvrage.

L'analyse de classe, dans sa visée scientifique, est donc parfaitement justifiée par la réalité historique, et elle n'est nullement dévalorisée par la forme polémique simplifiée que l'action lui donne dans l'Etat libéral et l'Etat national à ses débuts.

— *Sur le plan de l'idéologie* enfin. Le marxisme qui répond logiquement aux exigences de la pensée arabe n'est pas un système philosophique occidental parmi d'autres ; il prend l'aspect d'un système des systèmes.

Pour se penser, avons-nous dit, il faut penser l'Occident et le réduire au préalable à sa définition fondamentale. Chacun de nous — clerc, libéral et technophile — en a proposé une, mais tellement restrictive que d'immenses domaines de la civilisation occidentale n'étaient ni analysés ni même perçus. Peu à peu, cependant, à mesure que les deux sociétés s'interpénètrent et que la nôtre, par la même occasion, se structure, cette définition s'élargit et finalement s'épuise dans le marxisme qui, lui, donne de l'histoire occidentale, une vision unifiante et simplificatrice : la philosophie classique se résume et s'achève en Hegel et celui-ci en Marx ; les temps modernes se résument en trois dates : 1688, 1789, 1848 et dans un concept unique : celui de la Révolution bourgeoise ; l'histoire économique, depuis les défrichements et les croisades jusqu'à l'hégémonie commerciale anglaise du XIX^e siècle, se résume dans le développement du système capitaliste. Tous ces mouvements et d'autres, partiels et subsidiaires, se réduisent donc à une cause unique. Aucun Arabe moderne ne revit la pensée de Descartes ou de Spinoza comme certains Occidentaux la vivent ; d'instinct, le Descartes qu'il saisit est celui qui, étiqueté, a sa place dans le système hégéliano-marxiste et quand l'un de nous, par inadvertance, se plonge sans guide dans une philosophie moderne, il ne sait plus penser et retombe au niveau de l'expression littéraire.

Ce besoin de système, que la primauté de l'action impose, est rendu évident, comme a contrario, par la crise de la philosophie arabe actuelle. Dans nos pays, ou bien l'on pense conceptuellement et l'on est amené peu à peu à commencer d'abord par commenter Marx, ou bien l'on ignore le concept — c'est le cas du plus grand nombre — et l'on tombe dans l'éclectisme¹⁷. Cette situation n'est pas sans rappeler, d'ailleurs, celle de l'aristotélisme dans la pensée arabe classique.

17. Les essayistes arabes exagèrent l'importance de nos prétendus « philosophes » ; leurs livres sont tous ou bien des cours ou bien des essais littéraires.

On a reproché à celle-ci de n'avoir pas repensé la philosophie aristotélicienne ; mais précisément le voulait-elle vraiment ? Les musulmans du III^e siècle ne lisaient pas Aristote en tant qu'homme vivant qui essaye de comprendre des problèmes vivants, mais comme un homme qui résume les connaissances amassées par une société sur le point de mourir ; ils n'ont vu en lui que le transmetteur d'une culture qu'ils ne pouvaient pas saisir directement. De la même manière, le marxisme est actuellement pour nous le résumé méthodique de l'histoire occidentale ; la justesse des détails importe peu ; seule la vue d'ensemble compte. Un grand professeur est venu, un jour, entretenir les étudiants marocains de Rousseau, saisi de l'intérieur ; il fut peu écouté car il ignorait que le Rousseau véritable pour la conscience arabe est celui de Hegel et de Marx et que toute autre interprétation n'est, à nos yeux, qu'une image archéologique, pouvant tout juste servir au plaisir mélancolique des érudits. Le marxisme, somme de l'Occident ; c'est cela que la pensée arabe contemporaine n'a cessé de chercher depuis trois quarts de siècle. Dès que la technophilie domine dans l'Etat national, le choix n'est plus qu'entre marxisme et éclectisme impuissant. L'Occident peut être bergsonien ou phénoménologue, l'Orient arabe ne peut positivement lire que ce qui a été intégré au registre hegelien¹⁸. Quand un Arabe est bergsonien, il ne se pense pas, il pense comme un homme des frontières, c'est-à-dire entièrement tourné vers l'Occident.

Dans le passé, les Arabes ont eu un Aristote à leur mesure, différent de celui des Grecs ; à l'heure actuelle, leur situation leur impose une lecture de Marx, qui n'est certes pas systématisée, qui est encore une possibilité plus qu'une réalité effective, mais qui déjà peut être nettement distinguée d'autres lectures courantes en Occident et adoptées individuellement par des intellectuels arabes.

3.

Ce marxisme, dessiné à grands traits, comment le qualifier et comment le juger ? C'est un marxisme objectif, au sens où nous prenons ce mot, c'est-à-dire qu'il s'impose comme la conséquence nécessaire d'idéologies déjà courantes dans la société arabe. Il est réduit à son niveau positiviste comme le résumé

18. Idée qu'a parfaitement saisie Allâl al-Fâsi, quand il distingue la notion de contemporain de celle de moderne, cf. *l'Autocritique* (en arabe), Le Caire, 1952.

précédent a permis de le voir : en économie, en sociologie, en histoire des idéologies, il ne présente pas de différence méthodique essentielle avec le positivisme d'un Comte ou d'un Spencer ; la conscience arabe le préfère pour la seule raison qu'il présente un système plus conséquent et plus critique à l'égard de l'Occident bourgeois.

A cause de ces deux caractères, ce marxisme est mi-effectif, mi-hypothétique : mi-effectif parce qu'il transparait, çà et là, dans les consciences individuelles et dans la pratique de l'Etat ; mi-hypothétique parce qu'il apparaît souvent sous des noms d'emprunt : cartésianisme, philosophie des lumières, darwinisme. Ces idéologies directrices sont des fragments de systèmes qui tous ne trouvent leur justification et leur unité que dans le marxisme réduit à son niveau positiviste. Celui-ci est donc bien hypothétique, puisqu'il est comme le foyer invisible de toutes ces idéologies partielles, à la lumière desquelles la Société arabe essaye de se restructurer, mais il n'est pas pour autant arbitraire.

Disons, en résumé, qu'il inspire la majorité des vrais constructeurs de l'Etat national, mais que celui-ci ne se décide pas à le prendre ouvertement à son compte.

Comment le juger ?

Certains diront : c'est une invention pure et simple ; d'autres : même s'il existe réellement, il est insignifiant, puisqu'il ne se dévoile pas.

Mais s'agit-il d'être pour ou contre ? Ne suffirait-il pas que ce marxisme fût conscient de son rôle et de ses limites ? La systématisation tentée ici est en tout cas un appel à la conscience. C'est seulement après cette étape qu'on pourrait honnêtement étudier les conditions de son dépassement. Certains Occidentaux refusent de considérer ce marxisme en lui-même, ils l'assimilent à d'autres qui lui ressemblent et le condamnent comme dogmatique. Ils essayent eux-mêmes d'affiner les concepts de Marx pour les rendre plus adéquats à la réalité arabe. Les défaites politiques des partis communistes locaux s'expliquent, disent-ils, par l'application mécanique de concepts trop grossiers, fruits d'une étape négative, heureusement dépassée à présent, du marxisme européen¹⁹. Mais du coup, ces novateurs ne peuvent plus s'expliquer comment des marxistes peu nombreux, souvent

19. On trouvera un exemple de cette démarche chez G. MARTINET, *Un marxisme de notre temps*, Paris, 1962.

en prison, peuvent influencer sur la politique de leur Etat, ni comment des groupes insignifiants peuvent, dans certains cas, exercer une hégémonie culturelle.

En vérité, nous retrouvons là, au niveau du marxisme, la dualité déjà vue dans le chapitre précédent.

La primauté de l'action impose le choix d'un modèle qui a ailleurs donné ses preuves. Après les étapes, cléricale, libérale et technophile, au cours desquelles la conscience arabe avait affaire à des modèles fragmentaires pris à l'Occident, celle-ci cherche et trouve enfin dans le marxisme, lu d'une certaine façon, un modèle homogène et total qui englobe les modèles précédents et les unifie.

C'est uniquement sur ce plan idéologique que le marxisme doit prouver sa supériorité totalisante. S'il s'amuse à vouloir rendre compte de la réalité sociale, dans ses méandres et ses moindres nuances, il participera au destin de la sociologie positive qui s'épuise à scruter une réalité où la société arabe refuse de se laisser fixer.

Ces marxistes repentis, comme les positivistes, veulent trouver des résultats nouveaux en utilisant la même méthode que l'Occident a mise au point pour s'analyser, et la société arabe les écarte au même titre que les autres.

Parfois certains militants arabes, en prison ou dans l'oisiveté politique, se lancent aussi dans cette voie et essayent de mettre à jour l'appareil conceptuel marxiste ; ils arrivent souvent à des résultats qui ne manquent ni de subtilité ni de vigueur²⁰, mais dès que l'action les reprend, ils reviennent à leur marxisme objectif, seule base stable pour fixer une réalité fuyante.

Les défaites politiques des partis marxistes ne proviennent certes pas d'une analyse incomplète de la réalité mais du fait que la Société n'a pas encore totalement assimilé l'expérience du libéralisme et de la technophilie et cela ne dépend d'aucune volonté sinon de l'histoire elle-même.

Ainsi la conscience arabe, aux prises avec les nécessités de l'action, donne une même réponse au positivisme et au marxisme, une réponse bien paradoxale à première vue : oui au système, non à la méthode.

20. M. ROBINSON, « Le Communisme en Syrie et en Egypte », *Cahiers Internationaux*, n° 93, fév. 1958, p. 78.

Chances de la dialectique

1.

Les développements précédents semblent tous conduire à une seule et même conclusion : écarter toute connaissance objective de la société arabe. Fascinée par un futur où elle s'installe déjà, celle-ci semble dévaloriser tellement son présent, qui sera pourtant un jour son passé et qu'elle sera bien obligée d'étudier, qu'elle le trouve indigne d'être maintenant analysé. Elle récuse le regard qui, sans a priori, veut se poser sur elle et découvrir des vérités qu'elle-même ignore. Elle refuse et le positivisme et le marxisme, en tant que méthodes, ouvertes sur le non-encore connu et les accepte seulement comme systèmes déjà clos qui peuvent rendre compte de ce qu'elle veut être mais non de ce qu'elle est.

Cette attitude n'était pas voulue au départ, elle résulte directement du choix technophile auquel reste fidèle, tout au long de son évolution, l'Etat national. Celui-ci semble dire, en effet : construisons d'abord notre société à l'image d'un modèle choisi, nous la connaissons après.

Ainsi répond en définitive la conscience arabe au problème de la méthode.

Mais nous-mêmes, nous posons une question semblable (comment étudier l'idéologie arabe et subsidiairement la société qui lui a donné naissance ?). Allons-nous donner la même réponse ?

Il semblait en être ainsi, au cours des deux chapitres précédents. Les distorsions que la conscience arabe faisait subir au positivisme et au marxisme ne semblaient pas être mises en question ni la fin de non-recevoir opposée à toute description sans a priori, en fait à toute sociologie positive.

Mais, dans ces conditions, quel est le statut de l'analyse tentée dans ces pages, car ou bien elle est extérieure et elle tombe sous le coup de la condamnation précédente, ou bien elle y échappe et à quel titre ? Est-ce un privilège de principe, ou bien est-elle conduite selon une méthode différente et laquelle ?

Avant d'essayer de justifier notre analyse, voyons d'abord s'il existe une autre méthode que celles que la conscience arabe récuse.

Car on peut répliquer immédiatement : toutes les exigences exprimées, plus ou moins explicitement, plus haut : primauté de l'action, présence anticipée du futur, distinction entre les notions d'objectif et de réel, identité dans l'analyse de la méthode et du résultat, sont celles-là même auxquelles satisfait la logique didactique et elle seule. L'exposé précédent peut sembler n'être qu'une introduction, une préparation pour aboutir à la dialectique, comme réalité et comme méthode de la conscience arabe.

La dialectique et seulement la dialectique peut expliquer et dépasser l'opposition persistante entre technophilie et appel à l'authenticité. L'Etat national peut, en l'adoptant, mettre fin à la dualité du faire et du comprendre, il peut continuer à agir et commencer à se connaître. Plus encore, l'analyse du marxisme objectif sera par la même occasion justifiée puisque ce sera la critique d'un marxisme positiviste par un autre dialectique.

Toutes ces remarques sont assurément justes, et elles étaient déjà sous-entendues dans les pages précédentes. Mais là encore, il ne s'agit pas de dire : voilà la solution, mais de discuter en toute honnêteté les conditions de cette solution. La conscience arabe s'est déjà emparée des méthodes que l'Occident lui a proposées et les a pliées à ses exigences du moment.

Le vrai problème est de savoir si elle ne s'emparera pas aussi de la méthode dialectique pour l'utiliser à sa manière et selon ses besoins. En d'autres termes, le positivisme et le marxisme, de méthodes sont devenus systèmes dans la conscience arabe, la dialectique ne risque-t-elle pas le même sort ?

Cette question est d'autant plus légitime que si la dialectique, comme on dit, est la logique même du développement historique, elle ne peut pas naître de rien, elle ne peut qu'être déjà

à l'œuvre dans l'idéologie arabe, mais sous des formes non épurées, non conscientes.

C'est cette dialectique, déjà à l'œuvre et déjà déformée, qu'il faut mettre à nu.

L'idéologie arabe contemporaine est souvent qualifiée de romantiques par certains Anglo-Saxons, ou de mystique par des Orientalistes croyants et ces deux appellations sont significatives, en elles-mêmes, si on veut bien se rappeler que c'est sous ces deux formes, entre autres, que la dialectique est d'abord apparue dans la conscience occidentale. Et moins l'Etat national tardera à assumer l'idéologie qui le sous-tend — le marxisme objectif — moins la dialectique a de chances d'apparaître sous une forme rationnelle. Toutefois, ce n'est pas la seule raison, ni la plus importante. Il y a eu déjà dans le passé de la culture arabe une expérience historique qui fit éclore les premiers germes d'une pensée dialectique. Mais celle-ci échoua et alla s'abîmer dans le mysticisme. C'est cette mystification de la dialectique, déjà expérimentée dans le passé, qui risque de peser très lourdement sur l'avenir d'une appréhension dialectique de la conscience arabe par elle-même.

2.

Au II^e siècle de l'Hégire, ce siècle comparable à plus d'un titre, aux yeux des Arabes, à celui qu'ils vivent actuellement, la pensée arabe faisait son apprentissage dialectique par deux cheminements distincts :

— A travers les luttes partisans et les polémiques qui précédèrent la Révolution abbasside et lui succédèrent, on décèle une grande inquiétude, une réflexion fiévreuse sur l'histoire musulmane, car celle-ci devenait de plus en plus nettement l'envers d'un accomplissement. Derrière l'épopée des conquêtes, qui frappaient les esprits d'admiration et d'hébetude, on distinguait surtout la fuite d'une matrice, devenue lieu de crime. Le Verbe prophétique avait échoué et il fallait intégrer cet échec à une épopée apparente. Histoire miraculeuse, certes, mais dans le mal non dans le bien. Plus le temps passait, plus l'image de Mohammed-homme s'estompait, plus le message s'épurait de ses composantes humaines et plus le meurtre de Husseyn prenait l'allure d'un pur scandale. Dieu de nouveau, s'éloigne de nous, après un bref instant où il fit entendre Sa voix dans le Coran et ce n'est nullement un hasard si l'idée d'un Coran créé apparut

précisément à ce moment-là : l'éloignement de Dieu était alors un fait d'expérience. L'évidence, un instant générale, de l'unité de l'homme fut rejetée ; l'Islam ne change pas, par un miracle, instantanément l'homme ; la phrase classique : « Tel se convertit à l'Islam et son Islam fut excellent » devint douteuse¹. La conversion doit désormais se concevoir comme un acte continu ; l'homme porte toujours l'autre en lui². L'équation humaine, à la fois juste et scandaleuse (je est un autre), fut de nouveau comprise et, dans la tourmente de l'histoire, se fit de nouveau entendre, comme un cri d'angoisse, aux confins de la logique abstraite.

— A cette réflexion sur l'homme, s'intégra au même moment une réflexion sur Dieu, qui prit naissance au sein de l'école mu'tazilite. Celle-ci, nous l'avons dit, tenta d'édifier sur le seul fondement de la Raison abstraite un Islam inféré, capable d'unifier les éléments hétérogènes du nouvel Empire. Elle échoua ; la marque et peut-être même la cause de cet échec se trouve dans l'analyse purement négative des rapports de l'Homme avec Dieu. Ce traitement par élimination, qui fut appelé « Ta' tîl », réussit seulement à mettre à jour certaines antinomies. Aucun grand problème dogmatique ne fut résolu d'une manière satisfaisante, ni chez les mu'tazilites eux-mêmes, ni chez leurs héritiers directs, les Ash'arites conciliateurs et c'est pour cette raison que l'Etat dut imposer plus tard par la force une profession de foi obligatoire.

Le dogme du Coran incréé n'établit pas un véritable lien entre le Créateur et sa créature.

La notion du Kasb³ ne résolut nullement la contradiction entre la puissance divine et le libre-arbitre humain.

La vision béatifique ne pouvait concilier le fini et l'infini.

La résurrection des corps ne scella point l'union de l'Âme et du Corps.

Si ces points du dogme devaient plus tard être lus simplement du bout des lèvres, c'est précisément parce qu'ils étaient des solutions formelles et que toute réflexion devait être bannie, de peur qu'elle ne les décompose immédiatement en leurs éléments antinomiques. Il s'agit bien d'une union magique, aussi symbo-

1. Surtout en ce qui concerne les Omeyyades, Mu'awiya et son père.

2. C'est alors que commence à se préciser la différence entre Rûh et Nafs (âme et esprit) ; élément passif et élément actif.

3. Cf. *Introduction à la théologie musulmane, op. cit.*, p. 58.

lique, aussi peu réfléchi que d'autres unions qu'on a l'habitude de croire à tort totalement étrangères à l'esprit arabe. Chez les Ash'arites les antinomies étaient encore moins voilées puisqu'ils imposaient, pour des questions subsidiaires, la formule « Ni ... Ni ». L'opposition obstinée et jamais lasse des Hanbalites dénotait une conscience plus claire de cet échec dogmatique ⁴.

La pensée arabe, ayant constaté cet échec, se tourna alors vers une direction autre que celle des solutions rationnelles. Elle n'essaya plus de trouver une solution dans un dépassement de la raison analytique mais dans un complet divorce avec elle.

Ceci n'est pas une pure hypothèse ; la preuve positive de ce cheminement se trouve dans l'œuvre exemplaire de Muhâsibî. Nous savons avec précision que sa pensée prit son essor à partir d'une réflexion sur les luttes sanglantes entre les compagnons du Prophète et que c'est à la suite d'une expérience rationaliste infructueuse qu'il se lança dans la recherche d'une troisième voie, aussi éloignée de l'empirisme naïf que de la Raison abstraite ⁵.

Muhâsibî, vivant au milieu du III^e siècle de l'Hégire, c'est-à-dire après l'instauration d'une religion d'Etat, imposée par la terreur, qui suivit l'échec de l'essai de synthèse conciliatrice, tira les conclusions de deux expériences réflexives négatives : celle des Shi'ites sur l'Histoire et sur l'Homme et celle des Mu'tazilites sur Dieu ⁶. Il rappela aux hommes qui peuplaient l'Empire musulman que chacun d'eux est à la fois un et divers. Le terrain était certes favorable : l'Arabe qui sondait en conscience son for intérieur sentait bien que le Message de l'Islam ne représentait pas pour lui uniquement le couronnement de l'histoire préislamique de la Péninsule, mais qu'il était aussi, dans sa vie tribale, une sorte de césure ; le Persan, au moment même où il reconnaissait la supériorité historique du monothéisme et devenait pour la première fois réellement musulman, sentait, malgré tout, son cœur vibrer à d'anciennes harmonies venues du fond des âges ; le philosophe hellénisant comprenait fort bien, après l'échec mu'tazilite, qu'il adorait en fait deux divinités : la Raison d'Aristote dans son cœur et le Dieu du Coran du bout des

4. C'est ce qui explique qu'Al-Ash'ari fut plus proche d'Ibn Hanbal que ses disciples parce qu'il connaissait plus précisément l'échec mu'tazilite.

5. Cf. Margaret SMITH, *An Early Mystic of Bagdad*, 1937.

6. Cette histoire dogmatique transpose en fait l'histoire sociale ; si elle est plus précisément connue, elle n'en est pas moins induite.

lèvres, qu'en lui vivaient deux hommes : l'orgueilleux citoyen d'une *Polis* disparue et l'auditeur humble et soumis du Verbe flamboyant, qui retentit au cœur du désert.

Quand Muhâsibî affirme à tous que l'homme est surtout divers, ceux-là même qui le persécutaient savaient au fond d'eux-mêmes la terrible vérité qu'il dispensait si humblement. Il les stupéfia, en les entraînant dans le labyrinthe des âmes où ils risquaient à jamais de se perdre, par cet acharnement, au-delà de la simple introspection, à déterrer des Moi enfouis, un instant vrais, et tout de suite démentis⁷. La dogmatique rationnelle était certes dévalorisée, elle était du moins stable, tandis que cette quête inlassablement reprise d'un vrai positif, immuable et irrécusable, quelque admirable et héroïque qu'elle fût, ou n'en voyait jamais l'issue. C'est pour cette raison qu'il fut tant contesté par ses contemporains, renoncé par ses pairs au point de finir sa vie, solitaire et presque consigné dans sa demeure. On était saisi d'effroi devant une telle obstination, un tel effort soutenu, et cependant on pleurait en l'écoutant⁸ parce qu'on présentait que cette logique du cœur visait, avant tout, à une identification progressive du divers. La gymnastique psychologique de Muhâsibî — ce comptable de l'âme — consistait à réduire peu à peu les Moi divers à un Moi unique, seul vrai et en lequel se refléterait fidèlement le Verbe de Dieu.

Cette logique ne s'adressait certes pas à une catégorie particulière de la société musulmane ; elle trouvait cependant un terrain mieux préparé chez ceux qui vivaient le plus profondément cette fissure du Moi, c'est-à-dire les Non-Arabes. Elle ne fut pas étrangère par son origine ou son inspiration mais bien par sa destination finale, son utilisation comme thérapeutique d'un moi dispersé.

Plus cette fissure s'approfondissait au cours de l'histoire, et plus cette logique s'éloignait des méandres de la psychologie et se transformait en logomachie, en symbolique alphabétique, bref en un simple jeu verbal. Les historiens du mysticisme distinguent communément Muhâsibî d'Ibn Arabî⁹, mais en fait le message de l'un trouve sa fin et son couronnement dans l'autre ; au-delà des techniques d'introspection, le langage de Muhâsibî

7. Plusieurs exemples de cette incurable inquiétude dans la *R'âya* (en arabe), p. 238, par ex., de l'édition du Caire.

8. Anecdote relative à Ibn Hanbal qu'on lit dans toutes les notices biographiques de Muhâsibî.

9. Le texte le plus décisif à ce sujet est celui d'Ibn KHALDUN, *Sif' as-Sâil*, Istanbul, 1952, trad. inédite.

servait surtout à jeter un pont au-dessus d'une fissure historique au fond de l'âme et plus celle-ci s'approfondissait, plus la thérapeutique devait être longue et pesante¹⁰.

Que conclure de ce rappel historique ?

Qu'il existe dans la culture arabe les conditions d'un dépassement de la logique formelle, c'est-à-dire l'expérience pré-dialectique et même l'avortement de l'issue dialectique, qui ont permis le même dépassement en Occident. Le langage, l'imagerie, la structure mentale, qui guidèrent l'esprit vers une appréhension dialectique de lui-même, ne sont nullement inconnus dans notre passé culturel ; il suffit simplement que celui-ci soit réactivé à la lumière de notre expérience présente. La logomachie d'Ibn Arabi, elle-même, n'est pas inutile car elle apprend à l'esprit à se méfier, à se couper de l'évidence sans pour autant l'oublier tout à fait.

Le problème, avons-nous dit, est de savoir si l'avortement d'hier ne risquait pas de se renouveler aujourd'hui et que nous soyons dans l'impossibilité de le prévenir ? La mystique fut une solution verbale à un problème réel ; elle fut une logique de l'identification progressive sur le mode de l'imagination, de la représentation, et non du concept. A l'heure actuelle, notre problème n'a pas changé puisqu'il s'agit toujours d'unifier progressivement le moi (tradition) et le non-moi (Occident) mais précisément pour cette raison, est-ce que la solution traditionnelle n'est pas trop tentante et surtout est-ce que la dialectique, même matérialiste, n'est pas nécessairement appréhendée, à cause de notre situation présente et de notre expérience passée, sur le mode de l'imaginaire ?

Hier, il s'agissait d'unir la nouvelle conscience islamique, juste et historiquement supérieure, à la vieille conscience pré-islamique sensible au cœur ; il fallait donc se poser en soi, à un point profondément enfoui qui dépassât les deux consciences, en donnant certes raison à l'Islam mais non dans sa forme positive (dogme et loi). Le point profondément enfoui dans le cœur était en réalité un moment du futur : l'évolution dans le temps étant représentée par une descente au fond de soi-même.

Or la dialectique, en tant que dépassement postulé par l'histoire de la contradiction présente, ne remplit-elle pas le même

10. C'est cette dimension historique qui fait défaut au livre de H. CORNIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964 : exemple typique de l'orientalisme subjectiviste et non-critique.

rôle ? Elle reconnaît en effet la supériorité historique du Non-Moi (l'Occident), elle lui donne raison mais en dépassant sa forme positive passagère. Quant au Moi, sensible au cœur, hypostasié dans le dogme, la culture ou la langue, la négation le dissout et nous amène à nous déprendre de sa fascination. Il ne suffit donc nullement de savoir que notre situation exige la dialectique ; il faut encore se demander si elle n'exige pas une vision de celle-ci, qui en fait une thérapeutique plus qu'une méthode logique.

Sommes-nous condamnés à vivre la dialectique comme idéologie sans pouvoir l'utiliser comme méthode ? Voilà le problème. Aujourd'hui même, elle n'est pas totalement inexistante dans notre culture, comme on le croit communément, mais c'est le clerc qui l'illustre sous une forme mystique.

L'Etat national pose face à face marxisme positiviste et authenticité islamique et approfondit chaque jour davantage leur contradiction. Il ouvre ainsi la voie à une utilisation idéologique de la dialectique qui aura pour mission de faciliter le passage définitif du Moi traditionnel au Non-Moi. Dès lors, et nonobstant tout effort individuel, l'économie restera juxtaposée à la mystique, l'une servant l'autre sans jamais s'y aliéner, ni totalement s'en détacher¹¹.

3.

Mais alors si la dialectique — au moins comme logique descriptive — devient problématique, qu'est-ce qui légitime en définitive l'analyse tentée dans cet essai ?

Car si l'Etat national n'en est qu'à ses débuts et dans quelques pays arabes seulement, qu'est-ce qui permet de dépasser la conscience technophile, de systématiser le marxisme objectif et d'appeler à une conscience historique critique ? Ou bien cette analyse est extérieure à son objet et par conséquent aussi subjective que celles qui ont été incriminées dans ces pages, ou bien elle procède de l'intérieur, et elle est donc elle-même la dialectique de l'expérience arabe, laquelle dialectique ne peut plus être conçue comme problématique ?

Pour échapper à cette difficulté, insistons d'abord sur une condition favorable. Notre analyse se développe à partir de la situation du Maroc, où l'Etat national n'est encore qu'une possi-

11. Ne serait-ce pas là le sens profond du jugement de Lénine sur Boukharine, le taxant de scholastique ; économiste et mystique, la dialectique servait chez lui à combler formellement une fissure bien réelle.

bilité, et au même moment elle s'intègre les résultats obtenus dans d'autres pays arabes qui sont à des stades divers dans la voie de l'Etat national. Elle est donc à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du phénomène dont elle essaye de rendre compte.

Mais elle n'est pas pour autant vraiment dialectique. S'il fallait absolument la qualifier, disons qu'elle est socio-historique et qu'elle s'oppose, en cherchant à la dépasser, à l'analyse socio-statique. Elle se contente de mettre en lumière les défauts, contradictions et impossibilités d'une appréhension statique des forces sociales, que ce soit par le moyen de la sociologie ou celui du marxisme positiviste. Elle reprend l'étude de la société arabe en la replaçant dans une perspective historique. Ce faisant, elle ne s'ouvre toutefois qu'à un seul aspect de la dialectique.

On peut donc, sans réduire à l'insignifiance notre propre investigation, affirmer que la dialectique, comme logique de la conscience arabe et dépassement de ses contradictions, est encore une simple possibilité qui, avant de se matérialiser dans une forme adéquate, continuera d'apparaître sous une forme mystifiée. Et ainsi, pendant cette longue période où l'Etat national essaye de réaliser son grand dessein de devenir un Etat de la technique et de l'industrie, les nécessités de l'action continueront de primer celles de la connaissance de soi, et dans le domaine de la pensée, l'idéologie continuera de primer la conscience vraie. La dialectique, seule possibilité de dépasser cette dualité, subira elle-même les conséquences de cette situation et en deviendra la victime. On pourra cependant, en profitant d'un cas favorable comme celui du Maroc, en sauver au moins les prémices. La lucidité sera alors au prix d'un piétinement de l'action, mais pour un temps seulement car, à cause de l'unité culturelle des pays arabes que nous avons postulée dès le début, nous finirons bien un jour par apprendre à conjuguer lucidité et efficacité.

Vers l'universel

Reconnaître l'universel, c'est en réalité se réconcilier avec soi-même.

Comme personne ne choisit à la légère le suicide ou la négation pure, la conscience arabe cherche cet universel depuis trois quarts de siècle. Et c'est bien à cela que se ramène le problème de la méthode, discuté dans cette section.

La réponse finale (oui au système, non à la méthode) peut sembler contradictoire à son objet ; en fait elle seule garantit une issue.

Constatons que sur ce problème de l'universel, l'Occident et la pensée arabe suivent des chemins opposés.

L'Occident postule une histoire une et à cause de cela, prétend appliquer aux autres la même méthode qui lui a servi et qui lui sert encore pour se connaître. Mais en réalité, il espère et il fait tout pour trouver des résultats nouveaux, en vue d'enrichir sa conception de l'homme et de l'histoire. Par ce souci même, il fixe l'humanité dans sa diversité et renvoie la synthèse à un avenir indéterminé. Parti de l'unité il s'installe donc dans la diversité.

La société arabe, elle, refuse de reconnaître l'universalité de cette méthode et prétend être seule à pouvoir se reconnaître grâce à une intuition exclusive, mais pour se reconstruire, elle use d'une image directrice qui, quoi qu'elle en dise, est prise à

l'Occident et qui, par conséquent, donne à celui-ci le privilège d'être un universel déjà donné. Dans ce cas, le résultat est connu d'avance et la méthode n'est plus qu'un moyen pour y arriver et c'est en cela que toute la pensée arabe est idéologique puisqu'elle doit servir un a priori. Partie de l'altérité, la conscience arabe aboutit donc à une identité mais implicitement postulée.

On peut certes penser que cette conception de l'universel est trop étroite, qu'elle donne trop vite raison à l'Occident et ferme ainsi la porte à un enrichissement possible, mais à y regarder de près on constate que malgré cette approbation hâtive imposée par l'action, la conscience arabe sauvegarde les chances d'un universel plus compréhensif, précisément en maintenant la connaissance de soi en dehors du domaine des méthodes positivistes.

Toutefois, certains diront : cet universel postulé n'est pas vrai, il est purement idéologique car au niveau de la société subsistent la diversité et le pluralisme. Et en effet on ne peut nier que le processus d'universalisation, décrit dans ces pages, reste uniquement dans le cadre de l'idéologie. Nous prouvons simplement que l'idéologie arabe contemporaine retrouve à chaque instant en elle-même un moment de la conscience occidentale en marche et au lieu d'y voir une rencontre de hasard ou un reflet de nos choix subjectifs, nous avons interprété ce fait comme la preuve d'une unité historique non donnée au départ mais garantie à l'arrivée.

Cependant, ce processus ne corrobore-t-il pas un autre dont il n'a pas été question dans cet essai justement parce qu'il est trop bien connu et qu'il a trop accaparé l'attention jusqu'à présent : celui de l'unification par la technique et l'économie ? Cet essai a été consacré exclusivement à l'idéologie précisément parce qu'on a trop souvent insisté sur la contradiction entre cette base technique qui s'unifie de plus en plus et l'idéologie qui semble plutôt se diversifier. Car si une certaine identité est retrouvée malgré tout à l'intérieur de l'idéologie elle-même, cette opposition, quoique réelle, ne pourra plus avoir qu'une importance momentanée.

Bien entendu, entre l'infrastructure et l'idéologie se trouve la structure de la société elle-même et on mettra en doute la légitimité d'une mise entre parenthèses de celle-ci. Mais l'idée directrice de cet essai est précisément de montrer que, dans notre cas, il faut peut-être inverser l'ordre apparemment logique, qu'on suit communément en Occident et la notion du futur

antérieur ne signifie rien autre que cette primauté, à la fois historique et logique, de l'idéologie sur la société. Si l'on veut donc réfuter cette notion, il faut la critiquer en elle-même et non pas attaquer une de ses conséquences nécessaires, consciemment acceptée.

Et s'il est vrai que l'on doit inverser, en ce qui nous concerne, le rapport entre idéologie et société, la preuve de l'universel est alors vraiment cette lente et difficile réconciliation de la conscience arabe avec l'humanité nouvelle.

Quelque étriquée qu'elle puisse paraître, cette conception de l'universel nous paraît en définitive plus positive que toute affirmation de l'altérité, même si elle promet pour demain des richesses insoupçonnées.

Il n'est pas futile d'affirmer aujourd'hui un universel partout malmené. Tout se passe, en effet, comme si l'Occident, après s'être cru seul humain ait reculé devant les trop grandes difficultés qu'il a soulevées. N'osant plus se présenter comme universel, il préfère se réfugier dans le pluralisme. Mais une erreur doit-elle toujours se corriger par une erreur contraire ?

IV

Les Arabes et l'expression

Expression et folklore

Depuis un siècle déjà, les Arabes essayent d'édifier dans les formes nouvelles — celles qui frappèrent les premiers voyageurs en Occident, théâtre et roman notamment — une littérature qui soit digne du legs prestigieux du passé. Les efforts n'ont pas manqué et cette littérature moderne l'emporte maintenant, en volume du moins, sur celle des périodes classiques.

Jusqu'à une date récente, les écrivains arabes se plaignaient d'être si mal connus à l'étranger et pressaient leurs Etats respectifs de les aider à diffuser leurs œuvres pour effacer des préjugés trop injustes. Aujourd'hui, ces doléances ont heureusement perdu de leur actualité car des anthologies, des traductions, des études critiques ont été publiées dans les principales langues européennes¹. Le temps de la découverte ne tardera pas à se clore pour céder la place à une étape plus meurtrière, celle de la critique. V. Monteil se pose déjà la question de la valeur de cette littérature, au-delà de son intérêt documentaire, et il arrive de plus en plus souvent qu'on lise dans les revues

1. Citons à titre d'exemples, en français, *Anthologie bilingue* de V. MONTEIL ; *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, t. I par L. et R. MAKARIUS, 1964, t. II par A. ABDELMALEK, 1965 ; études de J. JOMIER et A. MIQUEL, sur N. Mahfúz ; traduction de *Je vis* de L. BAALABAKI, par M. Barbot, en plus des traductions déjà connues d'œuvres de T. HUSSEIN, M. TAYMUR et T. EL-HAKIM.

arabes, surtout au moment de la distribution annuelle des prix Nobel, des réflexions désabusées sur le thème : littérature nationale et valeur universelle.

Cependant nous ne présenterons dans ces pages ni une esquisse historique, ni une sociologie de cette littérature, nous reposerons plutôt, au niveau de la représentation artistique, le même problème que nous avons déjà analysé dans les chapitres précédents sous la forme des rapports entre soi et autrui, entre passé et présent, entre particulier et universel. C'est à travers la mise en question des formes d'expression que nous essayerons, cette fois-ci, de le discuter.

1.

Les Arabes modernes, dès le début de leur renaissance, n'ont cessé de rechercher une expression adéquate à l'étape historique qu'ils vivaient confusément et dont ils sentaient vaguement l'irréductible nouveauté. Le terme d'adéquat, bien qu'obscur, est le seul satisfaisant car il déborde la notion de fidélité ou de réalisme. La société à décrire se considère en effet comme inférieure et retardataire ; si l'écrivain en présentait un simple reflet, celui-ci serait inmanquablement aussi frappé d'infériorité. Mais précisément, par et dans l'expression, on vise à supprimer et à dépasser cet handicap. Ce rêve confus et persistant se saisit dans l'art mieux et plus directement que dans la réflexion. C'est toujours au nom de ce dépassement postulé ou de ce retard sublimé qu'à chaque étape on a refusé ou accepté les œuvres artistiques. Et n'est-ce pas là d'ailleurs fidélité à l'Islam ? Si l'être arabe est tout entier concentré dans son Verbe, n'est-ce pas par le Verbe, avant tout, qu'il doit se sauver ? Si l'expression ne transfigure pas le réel informe, imparfait, insoutenable, de quelle utilité peut-elle bien être en effet ? Dès lors, on comprend avec quel soin il faut distinguer dans notre vie culturelle l'œuvre folklorique de l'œuvre expressive, bien que plusieurs critiques, arabes ou étrangers, pour des raisons politiques ou idéologiques, la négligent trop souvent ; distinction fondamentale, car en elle se reflète l'essence de notre société.

L'œuvre folklorique — musicale, plastique ou littéraire — participe de l'infériorité historique de la structure sociale qui lui donne naissance, en tire même à la vérité sa valeur. L'œuvre expressive, au contraire, vise à la compenser par l'expression elle-même, c'est-à-dire par la prise de conscience. Pour se con-

vaincre de la validité de cette distinction, il suffit de jeter un coup d'œil sur le rôle, passé ou présent, du folklore dans notre société.

D'abord réservé exclusivement à l'usage des étrangers, il n'est récupéré par la communauté nationale que lorsque celle-ci s'est suffisamment détachée de son propre passé pour regarder de l'extérieur sa forme antérieure, sa « mue » et pouvoir en jouir. Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre Mondiale, surtout après 1950, que l'intelligentsia petite-bourgeoise commença de s'intéresser à la poésie populaire, aux chants paysans, aux contes d'enfants... et que l'Etat ouvrit des musées d'arts populaires et subventionna des troupes.

Au Maroc par exemple, la ville de Marrakech, que les touristes de tous les pays considèrent comme un vaste musée vivant, était sous le Protectorat un objet de nausée pour les jeunes nationalistes, à tel point qu'ils organisèrent une vaste campagne de dénigrement contre « les marques de décadence » qu'on y voyait et qu'ils les firent, à l'Indépendance, formellement interdire. Après quelques années cependant, leur position changea, et non pas seulement à cause des fâcheuses incidences économiques qui découlèrent de cette interdiction. Jeunes fonctionnaires et vieux bourgeois côtoient aujourd'hui, en hiver, dans les palaces luxueux, touristes scandinaves ou allemands, et font leurs délices des danses berbères et des « ghita paysannes », dans les réunions publiques et les mariages de grandes familles.

Contrairement à ce que pensent des observateurs superficiels, le folklore récupéré ne représente pas la culture ancienne, authentique, opposée à la nouvelle culture factice, née de la pénétration occidentale ; en réalité il fait partie, lui aussi, de cette nouvelle culture. Il ne renvoie pas à l'ancienne société mais à la nouvelle car il dénote surtout une progression décisive de l'embourgeoisement. En d'autres termes, pour saisir le rôle social du folklore, ce n'est pas tellement son contenu qui importe, que la psychologie de ceux qui en jouissent.

C'est la nouvelle culture bourgeoise — importée si l'on veut — qui permet à ce folklore d'exister réellement, car auparavant il n'était que dépôts archéologiques d'une société engourdie ; il n'est ranimé, vivifié, enrichi de signification que dans la structure nouvelle, née de la confrontation avec l'Occident. Il en résulte que chaque art — quel qu'il soit — présente un niveau folklorique.

Tout folklore suppose un centre et une périphérie. Paul Bowles¹ fait parler un Marocain pendant des heures dans un magnétophone et croit saisir ainsi, à son niveau le plus authentique, la vie telle que les Marocains la vivent. Mais que saisit-il, sinon ses propres phantasmes ? Le temps vide, le degré zéro de l'existence, qu'il croit déceler chez son interlocuteur, sont en vérité les siens. De même quand il essaye de décrire l'incroyable, l'absolu silence du désert saharien², il oublie que ce silence n'existe que pour l'ancien habitant de New York ou de Londres : sinon le désert n'est ni silencieux, ni bruyant par nature. En fait, ni le Marocain, ni l'habitant du désert ne peuvent se reconnaître dans cette image trompeuse, parce que tous les deux sont réduits à leur niveau folklorique, c'est-à-dire à leur position périphérique par rapport à un centre qu'ils ne connaissent pas. P. Bowles ne quitte jamais — et ne peut d'ailleurs quitter — sa culture bourgeoise qui, seule, donne valeur et sens à cette humanité dépassée qu'il essaye de sauver de l'oubli. Toute œuvre donc — étrangère ou autochtone — qui exploite ce domaine de la non-valeur, dépendant d'un ailleurs, comme un jardin sauvage dépend du jardin géométrique qu'il contribue à mettre en relief, est une œuvre folklorique. Ce caractère de dépendance, à l'égard d'un centre extérieur, frappe dans plusieurs aspects de notre culture.

Regardons autour de nous : l'ameublement moderne marocain donne un sentiment d'imperfection, parce que l'utilisation d'éléments traditionnels — bougeoirs, nattes, tapis, divans..., etc. — a été introduite et continue de l'être sous l'inspiration de la bourgeoisie étrangère ; la musique andalouse a été réévaluée et récupérée par la classe cultivée après que des étrangers — des experts de l'Unesco récemment — l'eurent enregistrée et mise en forme ; les troupes arabes d'Orient ont souvent des régisseurs étrangers et dans tous les cas l'influence étrangère est prépondérante dans la mise en scène.

Ce caractère peut se retrouver dans les manifestations culturelles les plus élaborées. Ainsi une grande partie de la littérature française nord-africaine³ est transitoire, circonstancielle, peu expressive parce qu'elle se conçoit comme un rameau régionaliste d'une culture centrée ailleurs et qui seule l'approuve ou la désapprouve. Une œuvre philosophique même, peut être folklo-

2. *A Life Full of Holes*, New York, 1964 ; trad. française, Paris, 1966.

3. *Their Heads Are Green*, Londres, p. 131, 1963.

4. Seul Kateb Yacine échappe totalement à cette dévalorisation.

rique si elle se contente de fournir une illustration partielle à une théorie globale qu'elle accepte a priori. Quand un philosophe arabe écrit un livre sur le « personnalisme musulman » on peut longtemps et vainement se demander si c'est le personnalisme qui est musulman par nature ou si c'est l'Islam qui se convertit au personnalisme ; dans les deux cas le problème de l'universel est escamoté puisqu'il est postulé chez le philosophe occidental ; celui-ci se sert de cette contribution folklorique comme d'une vérification partielle qu'il intégrera par la suite dans sa synthèse finale ⁵.

Pour la même raison, on ne peut considérer le théâtre de farce, tellement populaire actuellement en Afrique du Nord, comme un vrai théâtre national. En vérité il est essentiellement folklorique et, pour cela même, transitoire. En effet, si les gens s'amusent tant à se voir vivre sur la scène et à la télévision, c'est bien parce qu'ils sentent — quoique confusément — que cette manière de vivre est condamnée à disparaître. C'est dans les villes surtout que ce théâtre est populaire et une étude détaillée de l'usage des dialectes comme ressort comique prouvera que chacun rit du dialecte qui lui est le moins familier. Encore une fois c'est un nouveau mode de vie, jugé seul valable, qui se retourne sur l'ancien, en train de mourir, et en tire matière à divertissement. Quand l'embourgeoisement sera total, quand la société sera unifiée sous la férule de l'Etat national, ce théâtre aura perdu ses vertus comiques, et disparaîtra comme a disparu dans la nouvelle société égyptienne le théâtre, autrefois si vivant, de Nagh Ribâni.

Toute manifestation culturelle, écrite ou non, élaborée ou non, qui revendique le particulier en face de l'universel, qui assume la naïveté, l'intuition directe, la vie naturelle en face de la réflexion et de la sophistication réservées à d'autres, tombe nécessairement dans le folklore et participe de sa valeur dégradée. Tout au plus, peut-elle être un indice, un témoignage qu'il revient à la conscience réflexive d'interpréter et de sauver du non-sens.

Nul besoin encore de se demander si l'on peut faire l'économie de ce stade folklorique ; il suffit pour le moment de le juger à sa vraie valeur, sans en attendre ce qu'il ne peut manifestement pas donner. C'est pourtant dans cette erreur que tombe facilement l'Etat national.

5. La même critique ne peut pas être opposée au marxisme (non positiviste) à cause de son « historicisme absolu » selon l'expression de Gramsci.

Beaucoup d'intellectuels dans l'Etat libéral, et surtout dans l'Etat national, croient qu'une politique de soutien au folklore a un contenu populaire ; ce qui évidemment est faux car ce n'est jamais le peuple qui se donne en spectacle à lui-même — ce temps est révolu depuis bien longtemps — c'est la grande et petite bourgeoisie urbaines qui, comme de vulgaires touristes étrangers, viennent applaudir à ses exhibitions.

Au Maroc, par exemple, il y a belle lurette que les pauvres paysans des plaines et les non moins pauvres montagnards de l'Atlas ne s'amuse plus aux *moussems* qu'ils sont obligés par l'Etat d'organiser et qui leur coûtent de plus en plus cher.

Pourquoi donc s'attache-t-on à valoriser le folklore ? Pourquoi, refusant de distinguer folklore et expression, tient-on tellement à donner une théorie culturelle générale qui englobe littérature orale, musique, tapisserie, statuaire, etc. ? Sans doute est-ce, pour une part, réaction contre l'iconoclasie de l'Islam⁶. Mais la véritable raison est politique.

Il s'agit, en effet, dans l'Etat national, de dépasser la signification bourgeoise de la littérature écrite. Au moment même où l'intelligentsia petite-bourgeoise défend un réalisme du contenu, elle sent confusément, à travers le vague résidu de l'esthétique hegelienne qui subsiste encore dans son marxisme positiviste, qu'elle n'effacera pas tout à fait ainsi la signification de classe des formes littéraires, qu'elle ne met en fait jamais en question. Essayant alors de dépasser le problème, elle recourt aux manifestations folkloriques et croit y trouver des formes à la fois nouvelles, vivantes et populaires.

Mais si, comme nous l'avons dit, le folklore au sens vrai suppose lui-même une vision bourgeoise progressivement dominante ; si son existence au sein d'une culture ne change pas la signification sociale de celle-ci — bien au contraire — est-ce là une issue ?

Le recours au folklore a certainement un sens puisqu'il pose négativement le problème des formes littéraires, mais, étant une fausse solution, il empêche de saisir pleinement leur signification de classe. Une erreur parallèle se remarque dans le domaine politique lorsqu'on célèbre le socialisme national qui n'est, après tout, qu'un processus d'embourgeoisement un peu accéléré ; mais dans le domaine culturel l'erreur est bien plus flagrante.

6. Qu'au début du siècle Moh. Abduh avait déjà essayé de faire oublier.

Pour cette raison précise, la théorie de la culture nationale, si communément reçue actuellement en Egypte et en Algérie, est viciée à la base, abstraite et antihistorique. Elle se réduit à un pur nominalisme puisqu'elle se contente de poser l'étiquette de nationale ou de socialiste sur une culture d'essence indéniablement bourgeoise.

Le recours au folklore, comme on le voit, ne remplit pas, chez les Arabes, le même rôle que la négritude chez les Africains, bien que par l'intermédiaire de F. Fanon celle-ci ait influencé certains d'entre eux, Algériens surtout ; le but des Arabes n'étant pas de dévaloriser l'expression écrite et rationnelle, mais plutôt d'en élargir la signification sociale. Ce recours, quoique profitable à un certain moment, doit cependant être rejeté ; en définitive, il obscurcit les problèmes culturels bien plus qu'il ne les éclaire. Le folklore restera toujours une sous-expression qui perpétue au sein de l'expression elle-même l'infériorité de la société qu'il prétend exprimer. Au demeurant, faut-il s'étonner que l'Etat national s'y fourvoie ? L'idéologie positiviste qui le domine, ne reconnaît-elle pas fondamentalement ce retard historique ? Et, si elle le nie au niveau de la réflexion, elle le manifeste avec éclat à travers ses représentations artistiques.

La seule manière d'échapper aux solutions verbales est de maintenir fermement la distinction entre folklore et expression. Toute œuvre qui ne pose pas clairement le problème de l'expression, c'est-à-dire qui ne vise pas à sublimer par le Verbe notre retard, doit être considérée comme entachée d'infériorité essentielle. Jouant sur cet handicap, elle s'adresse donc surtout à ceux qui sont à même l'histoire et qui, pour cela, sont seuls capables de l'interpréter, de la justifier et finalement d'en jouir.

Certes, une œuvre culturelle, quelle qu'elle soit, n'effacera jamais la différence entre centre et périphérie — car ainsi se partage réellement l'humanité d'aujourd'hui ; elle peut du moins la manifester clairement sans simuler une trompeuse naïveté pour exciter de vaines curiosités. Ainsi, et ainsi seulement, sera dépassé le faux dilemme qui inhibe plusieurs de nos écrivains et qui semble opposer irrémédiablement à leurs yeux, valeur nationale et signification universelle des œuvres artistiques. Toute œuvre qui tourne le dos au folklore déborde par là-même son cadre local.

Littérature et expression

La production littéraire arabe, depuis le début de la Renaissance — presque un siècle maintenant —, suit fidèlement l'évolution générale de la société et de la culture. Premier élément négatif, contrairement à ce qu'on pourrait croire, car il indique une faiblesse congénitale de la création artistique qui, à aucun moment, ne dépasse le niveau de l'analyse conceptuelle. L'art donc, dans notre cas, n'a joué nul rôle de salvation ou de clarification.

On peut distinguer dans cette évolution trois stades qui renvoient, chacun, à un moment de la structuration sociale.

— *Un stade néo-classique d'abord*, où l'érudition philologique et littéraire fait revivre les formes d'expression classiques en en modernisant le contenu : la poésie lyrique se mue en chant patriotique, la maqâmah en satire sociale et la chronique en démonstration politique. Cette production ne peut être analysée ni critiquée sans référence aucune à l'idéologie du clerc, alors dominante ; il suffit, en effet, de rappeler l'amitié qui liait Moh. Abdub à H. Ibrâhim et à Kh. Mutrân pour rendre évidente cette communauté idéologique. Une étude précise du contenu des œuvres de Muwaylihî, des pièces de Chawqî, des récits de G. Zaydân, bref de toute la production littéraire de cette époque, permettrait de retrouver une conception de soi, de l'Occident et de l'histoire arabe, absolument conforme à l'optimisme et à l'empirisme naïf du clerc.

— *Ensuite un stade sentimental et romanesque*, qui se déploie tout entier sous le signe du libéralisme. Le roman apparaît et toutes les autres formes d'expression se déprécient instantanément. Pas plus que le régime parlementaire, comme forme d'organisation politique, n'est discuté, le roman n'est mis en cause, comme forme absolue d'expression ; on reproche à la littérature classique de ne l'avoir pas découvert comme on reproche au Califat de n'être pas démocratique : Taha Husseyn mène le combat sur les deux fronts inspiré spirituellement sinon politiquement par Lotfy Sayyid.

— *Un stade réaliste enfin*, où la production s'uniformise à travers romans, nouvelles et pièces de théâtre et que domine incontestablement la figure de N. Mahfûz. Il n'est nul besoin de démontrer en détail la parenté qui lie cette littérature au positivisme petit-bourgeois, puisque Mahfûz a tenu, lui-même, à la mettre en lumière dans sa *Trilogie*. C'est en effet Salâma Mûsa qu'il décrit sous le nom de Adlî Karîm, le directeur de revue, courageux et solitaire, maître à penser de la jeunesse progressiste¹.

Cette périodisation littéraire est aussi valable, à l'échelle de tous les pays arabes, que la succession des formes de conscience, car il s'agit en réalité d'un phénomène global indivisible. Le stade sentimental est actuellement le plus fréquent ; ce qui explique la grande notoriété de T. Husseyn, seul parmi les écrivains contemporains à posséder un public stable au-delà de son pays d'origine.

L'existence d'une littérature en langue étrangère ou d'une esthétique symbolique, au Liban et en Afrique du Nord, n'annule pas la validité de cette périodisation. Tout au contraire, car les deux tendances se ramènent à un seul fait sociologique, qui est la très nette coupure dans ces pays entre classes moyennes et paysannerie. L'intellectuel, n'étant pas en contact avec la totalité de sa société, voit la dialectique sociale de l'extérieur, c'est-à-dire abstraitement et peut alors recourir indifféremment à l'arabe classique ou à une langue étrangère puisque, de toute façon, il s'adresse uniquement à lui-même ou à ses frères intellectuels². Or cette liberté, involontaire d'ailleurs, de l'écrivain à l'égard de sa société est la marque distinctive

1. Cf. A. CHARQAWI, *Lettre à un martyr* (en arabe), 1959, p. 151.

2. Le cas est très clair pour B. Fâris et M. Mesadi qui écrivirent leurs pièces en français et en arabe classique.

même de l'Etat libéral, désintégré, sans nul centre capable de l'unifier.

La classification par écoles esthétiques utilisée par V. Monteil dans l'introduction qu'il écrivit pour son *Anthologie bilingue* n'est pas éclairante parce qu'elle n'est pas historique³ ; l'existentialisme, le symbolisme, le lyrisme exacerbé ne sont pas, en effet, des écoles à mettre à côté du réalisme ; ils expriment tous, au contraire, d'une manière ou d'une autre, le stade libéral dont le couronnement est l'Etat national qu'exprime le réalisme. La structure sociale particulière du Liban ne permet pas au mouvement réaliste de prendre la place qui lui revient historiquement ; il est donc erroné de voir le monde arabe à partir de Beyrouth ; au contraire, une vue génétique de la littérature arabe ramène l'éclectisme libanais ou nord-africain à sa juste valeur, c'est-à-dire à une pure sentimentalité, un subjectivisme libéral, essentiellement transitoire — en dehors du Liban au moins. Si la majorité des pays arabes — dont le Maroc — vit encore la période sentimentale, il n'empêche que partout le réalisme prend le visage d'une avant-garde ; ce qui prouve que la conscience libérale y voit bien une fin et un couronnement.

Comment a été jugée cette littérature, à ses différents stades, car c'est à travers les critiques qu'elle a suscitées que nous pourrions, le mieux, saisir le but qu'elle se proposait à elle-même.

La critique universitaire⁴, qu'elle soit autochtone ou étrangère, indulgente ou sévère, se trouve dans l'obligation de reconnaître que cette production est généralement faible. Comment explique-t-elle le fait ?

— *Par l'état de la société d'abord* : bas niveau de vie, analphabétisme étendu, faible circulation du journal et du livre, activité dérisoire de l'édition, rôle mineur de la femme, grande consommatrice de littérature dans les sociétés évoluées.

— *Ensuite, par une maîtrise insuffisante de la forme*, à cause de l'hétérogénéité des littératures classique et moderne : il n'y a, dit-elle, nulle continuité entre la poésie lyrique, le drame et l'épopée, nulle parenté entre la chronique et le roman, la maqâmah et la nouvelle ; il faut donc un très long et très minutieux apprentissage pour se familiariser avec des formes tota-

3. Le manque de classification dans l'anthologie des Makarius n'est pas moins critiquable.

4. Dont on peut lire un exemple particulièrement insipide dans le livre de A. TABA BADR, *Evolution du roman arabe en Egypte 1870-1938* (en arabe), Le Caire, 1963.

lement nouvelles. C'est une explication qu'on lit souvent sous la plume des universitaires arabes, à commencer par T. Husseyn et M. Mandûr * et qui justifie, à leurs yeux, l'adaptation et même le plagiat.

— *Enfin par la structure de la langue.* « La Belle au bois dormant », comme la nomme joliment V. Monteil, s'est bien réveillée mais elle doit payer le prix de son trop long sommeil, par une incapacité chronique à exprimer le monde nouveau. Bien sûr, elle évolue très rapidement mais le monde va plus vite qu'elle, et le problème de la langue est donc toujours actuel. S'il existe incontestablement un progrès, du récit rimé de Chawqî à celui plus détendu de N. Mahfûz, personne, néanmoins, ne peut honnêtement prétendre qu'il a réussi à imposer une langue littéraire, capable de fournir à tout apprenti-écrivain la matière première à partir de laquelle il pourra se construire son propre style. Chaque écrivain arabe est obligé de commencer par le commencement, c'est-à-dire par créer une langue littéraire. T. El-Hakim est toujours à la recherche d'une « tierce langue » et Charqâwî choisit le dialectal comme un pis-aller.

Le grand roman objectif du XIX^e siècle exigeait au moins trois langages : un qui fonde l'objectivité et qui est l'idiome de communication, un second qui définit le style de l'écrivain et enfin un ou plusieurs qui servent à particulariser les personnages. Il est rare qu'un roman arabe en contienne plus de deux, le second n'étant le plus souvent qu'intermittent et c'est cela qui explique la monotonie, l'abstraction, l'imprécision de beaucoup d'œuvres arabes et qui rend leur lecture très éprouvante *.

Cette critique universitaire semble riche, fouillée et diverse ; en fait elle est plate car elle se réduit à constater, de différentes manières, que la société arabe n'est pas complètement bourgeoisée, ce qui n'est un mystère pour personne. Nous savons depuis longtemps que la société bourgeoise libère la femme, multiplie les occupations, étend l'instruction et propage le goût du livre et du journal ; nous savons fort bien qu'elle rapproche les dialectiques, simplifie la langue de culture, en fait un système clair, logique et analytique, qu'elle édifie de grandes agglomérations qui fournissent au roman et au théâtre à la fois un vaste domaine d'inspiration et un public. Remarquer dès lors le retard

5. Cf. *Nouveaux problèmes dans notre littérature contemporaine* (en arabe), Beyrouth, 1958, p. 117, à propos de la technique théâtrale.

6. Cas particulièrement pénible : *Elle est ainsi* (en arabe), de HEYKAL, 1956.

de la société, la formation insuffisante de l'écrivain et la déficience de la langue, pour expliquer la faiblesse de la littérature arabe, ce n'est pas donner plusieurs raisons, c'est constater un seul fait évident pour tous.

Ces causes partielles ne sont, en définitive, que des aspects secondaires qui ne rendent compte de rien. Un siècle de modernisation produit en Russie Pouchkine et en Egypte A. Chawqî⁷ ; la différence de valeur indéniable entre les deux poètes ne trouve aucune explication dans une pareille analyse, apparemment exhaustive.

La critique idéologique, qui utilise souvent d'ailleurs les résultats des travaux universitaires pour mener son propre combat, va nous apparaître en revanche incomparablement plus significative. Elle se déroule toujours sur deux plans : une étude objective qui tend à expliquer la faiblesse d'une œuvre par les circonstances historiques et sociales et une seconde, subjective, qui vise à prouver que cette faiblesse aurait pu être compensée ou même annihilée par un engagement en faveur des classes déshéritées, créatrices de valeurs.

— En un premier temps (Mâzini, Aqqâd, Heykal...) elle se déroule entièrement sous le signe d'une *subjectivité déchaînée*. On reprochera aux maîtres de l'époque (Chawqî, Muṭrân...) de rester trop fidèles aux règles classiques : un renouvellement du contenu, dira-t-on, n'est pas suffisant car la rigidité formelle le rend souvent vain. Qu'on analyse les poésies patriotiques du début du siècle et on verra aisément que les circonstances politiques qui les ont inspirées, maintenant oubliées, elles rendent un son absolument identique à celui des œuvres abbassides ; leur actualité n'était donc qu'une illusion et leur lyrisme un trompe-l'œil. En poésie, seul un bouleversement radical des formes garantit liberté et sincérité : non seulement le cadre traditionnel de la qaçida doit éclater, mais encore le poète doit se libérer des règles prosodiques de rythme et de rime. Ainsi seulement on pourra décrire l'âme dans ses états les plus fugitifs, la réalité environnante, triviale, désespérante et assurément fort éloignée de l'ambiance embaumée des jardins khédivaux.

Les domaines où se déploya cette subjectivité libre furent surtout la psychologie abstraite et la satire humoristique. La mégalomanie d'Al-Aqqâd, l'ironie caustique d'Al-Mâzini expri-

7. Ce rapprochement n'est nullement déplacé ; cf. chap. I de la *Littérature russe au XIX^e siècle*, par Max BRAUN, Paris, 1963.

mèrent cette liberté anarchique dans les genres nouveaux : roman, nouvelle et épître journalistique. En réalité, la vogue du genre romanesque fut autant le résultat d'une influence étrangère que le signe d'une subjectivité soudain libérée : il connut pour cela une seule forme prépondérante, celle de l'autobiographie, à tel point que pendant longtemps roman artistique fut synonyme de roman autobiographique.

La liberté anarchique de ces écrivains s'accommoda fort bien d'un certain éclectisme, d'une légèreté et d'un désengagement qui facilitèrent par la suite la critique à leurs détracteurs. Ceux-ci les taxèrent tous d'être bourgeois et ce n'était que justice. Le malheur voulut que ces écrivains, Al-Aqqâd surtout, survécussent à eux-mêmes, leurs défauts s'amplifiant avec l'âge et le culte d'une liberté indéfinie en fit les défenseurs sans nuance de l'idéalisme anglo-saxon.

Leur dévalorisation par l'histoire ne doit pas faire oublier, cependant, le rôle positif qu'ils jouèrent à une étape de notre vie culturelle, pas plus que cela ne doit masquer ce qu'a de fondamentalement injuste leur critique vis-à-vis de leurs aînés. M. Mandûr⁸ remarque que ces hérauts du renouveau innovèrent, en fait, bien moins que ceux qu'ils accablèrent de leur sarcasme. Chawqî essaya au moins de donner aux Arabes un drame national et Muţrân une épopée, alors qu'eux, en fin de compte, ils maintinrent la poésie dans son étroit lyrisme traditionnel, et le roman dans une sorte de récit intellectuel et affectif, déjà connu de la littérature classique⁹. Leur critique, souvent erronée dans le détail, ne se comprend que replacée dans le cadre général d'une conscience libérale, assujettie à l'influence occidentale et sous-estimant globalement la littérature classique, malgré des déclarations d'allégeance formelle. En vérité, l'appel à une subjectivité libre complétait simplement l'appel à l'indépendance et au parlementarisme. Est-il dès lors étonnant de constater que ces écrivains servirent souvent d'hommes de plume aux politiciens, maîtres de la Parole dans les villages et au Parlement ?

— En un second temps la critique idéologique, sous influence petite-bourgeoise, se fit au nom de *l'efficacité et de l'engagement* ; elle prit comme cible la personnalité envahissante de

8. Voir *Conférences sur I. Al-Mûzîni* (en arabe), édit. Ligue arabe, Le Caire, 1954, pp. 28 et suiv.

9. Dans les autobiographies intellectuelles de MUĤABNÎ au début des *Wasûdy*, de ĜHAZZALÎ dans le *Monqâdh*, par exemple.

Taha Husseyn, patriarche des lettres arabes¹⁰. La polémique tourna autour de la langue utilisée par les écrivains libéraux ; même simplifiée, elle restait malgré tout une langue de lettrés, incompréhensible pour le peuple. Elle impose à l'écrivain une abstraction telle que le paysan qu'il décrit se métamorphose en un être idyllique, sage et vertueux, comparable au bon sauvage des philosophes du XVIII^e siècle ; la misère elle-même, par la grâce d'un style châtié, coulant et musical, se transforme en catégorie esthétique ; les malheurs individuels, nés du bouleversement social et du renouvellement éthique, se dissolvent dans un esthétisme involontaire et le lecteur, bien à l'aise, ne ressent aucune échéance le prendre à la gorge. Défendre la langue classique est toujours en un sens défendre l'ordre bourgeois. Voilà ce qu'affirmèrent les critiques de l'ère technophile.

Ils reprochèrent également aux écrivains libéraux d'avoir tout mis sur la subjectivité, d'où une inaptitude caractérisée à créer de véritables personnages et une action suivie ayant sa propre logique. L'œuvre libérale verse dans l'autobiographie parce que l'expérience individuelle offre seule un canevas continu, un centre unificateur de scènes disparates ; elle est nécessairement linéaire, superficielle, parce que le « Je » narrateur est seul actif, autrui n'est jamais là que pour lui servir de point d'appui. Surtout que cette subjectivité, désengagée, est vide ; si au moins elle récupérait le monde extérieur par des expériences diverses... Or elle choisit de servir soit un idéal national abstrait donc inoffensif, soit inconditionnellement les maîtres au pouvoir ; le fellah n'est alors présent que comme souvenir d'enfance, décor pittoresque ou objet d'humour. Même T. El-Hakm, le plus littéraire de tous ses collègues, n'échappe pas à ces défauts. Narcissisme, abstraction, fatuité, défigurent aussi bien ses pièces que ses récits¹¹.

La critique petite-bourgeoise ne ramène pas ces aspects négatifs : esthétisme, abstraction, non-engagement, à une étape du développement social, ni aux défauts inhérents à l'outil littéraire, mais au choix délibéré des écrivains eux-mêmes qui se voulaient bourgeois et se tenaient à l'écart des mouvements profondément populaires. Elle hésite d'ailleurs constamment entre un déterminisme sociologique qui justifierait l'œuvre en tant que résultat et un appel à la responsabilité personnelle.

10. Echo de cette polémique dans le recueil intitulé *Critique et querelle* (en arabe), publié à Beyrouth, 1958.

11. Critique systématique dans M. MANDUR, *Le théâtre d'El-Hakm* (en arabe), Le Caire, 1960.

C'est elle qui, devenue plus consciente, plus mordante après la Deuxième Guerre Mondiale, va encourager le mouvement « réaliste », et lui permettre peu à peu de devenir prépondérant¹². La beauté littéraire sera remise ; on utilisera une langue simplifiée, pauvre, à peine articulée, celle-là même qu'un homme à demi inculte se constitue progressivement à l'aide du journal et de la radio. L'autobiographie sera refusée comme forme d'unification du réel ; les personnages seront caractérisés physiquement et mentalement, ce qui obligera l'écrivain à concentrer toute son attention sur le dialogue ; enfin l'intrigue sera construite, ne se pliera plus ni aux lois du hasard ni au bon plaisir de l'auteur, elle se résoudra en une fin significative obéissant à la logique des caractères ou au sens objectif de la période historique considérée.

Certes, quand on passa de la théorie à la mise en œuvre, les personnages ne furent pas toujours réels ni l'intrigue toujours vraisemblable, mais la volonté d'objectivité fut, elle, manifestement réelle. Les paysans furent aussi éloignés que possible des philosophes-cultivateurs popularisés par Heykal et T. Husseyn, les petits fonctionnaires embourbés dans leurs soucis quotidiens n'eurent plus le temps de discuter des problèmes de haute culture.

L'ère libérale était bourgeoise d'idéologie, pourtant elle ne donna pas de vrais romans bourgeois ; il reviendra à la petite-bourgeoisie de fournir, en se décrivant, pour la première fois une image dégagée d'une classe sociale et de ses véritables représentants. Quand le roman objectif s'épanouira en langue arabe, il le fera donc sous le signe de la petite-bourgeoisie et c'est là un trait de la plus haute importance, à garder toujours en mémoire si on veut juger sainement la valeur du « réalisme » qui sera proclamé comme un dogme intouchable.

— En un dernier temps enfin, la critique idéologique emprunta les armes du *marxisme positiviste*¹³. Cette dernière critique vise à être constructive, à montrer que le réalisme d'après-guerre fut un progrès considérable mais qu'il lui manquait un supplément de conscience sociale pour produire des œuvres vraiment grandes. Ce réalisme, dit-elle, a un contenu petit-bourgeois : il exprime la situation désespérée d'une petite-bourgeoisie brimée, écrasée, humiliée par le système libéral ;

12. Minoritaire jusque-là et presque expérimental avec T. Lâchine et M. Taymûr...

13. L'exemple de cette critique est le livre de M.A. El-Alem et A.A. Anâs déjà cité.

il décrit ses crises de conscience, ses révoltes anarchiques, ses tragédies, à travers les contradictions irréductibles qui l'opposent aux classes dominantes ; contradictions qui apparaissent sous différentes formes : topographique (juxtaposition de la vieille et de la nouvelle ville, d'où l'importance extrême des déménagements, signes d'ascension sociale), culturelle (diversité dans l'ameublement, le costume, le langage utilisé...), morale surtout (classes possédantes, classes sans éthique). L'ascension dans cette structure ne peut donc se faire qu'à perte : ou bien on garde son intégrité et on perd sa vie, ou bien on réussit, pour se rendre compte qu'on a perdu, en route, ses propres valeurs ; d'où le problème insistant, obsessionnel de la prostitution.

N. Mahfûz intitule un de ses romans *Le mirage*, titre qui aurait pu convenir à toute son œuvre. La nouvelle ville avec ses lumières, ses richesses, ses plaisirs, n'est qu'un mirage car on ne peut y atteindre, en bonne conscience, si on est issu de la petite-bourgeoisie. Le sujet n'est certes pas nouveau ; pour la première fois, cependant, il est systématiquement traité et ce n'est pas sans raison que cette œuvre exerce une telle fascination sur les jeunes dans les autres pays arabes car ils y trouvent une description minutieusement exacte des difficultés que chacun d'eux éprouve dans la recherche d'une carrière. Et si l'auteur sut décrire si bien cette situation, c'est parce qu'il végéta lui-même, pendant des années, dans un emploi subalterne d'archiviste au Ministère des fondations religieuses : sort commun à toute une génération formée par les facultés modernes et qui, après des années de patience, de misère et de sacrifice, entre dans un monde occupé déjà par les fils de grandes familles, d'origine souvent étrangère d'ailleurs.

Ce contenu petit-bourgeois correspond à la langue utilisée ; la langue simplifiée, d'intellectuels médiocrement cultivés, mais fidèle néanmoins à l'idiome classique comme ces intellectuels eux-mêmes restent fidèles aux mausolées et aux vieilles mosquées des époques historiques. La vieille ville retient par son charme et la vieille langue par son prestige.

Ce contenu correspond encore plus profondément au ton général antiartistique de toute l'œuvre, crépusculaire et désolée. Finis les hymnes à la nature et à la beauté, chers aux écrivains libéraux ; maintenant c'est la tristesse, la torpeur, la morne lassitude de la petite-bourgeoisie qui doit se faire sentir à travers la phrase elle-même, sèche et monotone comme un procès-verbal. Nulle lumière dans cette littérature, pourtant née dans un pays de soleil ; les grandes scènes se déroulent le soir ou la

nuit, les ruptures d'action à l'automne ou en hiver. Bien entendu il s'agit d'un parti pris ; et n'est-il pas significatif que N. Mahfûz semble maintenant déplacer le cadre de son œuvre vers Alexandrie, ville des échecs, des rentes et des vieillesse lugubres ?

Parti pris pessimiste dont l'origine est la ferme volonté de ne guère dépasser le cadre petit-bourgeois ; ainsi raisonne A. Anis¹⁴, qui reproche à N. Mahfûz de ne pas apercevoir dans la réalité les éléments d'optimisme que recèle le lent développement de la nouvelle classe ouvrière. Reproche qui semble viser les jeunes auteurs plutôt que Mahfûz lui-même, considéré comme le représentant indépassable d'une étape déterminée. A. Anis laisse entendre que ce réalisme petit-bourgeois fut nécessaire mais partiel, et qu'il appartient à la nouvelle génération de l'étendre à toute la réalité mouvante et créatrice ; et c'est alors qu'il reprend le problème du héros dont il déplore la disparition du roman arabe contemporain. Croyant y déceler l'influence de la littérature occidentale décadente, il exhorte les jeunes écrivains à méditer cette phrase de Gorki : « Nous devons montrer sur la scène un héros réaliste dans tous les sens du terme, nous devons montrer au monde l'être idéal qu'il attend depuis toujours ». Le dépassement du réalisme paraît ainsi singulièrement aisé : par l'approfondissement et l'élargissement du domaine du réel, en regardant au-delà des catégories petites-bourgeoises, en cherchant le véritable héros de la nouvelle étape, que n'attache aucune nostalgie à l'ancienne Cité et dont l'action garantit à tout homme une chance de vie.

Le divorce avec la langue classique est, dès lors, doublement significatif comme approfondissement du réalisme et comme choix définitif. Et c'est dans ce sens que *La Terre* de Charqâwi fut saluée comme un progrès décisif à cause du dialogue écrit en dialectal, du sujet qui, pour la première fois, décrit le paysan avec sa crasse, son inculture, sa brutalité, sa bonté aussi, à cause enfin de la note d'optimisme qui clôt le livre. Les critiques qui lui furent adressées ne dépassèrent guère le cadre technique — un personnage oublié au cours du récit, un Deus ex Machina introduit à la fin du roman... ; à les lire on a l'impression que la forme adéquate, depuis si longtemps cherchée, est enfin trouvée et qu'il suffira, désormais, d'un entraînement formel à

14. *Op. cit.*, p. 165.

15. *Ibid.*, p. 204.

l'école des grands écrivains réalistes — Gorki par exemple — pour aboutir à l'expression vraie¹⁶.

Il ne s'agissait pas, pour nous, de critiquer directement les œuvres, mais plutôt de voir comment elles furent jugées, après vingt ou trente années, par ceux-là même qui voulaient innover pour rendre leur culture plus conforme à leur être social. Ce sont ces jugements qu'il faut maintenant évaluer pour mesurer le chemin parcouru dans la recherche d'une expression adéquate. Al-Aqqâd critiquant Chawqî, Mandûr critiquant Mâzîni et El-Hakîm, A. Anis critiquant Mahfûz ; voilà trois stades de la prise de conscience artistique. Ces critiques idéologiques sont indubitablement plus profondes que la critique (positiviste) universitaire qui rapporte toutes les faiblesses et les insuffisances à une seule et même cause. Elles précisent les limitations objectives et subjectives auxquelles n'échappe nulle performance littéraire, même si, parfois, elles exagèrent ces dernières. Les faiblesses de Chawqî ne viennent pas toutes, en effet, de sa position de poète de cour, de même que la légèreté de Mâzîni ne découle pas uniquement de sa dépendance à l'égard d'un parti minoritaire ; il y a, dans les deux cas, des causes historiques plus effectives que les erreurs individuelles. En revanche, la critique universitaire qui prend pour unique point de référence le retard de la société arabe passe trop facilement l'éponge sur les responsabilités personnelles, particulièrement sur le devoir suprême de l'intellectuel d'un pays retardataire de prendre conscience de ce retard et d'essayer de le sublimer dans son œuvre. Reste à définir ces critiques elles-mêmes.

Il est aisé de voir qu'elles recourent les formes de conscience décrites dans la première partie de cet ouvrage et, bien entendu, nous retrouvons à ce niveau le même décalage que nous avons remarqué sur le plan conceptuel.

Les jeunes libéraux défendent avec ferveur les droits de l'individu contre les règles formelles imposées par une Tradition anonyme, mais ils ne peuvent plus avoir la stature des premiers grands chantres de la subjectivité. *Zaynab* ne peut être qu'une pâle réplique de la *Nouvelle-Héloïse* ; Al-Aqqâd, malgré toute sa mégalomanie, fait inmanquablement penser à la grenouille qui fait le bœuf. D'autant plus qu'un éclectisme de mauvais aloi les guette toujours : A. France avec son ricanement sinistre est

16. Depuis 1958 pourtant, le piétinement est indéniable.

toujours là pour gâter la pure et réconfortante gaieté de Diderot¹⁷.

N. Mahfûz décrit minutieusement les voies de l'arrivisme et la lente destruction des valeurs — n'est-ce pas là le sujet de presque tout le roman occidental ? Mais précisément quel est l'auteur occidental — Balzac, Zola, Dreiser, John O'Hara ?... — qui, le premier, fit naître en lui son premier projet ? Car selon qu'il s'agira de l'un ou de l'autre, la vision qu'aura Mahfûz de sa propre société, et la manière dont il en rendra compte, devront être jugées différemment.

Enfin, lisons ce texte d'Al-Alem sur le poète Abu Châdi qui s'exila en Amérique, après la Deuxième Guerre Mondiale : « Abu Châdi n'a pas compris que les maîtres du pays [des années trente] n'étaient plus aptes à défendre les valeurs humaines et la culture vivante ; il n'a pas saisi que le poète, de ce fait, était condamné à s'isoler de la vie publique ou à chercher un nouveau point d'appui au pouvoir, au gouvernement, aux valeurs, à la vie. Abu Châdi ne discerna pas clairement ce point d'appui, bien qu'il l'ait pressenti dans sa poésie, dans les chants doux, purs et nobles dont il berça le peuple égyptien si cher à son cœur mais il ne comprit pas clairement que sa cause personnelle, en tant que poète, était la cause même du peuple¹⁸. » S'agit-il vraiment de l'Égypte, du drame d'un poète égyptien ? Et n'avons-nous pas lu ce même raisonnement, à la fois juste et fallacieux, à propos de Th. Mann, de R. Rolland et de tant d'autres encore, décrétées socialistes malgré eux ?

En vérité, ces critiques idéologiques, malgré les apparences, ne sont nullement dictées par la réalité elle-même directement perçue, mais par une expression culturelle, prise ailleurs comme modèle.

La référence des critiques libéraux est la littérature d'analyse abstraite (Rousseau pour Heykal, Diderot pour T. Husseyn, Tourgueniev pour Mâzini...), celle des réalistes est le naturalisme franco-américain (Zola, Dreiser) et enfin celle des progressistes est le réalisme russe (Tchekhov, Gorki). Il n'est nullement question de discuter si on peut ou non se passer de modèle ; il s'agit simplement de se rendre compte que les formes que défendent les uns et les autres, ne garantissent par elles-mêmes

17. La grande victime de cet éclectisme objectif sera T. Husseyn dont le style, maintenant porté aux nues, deviendra très vite illisible.

18. *Op. cit.*, pp. 117-118.

aucune fidélité et qu'il est passablement naïf de croire retrouver directement la réalité à travers leurs œuvres.

Car le fait, réellement significatif, ce n'est pas la campagne égyptienne décrite par Heykal, qui ne pouvait être qu'une transposition mécanique, scolaire du décor rousseauiste, mais que Heykal, Egyptien se retrouve dans la sentimentalité champêtre de Rousseau. La vérité n'est pas, non plus, ce que décrit Mahfûz, mais Mahfûz lui-même, jeune écrivain en quête d'une forme qui lui convienne, et qui choisit le désespoir et le scientisme des naturalistes. Pour retrouver donc le réel, à travers cette littérature, il faut passer nécessairement par la médiation du modèle de référence.

Et ainsi, on aboutit nécessairement à la mise en question des formes littéraires elles-mêmes. Mise en question à laquelle jamais la pensée arabe contemporaine ne sut se résoudre réellement¹⁹. La critique idéologique prend ses armes, naïvement, chez les universitaires : c'est au nom des règles d'unité et de cohérence que les libéraux démolissent la poésie de Chawqî, c'est à l'aide de la théorie du roman bourgeois que les réalistes condamnent l'autobiographie et c'est enfin à la lumière de la technique romanesque russe que les progressistes aperçoivent les faiblesses de Mahfûz. Pour tous, la littérature est un long apprentissage ; forme stable et universelle, sa maîtrise est garantie d'authenticité.

Mais si on historise les formes littéraires, si on dévoile leur contenu historique de classe, l'authenticité n'est plus garantie, elle participe pour lors du décalage idéologique. Ce n'est pas en maîtrisant une forme prétendue universelle, ce n'est pas en étendant le champ d'investigation, en affinant les moyens d'expression (langue et image) qu'on approchera d'une expression authentique. Au bout de cette recherche il n'y aura jamais qu'un autre reflet idéologique. Analyse abstraite, réalisme petit-bourgeois, réalisme progressiste sont tous, à divers degrés, inauthentiques : ce sont tous des applications, dans une société donnée, de règles d'expression et de mise en forme, conçues ailleurs. Ces formes empruntées s'appliquent à des contenus différents qu'elles déterminent néanmoins et transfigurent à travers les déterminations des anciens contenus.

19. Sauf, et bien timidement, Louis Awad, sous l'influence de la critique thématique anglaise. Il arrive parfois jusqu'au seuil de cette mise en question et s'arrête.

Au reste, aucune véritable littérature nouvelle ne s'est trouvée au bout d'un tel développement linéaire : ni la russe, ni l'américaine. L'expression authentique est toujours au-delà d'une mise en question radicale des formes.

Le pragmatisme petit-bourgeois qui domine l'Etat national, voulant produire des écrivains comme il produit des métallurgistes, recule devant une telle mise en question. A défaut d'elle, pourtant, le problème de l'expression restera embrouillé et la création littéraire se traînera toujours vainement à vouloir s'épanouir dans des formes dépassées.

Problématique des formes

La critique idéologique arabe utilise la notion de classe à propos de l'écrivain, de son public, du contenu de son œuvre et de la langue dont il se sert ; à son degré le plus élaboré, elle met en relation ces différents éléments et leur trouve une cause unique, comme dans le cas de N. Mahfûz. Un élément, cependant, n'est jamais mis en cause, parce qu'on le considère, à l'image de la logique élémentaire, comme antérieur à la formation sociale et par là échappant au déterminisme de classe ; cet élément est la forme littéraire.

Ceci explique l'importance qu'a prise la notion d'apprentissage, surtout dans l'État national quand l'idée de planification, de « formation des cadres » gagne tous les domaines. On publie à profusion des livres pédagogiques : « Art du Roman », « Art de la nouvelle ¹ », etc., qui souvent ne contiennent que des analyses squelettiques des grandes œuvres du passé et on espère produire ainsi de futurs chefs-d'œuvre.

Ceci explique aussi la dévalorisation qui atteint la littérature classique. En effet, si les formes littéraires occidentales sont universelles, c'est une faiblesse que de les avoir ignorées. Les formes classiques ne sont plus considérées comme formes adé-

1. A titre d'exemple, *L'Art de la poésie*, de M. MANDÛR ; *La Science du théâtre*, dans la collection « Mille Livres » ; *Dix nouvelles choisies* (en arabe), par I. EL-HABRUK.

quates à une société donnée, elles sont perçues uniquement sous l'angle de l'imperfection, de l'immaturité : la poésie épique comme stade imparfait de l'épopée, la maqâmah comme germe non développé du roman, le récit de chevalerie, lu en commun, mimé et presque joué sur les places publiques, comme un essai de théâtre avorté. Revenant sur un jugement de jeunesse, M. Taymûr écrit : « Nous avons trop vite et inconsidérément condamné la littérature classique parce qu'elle n'avait pas connu le roman². »

D'où une indéniable coupure avec cette ancienne littérature. T. Husseyn reproche souvent, et avec raison, aux jeunes écrivains réalistes de bien mal connaître leur langue et leur culture, mais lui-même, la culture immense, ordonnée, vivante que nous admirons dans son œuvre critique, la trouvons-nous aussi bien intégrée à son œuvre d'imagination ? Qu'y a-t-il de moins classique que son style sentimental, confus, imprécis, et qui souvent rappelle le bavardage intarissable de vieillards en retraite ?

Or, tout le problème est de savoir si l'acceptation naïve de ces formes d'expression n'est pas la principale cause de l'échec des expériences qui paraissaient les plus prometteuses. Au-delà des limitations sociales directes, objectives et subjectives, n'y a-t-il pas une autre limitation, indirecte celle-là, et inhérente à ces formes même ? Dans la polémique qui opposa en 1954 Taha Husseyn aux jeunes critiques progressistes³, l'écrivain-patriarche a sans doute confondu forme et style, mais eux, n'ont-ils pas confondu, aussi malencontreusement, forme et architecture d'une œuvre singulière ? Eux, qui à tout propos faisaient la sociologie du contenu, ils ne pensèrent pas un seul instant à esquisser une sociologie de la forme. N'était-ce pas là que gisait pourtant le problème fondamental ?

Analysons une à une les trois formes principales : théâtre, roman et nouvelle.

1. Le théâtre

On a tout dit sur les deux plus importantes expériences théâtrales de la littérature arabe — celle de Chawqî, et de T. El-Hakîm — sauf l'essentiel : peut-il y avoir un théâtre tragique sans conscience tragique ?

2. *La littérature engagée (en arabe)*, Le Caire, 1959, p. 83.

3. Reprise dans *A propos de la culture égyptienne*, op. cit., p. 69.

Un critique intelligent s'est un jour demandé pour quelle raison les Japonais avaient su tirer de leur folklore et de leur histoire une littérature et un cinéma de portée universelle, alors que les Arabes ne surent rien tirer de valable de leur folklore pourtant si riche?... Mais précisément notre attitude à l'égard de l'histoire, la nôtre surtout, ressemble-t-elle à la leur ?

Tout théâtre dépend en définitive de la manière dont on voit l'histoire, lors même que le sujet n'est pas spécifiquement historique. Tout théâtre exige une conscience divisée, ouverte tout au moins ; les conditions sociales doivent être favorables pour que l'auteur puisse imposer à l'auditoire une mise en cause du sens de l'histoire, que cet auditoire tend plutôt à croire clair et univoque. Le théâtre ne vit et n'exerce une influence que parce qu'il représente toujours deux systèmes éthiques justifiés tour à tour dans leur visée profonde et durable. Il est un moyen d'action, capable de réhabiliter le passé ou de frayer le chemin à l'avenir, parce qu'il met en question le présent : le droit et la vérité du présent. A travers d'innombrables techniques : quête d'une légitimité perdue, restauration d'un roi déchu, retour d'un prince exilé, description d'une conscience dérégulée, permutation des rôles, quiproquos, travestissement, le but est toujours le même : faire douter du droit celui qui le détient. La tragédie est royale parce qu'elle est toujours celle des Rois ; les esclaves en profitent, ils n'y participent jamais, jusqu'au jour où eux-mêmes deviennent Rois. Le vrai théâtre n'est jamais réactionnaire, ni jamais tout à fait révolutionnaire ; pour le public il est toujours l'un et l'autre à la fois.

Or, dans le théâtre arabe, Dieu peut-il être mis en question et ses desseins mis en doute ? L'histoire seule apporte une solution à la tragédie dit-on ; rien n'est plus certain. Qu'est-ce à dire, cependant, pour nous qui sommes déjà au milieu de l'histoire, sinon que la tragédie n'existe que dans la mesure exacte où l'histoire se dissout. Mais si les voies du passé s'obscurcissent, celles de l'avenir deviennent aussi aléatoires. Et quel vaincu peut se résoudre à cela ? Non ! Dieu ne peut être mis en doute, il doit rester le garant du passé, pour qu'il puisse garantir aussi le futur.

Vrai ! aucune conscience tragique ne peut résister à un tel soul de l'avenir. D'où peut naître alors la tragédie ?

Certes, ce jugement peut étonner ceux qui ont quelque idée de l'histoire de l'Islam, né presque sous le signe de la guerre civile et des luttes sanglantes ? Et de fait, l'histoire musulmane est bien tragique, au sens commun du terme. Mais pour cette

raison précisément, les musulmans n'eurent plus qu'une seule préoccupation : empêcher qu'il ne résulte de ces événements révoltants une conscience déchirée.

Fuqahâ, kuttâb, mystiques : ce sont là, bien sûr, trois groupes sociaux, et trois tendances constantes de la pensée islamique ; ce sont aussi et surtout trois solutions, fallacieuses mais étonnamment efficaces, de noyer le tragique. Le juriste le noie dans la psychologie individuelle (l'intérêt) ou dans l'économie comme le fit Ibn Khaldûn ; l'homme de lettres, dans le pittoresque ou l'esthétique, c'est-à-dire dans le futile contingent : ce n'est plus le meurtre de Husseyn ou de Zeyd qui retient l'attention mais la belle phrase cadencée — forgée après coup d'ailleurs — qui fut alors prononcée ; le mystique enfin, plus conscient, plus meurtri ne le dissout pas moins aussi dans le nombre et le symbole : le fait historique — ce sang brûlant injustement versé — devient un simple support au drame cosmique.

Cet acharnement à traquer l'esprit tragique, peut-être faut-il en voir la cause dans le fait que la tragédie, survenant à l'aube de l'Islam, risquait de lui être fatale, ou du moins de le ramener à la vision chrétienne, c'est-à-dire à le rendre superflu. Pour que l'Islam pût durer, il fallait que l'événement sanglant fût noyé, presque effacé : les grandes conquêtes vinrent à point pour distendre jusqu'à l'infini cet instant fugitif où l'homme se trouva face à face avec lui-même et refusa de se reconnaître. On parla certes plus tard de deux guerres saintes : celle, mineure, qu'on mène contre les Autres, et celle essentielle, qu'on mène contre soi. Mais la course à l'espace seule permit d'oublier l'échec et le renoncement. Quarante années après le grand Appel, fallait-il déclarer close la période illuminée de l'Espérance ? Personne ne s'y résolut — les Shi'ites pas plus que les autres — et on choisit l'espace. Aujourd'hui encore, quoi qu'on dise, on continue à savoir gré aux Omeyyades d'avoir sauvé la Promesse, fût-ce dans une forme étriquée, à peine reconnaissable.

Quelqu'un peut-il, dès lors, emprunter chez nous la forme tragique et espérer la faire revivre en restant fidèle à l'intuition Omeyyade ? La tragédie fut assurément reprise en Occident à des intervalles fort éloignés, dans des conditions très différentes et néanmoins avec un succès indiscutable. Il faut cependant remarquer que c'était chaque fois dans des circonstances historiques, dans une structure sociale, qui permettaient une mise en question de l'Absolu, alors qu'aucun auteur arabe n'a connu jusqu'à présent cette situation favorable.

Chawqf ne pouvait pas relativiser l'histoire, il devait simplement la dire, la rappeler. Le mal, qui empêche la Promesse de s'accomplir, n'est jamais chez lui une éthique, relativement justifiée, qui garde son emprise sur les âmes au moment même où l'histoire la condamne ; c'est toujours purement et simplement la trahison, c'est-à-dire l'aberration contingente (dans « Qumbiz » et la « Princesse andalouse » par exemple). On a dit fort justement que ses pièces étaient une succession de poèmes lyriques⁴ ; mais ce n'est pas parce qu'il était insuffisamment au courant des règles de l'art dramatique ni que la langue classique lui imposât une esthétique démodée. Eût-il eu toutes les audaces et une connaissance parfaite du répertoire universel, que son théâtre eût quand même été lyrique et didactique parce que la société arabe et sa propre conscience n'étaient nullement disposées à problématiser Dieu et l'histoire. Quand la gloire passée vous garantit seule contre la mort et l'oubli, vous maintenez Dieu dans sa Parole claire et univoque. Chawqf fut un « qâss » et ne pouvait être qu'un qâss c'est-à-dire un homme qui rappelle aux autres que l'exil, loin de Dieu, n'a qu'un temps et que ce purgatoire que nous vivons collectivement avant terme ne durera pas toujours.

Tewfiq El-Hakim, de son côté, a échoué non parce qu'il a écrit un « théâtre dans un fauteuil » comme dit M. Mandûr, abstrait, froid, sans personnages vivants ni action progressive ; ce ne sont là que des conséquences. La cause profonde est à rechercher dans sa négation simple et immédiate de l'Islam. El-Hakim, écrivain de l'ère libérale, avait une bonne connaissance de la culture classique mais jamais celle-ci n'a vraiment nourri son œuvre. Ses sujets sont faussement islamiques : *Les gens de la caverne*, *Le Roi Salomon*, *Shéhérazade*⁵ ; et sa pièce sur le *Prophète* fut un fiasco retentissant ; il prétendait se mouvoir dans l'universel et croyait nécessaire, pour cela, de ne pas se consacrer à une seule époque historique, dût-elle être la seule significative pour nous.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la pièce *Les gens de la caverne* n'est pas un exercice formel ; elle exprime à sa manière son époque, elle donne une vision symbolique et déses-

4. Cf. les critiques souvent faites aux pièces de Chawqf, dans Butrus BUSTAN, *Les littérateurs arabes de l'Andalousie et de la Nahda* (en arabe), Beyrouth, III, édit. de 1937, p. 231.

5. Traduction française par A. KHÉDRY et N. COSTANDI, sous le titre *Théâtre arabe*, Paris, 1950.

pérée de la faillite du rêve libéral. Ces dormeurs qui se réveillent, après des siècles de sommeil, pour se convaincre que le temps est impossible à dominer sont les Egyptiens qui ont voulu moderniser leur société et qui, devant des difficultés insurmontables, retournent, découragés, à leurs bonnes vieilles traditions. Ce qui condamne la pièce à l'insignifiance ce n'est donc pas son inactualité mais précisément le fait que la tradition est comprise et représentée comme un pur sommeil, c'est-à-dire qu'elle est niée abstraitement⁶. La pièce perd alors toute profondeur puisqu'un des deux protagonistes du drame se voit réduit au silence ; elle se condamne à n'être qu'un chant lyrique, un exercice scolaire dont l'attrait se limite à un style limpide et musical. Le défaut ne provient donc pas d'El-Hakim mais de la conscience libérale dominante.

Pour ces raisons, ni Chawqf ni El-Hakim ne purent se servir du théâtre comme un moyen de lutte ; aucun ne mit en accusation les maîtres du pouvoir : aristocratie, bourgeoisie libérale, ou conquérants étrangers. Leur théâtre ne s'adresse finalement qu'à eux-mêmes, ou bien à l'univers inattentif, c'est-à-dire en fait à personne.

Et lorsqu'on arrivera à cette conception dynamique du théâtre comme agent d'une prise de conscience, ce sera trop tard. L'aristocratie vaincue, la bourgeoisie libérale discréditée, le théâtre ne pouvait plus échapper à la farce et ce fut l'expérience décevante de N. Achûr⁷, qui malgré tout son talent, sa culture, son sens de dialogue, laisse un sentiment de malaise, comme si l'auteur crachait sur des cadavres refroidis.

La forme tragique, qu'elle discrédite le présent ou réhabilite le passé, est avant tout opposition de deux systèmes éthiques, c'est-à-dire transposition à un degré quelconque d'une opposition de classe. Elle exige donc dualité et unité à la fois. Si le conquérant, l'aristocratie, le bourgeois sont le mal absolu dont on ne peut parler que par prétériorité, ou si en revanche l'un d'eux représente l'homme dans sa généralité, l'élément tragique se trouve éliminé par excès de conscience nationale ou par défaut de conscience de classe. Comme au surplus le théâtre exige une conscience collective, si l'auteur ne veut pas écrire pour lui-même, il faut bien reconnaître que la société arabe n'a jamais pu fournir à la forme théâtrale un contenu qui lui con-

6. La même critique est valable pour *Le barrage* (en arabe), de MEBADI.

7. Principalement les deux pièces en dialecte égyptien *Les gens d'en bas* et *Les gens d'en haut*, DAN AN-NAÛM, Le Caire, 1958.

viennne vraiment. Les jeunes écrivains peuvent continuer, dans l'Etat national, à démarquer les chefs-d'œuvre universels, il n'en sortira jamais que de pâles copies, sans âme et sans consistance. Tant qu'un auteur se sentira obligé de finir sa pièce en ces termes : « Et ainsi, Dieu dans sa sagesse fait naître du mal le bien, du néant la vie et de l'obscurité la lumière⁸ !... », tant qu'on reprochera à un autre d'avoir laissé entendre qu'un officier français, pendant la guerre d'Algérie, pouvait avoir des scrupules de conscience⁹, les pièces arabes ne dépasseront jamais le niveau d'exercices scolaires sur des thèmes anachroniques.

2. Le roman

Avant de réfléchir sur des problèmes de pure technique romanesque : création des personnages, construction de l'intrigue, rythme de la narration, nature du dialogue et sur les relations de tous ces éléments avec la dynamique sociale, comme le fait la critique universitaire arabe, il eût été certainement plus profitable de se poser la seule question finalement décisive : qu'est-ce que le romanesque dans nos sociétés ? Personne n'a encore rêvé, chez nous, d'un roman total, objectif ou subjectif, qui emprunterait son architecture à la structure de la société et ferait cohabiter dans une apparente anarchie les genres et les styles les plus divers comme la société contient les groupes et les classes les plus opposés. Puisque le seul modèle vraiment étudié et communément accepté comme base de référence est le roman « réaliste » du XIX^e siècle¹⁰, il fallait peut-être se demander si le succès, artistique et social, de cette forme de roman, n'exigeait pas des conditions sociologiques particulières qui, seules, lui permettent d'échapper à la superficialité et à l'insignifiance.

Le milieu romanesque, par excellence, a toujours été le milieu bourgeois, tout au long de la lente ascension de la classe bour-

8. A. BAKTHIR, *Ostris* (en arabe), Le Caire, 1959.

9. Critique adressée à CHARQAWI à propos de sa pièce *Le drame de Jamila* (en arabe), Le Caire, 1962.

10. Selon la définition très générale qu'en donne Guy de MAUPASSANT dans sa préface à *Pierre et Jean*, reprise dans *L'Anthologie des préfaces des romans français du XIX^e siècle*. Julliard, Coll. « Littérature », Paris, 1964, p. 309 notamment.

geoise : au début de sa lutte, quand elle reprit le thème de l'amour, popularisé depuis si longtemps, et le retourna contre l'aristocratie en mettant en constante contradiction l'ordre simple, logique, spontané du cœur et celui de l'organisation politique, compliqué, artificiel, générateur de drames insolubles ; pendant ses années de vigoureuse adolescence ensuite, quand elle s'infiltra partout et l'emporta sur tous les fronts, quand elle réduisit les dernières résistances : la fatuité des nobles, l'obstination des prêtres et la naïveté têtue des humbles ; à l'âge mûr enfin, quand, au bout de tant de victoires, après tant de conquêtes, elle vit brutalement s'ouvrir à ses pieds les abîmes du désespoir, de l'inutilité et de l'angoisse.

Les milieux autres que la bourgeoisie sont périphériques ; on y fait quelques incursions hâtives, mais jamais ils ne soutiennent le roman. Ils servent tout au plus à en fixer les contours car ils subissent la structure, le rythme et la configuration de ce foyer central. Celui-ci, symbolisé la plupart des cas, par une grande ville, fournit un langage, une rationalité et une psychologie qui sont les normes de l'humain ; les autres milieux sont à la fois des faubourgs mal éclairés, une psychologie différentielle et des langages classificatoires. Le récit, chronique historique quand il décrit le centre, devient ethnographie quand il parle des faubourgs. La grande ville est le théâtre nécessaire du grand roman parce qu'elle réunit, dans un espace restreint, le centre et la périphérie, l'homme et ses antécédents, le monde achevé et ses esquisses éphémères.

La grande ville n'est qu'un symbole, certes ; et c'est en tant que symbole que son inexistence dans la plupart des pays arabes résume les obstacles insurmontables à adapter valablement ce genre de roman. Le milieu bourgeois, chez nous, est non seulement exigü, mais il est encore étranger à lui-même : il emprunte le langage, le comportement, l'aspect extérieur des « hôtes » étrangers. Le centre, le vrai centre romanesque n'appartient pas à notre horizon ; seule la périphérie reste à notre portée. Pouvons-nous malgré tout, nous servir d'une forme adéquate à l'un pour décrire l'autre ?

Bien sûr, on pourra répliquer qu'historiquement le roman n'a atteint sa forme exemplaire qu'une seule fois, à un moment et dans un pays déterminés, et que, passé ce moment, on a été bien obligé d'accommoder cette forme à des situations sensiblement différentes ¹¹.

11. Quant aux incursions dans un domaine non bourgeois qu'on trouve

Ni l'Allemagne, ni l'Italie, ni les pays slaves, ne produisirent un roman bourgeois, au sens strict du terme ; leurs plus grands écrivains accommodèrent, chaque fois, cette forme d'expression à des situations décalées par rapport au grand axe du développement occidental. Mais c'est précisément cette prise de conscience d'une inadéquation entre la structure romanesque classique et celle de la société à décrire qui a permis ces grandes découvertes formelles que nous y trouvons. Les écrivains arabes, eux, n'osèrent jamais aller aussi loin.

Le sujet par excellence du roman est de dévoiler une structure sociale à travers une expérience individuelle, ses succès, ses échecs directs ou indirects. Ce sujet n'avait justement aucune base objective dans la société arabe : la mobilité sociale " n'y est pas assez grande pour que le passage d'une classe à une autre puisse dépendre de rencontres fortuites, d'espiègleries du destin sur les boulevards d'une grande ville. Ces grandes randonnées, qui ouvrent souvent le récit romanesque et qui matérialisent le « possible » bourgeois n'ont aucun sens dans nos sociétés rigides et cloisonnées.

Notre bourgeoisie est née d'un seul coup, prenant en charge le monde clos des étrangers (turcs ou français) et cette brusque translation n'est ni romanesque en elle-même, ni exprimable dans un roman ". Le nouveau bourgeois, méprisant, exploiteur et parasite est aussi un étranger puisque sa vérité lui vient du dehors, d'un monde qui n'a aucune place positive dans la composition du récit. Ce qui reste proche de nous, et bien vivant, est le petit-bourgeois gardien des valeurs traditionnelles, meurtri dans sa conscience et dans sa vie. Le roman arabe a donc nécessairement un contenu périphérique mais exprimé dans une forme qui, elle, ne l'est pas ; il verse alors dans l'abstraction, devient léger et artificiel. Et c'est ce qui advient au plus grand romancier arabe, à N. Mahfûz lui-même.

Contrairement à ce que prétend A. Anis, le sujet de Mahfûz n'est pas tant le drame de la petite-bourgeoisie que celui de l'intellectuel petit-bourgeois ; ce qui est tout à fait différent.

dans les romans classiques (Balzac par exemple), elles ne peuvent être jugées que comme des chapitres d'un livre unique dont le foyer reste bien le milieu bourgeois.

12. N'a rien à voir avec la fluidité des structures dont il a été question dans la troisième partie ; l'une exprime l'éparpillement de la société, l'autre au contraire exige son unité relative.

13. Les romanciers arabes ne peuvent suivre l'exemple des maîtres russes qui pouvaient transcrire les dialogues en une langue étrangère.

L'écrivain croyait décrire les voies de la puissance dans l'Égypte d'entre les deux guerres mondiales, mais jamais on n'aperçoit dans son œuvre le détenteur du vrai pouvoir. Il a essayé de nous le présenter dans *Le mirage* notamment mais sans succès aucun. Et ce n'est certes pas parce qu'il s'agissait d'un milieu qu'il connaissait médiocrement mais plutôt parce que le vrai bourgeois, le vrai maître de la société égyptienne ne vit pas en principe sur les bords du Nil ; ce qu'on y voit n'est qu'une ombre, et peut-on décrire cette ombre comme si elle était une réalité agissante ? Il est vrai que l'objet de cette action, l'intellectuel petit-bourgeois est lui, bien vivant, mais son monde est-il vraiment romanesque ? Ne serait-il pas plutôt nostalgique ?

On a cru que Mahfûz, avec le temps, élargissait sa vision des choses et l'approfondissait. En scrutant son œuvre, on remarque, au contraire, qu'elle est fidèlement construite sur le thème de la répétition. Depuis *La nouvelle ville* jusqu'à la *Trilogie*, ce sont toujours les mêmes personnages, la même intrigue et presque les mêmes dialogues ; il existe dans cette œuvre un noyau initial, qui ne dépasse guère une trentaine de pages, et que l'auteur reprend indéfiniment dans une durée continue et monotone, rythmée invariablement par les démenagements, les mariages, les naissances et les décès. *La Sukkariyya* s'achève sur une naissance et pourrait continuer pendant mille pages encore. *Mon héros est le temps* a dit le romancier. Assurément, s'il s'agit du temps abstrait, mécanique, presque immobile des sociétés traditionnelles ; certainement pas, s'il s'agit du temps bourgeois, créateur de marchandises et de plus-value.

Pour cette raison, qui résume en fin de compte les remarques précédentes, l'œuvre de N. Mahfûz, malgré son apparente ampleur, a fondamentalement une structure de nouvelle. Le roman arabe, dans son ensemble, et pour des raisons sociales qui priment les choix personnels des écrivains, se plie à une structure bien plus symbolique que réaliste.

Il semble que la nouvelle soit ainsi la forme littéraire adéquate à notre société éparpillée, et sans conscience collective. Mais, là encore, négligeant de nouveau de poser dans des termes rigoureux, le problème de la forme, l'écrivain arabe aboutit malheureusement à une facilité sans maîtrise.

3. La nouvelle

Une grande époque de l'histoire du roman se termine quand le point de vue petit-bourgeois remplace le point de vue bour-

geois : l'âme du mouvement social se dérobe, la réalité s'éparpille, le romanesque se dissout dans le symbole et le roman se réduit à une succession de nouvelles instantanées.

Ce n'est pas un hasard si la nouvelle s'impose, comme forme d'expression, aux littératures émergentes. On met souvent en avant des causes économiques : influence du journalisme, position instable de l'écrivain, faiblesse de l'édition, pour expliquer cette prédominance, mais la cause en est bien plus profonde ; elle se trouve dans le mouvement social lui-même.

La nouvelle n'est pas un roman court, elle résume plutôt la conclusion d'un roman non écrit ; de ce fait naît un rapport nouveau avec le lecteur. Le roman vise à décrire le centre signifiant du monde, le moteur de la dynamique sociale ; qu'on parte de ce centre pour aller aux confins de la société ou qu'on parcoure le chemin inverse, il s'agit, dans les deux cas, d'un voyage à la découverte du réel. Tous les romans sont des romans d'éducation et c'est pour cela qu'il arrive un âge où on ne désire plus ni en lire ni en écrire.

La nouvelle, en revanche, ne saisit plus que les derniers remous de ce mouvement dans le corps social ; se tenant éloignée du cœur de la société, elle s'en va vagabonder sur les boulevards périphériques et fixe, en images instantanées, les échos bien affaiblis de son incessante activité. Ce cœur social n'est plus aperçu ; il est deviné seulement, et c'est au lecteur précisément qu'il incombe de le restituer : d'où le symbolisme obligatoire de toute nouvelle, ses raccourcis, ses silences, ses sous-entendus. C'est pour cette raison aussi que le domaine favori de la nouvelle est le monde des intermédiaires, des hommes abstraits : fonctionnaires, commerçants, marins, intellectuels, sportifs... bref de ceux qui, stimulés, agis d'ailleurs, essayent, à l'aveuglette, de répondre à une question qu'ils n'ont guère entendue.

Les gémissements étouffés de Tchekhov, l'entêtement obtus et vaguement ridicule de Conrad, les patientes ruminations de V. Woolf, le mutisme violent de Hemingway représentent diversement des manières futiles et héroïques de réagir à une incitation, non perçue et néanmoins fortement ressentie. La nouvelle est la forme d'expression de l'induit.

Elle n'est pas technique pure, ni formalisme innocent ; de son origine, elle garde une signification de classe qu'elle promène sous tous les climats et dans toutes les sociétés. Toute technique, a-t-on dit, cache une métaphysique ; à la vérité, elle l'impose, que l'écrivain le veuille ou non et du degré de conscience que

ce dernier a de cette vision implicite, dépendra, en définitive, l'équilibre, c'est-à-dire la réussite, de l'œuvre. Une critique serrée de cette forme littéraire peut, seule, permettre à l'écrivain de fournir à celle-ci un contenu adéquat. Sans doute, a-t-elle émigré, dans le passé récent, de société en société ! Néanmoins, on peut remarquer que chaque fois qu'elle donna des œuvres parfaites, ce fut grâce à une critique radicale de ses présupposés sociaux, qui permit de lui trouver un contenu équivalent dans un système différent. Hemingway ne pouvait plus échapper au pessimisme et au désespoir, dès lors qu'il fut aiguillé vers le groupe Flaubert-Tourgueniev-Tchekhov — que cette philosophie de la vie ait répondu chez lui au non à une intention fondamentale — mais il n'a pu maîtriser la nouvelle, comme forme d'expression, que lorsqu'il remplaça l'intellectuel russe, déçu et mélancolique de la fin du siècle dernier, par des éléments asociaux qui étaient aussi faibles, aussi démunis à l'égard du centre de décision américain que l'étaient les personnages de Tchekhov devant le pouvoir tsariste.

Après bien des années de cabotinage et de roublardise, Hemingway a fini par reconnaître quels efforts il lui a fallu faire pour comprendre qu'il ne fallait pas conclure ses récits, puisque la nouvelle était par elle-même, et dans son ensemble, une conclusion.

De telles préoccupations, de telles réflexions, on n'en lit guère sous la plume des nouvellistes arabes, qui croient, en écrivant des nouvelles, tout simplement s'entraîner à écrire des romans, et les critiques positivistes ne les aident nullement à dépasser cette croyance naïve. Actuellement, un romancier arabe ne peut se faire publier que s'il a d'abord fait ses preuves dans le domaine de la nouvelle. Aussi, commence-t-il à se familiariser avec ce genre de récit dans les œuvres de tous les maîtres reconnus, sans aucun principe de sélection, sans aucune référence historique ou sociologique.

Les implications idéologiques de cette forme, sont-elles éliminées pour autant ? Bien sûr que non. La nouvelle arabe les traîne comme une ombre, non comprises, non critiquées. Il en résulte une extraordinaire monotonie : des centaines de nouvelles se publient chaque année et se ressemblent d'une manière désolante. Les années passent et rien ne s'améliore : ce sont les mêmes femmes qui crient et gesticulent, les mêmes concierges qui philosophent sur la vie et sur la mort, les mêmes enfants déconcertants, trop tôt mûris, trop tôt perdus, les mêmes chauffeurs de taxi rêvant de sociétés utopiques..., même tristesse,

même grisaille, même lamentation sur le temps qui passe et le monde inchangé¹⁴.

Des critiques naïfs croient saisir à travers ces nouvelles le cœur de la société arabe : fatalisme, misérabilisme, inconscience et pessimisme. Parce que cette littérature se prétend réaliste, ils pensent avoir le droit de la traiter comme un document objectif, ne se doutant pas que toutes ces caractéristiques se trouvaient déjà impliquées dans la forme d'expression choisie et qu'elles découlent bien plus du désespoir de Maupassant-Tchekhov que de la société arabe elle-même. Ce n'est pas à dire qu'elles ne s'y trouvent pas, mais qu'il faut les chercher ailleurs et autrement.

Et ainsi, on arrive à ce fait étonnant que la fidélité à cette forme fausse constamment l'image que la société arabe, en pleine formation, donne d'elle-même. Le réalisme désespéré de la nouvelle exprimait une société dominée de loin par un capitalisme étranger, il ne pouvait, pour cette raison, se déployer valablement que pendant l'étape préparatoire à l'Etat national. Plus ce dernier libère la société en la reconstruisant, plus cette forme risque de maintenir l'image d'un passé révolu, qui empêche de saisir la réalité nouvelle. Le réalisme de N. Mahfûz — rarement dépassé par les autres nouvellistes arabes — s'est répété jusqu'à satiété et essaye maintenant de se perpétuer par le recours à des recettes bien connues : lyrisme désespéré du roman noir américain ou mélancolie tchekhovienne au sujet des classes vaincues. En tout état de cause, l'apport artistique de cet écrivain et de son école est épuisé. Un de ses derniers livres qui porte ce titre bien significatif : *La terre de Dieu*, nous propose, au sein d'une société en changement incessant, une image étrangement statique et peu ouverte sur l'avenir. Encore une fois, c'est la revanche de la forme et de ses déterminations de classe sur les choix arbitraires, et finalement stériles, de l'écrivain.

L'Etat national peut continuer à publier les « Dix meilleures nouvelles » de tel ou tel pays, de tel ou tel auteur, il n'en résultera aucune nouvelle arabe qui soit à la fois fidèle à la réalité nationale et de portée universelle.

14. C'est la faiblesse fondamentale et irrémédiable de la production marocaine actuelle. La forme de la nouvelle, reprise par l'intermédiaire des écrivains égyptiens, est donc doublement inadéquate. Le temps n'y fera rien ; seule, une critique radicale de cette forme pourra ouvrir les voies de l'avenir.

Bien entendu, il existe d'autres formes de théâtre, de roman et de nouvelle, d'autres formes d'expression littéraire, que celles dont nous avons traité.

Néanmoins, il se trouve que c'est dans ces formes-là que la littérature arabe moderne a tenu à s'exprimer et à s'accomplir, sans jamais les mettre en question, à cause de la valeur universelle qu'elle leur accordait par principe. C'est précisément parce qu'elle refusait obstinément de réfléchir sur les conditions historico-sociales qui ont présidé à la maturité de ces formes dans certains pays, que la pensée arabe s'est fermée à elle-même les voies de la découverte et du renouvellement.

S'agit-il d'une simple pusillanimité ou d'une soumission inconsciente à un nouveau classicisme ? La cause est certainement plus profonde.

L'idéologie positiviste, qui domine l'Etat national et qui cherche uniquement des résultats à reproduire, tend à planifier l'expression aussi bien que la production sociale, à ne pas plus mettre en question la forme littéraire que l'human engineering. Le développement socio-économique exige une idéologie de référence qui, par elle-même, empêche le renouvellement formel — est-ce là un autre aspect de la loi de développement inégal ? — une idéologie qui, en même temps qu'elle efface le retard dans la structure, le maintient dans la superstructure.

Et de même que la dialectique n'est pressentie qu'à travers la réalité de l'Etat libéral finissant, avant que l'Etat national ne la fige dans un mysticisme réconfortant, de même le réalisme ne rejoint l'expression que lorsqu'il aide à discréditer la bourgeoisie libérale, et s'en éloigne insensiblement, au sein de l'Etat national développé, pour se survivre et maintenir le reflet d'une structure dépassée. Les chances de la dialectique et du renouvellement formel sont finalement identiques : ou bien on les saisit dans cette longue attente que représente l'Etat libéral ou bien on traîne longtemps avec soi, comme une malédiction, les limitations inhérentes à l'adoption des formes inadéquates.

Mais d'où vient cette situation, si peu propice à la liberté créatrice de l'écrivain ? Pourquoi ne pouvons-nous pas rattraper au même moment le retard structurel et son complément-reflet, le retard superstructural ?

Peut-être cela dépend-il, en fin de compte, des dimensions de ce retard ? Que plus celui-ci est grand, plus toute compensation simultanée, à tous les niveaux, devient impossible. La

différence essentielle entre Pouchkine et Chawqf, la vraie cause de leur valeur inégale, provient peut-être du fait que le premier vécut à une époque où l'Occident était encore jeune et conscient, et qu'ayant par la suite — au moment où le second s'éveillait au monde — perdu liberté, sincérité et conscience ; ayant perdu, et la dialectique et le secret de l'expression, il nous les a fait perdre, à nous aussi, par la même occasion.

Toutefois, pendant cette période d'attente où le libéralisme n'en finit pas de s'épuiser, comme celle que vit présentement le Maroc, faut-il voir dans cette critique des formes une justification indirecte du formalisme ?

Il faudrait s'entendre : il y a un formalisme qui n'est qu'un jeu vain, un pile ou face d'homme à bout de ressources, mais il y a aussi une réduction formelle qui répond à la situation solitaire de l'intellectuel dans une société déterminée. Celle-ci, désaxée et fracturée, ne lui laisse le choix qu'entre s'accrocher à un reflet évanescant du réel, ou bien reconstruire, de l'extérieur et abstraitement, les éléments fondamentaux qui, un jour, permettront à cette même société de se restructurer : d'un côté, un réalisme illusoire qui se perd dans l'insignifiance, de l'autre, un essai loyal, rigoureux et modeste, de maîtriser le temps. S'agit-il d'ailleurs de choisir ? L'art n'est pas le domaine de l'illusion capricieuse, il est soumission sérieuse et consciente au Vrai.

En tout cas, la question de V. Monteil perd, semble-t-il, toute signification : « Où couve l'âpre flamme du génie ? » Elle ne couve nulle part, puisque, depuis bien longtemps déjà, le génie naïf a déserté nos rivages.

Conclusion

Dans les pages précédentes, plusieurs propositions auront semblé au lecteur normales et sans imprévu : que l'authenticité positive est la reconnaissance du Moi comme un processus, que la continuité historique est toujours une reconstruction qui doit néanmoins obéir à certaines règles qui ne seront pleinement admises que dans une société rénovée, que l'universel réel ne sera en vue que lorsque la méthode primera de nouveau le système, et que l'expression, enfin, passe nécessairement par la critique des formes esthétiques.

D'autres, en revanche, l'auront étonné : « Primauté de l'action, dira-t-il, alors que les Arabes ont jusqu'à maintenant surtout parlé ? Oui au système, non à la méthode, alors que la majorité des réformateurs arabes ont expressément déclaré le contraire ? Marxisme, aboutissement logique de la pensée arabe, alors qu'il est combattu ouvertement partout dans le monde arabe ?... »

Et en effet ces conclusions sont opposées à des idées communément reçues. La raison en est simple : on a jusqu'ici analysé toujours l'idéologie arabe — quand on l'a fait — à la lumière de la structure sociale. Cet essai propose d'inverser les rôles et de commencer par l'idéologie, tout en se référant à une structure sociale mais qui n'est toutefois pas celle de la société arabe.

On peut bien sûr considérer cette inversion comme un jeu formel et refuser de s'y laisser prendre. On peut dire : vous étudiez comment la société arabe se pense ; mais voyons-la d'abord en elle-même, concrètement.

Contre cette attitude on ne pourra rien, si la critique contenue dans les chapitres précédents n'a pas convaincu. En vérité, le

positivisme aura toujours raison en fin de compte car, la seule donnée incontestable qu'on possède sur la société arabe, est après tout son taux de croissance économique ; toute autre donnée sera discutée et discutable, elle aura toujours besoin de preuves supplémentaires. L'idéologie arabe peut, en effet, être récusée dans son ensemble comme un pur bavardage. Mais à ce compte-là, l'étude du Jansénisme ou du Romantisme est aussi futile, jamais on ne pourra en tirer des conclusions aussi évidentes que celles que peut nous offrir l'histoire économique. Combien, pourtant, accepteront vraiment cette réduction à l'insignifiance ?

Cet essai refuse aussi de tenir l'idéologie arabe pour un discours insensé et futile.

Il montre, au contraire, que c'est un discours structuré et homogène et qu'il joue un rôle comme guide de la pratique. Mais il montre aussi que ce discours reprend le mouvement de la conscience occidentale et qu'il est en fait indépendant du mouvement de la société dont il rend compte.

L'homologie entre les idéologies arabe et occidentale, ou bien on la considère comme le reflet du choix subjectif de l'analyste, et tout l'essai devient alors une autobiographie qui garde malgré tout sa valeur, ou bien on l'accepte comme objective et sa signification alors est une nouvelle affirmation de l'universel.

Mais que dire de la situation de l'idéologie arabe vis-à-vis de la pratique, qu'elle doit guider en principe et dont elle se trouve déphasée à chaque moment ? Cette conclusion paraît en effet bien paradoxale.

En réalité, dans l'Etat colonial, dans l'Etat libéral, c'est l'Autre qui agit. L'idéologie arabe consiste donc à interpréter ce qui est fait par Autrui. Et l'Etat national lui-même traîne cette situation par définition, pourrait-on dire, car sa pratique est une *réaction* contre l'impérialisme. C'est cette action-réaction qui condamne, faute de temps, la réflexion et l'étude détachées, qui oblige cet Etat à utiliser des techniques qu'il ne s'assimile pas réellement. Il n'est donc pas étonnant que l'idéologie arabe soit, par rapport à l'action, à la fois en avance (puisqu'elle lui fournit un modèle à suivre) et en retard (puisqu'elle prend ce modèle dans une forme dépassée de l'Occident). Nous dirions qu'elle est réellement en avance et objectivement en retard, dans le sens donné plus haut à ces deux termes.

Mais il ne suffit pas de constater ce fait et de s'y tenir, car on aurait alors abouti simplement à donner raison, sur d'autres bases, à ceux qui déprécient notre expérience historique.

Notre conclusion ne sera pas celle-là.

L'idéologie arabe a jusqu'à maintenant fonctionné comme un voile qui permet de réintégrer le fait accompli par autrui. On l'a assez justifiée tout au long de cet essai pour pouvoir dire en conclusion que le temps est peut-être arrivé qu'elle devance maintenant ce fait accompli. Si elle continue de prendre acte de ce qui est inéluctable, un inéluctable qu'elle ne pénètre pas vraiment, elle retardera l'action elle-même. Pour être dorénavant un guide efficace, elle doit être doublement en avance, par rapport à la Société arabe qu'elle doit aider à transformer et par rapport à la société occidentale qui lui sert de référence. Comment ? demandera-t-on. Tout cet essai est un appel à la conscience critique. L'interpénétration des deux sociétés arabe et occidentale, est assez avancée, pour que les conditions soient favorables à une telle prise de conscience. Celle-ci, qui est la conscience simultanée de deux évolutions historiques, doit bannir tout particularisme, tout exclusivisme, si elle ne veut pas retomber dans l'idéologie justificative et le folklore.

Mais il faut affirmer au même moment et sans équivoque que cette conscience critique n'est pas par elle-même créatrice, ne peut pas être en elle-même un dépassement de la pensée occidentale.

Critiquer l'historiographie positiviste et le roman bourgeois n'est pas créer une méthode historique et une forme littéraire nouvelles. La conscience critique est une possibilité et une condition d'enrichissement, elle n'est pas une valeur positive.

Toutefois, cette conscience critique unitaire, l'Occident lui non plus ne l'a pas toujours. On peut même dire qu'à l'heure actuelle il s'en est éloigné beaucoup. Après avoir tenté de s'imposer comme Homme universel, il a reculé devant la critique par les armes des autres ; il s'est saisi alors comme particulier, ce qui est positif en un certain sens. Mais quand il se met à attendre passivement d'autrui la préfiguration du futur, lorsqu'il se perd dans l'authenticité arabe ou la négritude, en vérité il s'installe dans le particularisme. Nous avons déjà dit en quoi l'attitude positiviste (méthode unique, résultats divers et renvoi de la synthèse à un avenir indéterminé) était discutable à la fois comme méthode et comme perspective historique. Le marxisme lui-même n'a pas échappé à ce retournement général : d'abord naïvement universaliste, puis farouchement pluraliste sous le nom de marxisme ouvert ou planétaire. Le seul domaine où l'Occident semblait maintenir cette exigence d'universalité, celui de l'histoire, se laisse maintenant, lui aussi, gagner par le doute ;

l'esprit historique qui dominait jusqu'à présent toute la conscience occidentale, a été chassé de l'ethnologie, de la sociologie et de la littérature.

La conséquence de ce recul général fut que des questions essentielles touchant le statut de la sociologie, les limites du positivisme, le sens de la dialectique..., bref les fondements d'une anthropologie restèrent sans solution.

Et ainsi nous arrivons au point essentiel : l'Occident, malgré une avance technique prodigieuse et de jour en jour grandissante, n'arrive pas à fonder cette anthropologie qu'il affirme être son seul souci, comme s'il avait besoin que les autres possèdent cette conscience critique qu'il a eue, qu'il a toujours dans certains secteurs, mais dont il s'éloigne d'autres et de plus en plus, parce qu'il n'arrive pas vraiment à la dépasser.

La pensée arabe, en accédant à cette conscience critique unitaire va se trouver au niveau même où l'Occident piétine depuis la fin du XIX^e siècle. Pour la première fois, les deux consciences pourront se réfléchir, se reconnaître et amorcer un vrai dialogue.

Par la même occasion pourra être reprise la tâche, laissée en suspens, de faire que le marxisme devienne dialectique et s'épanouisse en une véritable anthropologie.

Conclusion trop optimiste ? Pourquoi pas. Après avoir montré avec rigueur tout ce qui sépare les deux adversaires, on peut bien laisser entrevoir ce qui pourra les unir un jour surtout s'il en existe déjà des signes dans la réalité elle-même.

Conclusion équivoque aussi. Affirmer l'unité des deux consciences en ne donnant raison ni à l'une ni à l'autre, c'est courir à chaque instant le risque de se voir interpréter unilatéralement. Le risque doit être couru cependant : à vouloir trop fuir l'équivoque, on laisse souvent échapper le vrai.

Index

- Abbassides, 92, 97, 103, 159, 185.
ABD AL-MALEK Anwar, 173.
ABDAL-RAZIQ Ali (né en 1888), 24.
ABDAL-RAZIQ Mustafa, 84.
ABDUH Moh. (1849-1905), 16, 20, 29,
30, 32, 35, 40, 41, 43, 77, 108, 117,
148, 178, 181.
ABDUL HAMID II (1849-1918), 30.
ABRAHAM, 20, 37, 79.
ACHUR N., 200.
Adab (littérature profane), 85, 101,
103, 107, 119.
AFGHANI Jamâl ad-dîn (1838-1898),
30, 82.
AFLAQ Michel, 122.
ALEM Moh. Amin al-, 151, 188.
ALEXANDRE, 78.
Algérie, 9, 141, 179, 201.
ALI (4^{me} calife, m. 661), 57, 77, 78,
79, 96, 101.
ALI Salah al-, 102, 103, 104, 105.
Almohade (dynastie marocaine), 78,
131.
Almoravide (dynastie marocaine), 21.
AMIN Ahmad (m. 1954), 34, 84.
AMIN Qâsim (1865-1908), 148.
ANAWATI P., 144.
Andalousie (et villes d'), 21, 53, 87,
88, 176.
ANIS Abdal Adhim, 151, 188, 190,
191, 203.
AQQAD M. Abbâs (m. 1965), 20, 34,
185, 191.
ARIN J. et F., 100.
ARKOUN Moh., 123.
ARNOLD Th., 130.
ARISTOTE, aristotélisme, 24, 36, 63,
152, 161.
ASABIYYA, 76.
ASFHANI Abu-l-Faraj al- (897-967),
85.
ASH'ARI Abu-l-Hasan (873-935), 52,
82, 83, 117, 160, 161.
Asiatisme, 16.
Authenticité, 51, 56, 57, 59, 61, 62,
63, 66-67, 85, 92, 193.
AVERROES Ibn Roshd, 21.
AWAD Louis, 193.
BAALABAKI Leyla, 173.
Badr (bataille en 623), 97.
BADR A. Taha, 183.
BAGHDADI Abu Mansûr (m. 1037 ?),
83.
BAKTHIR Ahmad, 84, 201.
BALZAC H. de, 121, 192, 202.
BARBOT M., 173.
Basra (école grammaticale), 91.
BASRI Hassan al- (642-728), 79.
BAYBARS al-Mâlik al-Dhâhir (1223-
1277), 78.
BEN BARKA M., 47.
BEN BELLA A., 52.
BENNAÏB Malek, 21.
BERCHER L., 24.
BERGSON H., 153.
BIRUNI Abu Rayhân (m. 1048), 15.
BLACHÈRE Régis, 19, 86, 91, 101, 104.
BLOCH Marc, 96, 106.
BOUKHARINE N., 164.
Bourgeoisie arabe, 45, 203.
— marocaine, 131, 150.
— occidentale, 38, 129, 152.
— roman et, 202.
BOURGUIBA H., 46.
BOWLES Paul, 176.
BRAUN Maximilien, 185.
BRUNO Giordano, 20.
BRUNSCHWIG Robert, 86.
BURKHARDT Jacob, 98, 106.
BUSTANI Butrus (1819-1883), 87, 199.

- CAHEN** Claude, 86, 97.
CALVIN J., 34.
CAMUS A., 66.
CHARQAWI Abdal-Rahmán, 182-184, 190, 201.
CHAWQI Ahmad (1868-1932), 181, 184, 185, 186, 191, 193, 196, 199, 208.
Christianisme, chrétien, 15, 34, 43-44, 77, 120, 198.
Classes, signification de, 7, 87.
 — structuration de, 8.
 — lutte de, 105.
 — et idéologie, 150.
 — et culture, 151.
 — au Maroc, 131.
CLAUDEL P., 34, 148.
Clerc, clérical, 19, 37, 54, 63, 65, 82.
 — et marxisme, 141.
COMTE Auguste, 10, 33, 131, 147, 154.
CONRAD Joseph, 18, 205.
Continuité, 73, 80, 84, 93, 107.
Conscience arabe, 28, 64, 81.
 — dualité de, 131.
 — de l'Occident, 29.
 — technophile, 47.
 — critique, 7, 213.
 — tragique, 196.
Coran, 75, 77, 126.
 — cité, 19, 20, 76.
 — créé, incréé, 92, 159.
 — et religions du Livre, 77, 145.
CORBIN H., 163.
Critique analytique, 103, 106.
 — idéologique, 185.
CROCE Benedetto, 36.
CROMER Lord, 130.
CROMWELL, 27.
Culture classique, 85, 195.
 — nationale, 48, 53, 58, 85, 179.
 — et nature, 54.
 — et folklore, 175.
 — acculturation, 40.

DARWIN, darwinisme, 37, 154.
DESCARTES, cartésianisme, 20, 152, 154.
Despotisme, 23, 27.
Diachronie, 45.
Dialectique, 9, 64, 157, 159, 163, 165.
 — et réalisme, 208.
DIDEROT D., 66, 192.
Dieu, religion, 53, 54, 55, 57, 64.
 — religion naturelle, 82.
 — réflexion sur, 160.
 — et théâtre, 197.
DREISER Th., 192.
DURI Abdel-Qâdir, 104, 105, 106.
DUVIGNAUD J., 63.

Eclectisme, pensée arabe et, 66, 152.
 — littéraire, 183.
Eglise, 22, 84.
Egypte, égyptien, 9, 17, 23, 26, 30, 43, 46, 48, 55, 77, 104.
 — nassérienne, 141, 142, 179, 192, 200.
 — de N. Mahfûz, 204.
 — Alexandrie, 21, 53, 190.
 — Le Caire, 30.
ENGELS F., 146.
ERASME, 34.
Erudition, 118, 125.
Esclavage, 24, 61.
 — grec, 103.
Etat colonial, libéral, 8, 30, 79, 130, 212.
 — national, 8, 30, 32, 42, 51, 56, 62, 79, 136.
 — et folklore, 178.
 — et littérature, 195, 212.
 — marocain, 133.
 — médinois, 102.
 — musulman, 23, 105.
Europe, 16, 23, 24, 46, 60, 61, 120, 124.
 — Angleterre, 27, 36, 38, 59, 88.
 — France, 27, 35, 59, 121.
 — Allemagne, 59, 203.
 — Italie, 59, 203.
Exotisme, 58.

Falsafa, Falâsifa, 34, 82, 83.
FANON Frantz, 5, 52, 55, 61, 63, 179.
FARABI Abu Nasr (873-950), 21.
FARIS Bishr (m. 1963), 101, 183.
FASI Allâl (né en 1910), 20, 22, 30, 43, 54, 55, 146, 148.
Fellah, 187.
FEUERBACH L., 146.
FEYÇAL Shukri, 104.
FICHTE J.G., 22, 90.
Fiqh, fuqahâ, 127, 198.
Fitra, 34.

- FLAUBERT G., 206.
 FLEISH H., 92.
 Folklore, 87, 174.
 FORSTER E.M., 38.
 FRANCE A., 191.
 Frères de la Pureté (X^{me} s.), 21.
 FUCHS Johann, 86.
 Futur antérieur, 65.
- Galilée, 20.
 GARDET Louis, 144.
 GAUTIER E.F., 25.
 GHAZZALI Abu Hâmid (1059-1111),
 52, 76, 83, 186.
 GHAZZALI Mohammed, 96.
 GHIFARI Abu Dharr (m. 652), 57.
 GHURBAL Shafiq, 104.
 GIBB H.A.R., 95, 103, 119, 121.
 GERDAQ Georges, 57, 78.
 GÛTHE, 121.
 Gog et Magog, 76.
 GOLDZIEHER Ignace, 44, 97, 100, 119.
 GOREKI Maxime, 190, 191, 192.
 GRAMSCI Antonio, 117.
 Grèce, grec, grecque, 5, 21, 23, 64,
 82, 86, 88, 102.
 — historiographie, 98.
 — héritage, 144, 145.
 — Athènes, 24, 103.
 — Byzance, 97.
 GREENE Graham, 123.
 GROETHUYSEN Bernard, 127.
 GRUNERBAUM E.F. von, 86, 99, 123,
 147.
 GUÉDIRA A.R., 142.
 GURVITCH George, 8.
- HABRUK Ismaïl al-, 195.
 Hadith, 82, 100.
 HAJJ Kamâl al-, 91.
 HAJRI Taha al-, 80.
 HAKAM II d'Andalousie (961-976), 21.
 HAKIM Tewfiq al- (né en 1898), 173,
 184, 187, 191, 196, 199.
 HANOYTAUX Gabriel, 33.
 HARIRI al-Qâsim (1054-1122), 87.
 HARRIS Walter, 133.
 HASSAN H. Ibrahim, 104.
 HEGEL, hégélien, 6, 58, 90, 103, 152,
 153, 178.
 HEMINGWAY E., 205, 206.
- HERDER J.C., 90.
 HEYKAL M.H. (1881-1956), 24, 43,
 46, 185, 188, 192.
 Histoire, 73.
 — réflexion, 75.
 — hypostasie, 81.
 — positive, 79, 95.
 — unité de l', 143.
 — musulmane, 159.
 — historicisme, 82.
 — historicité, 90, 122.
 — historiographie arabe, 96.
- HOBSON J.A., 52.
 Homme total, 57.
 HOURANI G., 78.
 Humanisme, 33, 84.
 HUSSEYN b. Ali (m. 680), 159, 198.
 HUSSEYN Taha (né 1889), 17, 25, 41,
 43, 46, 77, 101, 104, 106, 148, 173,
 182, 184, 187, 188, 192, 196.
- IBN ABD-RABBIH (860-940), 86.
 IBN ARABI (1160-1240), 162.
 IBN HAJAR (1372-1449), 101.
 IBN HANBAL (780-855), 82, 83, 101,
 161.
 IBN HAZM Ali (994-1064), 80, 118.
 IBN FARIS Ah. (m. 1004), 90.
 IBN KHALDUN Abdel-Rahmân (1332-
 1406), 76, 99, 100, 162, 198.
 IBN QUTAYBAH (828-889), 79, 85, 86.
 IBN SABA' Abdallah (fin du VII^{me} s.),
 77.
 IBN SHUHAYD (992-1034), 87.
 IBN TAYMIYYA (1263-1328), 57, 82,
 140.
 IBRAHIM Hâfiz (1871-1932), 181.
 Idéologie, idéologique, 7, 8, 28, 34,
 52, 56, 58, 67, 83, 102.
 Ijâz (inimitabilité du Coran), 90, 91.
 Ijmâ' (consensus), 24, 140.
 Inde, 30, 31, 33.
 Industrie, industrialisation, 33, 36, 51,
 53, 57, 67, 92, 106, 148.
 Iran, persan, 5, 31, 77, 82, 88.
 Iraq, 105, 141.
 Islâm, 19, 24, 27, 33, 34, 43, 46, 48,
 55, 57, 75, 77, 82, 86, 88, 92, 97,
 103.
 — et orientalistes, 120.
 — et politique, 140.
 — dogme, 160, 177, 197, 199.

- ISMA'IL Khédive (1863-1879), 17.
 Istiqlâl (Parti nationaliste marocain), 45.
- JAFIZ Abu Othmân (m. 868), 82, 85.
 Japon, japonais, 26, 197.
 JOMER J., 75, 95, 173.
 JUBBAI Abu Ali (m. 916), 83.
 JUNG, 145.
- KA'B AL-AHBAR (m. 652), 79.
 KAHLE Paul, 119.
 Kasb, 160.
 KATES Yacine, 76, 176.
 KAWAKIBI Abdel-Rahmân (m. 1902), 23, 32, 41.
 KHALID Kh. Moh., 96.
 KHALIL ibn Ahmad (m. 778), 86.
 KHAN Sayyid Ahmad (m. 1898), 33.
 Khârijites (secte politico-religieuse), 84.
 Khâssa (aristocratie), 31, 76.
 Kûfa (école grammaticale), 82.
 Kuttâb, 86, 198.
- LACHINE Tâhîr (1897-1955), 188.
 LACOUTURE J., 44, 129.
 LAMPEDUSA, 5.
 Langue arabe, arabophonie, 3.
 — classique, 89.
 — et littérature, 184, 187.
 — dialectale, 190.
 LAOUST H., 57, 82, 140.
 LAWRENCE D.H., 123.
 LÉNINE V.I., 16, 52, 164.
 LE TOURNEAU R., 131.
 LÉVI-PROVENÇAL E., 97.
 LÉVY Reuben, 97.
 LEWIS Bernard, 97, 150.
 Libéral, libéralisme, 20, 25, 33, 36, 40, 65.
 — conscience libérale, 45, 104, 119.
 — et marxisme, 141.
 — et romanesque, 182, 187.
 — et subjectivité, 188, 200.
- LIBERMANN, 128.
 Littérature et expression, 174.
 — arabe moderne, 181.
 — périodisation, 182.
- et subjectivité, 186.
 — formes littéraires, 193, 196.
 — formalisme, 206.
- LOCKE John, 33.
 Logos, 122.
 LOUCEL H., 90.
 LOWRY Malcolm, 123.
 Lumières (siècle des), XVIII^{me} s., 22, 33, 84, 154, 187.
 LUTHER M., 40.
 LYAUTEY Maréchal, 130, 133.
- MA'ARRI Abu-l-Alâ (m. 1058), 118.
 MAHFUZ Najîd (né en 1912), 173, 182, 184, 189, 192, 193, 195, 203, 207.
 MAHOMET, mahométisme, cf. Prophète, 22, 103, 159.
 MAKARIUS L. et R., 173, 183.
 Makhzen, 131.
 Mamelouks, 99.
 MAMUN calife (813-833), 21, 22, 78, 82.
 Manâr (revue), 75, 95, 108.
 MANDUR Moh. (m. 1965), 15, 142, 184, 186, 187, 191, 195, 199.
 MANN Thomas, 192.
 MANNHEIM Karl, 8.
 MAO Tsé-toung, 73.
 Maqâmât (genre littéraire), 87, 181, 183, 196.
 MARÇAIS William, 91.
 MARGOLIOUTH D.S., 99, 104.
 Maroc, marocain, 3, 9, 21, 25, 30, 32, 43, 49, 55, 65, 93, 127, 128.
 — structure sociale du, 131, 142.
 — folklore, 175, 206, 209.
 — villes citées, 46, 48, 78, 175.
- MARTINET Gilles, 154.
 MARX, marxisme, 65, 177.
 — légal, 141.
 — objectif, 10, 139, 146, 152, 153.
 — positiviste, 153, 155.
 — et technocratie, 148.
 — et littérature, 188.
- Maskh (métamorphose négative), 47.
 MASSIGNON Louis, 38, 90, 121, 122, 130, 150.
 MAS'UDI Abu-l-Hasan (m. 956), 15.
 Matérialistes (Dahriyyîn), 82.
 MAUPASSANT Guy de, 201, 207.
 MAZINI Ibrahim (m. 1949), 104, 185, 186, 191.

MES'ADI Mahmûd, 183, 200.
Méthode, 113.
— analogique, 128.
— empiriste, 44, 52, 117, 119, 125, 130, 135.
— ethnographique, 85, 89, 109, 144.
— ethnologique, 63, 98.
— positive, cf. positivisme.
— sociologique, 135, 136, 149.
— structurale, 86, 124, 125.
— socio-historique, 165.

MEZ A., 97.
MICHELET J., 22, 98.
MILOU J.P., 144.
MILL J.S., 35.
MIQUEL A., 173.
MOÏSE, 79.
MOLIÈRE, 127.
MONTAGNE R., 144.
MONTEIL V., 173, 183, 184, 209.
MONTESQUIEU, 23, 24, 33, 35, 40, 65.
MORILLON J., 123.
MOUSSEM, 178.
MU'AWIYYA (1^{er} calife omeyyade, 661-680), 181.
MUBARAK Z., 77.
Muhâkât (imitation), 52.
MUHASIBI al-Hârith (m. 857), 161, 186.
MUIR W., 33.
MUSA S. (m. 1939), 15, 26, 27, 29, 30, 32, 37, 40, 41, 143, 182.
MUSLIM ibn al-Hajjâj (m. 865), 185.
MUTAWAKKIL (calife, 847-861), 20.
Mu'tazilites, 20, 34, 82, 84, 92, 160.
MUTRAN Khalîl (1871-1949), 181, 185, 186.
MUWAYLIH Ibrahim (1845-1905), 181.
Mysticisme, 159, 182, 198.

Nafs, 160.
NAJJAR Dr., 35.
NAPOLÉON, 27.
NASSAR H., 99.
Négritude, 179, 213.
NIZAN P., 16.

Objectif, objective, cf. marxisme.
— esprit, 6.
— détermination, 68, 87, 136.

Occident, occidentale, 4, 15, 30, 34, 39, 41, 43, 49, 52, 55, 58.
— définition, 59.
— gauche, 44, 63, 89, 91.
— point de départ de l', 148.
— technocratie, 149.
— universalité, 167.
— et conscience critique, 213.
O'HARA John, 192.
OMAR I (2^{me} calife, 634-644), 21, 25.
OMAR II ibn Abdel Aziz (717-720), 82.
Omeyyade (dynastie), 103, 160, 198.
Offices (du Maroc) : BEPI, Bureau d'études et de participation industrielle ; OMVA, Office de mise en valeur agricole ; ONI, Office national des irrigations ; ONMR, Office national de modernisation agricole, 47.
Orient, 16, 30, 35, 37, 39, 45, 49.
Orientalisme, orientaliste, 41, 78, 89, 95, 117, 124.
OTTMAN (3^{me} calife, 644-656), 79, 100.

Parti National (égyptien, av. 1914), 32.
PASTEUR, 27.
P.D.I. (Parti démocratique de l'Indépendance, marocain), 45.
PELLAT Ch., 87.
PÉRICLÈS, 86.
Petite-bourgeoisie, 32, 48, 51, 84.
— marocaine, 132.
— et folklore, 175.
— et réalisme littéraire, 178, 189, 203.
— et la nouvelle, 204, 205.
PIRANDELLO L., 5.
Positivisme, 9, 41, 45, 61, 63, 65, 68.
— en histoire, 95.
— en sociologie, 117, 130.
— et littérature, 208, 212.
POUCHKINE, 21, 185, 208.
Prophète, 24, 77, 78, 79, 83, 96, 98.
Protectorat (au Maroc), 133, 135.

Qacida (ode monorime), 88, 185.
Qadarites, 82.
QALAMAWI Suhayr, 84.
Qarmate, 99.

- Qâs** (sermonnaire), 199.
Qur'â (« lecteurs » du Coran), 142.
QOTB Sayyid (m. 1966), 96.
- Raison**, 4, 20, 34, 40, 41, 53.
 — abstraite, 82, 105.
 — positive, 48, 54, 84.
Raskol, 97.
RAZI Abu Bakr (m. 934), 21.
Réalisme politique, 135.
 — littéraire, 174, 188.
 — et technophilie, 182.
 — petite bourgeoisie et, 188, 190, 201.
Réel (cf. objectif), 68, 136.
Reconquista, 99.
Réforme (du XVI^e s.), 24, 38, 82, 65, 97.
RENAN Ernest, 33, 34, 44.
Révolution française, 102.
RIDA Rashid (1865-1935), 32.
RIHANI Najîb, 177.
ROBESPIERRE, 102, 128.
ROBINSON Maxime, 97, 100, 155.
ROLLAND Romain, 192.
Romantisme, romantique, 120, 159, 212.
Rome, romain, 20, 24, 51, 63.
ROSENTHAL E.I.J., 140.
ROSTOW W.W., 149.
ROUSSEAU J.J., 20, 22, 24, 66, 153, 192.
Rûb, 160.
Russie, russe, 16, 91, 121, 194, 203.
- SAINT AUGUSTIN**, 20.
SAINT JUST, 102, 128.
SAINT PAUL, 43.
SAINT SIMON, 36.
Salafi (traditionnaliste), 82.
SALOMON, 78.
SAMR Faysal al-, 105.
SARTRE J.P., 66.
Satrn, 83.
SAYYID Lotfy (1872-1962), 29, 30, 32, 35, 40, 41, 43, 46, 182.
SCHACHT J., 100.
SCHUMPETER J., 141, 147, 148.
SHAHRASTANI Moh. (1076-1159), 83.
SHAKESPEARE W., 89.
Shar' (loi révélée), 141.
- SHAW G.B.**, 38, 37.
Sicile, 5.
S'îtes (sectateurs de Ali), 84, 101, 107, 161, 198.
SMITH Margaret, 161.
SMITH W. Cantwell, 95, 104, 106, 118, 120.
SNOW Edgar, 120.
Socialisme national, 56.
Société arabe, 17, 40, 82.
 — arabe et littérature, 184.
 — marocaine, 37, 40, 131, 133, 208.
 — occidentale, 40.
SPARTACUS, 105.
SPENCER Herbert, 33, 35, 40, 143, 154.
SPINOZA B., 152.
Structure (super, infra), 6, 37, 40, 52, 168, 208.
SU'LUK (poète-brigand), 88.
Sunna, Sunnites (membres de la majorité communautaire), 83, 84, 100, 101.
SUYUTI Jalâl (m. 1505), 90, 99.
Symbolisme, 204.
Synchronie, 45.
Syrie, 23, 32, 78, 88.
 — Damas, 142.
- TABARI Abu Ja'far** (m. 923), 99, 100, 105.
Ta'dîl (critique traditionnelle), 101.
Tafwîf (perte de liberté), 146.
TAPIÉRO N., 41.
Tatais, 16, 60.
Ta'tîl (définition négative de Dieu), 160.
TAWNEY R.H., 127.
Tawqîf (théorie sur l'origine du langage), 90.
TAYMUR Mahmûd (né en 1894), 173, 188, 196.
TCHERKHOV A., 192, 205, 206, 207.
Technophilie (conscience), technophilie, 25, 36, 51.
 — et marxisme, 142.
 — et littérature réaliste, 182.
Tiers monde, 4.
TOCQUEVILLE A., 147.
TOGLIATTI P., 56.
Tolérance, 19.

- Totalité (fasciste), 141.
 TOURCOUENIEV I., 91, 192, 206.
 Trinité, 24, 53.
 Turquie, turc, 23, 30.
 — Istantboul, 31.
- Umma (communauté musulmane), 105.
 U.N.F.P. (Union nationale des Forces
 populaires, parti marocain), 45.
 Universel, 67, 69, 167.
 URSS, 48, 128.
 USA (Amérique), 48, 59, 194.
 Usure, 126.
- VILLENÉ, 39.
 VINCI L. de, 34.
 VOLTAIRE, 66.
- Wafd (parti égyptien, 1919-1952), 49,
 142.
- WATT Montgomery, 38, 97.
 WEBER Max, webérien, 36, 146, 147.
 WELLS H.C., 36.
 Western, 88.
 WOLF Virginia, 205.
- Yémen, 58.
- Zahirisme, 80, 83.
 Zanj (esclaves), 105.
 ZAYDAN Girgi (m. 1914), 181.
 ZAYD b. Ali (m. 740), 198.
 ZOLA E., 192.

Table

PRÉFACE, par Maxime Rodinson	VII
INTRODUCTION	8
I. LES ARABES ET L'AUTHENTICITE	13
1. Trois hommes, trois définitions	19
2. Conscience de l'Occident et conscience de soi	29
3. Qu'en est-il du Maroc ?	43
4. Etat national et authenticité	51
5. Le futur antérieur	65
II. LES ARABES ET LA CONTINUITÉ	71
1. L'histoire réfléchie	75
2. L'histoire hypostasiée	81
3. L'histoire positive	95

III. LES ARABES ET LA RAISON UNIVERSELLE ...	111
1. Quelle méthode ?	113
2. Mémoires du positivisme	117
3. Un marxisme objectif	139
4. Chances de la dialectique	157
5. Vers l'universel	167
IV. LES ARABES ET L'EXPRESSION	171
1. Expression et folklore	173
2. Littérature et expression	181
3. Problématique des formes	195
CONCLUSION	211
INDEX	215