

Aujourd'hui, la guerre du Liban est réputée finie. L'accord de Taëf de 1989, en mettant fin à quinze années de violences, a permis à ce pays de s'en tirer brisé, mais bien vivant. Survivra-t-il à l'avènement lent et trouble de sa paix ? L'auteur, qui pose cette question, a vécu toutes ces sombres années sans quitter le Liban, en continuant à écrire malgré les difficultés quotidiennes, matérielles, intellectuelles, psychologiques, existentielles..., en trouvant dans l'écriture de quoi supporter la vie à Beyrouth et « quelque fierté et quelque mépris indispensable pour tenir dans la guerre ».

Le présent ouvrage rassemble une série de textes qui sont autant de témoignages d'une société éclatée : communautés déchirées, villes saccagées, enfances meurtries, vie désarticulée par une « guerre incivile ». Ce sont aussi des réflexions sur ce qu'est la « libanité », sur ce qui, dans l'histoire du Liban, a préparé la guerre, sur la richesse potentielle qu'offre la coexistence de l'islam et du christianisme.

A. Beydoun exprime l'espoir que le Liban, qui n'a que soixante-dix ans d'âge, même s'il est le dépositaire de 6 000 ans d'histoire, sache rester une entité, par la volonté de ses communautés de vivre ensemble.

Ahmad Beydoun est écrivain et sociologue ; il est né à Bint-Jubayl, dans le Sud-Liban, en 1943. Il a écrit de nombreux ouvrages en arabe et en français. Resté au pays pendant toute la durée de la guerre, Ahmad Beydoun est, depuis de nombreuses années, professeur de sociologie à l'Université libanaise.

Collection dirigée par Jean Copans



9 782865 373796

ISBN : 2-86537-379-7

hommes et sociétés

Ahmad Beydoun

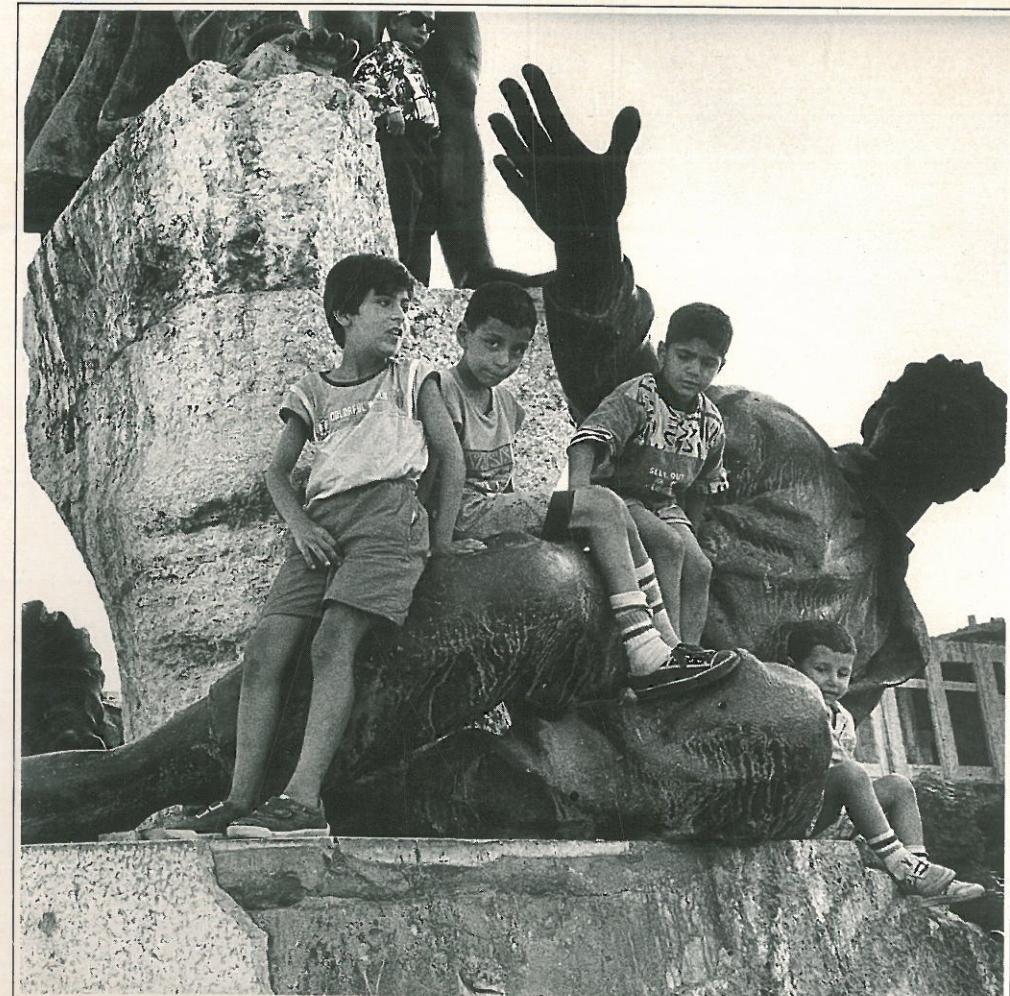
Le Liban
Itinéraires dans une guerre incivile


CERMOC
KARTHALA

Ahmad Beydoun

Le Liban

Itinéraires dans une guerre incivile



KARTHALA – CERMOC

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS),
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (EHESS),
Georges COURADE (MSA, ORSTOM),
Henry TOURNEUX (LACITO-CNRS, ORSTOM).

Ahmad Beydoun

Le Liban

Itinéraires dans une guerre incivile

Couverture : Statue des martyrs, place des Canons. Photo
Agence Vu/Sam Mohdad.

© Éditions KARTHALA, 1993
ISBN : 2-86537-379-7

KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

CERMOC
P.O. Box 830 413
Amman

DU MÊME AUTEUR

En français

1. *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*. Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1984.
2. « Des traditions collectives aux aspirations individuelles », in *Renouvellements du monde arabe*, ss. dir. Dominique Chevalier, Armand Colin, Paris, 1987.

En arabe

3. *Diwân al'akhlât wa al-amzjija*, poèmes, al-Mu'assasa al-jâmi'îya lil-dirâsât wa al-nashr, Beyrouth, 1984.
4. *Bayrut al-liqâ'*, scénario ; Dâr al-bâhith, Beyrouth, 1984.
5. *Madâkhil wa makhârij*, essais critiques, al-Mu'assasa al-jâmi'îya lil-dirâsât wa al-nashr, Beyrouth, 1985.
6. *Al-ṣirâ' 'alâ târîkh Lubnân* (trad. arabe du n° 1), Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1989.
7. *Bint-Jubayl, Michigan*, Une colonie sud-libanaise au nord des États-Unis, Dâr al'arabîya, Beyrouth, 1989.

À Mahmoud, mon frère

Les hommes se trompent dans la connaissance du monde visible, comme Homère, qui fut le plus sage de tous les Grecs. Des enfants qui tuaient les poux le trompèrent en lui disant : « Tout ce que nous avons vu et pris, nous le laissons, tout ce que nous n'avons ni vu ni pris, nous l'emportons. »

Héraclite d'Éphèse
(trad. Y. Battistini)

Avant-propos

Dire ce qu'on a à dire est, dans la plupart des cas, plus digne que se taire ; le contraire — il ne faut pas le nier — demeure vrai exceptionnellement. C'est là un fait dont tout sujet parlant fait l'expérience, celle-ci devenant bien plus intense s'il s'agit d'un intellectuel, c'est-à-dire d'un sujet dont le métier est de parler. Dans la guerre, la parole, pas plus que le silence, ne suffisait à nous rendre, intact, le sentiment de notre dignité. Nous pataugeons dans la honte jusqu'à ce jour.

La traversée a été encore plus dure pour ceux d'entre nous qui, déjà à la veille de la guerre, écrivaient. Ceux-ci ne pouvaient s'empêcher de mesurer ce qu'ils étaient devenus à l'aune de ce qu'ils avaient été. Le Liban de l'avant-guerre n'était pas exactement un paradis de liberté, mais les libertés pouvaient s'y frayer des voies assez sûres quoiqu'un peu sinuées. Certains — j'étais de ceux-là — se cachaient alors dans l'anonymat ou derrière des pseudonymes. Mais ce jeu ne diminuait personne. Bien mieux, la gravité des intentions et l'éclat des projets aidant, il donnait à nos textes un goût rafraîchissant d'aventure. Nos masques nous faisaient honneur. Et puis il s'agissait bien d'un jeu ; nous nous cachions derrière notre doigt et quiconque le voulait vraiment pouvait rapporter à leurs auteurs respectifs nos paroles et nos pensées. Or, ils étaient vraiment peu nombreux et, sans doute, trop mous, ceux qui éprouvaient le désir de nous démasquer. Il s'en fallait de peu pour que nous nous plaignions de leur inefficacité.

Nous n'avions d'ailleurs qu'un adversaire ; il avait pour nom l'État. Plusieurs d'entre nous, en dehors de leur activité scriptuaire, comptaient parmi ses fonctionnaires. Nous savions où et quand il pouvait nous guetter : dans le bureau d'un inspecteur et au début du mois. Il suffisait donc de ne pas trop s'exposer à pareils rendez-vous. Je sais que l'État tirait sur certaines de nos manifestations ou tentait de nous arrêter lorsque nous montrions trop de zèle à la casse des poteaux de signalisation. Mais ces affrontements n'avaient rien de personnel. Chacun de nous était une goutte dans la mer. Et chaque balle tirée dans nos rangs faisait peur d'abord au gendarme et au Président de la République. Nous pouvions donc tenter notre chance sans inquiétude excessive. Chose encore plus

rassurante, ces balles officielles n'avaient rien à voir avec notre activité d'écrivains.

Dans la guerre, la répression s'est fragmentée mais n'en est devenue que plus féroce et omniprésente. Avec les nouveaux juges, la peine de mort devenait celle qui se présentait le plus spontanément à l'esprit et de là à la gâchette. Elle résumait désormais toutes les peines, parce que les nouveaux juges trouvaient les autres coûteuses et trop compliquées pour leurs moyens et pour leur tempérament. Si nous parlons de peine de mort, c'est, d'ailleurs, arbitrairement parce que celle-ci coïncide avec le meurtre et avec l'assassinat. La mort a refait son unité à mesure que s'estompait ou se brouillait la ligne qui délimite la sphère de la Loi.

Des écrivains et d'autres intellectuels ont été assassinés au cours de la guerre. Ils ne sont pas nombreux. D'autres, emportés par les vagues successives qui ont jeté hors du pays une partie appréciable de sa population, sont partis en quête, non pas tant de liberté, mais de sécurité physique et alimentaire. Ceux dont les jours ont été abrégés n'étaient pas nécessairement plus courageux que les autres. Car il s'agit là d'un jeu : la malchance et le mauvais calcul peuvent contribuer à le rendre fatal. Le crime n'en est que plus odieux et la perte plus intolérable.

Il s'agit donc d'un jeu. A y regarder de près, on s'aperçoit qu'écrire dans la guerre, c'est parfois jouer avec la mort. Peut-être les auteurs n'y regardent-ils pas de très près, en écrivant ou en s'abstenant d'écrire, et peut-être gardent-ils le sentiment que les plus circonspects, à l'instar de tous les mortels, courrent aussi le danger de mort. Ils ne peuvent cependant, pas plus que les combattants ou les chauffeurs de taxi, se prévaloir de cette omniprésence du danger pour ne plus le sentir. La mort a épargné la plupart d'entre nous : certains le doivent à leur silence, d'autres ont eu de la chance ou se sont montrés assez rusés ; d'autres enfin — et ils ne sont pas les moins nombreux — se sont simplement mis en bons termes avec la guerre.

Pour ma part, je ne voulais pas mourir. Mais, d'une certaine éthique d'avant-guerre, j'ai gardé un attachement à la dignité des mots que la guerre a en horreur. Plutôt que d'être un corvéable des fanatismes et de leur train de gangs et de potentats, je préférerais me taire. Je gardais le silence pendant certaines périodes ou sur certains sujets : c'était la règle du jeu. Il y allait de nos rôles et de notre vie. Et quand il m'arrivait de modifier ma réponse à une question, c'était toujours dans l'espoir de suivre fidèlement le mouvement du paysage et celui de ma pensée ; la peur ne devait y être pour rien, non plus que l'ambition de ramasser des miettes d'emprise trafiquée sur le sort de mon prochain.

Je puis donc faire ici sans craindre un quelconque déshonneur — mais je n'ai pas à trop m'en glorifier — ce que d'autres hési-

teraient bien à entreprendre. Je réunis dans ce livre tous les textes que j'ai écrits sur la guerre du Liban, n'en excluant que ceux qui sont déjà parus en volume et, aussi, les interviews*. Je mets de côté ces dernières non pas pour en soustraire le contenu au jugement de mes lecteurs d'aujourd'hui, mais par refus de les mettre sur un pied d'égalité avec des textes proprement dits. Ce livre fut donc commencé, il y a plus de 15 ans (15 ans de guerre), et c'est en vertu d'une décision arbitraire que je le déclare aujourd'hui achevé.

D'oser reprendre intégralement ces textes, je devrais pouvoir surtout me féliciter. D'où procède donc le sentiment de honte ? Du silence que filtrent les textes et du silence d'où ils sont sortis. Ce silence, je le tolérais à certaines époques de la guerre plus qu'à d'autres. D'où le fait que ces essais se répartissent inégalement sur les étapes du conflit. Pendant une courte période, je fuyais le silence dans la poésie, ce royaume du fortuit. Une autre fois (une seule) je me réfugiai dans le cinéma : fortuitement. Pendant longtemps, enfin, je me distrais de ce même silence en m'occupant d'histoire, puis de lexicographie ; ce qui revenait à profiter d'occasions fortuites pour réanimer un destin endormi. Les invitations à écrire ou à parler, qui se sont multipliées au cours de ces dernières années, expliquent, d'autre part, le petit nombre des textes qui remontent aux débuts de la guerre et le grand nombre de ceux qui datent des récentes étapes (oserais-je dire : de la fin ?) de cette dernière.

Ai-je besoin de préciser qu'en dehors de corrections mineures d'erreurs matérielles, je n'ai pratiquement rien changé dans ces textes, je n'y ai opéré aucune coupure**. Les rares ajouts explicatifs que j'ai jugés indispensables à certaines phrases ou expressions, inintelligibles sans eux pour un lecteur non libanais, ont été placés entre crochets. La note ajoutée au début de chaque essai, destinée, en général, à en fournir les coordonnées bibliographiques et, dans un seul cas, à formuler quelques réflexions de fond sur la problématique choisie, a été marquée d'un astérisque, afin de la distinguer des notes rattachées originellement au texte. Enfin j'ai dû changer certains titres ; les mots « guerre » et « Liban » qui revenaient spontanément dans la plupart des intitulés originels, n'étaient plus tolérables dès le moment où les textes se trouvaient réunis.

* Cette affirmation n'est vraie que de l'édition arabe de ce recueil. Ont été bannis de l'édition française quatre éloges funèbres que j'ai jugés sans intérêt pour le lecteur étranger et deux « méditations poétiques » quasiment intraduisibles. Il s'agit de textes courts totalisant près d'une trentaine de pages.

** J'ai gardé inchangé le texte de ma soutenance de thèse (ici le chapitre II de la 1^{re} partie), initialement rédigée en français. Pour des raisons de clarté, j'avais dû ajouter à sa traduction arabe quelques développements et un modeste appareil critique.

Émanant d'une expérience très personnelle, le souffle qui anime ces essais n'en fait pas pourtant un discours plus lyrique que d'autres, réputés « objectifs ». Je ne cacherai pas que les fins qu'ils visaient à atteindre étaient, pour la plupart, des fins égoïstes. En tête de mes mobiles figurait un souci d'autodéfense, celui de préserver le sentiment de ma propre dignité. D'où, sans doute, ce besoin de parler de dignité, exprimé dès la première ligne de cette préface. Chacun de ces textes m'aidait un peu à mieux supporter la vie à Beyrouth et me procurait quelque fierté et quelque mépris indispensables pour tenir dans la guerre.

Si, aujourd'hui, je reprends ces essais pour en faire un livre, ce n'est donc plus sous la pression des mêmes besoins qu'hier. Le temps m'en ayant déjà plus ou moins éloigné, je voudrais parfaire, si c'est possible, ma séparation de ces textes en les offrant, pour une bonne fois, à d'autres. Mon but n'est en aucune manière de montrer que « les événements ont prouvé la justesse de mes vues ». Ni mes parents ni moi-même n'avons jamais eu de bonne à tout faire dénommée « Événements ». Je me dessaisis simplement — je viens de le dire — de la moisson d'un long et difficile cheminement pour la confier à mes lecteurs. Chacun en fera ce que bon lui semblera.

Beyrouth, le 14 août 1992

Introduction

Conçus chacun indépendamment des autres, ces essais ont l'unité complexe de l'expérience dont ils dérivent : d'une expérience personnelle (celle d'une pensée) et d'une expérience collective et globale (celle de la société libanaise violée par la guerre et lui opposant une résistance multiforme mais offrant aussi à la guerre des structures d'accueil indispensables et se laissant transformer par elle. Les « itinéraires » que ce livre creuse à travers les méandres du conflit se croisent et se séparent, divergent pour converger dans l'hypothèse que la totalité de la tragédie libanaise se profile (à la fois identique à elle-même et différente) dès qu'on soulève un coin (n'importe lequel ou peu s'en faut) de l'immense toile d'ambiguités qui l'enveloppe. C'est dire que se trouve ici dépassée, d'emblée, la fausse et exténuante alternative qui n'a pas arrêté, tout au long de la crise, de diviser (tout en simplifiant, paradoxalement, la tâche de tous) la cohue des analystes. Les uns parlaient, en effet, d'une constellation de tares structurelles et de mutations essentiellement internes dont le déclenchement du conflit armé (guerre civile par excellence) aurait constitué le point de rupture ; les autres pensaient pouvoir opposer à cette thèse celle d'une série de guerres « libanisées » projetées dans notre pays par une poignée de « joueurs » régionaux et internationaux qui vidaient ainsi à peu de frais leurs multiples et mouvantes querelles en s'efforçant de marquer, aux dépens des Libanais, des points les uns contre les autres. Aussi, le Liban se voyait-il tantôt érigé en sujet de plein droit de sa propre décomposition et tantôt exclu des véritables scènes où — disait-on — se déroulait le Grand Jeu dont la tragédie libanaise, aussi sanglante qu'elle pouvait être, ne représentait qu'un reflet cyniquement manipulé : assez violemment agité, bien entendu, pour rendre praticable la diversion, mais finalement à peu près irréel.

Ce que cet ouvrage tend à montrer — au prix d'un grand nombre d'« approches » concrètes et sans le secours d'une argumentation systématique — c'est l'absurdité, avérée à l'épreuve des faits, de l'alternative ainsi libellée. En effet, les deux propositions offertes à notre choix ne peuvent en aucune manière s'exclure l'une l'autre, pour la simple raison que chacune d'elles déroule sur un plan auto-nome une vérité totale qui est la sienne propre. Les « guerres »

successives du Liban, même celles qui ont comporté une intervention directe de parties non libanaises, sont demeurées de plein droit des guerres « civiles » ; ce qui ne les a nullement empêchées de s'intégrer pleinement aussi — celles qui se déroulaient exclusivement entre Libanais ne faisant guère exception — dans l'évolution des luttes régionales et internationales qui — au cours des deux dernières décennies ont secoué les différentes scènes du Moyen-Orient. Si l'hypothèse qu'on peut qualifier d'« intimiste » d'une crise se nourrissant uniquement de ses ingrédients libanais est manifestement intenable, celle d'une crise-reflet (au sens où les empiristes parlaient de conscience-reflet) de la « réalité » régionale, finit par annuler, en revanche, le privilège assuré à l'observateur d'une formation sociale dont le bouleversement même met à nu (tout en les tordant diversement sans doute et, même, en créant d'autres) ses ressorts les mieux dissimulés. Ce privilège étant pour le sociologue autochtone (et peut-être d'ailleurs pour la société tout entière) l'unique acquis positif d'une gigantesque tragédie dont, par ailleurs, il a récolté sa part de misère, il serait consternant de le perdre sciemment et d'emblée. En renonçant au vicieux plaisir de rejeter nos responsabilités propres sur le dos des « autres » (dont les leurs suffisent, de toute façon, pour les accabler), nous avons tenu délibérément à éviter le travers d'omission sus-mentionné...

*

* *

Aujourd'hui la guerre du Liban est réputée finie. L'accord de Taef qui a annoncé sa fin s'est présenté sous les traits à la fois d'un plan de pacification, de démantèlement des appareils de la guerre et de liquidation de ses séquelles, d'une réforme de l'Institution étatique, réactivant l'ancien principe consensuel mais en confiant le pouvoir à une structure collégiale plus équilibrée et ouverte sur l'idée de déconfessionnalisation, et enfin d'un profil de lente récupération de la souveraineté nationale. Cette dernière devait accompagner (mais en préservant au Liban le bénéfice de sa position d'État non belligérant dans les deux dernières guerres israélo-arabes) le cheminement difficile des règlements régionaux. La réalisation de cette ambitieuse entreprise devait passer par le rétablissement de la concorde nationale : tâche que l'ensemble du contentieux intercommunautaire, mais surtout les derniers épisodes de la guerre qui avaient précédé et suivi la conclusion de l'accord, étaient loin de favoriser. Sur un autre plan, non moins crucial, le maintien du consensus international et régional, qui avait conféré à l'accord sa part (considérable) de crédibilité, demeurait essentiel pour le bon déroulement de sa mise en œuvre. On sait qu'au cœur de ce consensus figurait une certaine entente syro-américaine,

elle-même rendue possible par la politique gorbatchevienne de désengagement. L'aval américain était censé contenir, dans certaines limites, les réactions israéliennes à l'œuvre de pacification prise en charge par la Syrie. A celle-ci, sa présence politico-militaire sur le terrain conférait une préséance certaine, mais que le parrainage international de l'accord devait préserver des dérives dont les signes précurseurs constituaient une source de plus ou moins grande angoisse dans les différents milieux de l'opinion libanaise. En lui-même, l'accord était loin de garantir à la Syrie une mainmise unilatérale sur le pays. Il fixait, au contraire, les modalités d'une normalisation et d'un resserrement (hautement souhaitables d'ailleurs) des rapports entre les deux États, tout en ouvrant — nous l'avons dit — la perspective d'une restauration de la souveraineté libanaise et d'une réduction par étapes des moyens syriens (déjà exorbitants mais nécessaires pour le rétablissement de la paix) d'intervention directe dans les affaires intérieures du Liban.

Très vite, cependant, le « style » adopté pour l'application du document, les dévoiements répétés de « l'esprit de Taef » par le truchement de mesures exécutoires tendancieuses, sélectives ou bâclées, achevaient de rendre l'accord méconnaissable. Menacé dès le départ par l'attitude amère de ses détracteurs (dont surtout des forces assez largement représentatives de l'attachement des milieux chrétiens « profonds » à leur image traditionnelle du Liban), le plan de Taef a été mal servi par ses promoteurs. Le climat d'entente nationale qui devait être, à la fois, la condition et le résultat de sa réalisation est aujourd'hui loin de prévaloir. En effet, l'influence politique, plutôt que de refléter une proximité du « pays réel » est plus que jamais fonction de la protection extérieure et du clientélisme largement pratiqué par le pouvoir. Jumelée avec la dégradation accélérée des conditions de vie des classes populaires et la débâcle de la classe moyenne (porteuse par excellence, au Liban, des valeurs de paix sociale et de convivialité), la corruption généralisée achève de discréditer la « nouvelle » classe politique. Contents sans doute d'avoir la paix, les Libanais arrivent de plus en plus mal à respecter ceux qui, en leur nom, se portent garants de cette dernière. L'irrévérence pour les hommes ne manque pas de se répercuter sur les institutions et sur la « formule » (celle du Taef) qui a présidé à la refonte de ces dernières. Aussi le Liban semble-t-il en train de perdre la chance de redressement qui lui était offerte par un compromis pourtant fort raisonnable en lui-même et ouvert sur la perspective de temps meilleurs.

*

* *

Tout le reste n'est que détails et conséquence de ce recul imposé à l'idée de concorde nationale, recul ou l'opposition actuelle, à l'égal des cercles du Pouvoir, porte sa part de responsabilité. La refonte graduelle des groupes dirigeants inaugurée, depuis longtemps, par l'intégration des représentants des milices aux gouvernements et accélérée, à la fin du printemps 1991, par la voie de « nominations » parlementaires largement dépourvues de valeurs représentative, a achevé de couper le pouvoir des forces les plus ouvertes au pays réel, et d'aggraver en conséquence la dépendance extérieure de la classe dirigeante ainsi « autonomisée ». Aussi, de par leur caractère partiel et partial, les diverses mesures prises en application de l'accord de Taef sont-elles restées — à défaut de polariser une adhésion d'envergure suffisante — loin de rassurer les Libanais quant au caractère irréversible de processus de paix. Le désarmement des milices est demeuré inachevé et le Hezbollah a fini par y échapper. On a prétexté du rôle de ce dernier dans la résistance à l'occupation israélienne. On a avancé également la prétention — totalement fausse — que l'exception pouvait être justifiée par les termes de l'accord de Taef. En fait, l'instance syrienne pour faire prévaloir les intérêts de l'Iran (soucieux d'avoir son mot à dire dans le règlement global de la question moyen-orientale) signifiait que le Liban n'était pas au bout de ses peines : il devait encore servir de scène auxiliaire ou de substitution pour la « négociation » (souvent violente) des affaires régionales. D'autres milieux ont placé une partie de leur armement lourd « en dépôt » dans le Sud occupé par Israël ou l'ont rendu à la Syrie qui — selon leurs porte-parole — le leur avait confié « en dépôt » également. Leur dissolution ayant été imposée par leur faillite politique autant que par le consensus régional et international, leur renaissance est toujours à craindre à la faveur d'un changement, difficile à exclure, de la conjoncture régionale et du pourrissement, aujourd'hui bien avancé, de la situation intérieure...

De leur côté, les institutions reformées n'ont pu donner la mesure de leur adéquation aux structures de base de la société. Visiblement, leur jeu est entravé par la lourdeur du diktat extérieur et du manque de crédibilité d'une « représentation » politique largement imposée. La guerre des « présidences », jalouse chacune de ses nouvelles prérogatives ou soucieuses de rétablir subrepticement les anciennes, s'est soldée jusqu'ici par un affaiblissement global de l'autorité gouvernementale dont la réforme constitutionnelle a transféré l'essentiel du Président de la République au Conseil des ministres. Jusqu'ici ce dernier n'a presque jamais réussi à se réunir au complet. La solidarité gouvernementale est souvent bafouée par les ténors des milices qui boycottent à tour de rôle les réunions ou jouent la comédie de la démission et s'en vont faire du tapage médiatique dès qu'une décision gouvernementale

tale heurte leurs intérêts. L'arbitrage syrien est de rigueur pour trancher les différends importants. Dans les affaires d'intérêt global, bilatéral ou régional, les demandes syriennes se muent en diktat emportant l'unanimité du Conseil des ministres, et, souvent, une quasi-unanimité parlementaire. Telles qu'elles ont été distribuées, les nominations parlementaires ont, en effet, réduit encore l'autonomie de décision d'une chambre déjà desservie par les reconductions successives (dans les circonstances de la guerre) de son mandat. En outre, la Présidence du Conseil s'est vue perdre, d'un gouvernement à l'autre, une part du poids dont la nouvelle constitution l'avait assurée, et ce, de nouveau, au profit de la Présidence de l'État. Ajouté aux luttes qui, incessamment, secouent le Conseil des ministres et au manque d'autonomie de décision face à l'extérieur, ce rétablissement de la mainmise présidentielle sur l'essentiel du pouvoir gouvernemental — du moins, de ce qui en reste — achève de faire de Taef l'ombre de ce qu'il était censé être. Les ministres ont bien assez d'autonomie dans leurs ministères respectifs pour donner libre cours au clientélisme et à la corruption, mais les cliques extra-ministérielles formées à partir du sommet de l'État arrivent néanmoins à se faire omniprésentes. Il reste que de tous ces maux, les plus graves sont ceux qu'éprouve le Conseil des ministres à s'affirmer comme institution cohérente et crédible, détentrice effective du pouvoir exécutif. Dans les limites du « confessionnalisme » politique, cette formule (qui est celle du compromis de Taef) est en effet la seule imaginable pour corriger (au prix, peut-être, d'une moindre efficacité et d'une stabilité plus laborieuse à maintenir) les déséquilibres (dont le caractère explosif est suffisamment prouvé par l'histoire contemporaine du pays) entre les centres majeurs du pouvoir d'État au Liban. S'il se confirme, l'échec de la nouvelle formule risque de conduire à la conclusion — fatale entre toutes — que le Liban est un pays « ingouvernable »... Il n'est pas difficile d'imaginer les conséquences d'une pareille conclusion, désirable, sans doute, pour certains et favorisée par l'aveuglement, la petitesse et le comportement irresponsable d'autres.

*
* *

La mort précoce du « Comité arabe tripartite », chargé de suivre l'application de l'accord de Taef, signifiait que le Liban était de nouveau directement livré aux pressions contradictoires des intérêts qui travaillent le Moyen-Orient. L'instance chargée par un consensus régional et international de canaliser ces pressions et de les intégrer à la logique du processus de paix libanais, venait d'être congédiée. La figure dessinée par ces pressions avait entre-temps

notablement changé. L'affaiblissement (puis le démantèlement) de l'Union soviétique, la fin de la guerre irako-iranienne, les préparatifs pour l'engagement d'un processus de paix israélo-arabe, donnaient la mesure de ce changement et avaient d'ailleurs constitué les conditions externes du coup d'arrêt donné au conflit libanais lui-même. Très tôt, cependant, des nuages issus de la deuxième crise du Golfe et même (peut-être serait-on mieux inspiré de dire : surtout) du processus de paix israélo-arabe maintenant amorcé, ont commencé à assombrir les horizons de la fragile paix libanaise. Fort du privilège d'une résolution onusienne (la 425 du Conseil de sécurité) qui exige un retrait inconditionnel de son territoire des forces d'occupation israéliennes, le Liban demeure, à l'évidence, de toutes les parties présentes à la Conférence de Madrid, la plus vulnérable. La Syrie qui s'était alignée sur les positions occidentales, lors de la crise du Golfe, s'est sentie les coudées franches, pour resserrer son contrôle sur le pays. Après avoir investi le « réduit chrétien » (qu'un chef surexcité avait d'ailleurs conduit déjà au pied du mur), elle s'assure une majorité permanente et confortable (la fameuse majorité des deux tiers) dans les gouvernements libanais successifs. Elle fait main basse sur le Parlement en y imposant, lors des nominations parlementaires déjà évoquées, ses clients les plus fidèles. Les élections législatives, préparées avec une hâte febrile pour précéder le redéploiement des forces syriennes dans la Békaa, menacent aujourd'hui de retirer de facto au compromis de Taef les éléments les plus représentatifs de sa couverture chrétienne. La nouvelle loi électorale qui devra présider à leur déroulement (un chef-d'œuvre rarement égalé, cette loi, de médiocrité politique et juridique !) transgresse d'ailleurs, sur plus d'un point et sans vergogne, le texte de l'Accord de Taef présenté, hier encore, comme sacro-saint. Dénoncée d'avance, mais rendue pratiquement plus aisée par le mouvement de boycott chrétien (qui d'ailleurs suscite des échos positifs dans l'opinion musulmane), la manipulation des résultats des élections achèvera de mettre au pas l'ensemble des institutions de l'État libanais et de rejeter en dehors de celles-ci l'opposition politique et populaire. Tout sera possible alors : depuis la mise à l'index de toute opposition jusqu'à l'évanouissement de l'« Entité »...

*

* *

Indispensables surtout au Liban, des rapports bien ordonnés et véritablement « fraternels » entre le Liban et la Syrie sont possibles et ne peuvent être — nous l'avons dit — que bénéfiques pour les deux pays. Rien ne les empêcherait de comporter des ménagements substantiels de la part des Libanais pour les intérêts

stratégiques de la Syrie. Les sombres perspectives qui se dessinent devant le Liban pacifié se prêtent peu à l'explication par les visées « éternelles » de la Syrie sur son petit voisin. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que, si la Syrie s'efforce aujourd'hui de consolider une base proprement « libanaise » pour le contrôle qu'elle exerce sur le Liban, l'intervention israélienne dans la crise libanaise, depuis les débuts de celle-ci, puis l'occupation par Israël d'une partie du Sud-Liban, ont toujours constitué une justification objective de la présence syrienne au Liban. Ne faisant pas d'objection, apparemment, à la recrudescence des opérations de résistance sur le front du Sud-Liban occupé, Israël est allé jusqu'à fermer l'œil sur le passage, à la hauteur de ses positions et de celles de ses acolytes, des convois destinés au ravitaillement de ses ennemis jurés, les islamistes pro-iraniens. Ceux-ci étaient venus s'installer dans l'Iqlim al-Tuffah en 1990 et se trouvaient être assiégés par les combattants d'une autre faction chiite plus modérée. A l'instar de l'Iran (dont nous avons relevé le souci de s'assurer des bases d'intervention dans le processus de paix moyen-orientale, alors en gestation), Israël ne voyait pas d'un mauvais œil, en effet, la possibilité de disposer d'un exutoire — peu coûteux, en définitive — pour les pressions qu'il devait immanquablement affronter au cours des négociations... Il faut donc regarder du côté de cette table de négociation dressée à Madrid puis à Washington pour apprécier convenablement la gravité des menaces que les Libanais sentent peser sur leur pays. Suspectant diverses Puissances de se servir, à nouveau, des intérêts libanais comme monnaie d'échange, dans les périphéries du règlement en préparation, ils se sentent passablement lâchés par la communauté internationale. Celle-ci a bien parrainé la conclusion du compromis de Taef mais ne suit que très distraitement sa mise en application. Elle n'a, en outre, presque rien fait pour faciliter au Liban l'obtention de moyen — financiers, militaires, politiques — nécessaires pour amorcer sérieusement la reconstruction de son infrastructure économique et institutionnelle et la récupération de sa souveraineté. Gratifié d'un arrêt des violences qu'ils appelaient de tous leurs vœux, les Libanais, économiquement exsangues et politiquement décimés, ont eu peu de temps pour faire la fête et peu de ressources pour reconstruire. Aujourd'hui, roulant vers Damas mais le regard braqué sur Washington, ils ne savent plus que craindre : le duel syro-israélien autour du Golan dont leur pays pourrait faire les frais ? Les appétits territoriaux d'Israël, plus ou moins tenus secrets mais que les besoins issus du flux des juifs d'Europe de l'Est pourraient aiguiser ? Ou l'installation définitive chez eux de 40 000 Palestiniens dont le poids est, à coup sûr, susceptible de détruire tous les équilibres (combien délicats et si éprouvés par la guerre) de leur société ? Ils regardent donc se profiler à l'horizon de leurs récen-

tes misères, une question cauchemardesque : le Liban qui s'est tiré brisé mais bien vivant de tant de violences, survivra-t-il à l'avènement lent et trouble de sa paix et de celle du Moyen-Orient ?

Beyrouth, le 14 août 1992

PREMIÈRE PARTIE

EXPRESSIONS

Christianisme et islam des Libanais

*Impératifs de la coexistence
et résistance des dogmes**

Au milieu du printemps 1965, le Cénacle libanais vit se succéder à sa tribune huit hommes qui, pendant un mois entier, affichèrent à travers la série de leurs monologues, une ferme volonté de dialoguer. On a parlé à juste titre de « dialogue islamochrétien », demeuré unique d'ailleurs dans les annales des expressions culturelles libanaises. En dehors de bribes d'échanges dont le manque d'envergure interdit de les comparer au dialogue du Cénacle, ce dernier semble, en effet, être resté sans suite. Nous écartons, bien entendu, les polémiques guerrières auxquelles l'appellation « dialogue » risque de ne s'appliquer qu'au prix d'un abus de l'euphémisme.

Le sextennat de Fouad Chéhab s'était achevé quelques mois auparavant. Les vocables qui avaient constitué l'armature de son univers discursif allaient cependant lui survivre quelques années encore. L'axe même de cet univers n'était autre que ce mot d'« unité nationale » qui, après un matraquage de six ans, s'avéra — à en juger par les développements ultérieurs — avoir laissé si peu de traces dans les convictions et les conduites du corps politique libanais. Dans la périphérie de ce vocable adulé, d'autres mots gravitaient : sorte de moyens dont l'« unité nationale » était la fin. Ainsi les termes d'« État moderne », de « justice sociale » de « planification et développement » décrivaient chacun une orbite déterminée dans la constellation que figurait l'appareil mental — relativement simple — du chéhabisme. Le confessionnalisme, lui, était pratiquement banni de cette constellation, à tel point que sa vitu-

* Étude présentée au colloque « Comment les Arabes assimuent-ils l'histoire ? », qui a lieu à la Sorbonne sur l'initiative de Dominique Chevallier, en novembre 1989.

pération se raréfia de plus en plus dans les discours. Fantôme aussi terrible que familier, il fallait feindre de l'ignorer pour mieux se persuader de l'avoir apprivoisé. Il n'en obsédait pas moins ces gens du pouvoir qui y reconnaissaient bien la base de leur système mais pensaient le rendre moins « odieux » en projetant sur sa figure les traits idéaux de l'« unité nationale » dont il était pourtant la tare et même — d'après certains — l'antithèse. Ils gratifiaient les communautés confessionnelles du nom de « familles spirituelles » élévant ainsi à des hauteurs éthérées ces groupements dont les préoccupations paraissaient si sordidement terrestres qu'on pouvait douter qu'un jour ils aient pu être frôlés par le souffle de l'Esprit. Le confessionnalisme devenait bien l'Innommable et cette prohibition ne rendait que plus profonde sa présence aux bases mêmes des Institutions.

Cependant le Président Chéhab, dont l'image de marque se résumait surtout dans ses titres d'Émir et de Général, avait aussi la réputation d'être un homme de foi pratiquant. Son exemple favorisait une représentation de la religion où celle-ci n'était plus qu'un climat de ferveur qui se contentait d'emplir les cœurs en laissant à une alliance d'intelligences novatrices et de traditions anciennes le soin de gérer les affaires de la cité libanaise.

Forum majeur des intellectuels mûris sous l'indépendance, le Cénacle libanais, lui, au moment où il recevait nos huits conférenciers, avançait vers sa vingtième année. Il aurait pu prendre à son compte le mot de Paul Nizan : « J'avais vingt ans, je ne laisserai personne dire que c'est le plus bel âge de la vie. » Car il vieillissait déjà au lendemain de ses vingt ans et devait mourir — de même que Nizan — vers la trentaine. Il avait toutefois vu défiler à sa tribune, bien avant 1965, toutes les figures dont les discours forgeaient patiemment l'idée du Liban contemporain. Entre autres choses, ces discours forgeaient l'image du Cénacle lui-même et préparaient le climat du dialogue qui retient aujourd'hui notre attention. Leurs auteurs avaient pour noms Michel Chiha, Georges Naccache, Kamal Joumblatt, Jawad Boulos, René Habachi et quelques autres. La plupart d'entre eux étaient déjà dans la force de l'âge lorsque le Cénacle leur offrit sa tribune, et ils étaient presque tous, plus spontanément enclins à s'exprimer en français. La mort, violente ou douce, et parfois l'expatriation, les ont éloignés les uns après les autres de cette arène libanaise où le débat tournait de plus en plus au déchirement. Le dernier à disparaître, comme s'il s'était attardé pour faire ses adieux à tous, fut Michel Asmar, le fondateur du Cénacle.

Nos huit conférenciers étaient eux aussi dans la force de l'âge — certains allaient vers la quarantaine, d'autres l'avaient légèrement dépassée — le jour où ils franchirent le seuil du Cénacle. Tous — y compris le seul Français parmi eux (un jésuite) et le

jeune prêtre invité spécialement à venir de France pour prendre part au dialogue — choisirent de s'exprimer en arabe. Le Cénacle parut introduire des figures nouvelles (pour la plupart) en même temps qu'il adoptait pour l'occasion une langue dont on ne peut dire qu'elle lui fut familière, et qu'il s'attaquait aussi à un sujet inhabituel. Le groupe des conférenciers comptait deux jeunes cheikhs : Mûsa al-Sadr et Subhî al-Sâlih, et deux mahométans : Hasan Sa'b et Yûsuf Abû Hâlqa, ce qui prenait, au Cénacle aussi, l'allure d'une innovation. L'autre partie du dialogue comptait également quatre conférenciers dont trois prêtres : Georges Khodr, Youakim Moubarac et François Dupré-Latour, auxquels s'était joint Nasri Salhab.

Les plus jeunes rivalisaient d'ouverture avec les plus vieux. Ils ne leur cédaient en rien, d'ailleurs, sur le plan de la notoriété dans leurs milieux respectifs, quoique Mûsa al-Sadr ne fût pas encore imam ni Georges Khodr archevêque. Tous voguaient, à des distances diverses des appareils étatiques, sur les eaux du chéhabisme. Aussi, vue de l'extérieur, leur rencontre pouvait passer pour une résultante sublimée de l'esprit chéhabiste, ayant pour objet d'arracher celui-ci à la petitesse de ses préoccupations temporelles en le dotant d'une certaine vocation universaliste. Il en résulta d'ailleurs bien plus qu'un travestissement spiritualiste du chéhabisme. Ce qui nous permet d'y trouver, aujourd'hui encore, la meilleure introduction au statut de la religion dans la pensée sociale libanaise.

Pourquoi cette tentative de dialogue (1) a-t-elle fait long feu puisque le mufti de la République, le patriarche grec-catholique et le président de l'Union évangélique l'ont applaudie dans des messages adressés au Cénacle (2) ? En fait, le dialogue ne s'est guère

(1) Les conférences furent publiées en volume sous le titre : *Al-masîhiya wa al-islâm fî Lubnân* (Le christianisme et l'islam au Liban), Les conférences du Cénacle, 19^e année, n° 1108, Beyrouth, 1965. En disant que le dialogue s'est interrompu depuis, nous ne tenons pas compte de quelques travaux ultérieurs qui, sans être des dialogues proprement dits, prennent le dialogue pour thème. Les plus importants sont, sans conteste, les travaux de Y. Moubarac publiés avant et après la rencontre du Cénacle, notamment la *Pentalogie islamo-chrétienne*, 5 vol., Publications du Cénacle libanais, Beyrouth, 1972-1973. Plus récemment, Edmond Rabbath a publié son grand ouvrage : *Les chrétiens dans l'islam des premiers temps*, 4 vol., Publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1980-1985. Le mufti de la République, Hasan Khâlid, a publié de son côté un volume important sur *l'Attitude de l'islam vis-à-vis du paganism, du judaïsme et du christianisme*, Institut du développement arabe, Beyrouth, 1986. Nous ne tenons pas compte ici de textes polémiques — opposés à l'esprit de dialogue — dont nous avons analysé certains ailleurs. Cf. A. Beydoun : *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1984. Rappelons enfin la conférence donnée en février 1975 par l'imam al-Sadr dans une église de Beyrouth. Sa photo parut dans les journaux du lendemain assis à l'ombre d'une grande croix. Voir *Al-Nahar* du 20 février 1975.

(2) Le patriarche maronite (alors Monseigneur Méouchi) n'a pas rejoint le chœur de ceux qui ont salué l'événement du Cénacle. Il ne nous a pas été possible de savoir si cette abstention avait trait au différend qui l'opposait alors aux chéhabistes.

arrêté entre les partenaires eux-mêmes. Plusieurs années plus tard, quelques-uns d'entre eux, dans un communiqué mémorable, exprimaient, avec Michel Asmar et d'autres, leur appui à Mûsa al-Sadr qui annonçait la fondation de son « Mouvement des déshérités ». On les a retrouvés aussi, autour du même Sadr, ce jour de l'été 1975 où il commença sa grève de la faim, au Collège 'Âmilîya, en guise de protestation contre les premiers éclats de la guerre civile. Il demeure vrai, toutefois, que comparés à la masse, si énorme et fort hétéroclite, des discours que les Libanais ont consacrés à leurs rapports intercommunautaires, les analyses dignes de ce nom des relations entre les deux religions qui se partagent la population libanaise, frappent par leur extrême rareté. N'y aurait-il donc que si peu de religion derrière un aussi grand nombre de communautés ? L'explication nous paraît séduisante à condition de ne pas sous-entendre que le confessionnalisme peut se passer de ses références religieuses ou être déconnecté des lois et des institutions de la religion. On cernerait peut-être mieux l'attitude confessionnaliste en y voyant une religiosité qu'aurait pétri fiée son insertion dans un milieu pratique multi-confessionnel, au sens où Marx parlait de travail mort à propos du capital.

Chrétiens ! Voilà votre islam

En vérité, le dialogue du Cénacle présente au premier regard un mélange assez peu homogène de thèmes et de préoccupations. De Nasrî Salhab qui présente un résumé des Evangiles à Yûsuf Abû Halqa qui brosse à grands traits un tableau partiel de la vie du Prophète, nous descendons avec Khodr et Hasan Sa'b aux doctrines sociales du christianisme et de l'islam pour arriver avec F. Dupré-Latour et Mûsa al-Sadr, respectivement à une confrontation du christianisme avec « la science moderne » et de l'islam avec « la culture du XX^e siècle ». Enfin Y. Moubarac et S. al-Sâlih s'adonnent à une méditation qu'ils veulent « libanaise » sur les rapports entre les deux religions. En dépit de l'apparence quelque peu hétéroclite du contenu, la série des conférences se déroule selon un plan manifestement symétrique. Trois chrétiens puis trois musulmans traitent successivement des trois thèmes généraux retenus pour chacune des deux religions. Les deux derniers conférenciers sont chargés eux, de tirer, pour chacune des parties, les conclusions générales, certes, mais aussi et surtout libanaises, du dialogue. Par delà le mélange des thèmes et la symétrie des rôles, cependant, un regard plus attentif ne peut que noter la complémentarité réelle des visions et l'authentique effort de rapprochement déployé par les protagonistes.

Par exemple la marche sur les pas de Jésus puis de Mahomet (tâche assumée par Salhab et Abû Halqa) ne doit pas être considérée, malgré les apparences, comme un gaspillage d'efforts dans un dialogue dont l'objectif principal semble pourtant être d'harmoniser le fonctionnement parallèle des deux religions dans le siècle et à l'intérieur d'une société déterminée. Il sied en effet à une pensée religieuse de mettre en évidence la solidité de ses amarres avant de larguer des sondes ou de jeter un filet. En allant jusqu'à la souche commune aux deux religions (c'est-à-dire le monothéisme et ce qui en dérive : soit la foi en une Révélation et en la Résurrection, au niveau surnaturel, et, au niveau terrestre, la charité dans l'enseignement du Christ et la compassion dans celui de Mahomet), le bateau du dialogue désignait simultanément le rocher auquel son ancre était accrochée et l'eau dans laquelle il baignait.

Ce qui nous réunit, dit Salhab, par delà la diversité des religions et des confessions, « c'est que nous croyons en un Dieu unique, vivons dans l'espoir de la Résurrection, compatissons avec le pauvre, tentons de consoler le misérable et l'orphelin et respectons, enfin, l'homme et son droit à la vie et à la dignité » (3). « Je crois, réplique Abû Halqa, en l'unité des enseignements parce qu'ils ont Dieu pour unique source (...). La religion est la marque de l'intarissable miséricorde divine ; elle est donc aussi éternelle que cette dernière (4) (...). N'était la raréfaction, au cours des dernières années, des déclarations faites sur ce thème, aussi bien sur les tribunes que dans les secrets des maisons, il nous aurait semblé superflu de rappeler ces tirades de nos deux conférenciers, qui de reproduction de lieux communs qu'elles étaient en 1965, paraissent s'être transformées aujourd'hui en un désaveu retentissant des discours de la guerre. Le mordant que retrouve ce genre de credos illustre *a contrario* l'impact des 'asâbiyyâ (esprit de corps) exacerbées sur la sensibilité universaliste indispensable à la coexistence des deux fois.

Quoi qu'il en soit, le dialogue du Cénacle gravit les plans de cette unité vécue de la Révélation à partir du haut c'est-à-dire du monothéisme. Or le monothéisme renvoie immédiatement à Abraham, chose qu'un fils spirituel de Louis Massignon tel que Y. Moubarac se devait bien de relever. Il signale que son premier ouvrage visait « à démontrer que le Coran, dans sa totalité indivise, s'insérait dans le domaine de la foi ancestrale en le Dieu d'Abraham (...) » (5). Ce même souci aiguillonne incontestablement M. al-Sadr qui, à la fin de sa conférence, s'adresse, dans les termes suivants, au public du Cénacle, majoritairement chrétien sans aucun doute :

(3) *Al-Masîhîya wa al-islam...*, op. cit., p. 20.

(4) *Ibid.*, p. 102.

(5) *Ibid.*, p. 187.

« Mes chers frères, voilà donc votre islam (6). Cette formule qui n'a de sens qu'à condition d'entendre le mot "islam" dans l'acception que lui donne le Coran quand il fait dire à Abraham au moment de jeter avec Ismaël les bases de la Ka'ba : Seigneur ! Fais de nous des soumis (à Toi) (muslim) et, de notre descendance, fais une communauté soumise à Toi (7) ! » Ce même sens de « soumission à Dieu » se retrouve dans la réponse que font les fils de Jacob à une question de leur père agonisant : « Nous adorerons ta Divinité et la Divinité de tes pères Abraham, Ismaël et Isaac, Divinité unique à laquelle nous sommes soumis (8). » Les Apôtres, enfin, confirment le mot « islam » dans cette généralité de sens ; ils déclarent au Christ : « Nous sommes les auxiliaires d'Allah. Nous croyons en Allah. Atteste que nous (Lui) sommes soumis (muslim) (9) ! » Al-Sadr ne cite aucun de ses versets. Il les résume cependant (avec d'autres, semblables) en s'adressant comme il le fait au public mélangé du Cénacle : « Mes chers frères, voilà donc votre islam ! ».

Abraham se trouve donc érigé en vénérable patriarche qu'entoure le cercle des conférenciers. Ceux-ci savent pourtant que la foi commune en le Dieu d'Abraham n'exclut nullement le conflit entre leurs deux religions sur l'image de ce Dieu et le cheminement de sa Révélation. Ils savent aussi que ce conflit peut, à la limite, se muer en accusation mutuelle de mécréance. L'extrémisme n'est cependant pas une caractéristique nécessaire de la pensée religieuse ; il est seulement un risque auquel toute forme de pensée, religieuse ou non, se trouve exposée. Nos conférenciers, paraissent justement être fort avertis de ce risque et décidés à l'éviter, sans tomber toutefois dans l'hyprocritie. Ils reconnaissent l'existence de la difficulté, l'impossibilité de l'aplanir totalement. Mais, refusant de se cantonner aux deux pôles extrêmes, ils s'avancent les uns vers les autres jusqu'à réduire à son minimum l'écart qui les sépare et atteindre sans les franchir les limites de la trahison. Le litige, on le sait, est de taille. Il réside dans la négation, par l'islam de la divinité du Christ et la dénégation par le christianisme du statut de prophète à Mahomet. Or, la croyance en l'Incarnation — donc en la nature divine de Jésus — et en la Croix est le fondement même du christianisme en tant que religion de salut. Le musulman, lui, pour devenir musulman, doit attester que Dieu est un et que Mahomet est son prophète. Le deuxième volet de ce double acte de foi, loin de concerner seulement la place occupée par Mahomet auprès de son Dieu, est, aussi et surtout, une authentification de la Révélation coranique et donc de l'origine divine (et non pas humaine) de l'islam.

(6) *Ibid.*, p. 144.

(7) *Le Coran*, II, 128, trad. Blachère.

(8) *Ibid.*, II, 52, trad. Blachère.

(9) *Ibid.*, III, 52, trad. Blachère.

Un souci de paix

Les conférenciers du Cénacle voulaient la paix. En premier lieu, la paix civile du Liban. Mais leurs ambitions ne se réduisaient pas encore — telles les nôtres sous l'effet de la guerre — à la volonté d'échapper à un obus aveugle ou à une balle placée au cœur de la cible ou encore à la faim et à l'humiliation. Ils déployaient de grands rêves, et de l'immeuble Chartouni, au coin de la rue Béchara el-Khoury, osaient parler de la paix du monde. Aussi al-Sadr affirme-t-il que la différence de croyance ne doit avoir ni la rupture violente ni l'unification forcée pour conséquence nécessaire. Il retrouve la pluralité au cœur de l'image islamique du monde et de l'homme, dont il fait le thème de sa conférence. La connaissance, dit-il, est un effort cosmique que l'homme se doit de déployer par obéissance à son créateur afin de mériter, selon la formule coranique, sa place de « viceaire » (*khalifa*) de Dieu dans le monde. La culture devra donc « refléter à l'oreille de l'homme cultivé la symphonie cosmique et la glorification de Dieu par la voix de tous les êtres » (10). Cette glorification n'est autre que l'ordre du Monde. Elle est le fondement de l'entente humaine et aussi de la diversité des hommes puisque la « symphonie » de la Création ne peut être jouée sur un seul instrument. La paix ne saurait être un appauvrissement des couleurs du monde et de sa musique. L'islam commande à ses adeptes d'« entrer tous dans la paix » et d'échanger un vœu de paix en guise de salut. « Al-Salâm (la paix), ajoute al-Sadr, est l'un des "Beaux Noms" de Dieu, il est l'un de ses Attributs Supérieurs reflétés dans l'Univers et manifestés par la Création. » Quant à la diversité dans la société humaine, nous devons la reconnaître et la considérer comme une perfection de celle-ci et une beauté de sa nature (...). Elle n'empêche pas de rechercher l'unité puisque « la paix est irréalisable sans coordination des efforts culturels et adoption commune d'un plan général, de même qu'elle est incompatible avec le désir d'imposer l'identité des systèmes, des opinions, de la production et des éléments » (11).

Sans avoir pour sujet les dogmes, puisqu'il était centré sur l'attitude de l'islam vis-à-vis de la science et de la culture de notre temps, le discours de Mûsa al-Sadr tendait à accroître la perméabilité du milieu à la différence de croyance. C'est là un exemple de cette convergence des pistes frayées par le dialogue du Cénacle, convergence qui dénote vraisemblablement l'existence d'un fond et d'un horizon communs à toutes les conférences et que nous

(10) *Al-Masihiya...*, *op. cit.*, p. 129.

(11) *Ibid.*, pp. 143-144.

essayons ici de reconstituer parce qu'ils permettent, croyons-nous, de cerner un aspect essentiel du Liban d'hier et de sa culture.

Celui qui s'engagea directement dans la voie du rapprochement des dogmes fut Y. Moubarac. Il se réfère à un article de H. Sa'b publié dans le *Middle East Journal* où l'auteur reproche au christianisme « son retard à reconnaître au Prophète de l'islam la place qui est la sienne aussi bien du point de vue de l'histoire des religions que de celui de la théologie pure » (12). Iniquité que le musulman libanais en particulier ressent d'autant plus durement qu'il connaît la place que le Coran réserve à Marie et à Jésus, même s'il ne voit en celui-ci qu'un apôtre de Dieu. Tout en reconnaissant que « la vision religieuse des choses n'est pas encore suffisamment avancée », Moubarac fait écho à l'amertume musulmane en se lançant dans une série de salutations à l'adresse du Prophète de l'islam :

« La paix soit sur toi dans ton repos au milieu de tes compagnons, alors que ton épée reste brandie contre les associateurs (...). »

« La paix soit sur toi pour avoir annoncé au monde entier la loi de la soumission à un Dieu Unique et pour avoir juré d'y faire accéder l'humanité entière (...). »

« La paix soit sur toi pour avoir cru tenir de la bouche de Dieu la plus belle expression jamais atteinte en langue arabe de la création de Jésus, fils de Marie, à l'instar d'Adam au Commencement (...). »

« La paix soit sur toi pour n'avoir privé aucun des descendants d'Abraham de la Sainte Promesse » (13), etc.

Y. Moubarac ne se sent donc nullement menacé par l'épée du Prophète ni par la tendance de l'islam à conquérir l'humanité entière. Bien au contraire, il commence ses salutations précisément par un hommage à l'une ou à l'autre. Il lance d'autre part un appel à l'instauration d'un œcuménisme musulman faisant pendant à l'œcuménisme chrétien alors florissant, et partageant sa lutte pour « la foi religieuse et la justice sociale » (14). Exprimé par un prêtre chrétien, ce vœu d'une revigoration œcuménique de l'islam transparaissait déjà dans le discours d'al-Sadr comme condition de l'ouverture islamique au siècle. L'islam, affirmait l'uléma chiite, avait pu assimiler les cultures des pays conquis parce qu'il était fort. On ne pourra donc interpréter que comme un signe d'affaiblissement de sa confiance en lui tout rejet par lui des cultures modernes (15).

(12) *Ibid.*, p. 188.

(13) *Ibid.*, pp. 189-191.

(14) *Ibid.*, p. 186.

(15) *Ibid.*, pp. 130-134.

Les salutations adressées au Prophète par Y. Moubarac ne transchaient pas le litige islamo-chrétien, elles n'y visaient point d'ailleurs. Leur auteur semblait vouloir suggérer que la différence n'est pas nécessairement portée à meurtrir l'autre en prenant la forme du mépris ou du rejet. Il s'en félicitait ouvertement d'ailleurs et son contentement paraissait contagieux. Ainsi, Subhî al-Sâlih — le dernier et le plus réservé des conférenciers, à tel point qu'on peut le trouver crispé — se félicite à son tour — après avoir souligné la reconnaissance fondamentale par le Coran du christianisme et les louanges qu'il prodigue à Jésus et à la Vierge — de la fameuse résolution consacrée par Vatican II à l'islam (16). Auparavant, al-Sâlih avait rappelé les fables qui, jusqu'à la fin du moyen âge, avaient cours en Europe sur le Prophète arabe, et les paroles venimeuses proférées à son sujet par certains papes (17). Il retrouve enfin l'idée d'œcuménisme prônée par Moubarac mais en s'empesant d'ajouter que, pour être conforme à l'esprit coranique, l'œcuménisme se doit d'être « universel et humaniste, englobant toutes les religions et tous les hommes sur un pied d'égalité sans distinction de races (...) ou de cultures » (18).

Cet œcuménisme se rattache, selon Moubarac, à l'exil des deux fois chrétienne et musulmane de leur demeure d'origine, c'est-à-dire au départ des Apôtres de Jérusalem pour Antioche et à l'abandon par le Prophète de la Mecque pour Médine. L'arrachement aux liens du sang et à la terre d'origine serait une condition nécessaire pour affirmer devant le monde l'universalité d'une foi (19). Sur un autre plan, Moubarac avait vu dans ce même arrachement un préambule à l'autonomie de la Raison, à son tour, condition de la philosophie. Il avait reproché à Abû Hamid al-Ghazâlî son mépris de cette dernière (20). Sans le proclamer, Moubarac laisse entendre que l'on ne s'élève pas à l'œcuménisme si l'on n'est pas apte à philosopher, car le rationnel, constate-t-il, est l'universel ou ce qui peut le devenir. S'agissant de l'islam, cette apologie de la Raison philosophique débouche sur le désir de voir reconnaître, par delà le *fiqh*, ses systèmes et ses règles particulières, la philosophie islamique comme horizon libérateur de l'islam. A ce prix, il serait possible — sur le plan théorique, du moins — de soumettre les systèmes juridiques eux-mêmes à une sorte de relativisme historique et de les rattacher à une vision théorisante, seule susceptible de servir d'assise au dialogue (21). La lecture attentive des

(16) *Ibid.*, p. 202.

(17) *Ibid.*, pp. 199-200 et 203.

(18) *Ibid.*, p. 204.

(19) *Ibid.*, pp. 184-185.

(20) *Ibid.*, pp. 172-173.

(21) Ce thème a été repris, au milieu de la guerre du Liban par Tarîf al-Khalidi. Cf. sa conférence, « Al-Lâhût al-masîhî wa 'ilm al-Kalâm al-islâmî » (Théologie chré-

textes, donne à penser qu'en dehors de H. Sa'b, aucun des conférenciers musulmans n'était prêt à faire avec Moubarac un aussi long chemin. Al-Sadr se contente de mentionner la philosophie entre autres domaines où les musulmans ont su concilier l'originalité de leur foi et leur ouverture à d'autres patrimoines culturels. Il met en vedette Moulla Sadra qui, nous dit-il, a exprimé sur certaines questions des vues plus perspicaces que celles apportées par la philosophie contemporaine (22). Subhî al-Sâlih, lui, marque une préférence certaine — quoique non exclusive — pour le point de vue des *fuqaha* (jurisconsultes). Il reproche à H. Sa'b de limiter son exposé aux « aspects philosophiques » de la vision socio-économique en islam, au lieu de souligner « le riche apport des ouvrages de *fiqh* islamique en jugements bien mûris sur les institutions économiques et les bases de la justice sociale, sans oublier leur franche option pour une sorte de socialisme croyant et constructif » (23). Il reproche aussi à Abû Halqa de ne pas analyser assez minutieusement le comportement du Prophète à Médine alors qu'il s'attarde sur les étapes du Message à La Mecque. « L'image du Prophète leader, homme de pouvoir politique et législateur, méritait, explique-t-il, un plus grand soin » (24). Nous aurons, en tout cas, l'occasion de revenir à la place que les partenaires de ce dialogue accordent à la Raison et à la réflexion philosophique. Il nous faut pour l'instant scruter le plan social que les conférenciers, nous semble-t-il, n'ont jamais quitté.

Les droits de César

Le contenu sociologique des conférences du Cénacle réserve pour le lecteur d'aujourd'hui plus d'une surprise. Al-Sadr, par exemple, ne fait nulle mention des « abaissés » ni des « déshérités ». Sans doute le sujet de sa conférence ne lui imposait-il pas de les évoquer, mais il (le sujet) n'interdisait pas une telle évocation : les déshérités n'auraient-ils donc pas de place dans la culture de l'islam ni dans celle du XX^e siècle ? C'est, en fait, H. Sa'b qui trouve en eux l'axe de la politique sociale islamique. Il ne manque pas de citer le verset coranique devenu, depuis la Révolution iranienne presque aussi célèbre que la *basmala* : « Or, nous voulions combler de Nos bontés ceux qui étaient abaissés dans le pays,

tienne et théologie islamique), in *Al-Masîhiyûn al-'arab* (Les chrétiens arabes), Dar-al-Fann wa al-Adab (1981), 2^e éd. 1986, Beyrouth, pp. 144-146, surtout.

(22) *Al-Masîhiyya* ..., op. cit., pp. 139-140.

(23) *Ibid.*, pp. 195-196.

(24) *Ibid.*, p. 194.

en faire des conducteurs, en faire les héritiers » (25). C'est, d'autre part, Subhî al-Sâlih qui découvre, dans l'islam, cette « sorte de socialisme » que nous avons signalée plus haut. Enfin, c'est G. Khodr qui rappelle que l'Église de Jérusalem s'est beaucoup appauvrie après le Sauveur et a opté pour « un communisme libre » (26). Il ajoute que la « grande infamie » réside dans « l'alliance des forces de la foi avec le capitalisme, tombeau de la valeur unique dans le monde visible : l'homme ». « Notre dette, poursuit-il, envers le mouvement socialiste réside en ce qu'il nous avertit du fait que l'homme n'est pas une chose mais un sujet » (27). En conclusion, il va jusqu'à affirmer que le différend qui le « sépare du marxisme ne procède pas de ce que celui-ci est une doctrine révolutionnaire, mais bien plutôt de ce qu'il ne l'est pas assez » (28). La conférence de Khodr, la plus conséquente, nous semble-t-il, du recueil, est rédigée de part en part dans ce style.

Le lecteur d'aujourd'hui peut trouver encore plus frappante la déclaration de H. Sa'b — emboîtant le pas à 'Alî 'Abd-al-Râziq — que l'islam n'a guère besoin d'être rattaché à un État. Il est, explique Sa'b, « la religion de Dieu et celle de l'homme ; il n'est pas la religion de l'État ». « Le mot État, relève-t-il, est introuvable d'un bout à l'autre du Coran. » Enfin, ajoute notre conférencier, le divin est amour, miséricorde et charité, justice, fraternité et liberté ; l'étatique, lui, est volonté et contrainte, raison et organisation, intérêt et changement. Le divin relève de la substance éternelle alors que l'État est un accident temporel (29). Ce discours est contesté par S. al-Sâlih qui se refuse à « couper le temporel du spirituel et maintient ce qu'il croit «sous le regard de Dieu», à savoir que l'islam est religion et État, croyance et régime de vie » (30). Vision que rejoint assez paradoxalement G. Khodr, à propos du christianisme, en ouvrant sa conférence par une protestation contre ceux qui considèrent ce dernier « comme une religion spiritualiste, se désintéressant totalement du monde visible, et ne s'occupant que du salut de l'individu et de sa vie éternelle » (31). Tout en reconnaissant que dans l'histoire aussi bien qu'en droit, l'Église demeure inassimilable à un gouvernement théocratique, il affirme que, malgré la suppression par le christianisme des institutions de l'Ancien Testament, le principe de « la souveraineté de Dieu sur son peuple » (32) a conservé son hégémonie.

(25) *Ibid.*, p. 152. Ce verset est le n° 5 de la sourate XXVII, trad. Blachère.

(26) *Ibid.*, p. 58.

(27) *Ibid.*, p. 71.

(28) *Ibid.*, p. 72.

(29) *Ibid.*, pp. 155-156.

(30) *Ibid.*, p. 207.

(31) *Ibid.*, p. 53.

(32) *Ibid.*, p. 55.

Aussi, faisant sa part à la fameuse parole du Christ au sujet de César et de Dieu, Khodr se demande, après Éric Weil (33), quels sont les droits de Dieu et quels sont ceux de César. Les droits du pouvoir, répond-il aussitôt, sont limités parce que « les droits de Dieu sont illimités et sont premiers », Dieu étant « le Seigneur de l'État » (34). Le thème dominant de sa conférence est la préoccupation évangélique de la pauvreté et le souci social et politique dans l'histoire de l'Église et la conduite de ses Pères : choix qui suscite d'ailleurs des félicitations de la part de S. al-Sâlih (35). Khodr, lui, se félicite de la disparition de ce qu'il appelle la Mainson du christianisme (Dâr al-Nasrâñya). Le christianisme, dit-il, s'en trouve libéré « de tout joug qu'on lui imposerait et de tout joug qu'il pourrait imposer aux autres » (36).

Arrêtons là ce résumé qui, loin d'épuiser le contenu de la conférence de S'ab et de celle de Khodr, a voulu seulement laisser transparaître l'image de ce monde libanais de 1965. Un monde à l'envers, est-on porté à constater au premier abord, ou peut-être un monde debout à l'époque et qu'on aurait renversé plus tard. Quoi qu'il en soit, nous devons cerner, à présent, ce qui, dans ces conférences, est proprement libanais, après avoir résumé ce qu'elles doivent à leur cadre libanais.

L'impasse d'un refrain

Y. Moubarac reprend le refrain où pendant longtemps s'est condensée l'image du Grand Liban dans la bouche de ses hérauts, en particulier dans celle de Pierre Gémayel tout au long du dernier quart de siècle. « Un Liban, dit ce refrain dans la formulation de Moubarac, qui se voudrait purement chrétien ou à dominante chrétienne, perdrat sa raison d'être et se condamnerait lui-même, à la manière d'Israël. (De même) un Liban qui se voudrait purement musulman ou à dominante islamique se condamnerait lui aussi et ferait de l'islam tout entier une 'asabîya raciale (...) incapable de vivre dans le cadre d'une nation plurale et unifiée » (37). Cette double affirmation ne débouche pas, dans le discours de Moubarac, sur la nécessité du fameux équilibre libanais, nécessité qui y est présente pourtant ; il en conclut au besoin

(33) WEIL Éric : « Religion et politique », in *Le Temps de la réflexion*, 1981, pp. 183-195, Gallimard, Paris. Ce texte remonte à 1955. Voir surtout pp. 190-192.

(34) *Al-Masîhiya* ... *op. cit.*, pp. 59-60.

(35) *Ibid.*, p. 195.

(36) *Ibid.*, p. 66.

(37) *Ibid.*, pp. 183-184.

d'ouverture, à la nécessité d'un exil hors de soi de chaque religion, à celle de l'œcuménisme, de la philosophie et de la mystique. Or, ce refrain — qui pointe la fin ultime du dialogue du Cénacle — s'est toujours fourvoyé, en dépit de la vérité qu'il exprime, dans une impasse : celle où se trouve enserrée la formule libanaise tout entière. Il nous renvoie encore une fois à l'antagonisme des droits de Dieu et de ceux de César, antagonisme dont les solutions ont pu varier entre la théocratie et le laïcisme. En plus clair, il donne directement, par-delà la formulation religieuse, sur le problème confessionnel, mais sans proposer de ce dernier une solution déterminée. Il le met plutôt face à des solutions contradictoires tout en exprimant, il est vrai, sa préférence pour une « voie moyenne » qu'il omet de mieux définir. Son inspiration religieuse fait miroiter la solution théocratique ; mais c'est pour l'exclure sans tarder du fait de l'extrême difficulté d'imaginer une théocratie bi-religieuse. Il met de même le laïcisme à l'ordre du jour mais pour l'en expulser aussitôt puisqu'il ne lui trouve qu'une raison d'être négative : la prévention de l'assujettissement d'une religion par l'autre. Plus encore l'inspiration religieuse envahissante du refrain suffit pour mettre à l'index la solution laïque, celle-ci ne pouvant émaner de l'entente volontaire de deux religions.

Nous retrouvons donc le confessionnalisme comme troisième voie. Sauf que le confessionnalisme, s'il est emprunté sans examen préalable de la possibilité d'un balisage concerté, s'avère n'être pas une voie mais bien un labyrinthe. Car comment le confessionnalisme, s'il ne voulait ni imposer à l'État une seule religion ni séparer les deux religions de l'État, parviendrait-il à définir l'élément religieux qu'il faudra bien maintenir au sein de l'État ? Et comment l'État pourrait-il conjurer durablement le danger d'effondrement s'il devait lutter sans arrêt pour maintenir sous son contrôle deux pôles antagonistes d'égale puissance dont il est lui-même la résultante et aussi la victime ? Comment les deux religions, de leur côté, pourraient-elles échapper à l'étouffement spirituel, au danger de se muer en deux 'asabîya s'arrachant un État en lambeaux, si le témoignage de leurs fidèles et de leurs martyrs et aussi l'enthousiasme des foules à célébrer leurs cultes se trouvaient dépourvus de tout potentiel spirituel et investis dans l'enchêvêtrement d'intérêts aussi inextricables que sordides ? Comment enfin le dialogue religieux peut-il se dérouler à l'abri de la polémique confessionnaliste ? Et s'il ne peut en être séparé, parviendra-t-il à la tempérer dans l'intérêt des communautés elles-mêmes, ou bien se laissera-t-il empoisonner au contact du confessionnalisme au point de perdre sa substance religieuse ?

Il s'agit là, pensons-nous malgré tout, de problèmes mais non pas d'apories. Notre situation actuelle donne à croire, toutefois, que nous n'en possédons pas encore la solution adéquate. Le dia-

logue du Cénacle s'est déroulé à une époque où la polémique confessionnelle connaissait une trêve et où « la pudeur des communautés » — c'est-à-dire le fait de vivre dans le confessionnalisme tout en évitant d'en parler — était à son apogée. Il s'est donc agi, en quelque sorte, de sublimer du refoulé. Aussi, le programme libanais qui s'est dégagé du dialogue se limite-t-il, tel qu'on le trouve formulé par Moubarac et entériné, pour l'essentiel, par al-Sâlih (38), à un petit nombre de suggestions : la création d'un conseil intercommunautaire islamo-chrétien, l'adjonction à l'Université libanaise d'un institut d'études religieuses comparées, la fondation d'une « Académie arabe » à Beyrouth et, enfin, la publication d'un communiqué — qui seul vit le jour — rendant compte des résultats du dialogue. Le projet de l'institut était dès l'abord remis à plus tard. L'idée du conseil intercommunautaire mixte portait en elle toute l'ambiguïté qui — nous venons de le voir — pèse sur la « formule » libanaise tout entière. Car la tâche de ce conseil était, selon Moubarac, « de garantir le respect de la séparation du spirituel et du temporel d'un côté, et, de l'autre, d'assurer la concordance du temporel et du spirituel » (39). Ces deux « côtés » ressemblent beaucoup, on le voit, aux deux branches d'une croix.

Quoiqu'il en soit, le lecteur d'aujourd'hui ne peut que se sentir déçu en voyant H. Sa'b considérer comme sans objet, ou presque, le problème confessionnel. Il se demande si l'affiliation des Libanais au christianisme ou à l'islam, signifie pour eux autre chose que les chicaneries autour du recensement de la population, les luttes pour se partager les fonctions publiques, la concurrence la plus âpre dans la recherche du gain personnel. Les deux religions parviennent-elles, s'interroge encore Sa'b, à « modeler notre vie en quelque domaine que ce soit sinon dans la recherche de la survie et la lutte pour le pouvoir » (40) ? A cette minimisation des conflits intercommunautaires, au nom d'un « modèle idéal » (41) de la vie humaine, on est porté à préférer la franchise de S. al-Sâlih. « La part (des musulmans), déclare le cheikh, dans l'orientation (de la politique générale de l'État) est demeurée minime depuis l'époque du Mandat. Nous continuons en pleine indépendance à

(38) *Ibid.*, pp. 167-177 et 207-209. Al-Sâlih qui opposa une franche réserve au principe de la séparation du temporel et du spirituel, jugea, en revanche, le conseil intercommunautaire comme étant « une nouvelle étape de notre existence politico-civile » qui « ne menace en aucune manière notre foi islamique » mais permet à celle-ci une meilleure participation, à côté des conceptions chrétiennes, à l'orientation de la politique de l'État.

(39) *Ibid.*, p. 171.

(40) *Ibid.*, p. 148.

(41) *Ibid.*, *id.*

ressentir l'insuffisance de cette part » (42). Cependant, le déroulement global du dialogue — qu'il faut éviter d'expliquer simplement par la duplicité des participants — donne à penser que ces derniers ne percevaient que fort confusément le terrain sur lequel ils se tenaient, c'est-à-dire la configuration sociale libanaise et son expression politique. D'où cette sensible carence des contrôles, qui caractérise les vues exprimées dans un échange lui-même fortement déterminé, quant à sa forme et à sa thématique, par le problème confessionnel, et auquel une meilleure perception de ce problème aurait été, sans aucun doute, bénéfique. On dirait que, contents de se voir les uns les autres avec leurs penchants, leurs intentions et leurs vues, les conférenciers, ne voyaient plus du Liban que ce qu'ils en portaient en eux-mêmes. Ce n'était pas peu, bien entendu, mais ce n'était pas assez. De toutes les réalités qui leur échappaient, la plus importante est peut-être cet état d'« indivision » qui rend fort ardue, dans nos sociétés orientales, la séparation même relative des catégories de comportements, et la répartition de ces derniers sur des « plans » dont chacun aurait assez d'autonomie pour mériter de recevoir un nom distinct. Cette indivision est bien ce qui fait du confessionnalisme un phénomène social total, c'est-à-dire — à en croire M. Mauss et G. Gurvitch — un objet, par excellence, de la science sociologique. En lui se solidarisent en effet le religieux, l'allégeance politique, l'intérêt économique, les rapports de parenté, et d'autres composantes encore dont les « formes » émanent — comme chez Plotin — les unes des autres, mais sans hiérarchie stable nécessairement (43).

(42) *Ibid.*, p. 207.

(43) Les conférenciers ne comptaient pas de « sociologue ». H. Sa'b qui, de tous, était le plus près de mériter ce titre, avait choisi de rester sur le plan des principes, c'est-à-dire de traiter de la philosophie sociale islamique, en se contentant, pour toute mention du système confessionnel, d'exprimer son mépris pour ce dernier. Toutefois, l'occultation du problème confessionnel, loin de s'expliquer par une quelconque incomptence, doit être attribuée à la manière dont ce problème était vécu à l'époque. Le dialogue s'est ressenti également de l'absence d'un historien. L'expérience historique de la coexistence des deux religions dans les pays islamiques, d'une part, et les confrontations passées entre les deux mondes chrétien et musulman, d'autre part, ne peuvent être mises à contribution. S. al-Sâlih est le seul à effleurer ce plan à la clarification duquel il avait, déjà en 1961, contribué par la réalisation d'une édition critique du grand ouvrage *Akhâm Ahl al-Dhîma* (Prescriptions relatives aux dhimmites), Dar al-ilm lil-malayin, Beyrouth, dû à la plume de l'imam hanbalite Ibn Qayyim al-Jawzîya. Al-Sâlih y résume en note les positions des autres écoles juridiques de l'islam sur les points traités dans le texte. On ne peut que relever le contraste de la modération qui a présidé à l'élaboration de cette édition avec l'esprit provocateur qui, en 1920, inspirait la publication par la revue jésuite *al-Mâchrîq* d'un manuscrit d'Ibn Fâdâlân consacré aux mêmes thèmes. L'initiative s'inscrivait alors dans le cadre de la campagne européenne contre le système de gouvernement islamique. Cf. *al-Mâchrîq*, n° 8, vol. 18 (1920), Beyrouth.

Les faits et leurs causes

Devons-nous conclure que tout en préparant le terrain à un dialogue des deux grandes religions au Liban — et entre eux-mêmes, en particulier — les conférenciers oublient de déterminer les conditions favorables à une répercussion de ce dialogue sur les destinées concrètes du Liban et les rapports entre les groupes libanais ? Nos dernières remarques, considérées isolément, justifieraient cette conclusion. Toutefois ce qui les a précédées tend à limiter leur portée. Parce qu'elle se trouve ailleurs, l'originalité du dialogue de 1965 n'est pas effacée par l'incapacité dont ses protagonistes font preuve d'accéder à la vérité du confessionnalisme. D'avoir sous les yeux les leçons de toutes ces années de guerre civile, nous ne gagnons pas le droit de trop blâmer ces intellectuels qui, au bout de six ans de paix chéhabiste, ne mesuraient pas correctement la gravité du problème confessionnel.

En revanche, le caractère qui nous paraît conférer à ce dialogue son originalité — en plus de gestes déjà mentionnés — réside dans cette confiance placée en la capacité humaine de légiférer et dans le désir, si commun aux conférenciers, d'admettre un fondement historique des initiatives humaines. L'accès du critique à cette originalité se fait parfois directement, mais souvent par des portes dérobées. C'est là une constante de ces discours dont les préalables implicites nous instruisent souvent sur des attitudes relatives à des sujets autres que celui du texte et qui se trouvent peut-être mieux éclairés que ce dernier.

L'une de ces portes secrètes qui nous mettent en présence de l'homme reconnu comme législateur à la compétence toujours renouvelée et comme fondateur de l'ordre humain, est cet accord entre al-Sadr et Dupré-Latour pour limiter le rôle tenu par le miracle dans le gouvernement du Monde (44). En disciple de Teilhard de Chardin, Dupré-Latour affirme que le miracle originel réside dans la création du Monde, c'est-à-dire de tout ce cortège d'êtres et de lois, mineurs et majeurs. Quant à la décision que le Créateur prend par intermittence de transgresser les lois de la Nature (en ressuscitant un mort, par exemple, en faisant proliférer les pains et les poissons ou, du moins, en provoquant la guérison soudaine d'un malade) elle a une fin limitée : briser la familiarité qui s'instaure entre les hommes et le miracle du Monde, et qui empêche ces derniers de voir le miracle, tant ils s'y trouvent enveloppés. Les miracles accidentels de Dieu ne font donc que rappeler le miracle permanent de la Création. C'est en tout cas ce qui ressort d'un texte d'Augustin que cite le conférencier. Al-Sadr, lui, cite un

hadîth qui, en huit mot (arabes), ramasse une philosophie entière : « Dieu a voulu que les faits ne puissent avoir lieu que par leurs causes (propres). » On ne peut mieux souligner le peu de place que l'islam laisse aux miracles, en dépit du fait que le Coran confirme ceux que Dieu a provoqués pour soutenir ses prophètes. Le principal miracle de l'islam, le Coran lui-même, dépasse les limites de l'humain dans un domaine (l'éloquence) qu'on ne peut dire « naturel » qu'au figuré. Les lois de la Nature proprement dite ne sont donc point transgressées.

Il découle de cette marginalisation du miracle que la Providence est originellement présente dans la Nature même.

L'homme, bien-aimé de Dieu, en christianisme et son vicaire (khalîfa) en islam, n'est donc pas tenu de conformer chacun de ses actes à une inspiration divine particulière. Il a mission d'administrer le Monde en accord avec les lois de ce dernier et les fins divines présentes dans la Création. Il est donc nécessairement amené, devant chaque changement appelant son intervention, à juger de ce qui est susceptible de réaliser ces fins. Cette administration du Monde doit être réglée par une activité légiférante dont Dieu a posé les principes et qu'Il a reliée à ses propres fins. Cependant, une telle activité, ayant pour objet un Monde en perpétuel changement, doit être constamment novatrice, les fins de Dieu ne pouvant être sacrifiées au désir de préserver éternellement la lettre des lois. Cette conclusion est décisive parce qu'elle fonde le rôle de la Raison, tout en dévoilant à celle-ci qu'elle se trouve suspendue au dessus du gouffre de la liberté. Elle impose aussi à l'homme de scruter l'Histoire, en tant qu'elle le détermine, et de concevoir son action à lui comme une détermination possible de l'Histoire. Elle définit enfin la norme à laquelle la Raison doit soumettre son effort pour rénover les lois et administrer le monde d'ici-bas : soit la conformité aux fins divines et le respect de la place supérieure concédée à l'Homme par son Créateur.

Ni al-Sadr ni Dupré-Latour ne font un exposé formel et méthodique de cette position. Mais leurs textes en présentent, scellées dans leur discours sur le miracle, toutes les prémisses, et, éparses à travers les paragraphes, d'autres éléments. Dans le christianisme, cette position se justifie par la notion même de « Nouveau Testament » et par le fait que l'Évangile, loin de se présenter comme un code conçu selon les lois du genre, revêt la forme d'une histoire déroulant une vie entière : celle d'un homme qui, entre la naissance et la mort, a éprouvé le manque et la douleur, signifié son refus ou son consentement, réprouvé ou exhorté. L'Évangile n'est pas fait d'articles au libellé atemporel. A la différence des codes et des constitutions, il n'exclut pas de sa trame sa propre histoire comme pour marquer, en la mettant de côté, l'inutilité de

(44) *Al-Masîhiya...*, op. cit., pp. 82-84 et 125.

cette dernière. L'historicité, loin d'être un trait accidentel de l'Évangile, en est un caractère éminent et essentiel.

Pour l'islam, ce même attribut d'historicité découle du fait que la révélation du Coran ne s'est pas accomplie d'un seul coup, mais s'est étalée sur plus de deux décennies. Ses versets et ses sourates se sont succédés en interaction avec des circonstances et des conjectures dont la recension a constitué l'objet de toute une science coranique : *'ilm asbâb al-nuzûl*. On distingue dans le Coran l'abrogé et l'abrogé, le « précis » et l'« ambigu », le particulier et le général. Son texte se répartit sur de nombreux genres dont le récit, le proverbe, le sermon, l'aphorisme, la législation, la description du monde visible et de l'au-delà, la louange du Créateur et la caractérisation de ses créatures, notamment de l'homme. Un autre fondement de l'historicité de l'islam est formé par la vie du Prophète, homme engagé dans une histoire particulière et dont l'exemple constitue la deuxième source des lois islamiques.

Point n'est besoin dès lors de fouiller les deux livres à la recherche de citations susceptibles de prouver que le droit de Dieu sur l'homme, en tant que Dieu est l'Éternel et l'Infini, n'est nullement exclusif du droit de l'Histoire (c'est-à-dire du droit de l'homme sur lui-même) en tant qu'elle est finitude et changement, et donc espace où la Raison libre peut rechercher les fins de Dieu et lui exprimer, à travers l'action, son consentement. L'éparpillement des Révélations sur une si longue période de l'histoire humaine doit-il être imputé à une incapacité — proprement inconcevable de leur Source de fixer en un seul jour la marche du Monde depuis son commencement jusqu'à sa fin ? Ou bien cet éparpillement n'est-il, de la part de Dieu, que prise en considération de l'historicité des hommes et de la finitude de leur existence et de leur condition terrestre ?

C'est bien à cette question que veut répondre, ouvertement cette fois, M.G. Khodr, qui lui consacre les plus beaux passages de sa conférence. « Cette transformation, nous avertit-il, qui eut lieu grâce à Jésus, par rapport à la Tradition ancienne, nous avise du fait que les recours aux Écritures pour arbitrer un problème ne peut constituer en un choix naïf ou simpliste de versets. En plus du fait que nous avons dépassé la Loi et toutes ses institutions, il est inadmissible de citer des textes qui avaient été produits dans des circonstances particulières, au sein d'une civilisation de paysans, de pasteurs et de semi-nomades, en pensant les appliquer intégralement à des communautés urbaines, industrialisées, soumises à un pouvoir moderne et laïc et adoptant une pensée sociale capitaliste ou communiste. Embrasser une idée enfantée par les temps modernes en la rapportant à une parole du Livre, c'est opérer un glissement, c'est oublier l'élément historique, c'est-à-dire l'élément de nouveauté présent dans toute situation (...). »

« Si donc, ajoute l'Archimandrite, la Révélation divine est périodique et liée aux circonstances de la vie, son transfert, à travers les siècles, sans examen attentif de sa teneur d'une part et de l'instant où nous nous trouvons, d'autre part, nous expose au risque de figer la pensée divine, dynamique par principe. La religion devient alors un facteur d'affaiblissement et de régression des sociétés. Il n'est point nécessaire dès lors, chaque fois, que le besoin d'une institution déterminée se fait sentir dans une communauté, d'ériger cette institution à l'image de celles que décrivent les livres de l'Ancien Testament ou de celles dont l'histoire du christianisme offre le modèle. Il y aurait alors beaucoup de chances pour que la nouvelle institution manque d'haleine. L'incarnation formelle d'un texte et le rappel des temps passés n'exige qu'un effort de répétition qui nous épargne, en fait, la mise du moi à l'épreuve de l'Esprit Saint » (45).

De l'origine de la confiance en soi

Ces passages — que nous avons trouvé pertinent de citer *in extenso* — prennent donc la défense de l'histoire ; ils ne paraissent surprenants que si on les rapporte à leur propre histoire : au lieu où ils furent produits et à leur auteur. Pour un connaisseur du Coran, l'apostrophe « Chrétiens, voici votre islam ! » ne peut avoir rien d'étonnant. L'appel à la philosophie, conçue comme voie au dialogue des religions et à l'œcuménisme, n'est pas tellement inattendue, non plus, puisque la philosophie est bien le lieu des confrontations, de la critique, du discernement et de l'unification ; elle est aussi le lieu où l'universel est formulé et mis à l'épreuve des variables du Monde. Enfin, quelle que soit la place assignée aux pauvres et aux faibles dans les sociétés islamiques ou chrétiennes, l'intérêt porté par un chrétien ou un musulman aux « damnés de la terre » n'a rien en lui-même que de naturel.

Mais, dans ce pays damné et en cette année maudite, les phrases prononcées en 1965 à la tribune du Cénacle libanais acquièrent un son tragique. On s'étonne de voir s'accorder le futur archevêque, l'imam aujourd'hui « occulté », le cheikh promis à la mort violente, le sociologue occidentalisé et l'orientaliste orientalisé pour considérer l'histoire — selon les termes du premier — comme étant « le facteur de nouveauté » et pour nous inviter à assumer notre histoire en vicaires du Créateur, au lieu de nous laisser écraser sous

(45) *Ibid.*, p. 56.

le poids de la lettre. Comment sentir aujourd’hui cette continuité du devenir volontaire des collectivités et de la volonté du Créateur, alors que, depuis de si nombreuses années, on œuvre, avec tant de violence, pour nous dépouiller de nos volontés individuelles et collectives ? Quel impact peut encore avoir sur nos consciences la reconnaissance à plusieurs voix de la densité de l’histoire, alors qu’elle fut suivie, quelques années plus tard par ce balancement entre le jour de la Création et le jour du Jugement, ou, du moins, entre les matrices collectives et les fosses communes, comme si des unes aux autres la distance devait s’évanouir ? Je ne demande pas quelle place l’appel à philosopher peut occuper dans notre situation actuelle, le psittacisme si envahissant de part et d’autre des lignes de démarcation pouvant difficilement passer pour un signe de compréhension réciproque. L’œcuménisme non plus n’est pas à l’ordre du jour là où un seul immeuble est si difficile à unifier et où une rue est une fédération de la peur. Celle-ci grouille, insaisissable, le long des murs ou bien débarque, massive, des lointains. Le feu et les cimetières héritent de ces « abaissés » qu’on dit être « les héritiers de la terre » pendant que leurs mains tendues sentent glisser hors de leur atteinte des fruits toujours plus nombreux de cette dernière.

D’où donc les gens du Cénacle tenaient-ils ce besoin d’histoire, de philosophie, d’œcuménisme et d’imamat des pauvres ? Ils le tenaient — croyons-nous — de cette confiance en soi sans laquelle on ne peut avoir l’audace de penser. Et il ne s’agit pas de la confiance que ces individus avaient en eux-mêmes exclusivement. Car elle concernait aussi une culture, une société, un État et une histoire, bref l’ensemble de l’expérience libanaise dont ils pouvaient en 1965 comprendre bien ou mal le développement. Peut-être percevaient-ils mal à l’époque cette expérience, leur regard ne l’embrassant pas dans sa totalité, c’est-à-dire dans cette diversité où eux-mêmes et d’autres fort différents d’eux prenaient racine et dont nous sommes, nous aussi, le produit. Toutefois, leur vision constituait, à l’époque, un horizon plausible de l’expérience libanaise, et son effondrement n’empêche guère qu’elle ait été, à sa manière (et dans les deux sens de l’adjectif), une vision juste. D’aucuns soutiendront peut-être que l’islam de Mûsa al-Sadr et de Hasan S’ab n’est pas l’*islam* et que le christianisme de Georges Khodr et de Youakim Moubarac n’est pas le *christianisme*, les plus blasés iront sans doute jusqu’à affirmer qu’il n’y a d’islam que celui de Sa’îd Cha’bân et qu’il n’y a de christianisme que celui de Bûlus Nu’mân, et ils citeront à l’appui de leur point de vue forces paroles coraniques et évangéliques. La conclusion qui mérite d’être considérée est que les huit hommes du Cénacle n’étaient, ni plus ni moins, qu’une version possible du christianisme et de l’islam, de même qu’ils étaient une potentialité libanaise. Le che-

minement historique de cette version ne suffit pas pour décider de sa pertinence dogmatique, l’histoire n’ayant jamais pour moteur unique le souci de préserver dans sa pureté un ensemble de dogmes.

La confiance qu’avaient en eux-mêmes les conférenciers du Cénacle coïncidait donc, en 1965, avec celle qu’ils plaçaient en cette « idée libanaise » dont les deux éléments religieux et nationaux paraissent indissociables. Il s’agit d’une confiance fort éloignée de la vantardise coutumière à tous les chansonniers libanais (46) et à certains de nos grands poètes et historiens (47). Elle en est même l’antithèse. L’éloge de soi et de sa propre patrie, la sollicitation obséquieuse de compliments et la jubilation infantile à les entendre venir, loin de témoigner d’une grande confiance en soi, constituaient la preuve évidente du contraire. En revanche, la confiance qu’avaient en eux-mêmes nos conférenciers avait les limites du témoignage que portaient en leur faveur quatre décennies de République libanaise et, aussi, quelques décennies d’efforts en vue du renouvellement du christianisme et de l’islam. Il s’agit là d’un témoignage dont les deux faces ne sont pas exemptes d’ambiguités. Ses destinées — de même que celles de tout ce qui procède de l’histoire — demeuraient tributaires de facteurs historiques, connus et inconnus.

Leur confiance en eux-mêmes nous a paru rendre compte de l’audace que mettaient ces conférenciers à penser, à former leurs opinions et à faire part de leurs suggestions. Audace qui n’aurait pas semblé digne de tant d’attention sans le fait que nous la perdons à vue d’œil depuis que nous avons commencé à manquer de son fondement, c’est-à-dire du Liban. Nous la perdons d’être coupés de nos horizons habituels, réduits à la solitude de nos quartiers et de nos demeures et cantonnés dans les besoins de nos corps et ceux de nos familles. Nous ne sommes plus loin de craindre qu’au cas où une issue se dessinait à l’horizon, nous ne soyions pas assez nombreux à oser la voir et la montrer du doigt.

(46) Il n’est pas inutile de rappeler ici l’histoire de ce « duel » qui eut lieu vers la fin du siècle dernier à l’occasion d’un mariage entre un chiite du Jabal ‘Âmil (l’actuel Sud-Liban) et un chrétien palestinien. Il n’y a pas trente ans, on vendait encore dans les souks du Jabal ‘Âmil le texte de ce « dialogue » entre Mahmûd (le métouali) et Dâwûd (le chrétien). Il s’ouvre sur l’échange suivant :

Dâwûd : Notre curé m’a raconté un après-midi de Noël qu’un métouali est plus impur qu’un minable chien errant.

Mahmûd : Je suis métouali, je ne m’en cache pas Dieu jugera qui de nous est le meilleur Je ne trahis pas, comme toi, le Seigneur En lui donnant une femme et un associé.

Loin de provoquer des troubles civils, l’extrême grossièreté des deux poètes ne semble pas avoir perturbé le déroulement du mariage.

(47) Nous faisons allusion surtout au poète Saïd Akl et à l’historien Fouad Ephrem al-Boustany. Leur « libanisme » peut être considéré comme un signe de faiblesse de la libanité dont, en revanche, il obnubile les atouts véritables.

Lectures contemporaines de l'histoire du Liban

Fétichismes communautaires et devoir de liberté

La recherche* dont je voudrais vous présenter maintenant la teneur saisit au vol l'occasion offerte par la possibilité de sa propre réalisation. Si elle n'a pas été faite plus tôt, c'est bien parce que l'émergence de son objet ne date que de peu d'années. Cet objet a un nom : l'histoire du Liban. D'un Liban embrassé dans sa totalité actuelle. Les signes de son émergence s'accumulaient lentement mais sûrement au cours des vingt dernières années.

Signalons, en premier lieu, l'extension aux régions jadis oubliées de l'effort d'investigation historique. Ce mouvement allait de pair avec l'expansion de la population universitaire qui, cependant, n'en constitue pas une explication suffisante. En bénéficiait surtout, dans la foulée de la grande poussée chiite, l'actuel Sud-Liban, le Jabal 'Āmil de l'histoire. Déjà lotie d'une solide tradition littéraire de rayonnement local, cette contrée voyait les nouveaux récits de son passé se multiplier et tendre à faire partie du domaine commun de l'histoire libanaise. Malgré un récent début de vitalité, l'intérêt porté à d'autres régions défavorisées, la Békaa du Nord ou le 'Akkâr, par exemple, reste beaucoup plus restreint. Il en va de même de celui dont bénéficient les villes du littoral y compris la capitale. D'autre part, l'attention consacrée à l'histoire du mont Liban ne déclinait guère. A signaler, surtout, après la bataille de

* Il s'agit de notre ouvrage paru en novembre 1984 sous le titre : *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Publications de l'Université libanaise, 610 pages, Dist. Lib. Orientale, Beyrouth, BP 1985. A l'origine, cet ouvrage est une thèse de doctorat d'État ès Lettres qui fut préparée sous la direction de Dominique Chevallier et soutenue en Sorbonne, le 27 février 1982. Les pages suivantes reprennent l'essentiel de cette soutenance.

la Montagne en 1983, une relative profusion d'ouvrages s'efforçant de développer une vision spécifiquement druze de l'histoire du mont Liban. Débordant, d'ailleurs, le cadre strictement libanais afin d'englober les divers théâtres et aspects du passé communautaire, le nombre d'ouvrages, jadis rares, consacrés par des Druzes à l'histoire de leur communauté a doublé pendant ce court laps de temps. Ils exhalent souvent une haleine bien plus belliqueuse que celle qui, jusqu'à présent, animait la littérature historique des chiites. Souvent encore identifiée à l'histoire du Liban tout court, l'histoire du mont Liban a subi une concurrence de plus en plus serrée dont elle était obligée de reconnaître la nouveauté.

D'ailleurs, les nouvelles recherches ne faisaient le plus souvent qu'allonger la liste des thèses et des mémoires de qualité inégale et qui, restant en général inédits, n'étaient accessibles pratiquement qu'à de nouveaux chercheurs. Souvent pressés, ceux-ci se livraient trop fréquemment, hélas ! à un plagiat sans vergogne de prédécesseurs plus patients ou mieux outillés. Quoi qu'il en soit, ces œuvres, du silence où elles étaient plongées dans la pénombre de nos bibliothèques universitaires, lançaient à l'histoire pseudo-nationaliste des aînés un défi de plus en plus cinglant.

La nouvelle sortie, sur la scène de l'histoire, des régions et des communautés défavorisées s'accompagnait d'une modification de perspective. Happés par la vague nationaliste d'après 1948, les intellectuels des collectivités et des couches sociales mises au ban de l'alliance tutrice des pouvoirs depuis la récente Indépendance, se détournaient auparavant du passé spécifique de leur terroir. Ils s'inscrivaient volontiers aux horizons immenses d'une macro-histoire : celle de la Grande Syrie ou celle de la Nation arabe. Or, précisément, les deux nationalismes pansyrien et panarabe connaissent au Liban un déclin simultané à partir de 1961. Plus tard, après 1967, la nouvelle idée étatique palestinienne, en focalisant les aspirations du peuple palestinien en lutte, donne lieu à une nouvelle définition des rapports de ce peuple avec l'arabité. Définition dominée, il faut le souligner, par l'affirmation sans détours d'une profonde spécifité palestinienne. Dans la foulée des révisions occasionnées par le reflux d'un certain syncrétisme panarabe, celles des communautés libanaises dont la libanité, depuis 1920, s'énonçait au conditionnel, soumettent à un nouvel examen leur rapport au fait national libanais ; l'histoire est un domaine privilégié où ce réexamen atteint les couches les plus profondes de la conscience collective. Aucune rupture éclatante n'est signalée. Les nouveaux historiens chiites, par exemple, fidèles à un ancien rituel nationaliste, continuent à qualifier le Liban de 1920 de rejeton de l'impérialisme européen. Mais tel un fantôme réprobateur, ce Liban hante désormais les récits qu'ils donnent de l'histoire 'âmilite. Il est — dirait-on — le terrain imaginaire ou déjà les Métoualis s'efforçaient,

depuis Fakhr al-Dîn II de se tailler une place. Devenu le Sud-Liban, le Jabal 'Âmil, en remontant sa propre histoire, tendait enfin, vers 1970, à faire d'un certain Liban son destin assumé.

Entendons-nous ; cette tendance à mettre dans une perspective commune les histoires des régions libanaises n'allait pas sans modification de l'idée libanaise elle-même. Une illusion est donc à éviter : celle qui voudrait que les régions annexées au mont Liban en 1920 se fussent finalement rendues à l'évidence d'une idée libanaise préexistante à leur tardif acquiescement. Eh bien, non ! L'idée libanaise que les nouveaux venus tentaient d'imposer était loin de se réduire à une reprise pure et simple des vieux thèmes libanistes. Bien au contraire, le rapport entre l'ancienne et la nouvelle libanité était — il faut bien le dire, il faut bien le voir surtout — des plus polémiques. Mettre aux prises, comme étant celles de deux provinces appartenant à un même ensemble, l'histoire du mont Liban et celle de Jabal 'Âmil, c'était apparemment une entreprise qui n'intéressait qu'une poignée d'historiens. Pourtant, sur cette scène retirée de l'histoire écrite, se déroulait le combat décisif : celui des identités. Son déclenchement avait été lié, sans conteste, à des conditions économico-politiques dont sa poursuite dépendait aussi. Mais c'est ce combat qui donnait leur sens — dans tous les sens de ce mot — aux concurrences économiques et aux luttes politiques. Ce rôle était d'ailleurs attesté par la réponse véhément du libanisme traditionnel. On a assisté de ce côté de la barricade à une rechute à peine camouflée dans cette autosuffisance communautaire que l'on croyait en déclin. Y succombaient, à nouveau, des historiens renommés qui, au cours des années précédentes, avaient dépensé les trésors de leur érudition à ménager une place à l'État. En dehors du cadre dessiné par la confrontation idéologique menée généralement par des personnages au rayonnement limité, le Mouvement chiite des déshérités, la revendication sunnite de la « participation » et le raidissement antipalestinien des maronites — pour ne citer que ces trois vecteurs — n'auraient pu s'orienter, après 1976, vers une résultante, fût-elle contradictoire et momentanée. N'en déplaise à ceux qui aiment réduire à la portion congrue le facteur idéologique, celui-ci n'est, pour nous, ni plus ni moins que la pensée, consciente ou inconsciente, des mouvements sociaux : leur pensée, donc l'ébauche de leur vérité, à défaut d'être cette vérité elle-même. Celle-ci ne s'offre qu'à un regard totalisateur, jamais à ceux tous nécessairement partiel, des partenaires. Le regard totalisateur, d'ailleurs, n'est jamais entièrement réalisé. Le serait-il, il serait le regard de Dieu. Dieu voit, peut-être, l'histoire des hommes. Mais il y a belle lurette qu'il a cessé de la révéler, voire de l'écrire. Il demeure que, sans la « pensée » inhérente aux procès sociaux, ceux-ci, réduits à une radicale

objectivité mais sans être assimilables pour autant à des phénomènes naturels, deviendraient absolument inintelligibles.

La formation d'un nouveau concept du Liban, processus d'ailleurs inachevé, est donc loin de s'être faite dans un climat d'entente idyllique. Ce concept est la résultante de poussées revendicatives, de menées belliqueuses, de raidissements craintifs et de déchirements violents. L'écriture historique est l'une des multiples scènes sur lesquelles s'accomplit cette difficile naissance. Les personnages qui s'y affrontent participent sans doute de l'univers théâtral. On ne les prendra pas, pour autant, pour de simples masques. J'y reviendrai. Pour l'instant, je dois rappeler que ces différentes scènes sur lesquelles se formait le nouveau concept du Liban, n'ont pas tardé à arborer une enseigne commune : la guerre civile.

Ma recherche, elle aussi, est contemporaine, et — quelle que soit ma répulsion à l'avouer — tributaire de ce déchirement.

Conscient du fait que les nouvelles attitudes ne pouvaient se comprendre qu'à la lumière des actualisations successives des identités grâce auxquelles, depuis 1920, les protagonistes du Liban contemporain se résituent les uns par rapport aux autres, j'ai choisi de remonter jusqu'à l'émergence d'une première histoire du Liban aux dépens des univers clos des communautés. Cette émergence ne se laisse pas aisément dater. Car tout dépend de la définition que l'on donne de ce nouvel objet. Aussi le point de départ que j'ai fixé pour mes analyses, soit le début du siècle, ne se prétend pas exempt de tout arbitraire.

J'ai déroulé mon exposé en quatre temps en allant du plus simple au plus complexe. Mais, ayant constaté que les débats qui ont jalonné l'effort de nos historiens au cours de ces décennies étaient loin de marquer les étapes d'une avance ininterrompue vers un but déterminé, j'ai abordé les textes du corpus retenu en me promettant de ne pas sacrifier, par respect pour l'ordre chronologique, des extrapolations qui me sembleraient intéressantes. Je ne ferai ici que survoler les quatres parties de mon travail en m'attardant quelque peu sur la première.

*
* *

Une analyse de la concurrence que se livrent entre eux, dans les œuvres de nos historiens contemporains, les noms des provinces libanaises, m'a montré dès l'abord que ces auteurs ne se tiennent pas sur le même terrain. Le territoire-noyau, ce Liban pré-politique, se détache, dès le départ, exalté, honni, disputé ou boudé. Les historiens issus de son sol se distinguent en général par un impérialisme assez ombrageux. Sous leurs plumes, les histoires des autres régions se réduisent à des parenthèses qui, soit

prolongent l'histoire du Liban proprement dit, soit font obstacle au déroulement de celle-ci, mais pour lui fournir en définitive une nouvelle occasion d'affirmer sa supériorité. Les représentants de la périphérie reconnaissent cette prééminence dans la mesure où leurs récits demeurent hantés par le souci de défendre la spécificité de leurs terroirs contre l'ombre extensible de la libanité historique. Même s'ils ont dû venir à elle, de gré ou de force, à l'issue de la Grande Guerre, ces terroirs, ainsi d'ailleurs que le mont Liban lui-même, préfèrent sauver, autant que faire se peut, la dignité d'un passé à part.

*
* *

Robuste boucle joignant les deux pans de montagne qui ont formé le Liban du XIX^e siècle, la province kisrawanaise m'a paru offrir un terrain propice à partir duquel se laisse assez aisément cerner ce que j'appellerai ici, faute de mieux, la *configuration affective du territoire libanais* actuel. Pour les maronites dont l'identification avec la montagne est la mieux assise, l'enjeu des expéditions mamelouks contre le Kisrawân est de taille. Pour avoir été massacrés par les armées de Damas, sur les crêtes et dans les gorges de la province krisrawanaise, les maronites se sentent en droit d'étirer sur la quasi-totalité de leur histoire de communauté libanaise leur occupation du Krisrawân. Ils pensent établir ainsi un droit originel sur la Montagne jusqu'à la frontière sud de l'ancien Krisrawân, c'est-à-dire pratiquement jusqu'aux portes de Beyrouth. Du coup, la position occupée par la communauté lors de la rencontre druzo-maronite se trouve notamment améliorée, et la date de cette rencontre se trouve reculée de quelques trois siècles. Leur reconnaître cette prééminence revient, aux yeux des maronites, à leur accorder un droit prioritaire servi par l'histoire sur tout le mont Liban du XIX^e siècle. Trait essentiel : ce droit aura été conquis — la résistance du Kisrawân et son martyre en témoignent — contre l'environnement islamique. Conquête qui n'aurait été possible que grâce au mariage d'une spécificité territoriale et d'une spécificité humaine. Tout partenaire qui ne s'emploierait pas à repousser les prétentions extérieures sur l'entité née de ce mariage se verra contester son droit sur le territoire.

Par son double relief, physique et humain, la Montagne est foncièrement hétérogène, pour l'idéologie maronite, à l'ensemble de la région. Désormais, tout territoire voisin qui voudra s'unir à la Montagne devra admettre cette hétérogénéité et même l'assimiler, la faire sienne. En s'obstinant à assumer leurs anciennes appartenances, les provinces annexées en 1920 se rendent suspectes de ne pas mériter la nouvelle. La préservation de l'intégrité

du nouveau territoire supposerait que ces provinces périphériques soient contaminées par le statut d'originalité de la Montagne-noyau. Elles n'auront droit, cependant, qu'à une originalité induite, fausse, une originalité non originelle.

Ce privilège que les maronites se procurent grâce à leur alliance avec la Montagne-noyau est exploité par certains de leurs historiens dans le sens d'une identification *en termes de valeur* de l'histoire du Liban et de celle du maronitisme libanais. Ils s'efforcent, en soulignant la coïncidence des débuts de ce maronitisme avec la fin de l'époque phénicienne, de faire de celle-ci leur propre patrimoine. Cet héritage, toutefois, n'empêche pas les maronites de s'inscrire en nouveau départ et moteur principal de l'histoire du Liban depuis la fin de la Phénicie jusqu'à nos jours.

La stratégie kisrawanaise des maronites se déploie face à un camp dont les parties, également lésées par l'hégémonie contemporaine du maronitisme, sont pourtant loin de s'entendre sur le sens qu'ils conviendrait de donner à ces expéditions du XIII^e et du XIV^e siècles. Un seul souci fait l'unanimité : réduire la base historique des maronites aux districts du Nord afin d'améliorer la position des communautés concurrentes implantées très tôt sur le sol même de la Montagne-noyau. Certains de ces prétendants useront d'ailleurs de leur place reconquise pour mieux affirmer, face aux immensités de l'environnement, le différencialisme des maronites. Mais la concurrence avec ceux-ci n'en sera qu'intensifiée. En effet la réduction de la base maronite de départ aux contrées situées au nord du Nahr-Ibrahim semble avoir pour conséquence d'enlever aux maronites le monopole qui leur permettrait de légiférer seuls sur les rapports entre la Montagne et l'hinterland arabo-islamique.

Les chiites, par exemple, s'il était établi qu'ils constituaient la cible des campagnes mamelouks, gagneraient une position « libanaise » sur le terrain que ne leur procuraient guère leurs zones d'implantation de 1920. Leur position kisrawanaise recouvrée, le ralliement des chiites au Grand-Liban prend le sens inattendu de la reconquête d'un « droit » à la libanité fondé sur l'histoire. Ce droit, les chiites se réservent la liberté de l'investir, selon le cas, au profit de l'une ou l'autre de deux causes : ou bien l'affirmation d'un enracinement aussi profond que celui des maronites dans la singularité libanaise, ou bien l'homogénéisation du Liban à son environnement par le maintien, au nom même de la libanité reconquise, d'une allégeance débordant les frontières libanaises.

Il est inutile de multiplier ici les exemples. J'ai intégré au corps de ma recherche un recensement quasiment exhaustif des modes d'usage imaginaire des morts kisrawanais. Il me paraît néanmoins indispensable de souligner un trait de l'attitude sunnite : c'est elle qui, en effet, constitue l'antidote du libanisme maronite. L'histo-

rien sunnite et l'historien maronite, voulant juger l'événement kisrawanais, se font face : le premier se range dans le camp des envahisseurs, le second rejoint les rangs de la Résistance (selon lui formée de maronites et de Druzes). J'ai cru déceler dans ce face à face, non seulement les marques distinctives de deux tendances politico-religieuses, mais aussi celles de deux rapports différents à la terre. Se disputant la terre kisrawanaise, les deux adversaires ne la destinent pas au même usage : le but du sunnite est de s'assurer la soumission politique de cette terre, le but du maronite est de la posséder, de s'en assurer la jouissance. Le premier se tient à distance de la terre, à cette distance que suppose le regard. Pour l'un des historiens sunnites dont j'ai analysé les textes, les expéditions du Kisrawân se présentent comme une opération de police fort normale et même louable. Un autre, qui, lui aussi, les approuve chaleureusement, se met d'autre part aux trousses des ascètes musulmans qui auraient peuplé, bien avant la conquête ottomane, les crêtes et les vallées du mont Liban, et aussi des juris-consultes et traditionnistes originaires de villages libanais aujourd'hui chrétiens. Ce faisant, il pense accomplir une reconquête symbolique, culturelle, cette fois, d'un terrain présenté par ses occupants comme un inexpugnable sanctuaire. En dépit de ce repeuplement qui, selon moi, exprime un glissement notable de l'attitude sunnite, la distance du regard demeure. Qu'elle ait été conquise par l'action de la culture religieuse ou par celle du pouvoir, la terre reste pour l'intellectuel sunnite un objet de la vue, mais non du toucher. Ce n'est pas une terre labourable, fructifiable. C'est une terre gouvernable.

Dès les premières étapes de ma recherche, j'ai été également frappé par l'acharnement que la plupart de nos historiens mettent à opérer ce que Henri Corbin, parlant d'une autre culture, appelle un « *revirement du temps* ». J'étais venu à mon sujet muni d'une hypothèse bien candide : si l'on accepte de s'occuper d'histoire, croyais-je, c'est qu'on est disposé à reconnaître au temps une certaine réalité, à épouser le cours d'un devenir. Je me trompais. Le mobile principal des historiens que j'ai étudié, est souvent, au contraire, d'obtenir une disqualification aussi radicale que possible du temps. Le temps n'est valable que s'il se quantifie par millénaires de fidélité et de constance, c'est-à-dire s'il s'apparente à l'éternité. La tendance à le disqualifier, qui fonctionne comme un véritable instinct de conservation, se traduit par une fixation à l'instant de l'origine. Le temps serait foncièrement vicié par le fait qu'il nous éloigne de cette naissance où toutes les vertus du groupe s'étaient exprimées dans leur première perfection. Et si la durée ultérieure garde un semblant de valeur, c'est précisément dans la mesure où certaines de ses péripéties, en exhalant les parfums des noces avec l'identité retrouvée, montrent que le groupe demeure fidèle à son

origine. Le moment présent ne tiendrait sa consistance que du passé immobile qu'il s'avise de répéter. En lui-même il serait néant et nuit, une nuit où le groupe, s'il lâchait prise, risquerait d'aller à la dérive et de s'effilocher.

Notons toutefois que ce qui est appelé ici origine n'est pas nécessairement un instant, un atome de temps que l'on pourrait représenter sur une courbe par un point géométrique. La formation d'une origine se raconte. En général, c'est un procès complexe où les vertus du groupe prennent le temps de s'affirmer à travers maints exploits. Il arrive même que le temps identitaire couvre d'un bout à l'autre tout un âge d'or retrouvé. Mais celui-ci est alors simplifié en une image synchronique. Sa dimension temporelle est neutralisée par un effort anonyme de condensation. Il arrive aussi que l'origine prend la figure d'un ensemble de traditions, d'un patrimoine que son actualité persistante fait baigner dans un climat d'éternité.

La pensée de l'origine revêt donc différentes figures. Celles que j'ai pu cerner chez les historiens libanais contemporains, confrontées aux schémas généraux dégagés par des spécialistes tels que Puech pour le christianisme, Gardet et Corbin pour l'islam, me donnaient la forte impression, autant pour les auteurs chrétiens que pour les musulmans, d'être conformes à la conception musulmane du temps. Il demeurait indispensable de serrer de près les particularités des formes données à l'histoire par ces auteurs préoccupés surtout par la sauvegarde de continuités communautaires et nationales. Je constatai, en effet, que dans sa généralité, le besoin d'un récit des origines auquel l'on confère une fonction structurante du temps historique, était chose fréquente. Lévi-Strauss retrouve ce besoin au cœur de la pensée sauvage et Furet définit à partir de lui la place que tient la Révolution de 1789 dans la représentation que les Français contemporains se font de l'histoire de leur pays. Il me semble que, dans le cas libanais, la prolifération multiforme des représentations identitaires de l'histoire dénote :

1) un besoin d'auto-défense des groupes traditionnels contre leur érosion par des formes de solidarité plus modernes ;

2) la persistance de cohésions communautaires au sein desquelles l'individu, en l'occurrence l'historien, peu soucieux ou incapable de développer une attitude personnelle, demeure littéralement le porte-parole de la communauté ;

3) L'éclosion d'un pouvoir unifié, objet d'une concurrence intercommunautaire. Son avènement, en plaçant les rapports des collectivités traditionnelles sous le signe d'une adversité transformée, découvre la nature de la passion qui préside à la nouvelle vision de l'Autre et de l'histoire propre : c'est une sainte terreur.

J'insiste sur le deuxième point : l'état de sous-développement où demeurent les individus. Il est important parce qu'il introduit

en la condensant la dialectique des collectivités traditionnelles et de l'État moderne. S'agissant d'historiens, il explique aussi la marginalité du point de vue scientifique au sein de notre production historiographique. Individu abstrait, science objective et universalité de l'État paraissent être les facettes d'une réalité continue. J'ai appelé *sa 'âlik* (pluriel de *su 'lûk*) ces individus dont l'individualité ne réussit pas à entrer en possession de sa propre idée. Chacun d'eux est un laissé pour compte, un résidu singulier des chocs multiformes entre les solidarités traditionnelles et les institutions modernes. De ce fait, ils gardent souvent des essences concrètes et demeurent difficilement subsumables. À la différence des individus-citoyens, produits de série des sociétés avancées, les individus *sa 'âlik* sont les produits résiduels d'une société impuissante à maîtriser sa propre image.

L'adoption par la société d'un point de vue objectif sur elle-même est liée — on le sait — à l'assimilation par elle du concept d'État. J'ai montré — je l'espère du moins — comment, dans le cas libanais, le fétichisme prédominant des identités fait obstacle à une telle assimilation. Se nourrissant d'un rêve d'immortalité plus ou moins déclaré, l'affirmation de l'identité occulte le social fait, lui, de devenir et de contingence. Le passé, sinon simplement l'origine, étant pour elle le lieu et la source de toute valeur, elle ne peut servir de point de départ à une analyse objective et pragmatique du présent. Elle est portée irrésistiblement en effet à falsifier son analyse d'emblée en lui imposant les étalons fournis par le mythe de l'origine. Bien entendu, un regard extérieur pourra aisément constater que ces étalons portent, bien visibles, les empreintes des circonstances présentes. Il n'en reste pas moins vrai que, pour la logique identitaire, le présent social et même l'avenir de la société, loin d'être des objets de perception actuelle ou anticipée, sont essentiellement des objets de souvenir. Au lieu d'articuler un projet d'avenir sur une analyse du présent, l'idéologie sociale issue de la logique identitaire meuble de souvenirs mythiques la mémoire de la collectivité. C'est — je l'ai écrit — une idéologie théâtralisatrice et décorative.

La vitalité dont elle fait preuve est bien évidemment liée à sa solidarité avec les formes traditionnelles d'organisation encore dominantes. La possibilité de l'État tient à une concession de ces dernières, forcées d'offrir au monde moderne une surface qui lui soit homogène. Cette tendance à courber l'échine sans se défaire de soi sous la pression d'un système impitoyable, je l'ai appelée la pudeur des communautés. Ses effets, en s'accumulant, sont devenus une dimension très importante de la société libanaise contemporaine. Faut-il leur dénier cette importance au nom d'authenticités lisses et contradictoires ? Et sinon, est-il nécessaire d'imposer aux institutions et aux techniques importées le décor risible d'une

nomenclature détachée de ses concepts ? Ne vaut-il pas mieux faire passer les valeurs fonctionnelles d'un équilibre social au présent bien avant la fidélité à des images de soi aussi mythiques et non moins meurtrières que le dogme de la race pure et supérieure ? Au lieu d'asservir le présent au passé, n'y aurait-il pas lieu, sans renier ce dernier, de l'amener à partager avec le présent le coefficient de réalité qu'il ne cesse de lui ravir ? « Le mort saisit le vif » aimait à répéter Karl Marx. L'idée de mettre les morts au service des vivants est — je ne le sais que trop — la plus utopique des utopies. Elle est aussi la plus légitime. Mettre nos morts à notre service ou, du moins, nous mettre avec eux sur un pied d'égalité : quelle liberté ! Un Libanais — historien ou non — pourra-t-il jamais faire un beau rêve ?

3

Culture de guerre, culture de paix*

Adieu à l'histoire générale

Il s'est donc arrêté — ou presque —, au cours des quatre dernières années, le flux de livres et d'articles qui élisent pour sujet l'histoire « générale » du Liban. C'est à croire que nos historiens ne voient plus en leur pays une unité historique depuis l'effondrement — de loin plus grave que tout ce qu'avaient apporté les premières années de la guerre — de son unité politique. On peut trouver là une indication de l'empressement que tout grand changement politique met chez nous à porter ses fruits culturels. La substance de notre vie culturelle serait, dirait-on, si friable que la politique ne rencontrerait que peu de résistance en s'employant à la ronger de l'intérieur. Ou bien — est-on plus enclin à penser — le culturel ferait corps avec la politique en raison du mélange que présentent chez nous le « civil » et le « politique », c'est-à-dire de cette tendance qu'a la politique à puiser directement dans les eaux profondes des *'asabîya*.

Aussi Fu'âd Afrâm al-Bustânî a-t-il pu occuper, tout seul, pendant les deux dernières années, le domaine — ou plutôt l'écran — de l'histoire générale du Liban. Le vieil homme que nous présentait, semaine après semaine (1), la télévision des « forces libanaises », avait laissé fort loin derrière lui toute velléité de changer de passion. A son âge, on ne pouvait plus attendre de lui qu'il se désintéresse, lui aussi, d'une histoire que tant d'autres déser-

* Étude présentée (en arabe) au colloque « Aspects économiques et sociaux de la crise libanaise », organisé à Amman (Jordanie) par le Forum de la pensée arabe, en février 1988.

(1) Dans la série *Lubnân al-dâ'im* (Liban éternel) que Bustânî continue de présenter. Au bout de plus de cent émissions, il en est maintenant à l'époque contemporaine.

taient. Il y est, d'ailleurs, le champion d'une méthode à laquelle il est demeuré fidèle. Ceux qui se sont tournés vers d'autres occupations avaient encore la peau assez tendre pour que la guerre y fasse de fraîches rides.

Ce que nous appelons une histoire « générale » du Liban ne se doit pas nécessairement d'étaler de A à Z nos fameux six mille ans. Le récit d'une période, si courte qu'elle soit, du passé de notre pays, peut relever, selon nous, de l'histoire générale de ce dernier. Ce récit n'est donc point obligé d'avoir pour objet le *passé entier* du pays, il lui suffit de porter sur le passé du *pays entier*. C'est dire que nous opposons l'histoire « générale » à celles de régions, de villes, de villages, de communautés religieuses, de familles ou de tout autre élément ou partie du pays.

Or, depuis les veilles de la guerre en cours, les histoires particulières se faisaient de plus en plus envahissantes. Mais leur signification a changé depuis quelques années ou plutôt la politique qui les sous-tend semble s'être modifiée. Nous y reviendrons. Nous voulons souligner ici que leur débit demeure très important. De nos jours, la passion de nos historiens se fixe tour à tour sur Beyrouth ou sur Baalbek, sur Tripoli ou sur Tyr, sur le Wâdî al-Taym ou sur l'Iqlîm al-Kharrûb ou encore sur les Druzes, sur les chiites, sur les maronites. Et si nous citons les Druzes en premiers, c'est parce que leur effort historiographique demeurait, jusqu'il y a quelques années, loin de faire le poids contre ceux d'autres communautés. Ils se vantaien d'avoir fait l'histoire et laissé à d'autres le soin de l'écrire. Aujourd'hui, toutefois, ils paraissent obligés d'inscrire cet énorme événement que fut « la guerre de la Montagne » de 1983 dans la trame d'une histoire de leur propre facture, les histoires écrites par d'autres s'avérant incapables d'assimiler un pareil coup de théâtre (2). Quant aux chiites, ils se tournent de nouveau vers une histoire purement confessionnelle : celle, simplement, de leur confession. Ils semblent ébaucher ainsi — sur

(2) Jusqu'au milieu des années soixante, les auteurs druzes — en dehors de textes rares dont les plus importants sont dûs à 'Arif al-Nakâdî et d'allusions qu'on pourrait relever dans certaines contributions juridiques — ne fréquentaient guère le passé de leur communauté. Lorsque 'Abd-al-Lâh al-Najjâr publia *Madhab al-durûz wa al-tawhîd* (La confession druze et l'unitarisme) 1965, Le Caire, cet ouvrage déclencha en dépit de sa réserve, de violentes réactions. Il avait été précédé par un ouvrage « autorisé » d'Amîn Tulay', présenté par le Chaykh al-'Aql. Il fut suivi par un livre de Sami Makarem, « commandé » cette fois par la même autorité. Puis vint un ouvrage de Sélim Hassan Hichi. Les années de guerre (surtout les dernières) virent paraître des ouvrages de 'Abbâs Abû Sâlih, de Nadîm Nâyîf Hamza, de Hâfidh Abû Muslih et de Nayla Abû Izzedin. Il faut ajouter à cette liste les œuvres de Kamal Jumblat rééditées au lendemain de son assassinat, les ouvrages biographiques qui lui furent consacrés, un volumineux journal de 'Âdil Arsalan, deux récits, au moins, de la « guerre de la Montagne », une traduction arabe de l'ouvrage du Colonel Churchill *The Druzes and the Maronites*, etc.

le plan de l'écriture, s'entend — une sortie de l'histoire « intégrée » du Liban à laquelle ils s'étaient efforcés, au cours des vingt dernières années, de joindre — sur le plan de l'écriture, aussi — le sort de leur communauté (3). Nous parlons des deux décennies qui ont précédé le coup du 6 février 1984 et, surtout, l'apparition sur ce qu'il aime appeler al-Sâha (le « champ », l'« arène ») de l'intégrisme chiite, au lendemain de l'invasion israélienne de l'été 1982.

Les maronites, enfin, entament, eux aussi, une nouvelle phase de leur historiographie qui, ayant déjà plus de quatre siècles d'âge (4), a mérité qu'on lui consacre, pour elle toute seule, une histoire. Ils l'entament en laissant les contenus de leur longue mémoire se filtrer à travers une passoire qu'ils ont baptisée « la société chrétienne ». Ils reprennent donc cette mémoire au cadre auquel les fondateurs avaient donné le nom de « Grand Liban ». Contrairement à ce que l'on croit, les maronites auraient préféré à ce dernier leur familier « Petit Liban », n'était le spectre de la famine, encore si proche, et la peur des blocus. Leur attachement à la nouvelle formule était donc, dès le départ, entaché de peur alors que le ressentiment compromettait l'attachement à la même formule de leurs nouveaux partenaires.

Ce nouveau-né, personne ne lui vouait, à sa naissance, une affection sans arrière-pensées. Pour commencer à l'aimer, chacune des parties concernées mit un temps plus ou moins long, selon le cas. Et l'amour venu, elles commencèrent à situer leurs histoires respectives au sein de celle — présumée — de la nouvelle « entité », ou du moins à faire de cette intégration un objet de leur désir.

(3) Il y a un quart de siècle, les livres consacrés à l'histoire du Jabal 'Âmil ne dépassaient pas le nombre des doigts d'une main. Ils étaient tous sauf un seul (celui de Muhammad Jâbir al-Safâ) dûs à des hommes de religion : Muhsin al-Amîn, Sulaymân Dâhir, 'Alî al-Zayn et Muhammad Taqî al-Faqîh. On pouvait y ajouter le journal du Chaykh Ahmad Ridâ et un ou deux vieux manuscrits exhumés par la revue *al-'Irfân*. Aujourd'hui, il est devenu difficile de recenser les ouvrages centrés sur le Jabal 'Âmil, sur telle de ses localités, tels de ses sites, telle de ses personnalités, etc. Ce sont en majorité des thèses ou des mémoires universitaires qui restent impubliés. Le conseil culturel du Sud-Liban a pris sur lui une part de ce réveil historique : celle qui a trait, surtout, aux personnalités littéraires et religieuses de la première moitié de ce siècle. Par contre, le mouvement « intégriste » actuel semble vouloir concentrer les regards chiites sur l'histoire de la confession (celle, donc, des imams et de leur doctrine) ou encore sur le mouvement chiite dans le monde d'aujourd'hui. Les 'amélites sont donc appelés à se distraire partiellement de l'histoire de leur montagne. L'une des raisons de ce changement est sans doute à chercher dans la tendance « nationaliste » et « moderniste » restée inhérente au renouveau 'amélite depuis la Première Guerre mondiale : tendance que représentaient les hommes de religion les plus en vue et qui convient mal au mouvement « intégriste » actuel.

(4) Cf. le chapitre consacré par Kamal Salibi à la tradition historiographique chez les maronites et celui consacré par Albert Hourani aux historiens du Liban in : Bernard Lewis and P. M.-Holt, eds., *Historians of the Middle East*, 1962, London, Oxford University Press.

C'est cette histoire de l'« entité » qui, aujourd'hui, commence à manquer d'adeptes. Le pays qui n'est plus un nouveau-né, après avoir subi différentes sortes de pillage, se voit dépossédé de son histoire dont ses communautés en guerre se disputent les lambeaux. Ne se disputent-elles pas d'ailleurs les lambeaux du pays lui-même ? Pourtant, nos historiens de ces dernières années sont loin de s'accuser d'être en train de dépouiller le blessé après lui avoir refusé leur assistance. Ils n'ont fait qu'écrire l'histoire de leur ville ou celle de leur communauté. Ils ne sont pas les premiers et ne seront guère les derniers à la faire. Qu'auraient-ils donc à se reprocher ?

Ils ne se reprochent rien, en fait, et personne ne songe d'ailleurs à leur tenir rigueur de leur féconde concentration sur leurs familles, leurs villages, leurs villes, leurs régions ou, enfin et surtout, sur leurs communautés. Car il s'agit là d'une tradition libanaise, bien que les contributions qu'on y apporte soient toujours liées à certaines circonstances et que l'importance de leur débit varie de l'une à l'autre des parties concernées. Ce n'est donc point la multiplication des histoires régionales ou particulières que nous tiendrions pour scandaleuse. On est plutôt satisfait de constater que l'histoire de 'Akkâr — trop longtemps négligée — fait l'objet d'un ouvrage nouvellement paru (5) ; et aussi que l'histoire du paisible village de Bajja, proche de Byblos, remplisse un nombre de pages de loin plus considérable que celui des feux de l'agglomération (6). Il est également réconfortant de voir se réveiller l'intérêt des historiens pour Baalbek, Sidon, Tyr, la capitale Beyrouth et Tripoli, la seconde capitale. Là aussi, la négligence avait trop duré : des décennies dans la plupart de ces cas (7). Ce qu'on est porté à

(5) Cf. Fârûq Hublus : *Târîkh 'Akkâr al-idârî wa al-ijtimâ'i wa al-iqtisâdî 1700-1914* (Histoire administrative, sociale et économique du 'Akkâr 1700-1914) 1987, Beyrouth. On peut également citer parmi les ouvrages récemment consacrés à des régions que les historiens tendaient à oublier : Yâhiâ Hasan 'Ammâr : *Târîkh wâdî al-Taym wa al-aqâlîm al-mujâwira* (Histoire du wâdî al-Taym et des régions environnantes) 1985, Yantâ ; Muhammad Husayn al-Maysû al-Hajjâr : *Târîkh Iqlîm al-Kharrûb* (Histoire de l'Iqlîm al-Kharrûb), 1978, récemment repris par une grande maison d'édition beyrouthine. D'autres histoires plus anciennes (de régions, de villages, de familles) qu'il serait trop long de mentionner toutes, sont également reprises : elles étaient au rancart depuis des décennies. Elles font objet aujourd'hui d'une demande exceptionnelle...

(6) Saqr Yûsuf Saqr : *Târîkh Bajja wa usârihâ fî Lubnân wa buldan al-ightirâh* (Histoire de Bajja et de ses familles au Liban et dans les pays d'émigration) 1986, Beyrouth.

(7) Deux « histoires » de Baalbek sont publiées en 1984 : ce sont les premières depuis celle de Mikhâ'il Alûf parue dans les années vingt. L'une d'elles est « sunnite » dûe à Qâsim al-Chammâ'i al-Rifâ'i et présentée par le Mufti de la République. L'autre est « chiite », composée par Hasan Nasr al-Lah. Ce dernier a publié, d'autre part, une histoire du village de Karak Nûh proche de Zahlé, aux frais de la Mission culturelle de l'ambassade d'Iran à Damas. Un ouvrage de Talâl Mâjid al-Majdhûb : *Târîkh Saydâ al-Ijtimâ'i 1840-1914* (Histoire sociale de Saïda 1840-1914) est paru à Beyrouth en 1983, présenté par Nicolas Ziâda. C'est sans doute le premier

regretter, en revanche, c'est que cette apparition ou cette réaffirmation du local et du particulier s'accompagne d'une quasi-disparition du « général » c'est-à-dire du Liban. Les ouvrages d'histoire consacrés à ce dernier, au cours des deux premiers tiers de la guerre, avaient eu, entre tous, l'impact le plus considérable ; de plus, ils n'étaient guère nombreux.

De l'insertion au retrait

Bien plus important que l'impact et le nombre est le fait que le général — jusqu'il y a quelques années — encadrait le local

depuis *Târîkh Saydâ* (Histoire de Saïda) du Chaykh Ahmad 'Ârif al-Zayn paru dans les années vingt également et relatant le passé de la ville depuis l'époque phénicienne. Nous ne comptons pas le livre de l'Égyptien Usâma Zakî Zayd publié à l'usage des étudiants sous le titre : *Saydâ wa dawruhâ fî al-Sîrâ' al-Salîbî al-islâmî*, présenté par Joseph Nasîm Yûsuf, 1980, Alexandrie. Plusieurs années après l'ouvrage consacré par l'émir Maurice Chéhab à l'antiquité tyrienne, Hasan Qubaysî publie son *Tatawwur Madînat Sûr 1900-1975* (Évolution de la ville de Tyr, 1900-1975) 1986, Beyrouth. Beyrouth fait l'objet de *Târîkh Bayrût mundhu aqdam al-'usûr hattâ al-qarn al-'îchrîn* (Histoire de Beyrouth depuis la haute antiquité jusqu'au XX^e siècle) dû à 'Isâm Muhammad Chbârû, 1987, Beyrouth. Deux lectures de l'histoire sociale de Tripoli à l'époque ottomane basées sur les archives du tribunal charî sont signées respectivement Khâlid Ziâda et Mahdî al-Himsî. De son côté, Anîs Al-Abiad publie en 1987 *Al-Hayât al-'îlmiyya wa marâkîz al-'îlm fî Tarâbulus khilâl al-qarn al-tâsî'* 'achar (Vie culturelle et centres de culture à Tripoli pendant le XIX^e siècle, etc. S'agissant de ces histoires « privées » ou « communautaires », on doit tenir compte des biographies et des mémoires. Citons, entre autres « sujets » : Muhammad Jamîl Bayhum, Salîm 'Alî Salâm, Ahmad 'Ârif al-Zayn, Ahmad Ridâ, Muhammad Jâbir al-Safâ, Sulaymân Zâhir, Hasan Kâmil al-Sabbâh, 'Âdil Arsalân, Kamal Joumblat, Camille Chamoun, Béchir Gémayel, Rachîd Karâmi... Ces publications et d'autres similaires soulignent la préférence accordée aux histoires « communautaires » dont l'essor du côté « islamique » fait pendant depuis une vingtaine d'années à une tradition « chrétienne » beaucoup plus ancienne. Cette préférence s'est confirmée dans le cas des Druses et des sunnites au cours des cinq dernières années, alors qu'elle commençait, dans le cas chiite, à revêtir une nouvelle signification. (voir note 3).

Face à ce courant, l'histoire « générale » ou « nationale » paraît à bout de souffle. Parmi le peu de publications récentes que compte cette rubrique, on peut citer : 'Isâm Khâlîfa : *Abhâth fî târîkh Lubnân al-mu'âsir* (Études d'histoire contemporaine du Liban), 1985, Beyrouth. Plus problématique est le cas de *Qirâ'a islâmiyya fî tarîkh Lubnân wa al-mintaqa min al-Fâth al-islâmî wa nach'at al-Marûniyya hattâ sanat 1840* (Lecture islamique de l'histoire du Liban et de la région depuis la conquête islamique et la naissance du maronitisme jusqu'à l'année 1840) de Muhammad 'Alî Dânnâwî, 1985, Tripoli. On peut inclure, enfin, dans la même rubrique l'ouvrage de Ghassan Tuéni : *Une guerre pour les autres*, 1985, Paris, et celui de Georges Corme : *Géopolitique du conflit libanais*, 1986, Paris. Certains aspects de l'histoire du Liban s'y trouvent, en effet, restitués, même si l'accent est mis sur le présent de la guerre. Les deux ouvrages sont parus en français à Paris, ce qui n'est pas sans signification : il demeure plus aisâ de percevoir de l'extérieur l'unité du Liban. Quant aux forces qui, de l'intérieur, restent attachées à cette unité (soit la majorité du peuple libanais), elles se trouvent en deçà d'un certain seuil de cristallisation et de présence, ce qui les empêche d'accéder à certaines formes d'expression.

et le particulier. Les histoires partielles tendaient à servir d'expression au souci primordial de resserrer les liens avec le tout et de s'y assurer une meilleure position. Ce désir était marqué par certaines figures de style qu'introduisait, peu ou prou, dans l'écriture historique (ou même géographique) l'émotion des retrouvailles avec le tout. La description de la situation d'un village, par exemple, insérait ce dernier dans le « corps » du pays : dans son « cœur », contre sa « poitrine », sur l'une de ses « épaules », etc. Le récit historique s'efforçait de présenter le village (ou son sujet quel qu'il fût) comme étant un élément du pays, indispensable à la cohérence de ce dernier et lié de quelque façon à l'un des « centres » du pays ou à des personnalités ayant joué un rôle marquant dans un espace « central ». Le village (ou tout autre sujet du récit) ayant été ainsi intégré dans le territoire du pays, son passé tendait, à son tour, à se fondre dans l'histoire nationale.

Aujourd'hui, cette recherche du « corps total » en vue de s'y insérer nous semble faire place à des manœuvres de retrait ou d'affrontement. Les histoires partielles ne traitent plus de la partie comme d'une partie, mais comme d'une totalité qui, faisant face aux autres parties, les érige, de ce fait même, en autant de totalités. Et même lorsque la partie dont on traite s'avère inapte à la vie autonome, on tend à l'insérer dans une — ou plusieurs — histoire(s) ne débouchant pas sur le Liban mais sur d'autres totalités : les communautés elles-mêmes, le plus souvent, mais ouvertes sur des horizons autres que l'horizon libanais. Ces horizons, qui ont pour nom l'islam ou l'arabité ou encore la fidélité à la foi catholique, se distinguent de l'horizon libanais par le fait qu'ils ne constituent pas une patrie et dispensent la communauté de rallier une plus grande unité politique. Ils ne contrarient point donc, en dépit de leur immensité, la tendance à l'isolement communautaire et même la favorisent. En affichant ce type d'ouverture, dans le contexte actuel, chaque communauté part de la rupture implicite de l'unité en place (celle du Liban, s'entend) mais sans la remplacer par autre chose qu'un repli sur soi doublé de la dépendance vis-à-vis d'une ou de plusieurs puissances extérieures. En réintégrant donc l'immensité de leurs horizons originels, au prix d'un relâchement progressif de leur appartenance libanaise, les communautés traduisent simultanément, d'une part une intériorisation symbolique de l'unité de chacun de ces horizons et de sa grandeur et, d'autre part, un relâchement réel allant de l'isolement au parasitisme. Nous retrouvons cette dualité au sein de la nouvelle production historiographique aussi bien que partout ailleurs. Il s'agit là, en effet, d'un trait commun aux différents aspects de la guerre du Liban. Nous voulons parler de la coexistence permanente de deux contraires : un élément de grandeur épique mais rivé à la sphère des symboles, et un autre élément, banal et vul-

gaire, romanesque si l'on veut, épuisant la sphère des actes. Tant que notre guerre continuera à se repaître de vulgarité, elle ne pourra accoucher d'une épopée ; et tant qu'elle n'aura pour lieu d'évasion qu'un imaginaire paranoïde, elle ne produira guère de roman. A moins que le poète épique ne se laisse aller à une totale schizophrénie : il risquerait de devenir la risée d'un auditoire combien désabusé. Ou que le romancier n'arrive à se couper totalement du verbiage de la guerre : auquel cas il n'aurait plus pour référents que des saints et des anges. Telle est la stérilité que finit par sous-entendre une distance aussi énorme entre le monde des actes et celui des symboles ; elle trouve un mode d'expression commode en un type déterminé d'écriture historique. L'histoire — contrairement à ce que l'on admet en général — n'est pas astreinte à cette sorte de véracité qui caractérise — à l'encontre de ce qu'on pense généralement aussi — tout ce qui mérite le nom d'épopée ou celui de roman. Dans ces deux derniers genres, la véracité s'origine dans l'unité de l'expérience que réalise la possibilité de prendre au sérieux, dans sa particularité, le point de vue du poète ou celui du narrateur. En histoire, au contraire, cette particularité de la vision risque d'être un handicap pour l'historien autant que pour l'histoire qu'il « fait ». Et lorsque l'historien tombe sur le dédoublement, en lui-même aussi bien que dans ce qu'il doit raconter, l'unité de l'expérience que doit porter le discours historique ne peut plus être que du *rapiéçage*, ce mot devant être entendu ici dans son sens littéral.

L'unité dans le conflit

Ceci dit, nous n'avons pas encore épousé le sujet des histoires produites pendant la guerre et des relations qui s'y tissent entre le particulier et le général. Durant les premières années de la crise, la prééminence du général — c'est-à-dire de l'horizon libanais où débouchaient les particularités des différents groupes — n'empêchait nullement l'insistance sur les conflits intercommunautaires, élément principal de la dynamique de rapprochement, à long terme, des communautés. Bien plus, ces conflits devenaient, chez beaucoup d'auteurs, un thème de prédilection qui submergeait tout ce qui ne lui était pas homogène, le rendant indigne — à cause de son manque de relief — de constituer l'objet d'un récit ou le rejetant vers les marges de ce dernier. Les historiens vivaient, tout comme les autres, dans la guerre, et n'étaient plus attirés — ou presque — que par le récit de guerres plus anciennes. Aussi, les tentatives se multipliaient de retrouver les origines du Liban con-

temporain dans les affrontements intercommunautaires du milieu du siècle dernier, ou de recenser les attitudes communautaires opposées vis-à-vis de la proclamation de l'État du Grand Liban au lendemain de la Grande Guerre. D'autres ouvrages — inaugurant un assez nouveau genre — étaient consacrés à la naissance des communautés libanaises, au cours des premiers siècles de l'islam, et ne manquaient pas de souligner, à l'occasion, l'opposition de leurs bases de départ. On s'intéressait beaucoup moins désormais à Fakhr al-Dîn (le fondateur de l'unité libanaise dans les histoires de l'avant-guerre), au Motassarifat qui fut une époque de paix civile, et moins encore aux Phéniciens dont l'histoire avait constitué l'un des mythes d'une origine commune. Les rares contributions consacrées à Fakhr al-Dîn pendant la guerre tendaient plutôt à mettre en doute l'idée que son émirat ait pu réellement contribuer à l'unification du pays (8).

Néanmoins, la tendance de nos historiens à fonder dans une histoire commune — fût-elle une histoire d'affrontements et de conflits — les rapports entre les communautés, ne se démentit guère. Elle tint bon jusqu'à un temps qu'il est difficile de préciser, la situation exacte des césures dans ce genre de procès n'étant pas chose facile. On ne peut juger arbitraire toutefois l'estimation que l'invasion israélienne de 1982 a constitué un point de rupture. En effet, le conflit prit une allure franchement civile après l'évacuation de Beyrouth, de la route côtière du Sud et d'une partie de la Montagne par les organisations palestiniennes et l'armée syrienne. Il en résulta un changement d'appartenance des groupes dominants dans les zones à dominante islamique. Ces mêmes groupes changèrent également d'attitude vis-à-vis de l'unité de l'État.

Auparavant, les forces à caractère islamique résistaient à la mise en place dans leurs zones de ces « administrations civiles » dont les milices chrétiennes avaient fourni l'exemple depuis la guerre de 1975-1976. Elles mettaient en avant l'effet partitionniste de ces administrations que, de leur côté, les organisations du Mouvement national, alliées des groupes palestiniens, tentaient de dissimuler sous un intense verbiage unitariste. Après l'invasion israélienne, le Mouvement national lâchant prise, certains des groupes islamiques s'emparèrent de la « place » et remplacèrent, dans la plupart de ses fonctions, l'État que d'ailleurs ils ne tardèrent pas à pénétrer, faisant main basse sur certains de ses appareils. Ils instaurèrent, de ce fait, une situation fondamentalement symétrique à celle qui déjà prévalait dans la partie sous contrôle chrétien du pays.

(8) Voir surtout Kamal Salibi « Fakhr al-Dîn wa al-fikra al-lubnâniyya » (FD et l'idée libanaise), in Université du Saint-Esprit : *Dimensions du nationalisme libanais*, 1970, Kaslik, et comparer avec George Hârûn : « Hal tawâhhada Lubnân ma'a Fakhr al-Dîn al-thâñî » (FDII a-t-il unifié le Liban ?), 1977, Kaslik.

Dès lors, un paradigme (le même dans ses grandes lignes) commença à s'imposer aux deux parties chrétienne et musulmane : celui formulé par la guerre et promu par les seigneurs de la guerre. Il s'agit de l'appel à se retrancher chacun dans sa zone d'influence et de l'élaboration de vues idéologiques tendant à justifier ce retranchement, même si l'on ne va pas encore jusqu'à prôner la liquidation de l'entité étatique. Désormais la « société » sera « chrétienne », la « place » ou l'« arène » (*al-sâha*) « islamique », l'idée d'une patrie commune étant mise de côté. Telle est la base politique de la tendance à dénier au Liban le droit d'être le sujet de sa propre histoire.

Quoi qu'il en soit, la politique n'est pas ce qui nous intéresse ici ; et nous ne saurions défendre convenablement un État qui s'est montré si incapable de se défendre lui-même. Il reste que ce que la politique — ou plutôt la guerre — a introduit dans la production culturelle est décisif. Ce changement, nous ne lui souhaitons pas longue vie et nous ne pensons pas qu'il vivra nécessairement longtemps. Notre enquête sur l'évolution de la littérature historique, au Liban, au cours de ce siècle, nous a appris que tous les types de transformation restent possibles, certains s'avérant particulièrement profonds, et que la culture — ainsi que nous l'avons déjà signalé — demeure rivée à la politique, toutes les deux n'ayant pas réussi, chez nous, à décoller vraiment du sol commun de la société « civile ».

L'entité libanaise continuait donc à s'affirmer tout au long des premières années de la guerre, non pas en tant qu'oasis de la douceur de vivre mais bien plutôt en tant qu'objet ou que cadre unitaire de conflits historiques. Elle était aussi le fruit, toujours à venir, du travail de ces conflits. Son existence était, pour ainsi dire, prouvée par les luttes dont elle faisait l'objet ; elle découlait de ces luttes.

Historiens de la génération intermédiaire

Notons, pour remonter à la veille de la guerre, que l'orientation de l'écriture historique était alors quelque peu différente de ce qu'elle est devenue pendant les premières années du conflit. Le Liban tendait encore à l'époque à « résulter » des crises qu'il traversait, plus qu'à s'y installer. Les crises ne sont pas absentes, par exemple, de l'ouvrage d'Edmond Rabbath (9) paru au tout début

(9) Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, 1973, Beyrouth.

des années 1970. Cependant, à travers les pages, des éléments s'accumulent, sortis des crises et d'autres conjonctures, pour former le Liban contemporain avec son héritage considérable et varié. Cette perspective génétique demeura présente dans les travaux d'historiens appartenant à la génération intermédiaire, dont l'imaginaire historique s'était constitué avant la guerre bien que leurs ouvrages qui nous occupent ici aient été publiés au début ou au milieu de cette dernière. Tel est, par exemple, le cas du livre de M. A. Makkî (10) où l'auteur tente de reconstituer une sorte de solidarité pluriséculaire maronito-chiite pour élaborer une expérience libanaise, distincte par ses itinéraires autant probablement que par son identité, des évolutions environnantes. Tel est aussi le cas d'un livre de K. Salibi (11) consacré, comme celui de Makkî, au Liban médiéval, et où cet auteur extrait les communautés de cocons qu'elles n'ont tissés que plus tard et soumet les prétentions historiques de ces formations à un relativisme commun, susceptible d'ouvrir l'horizon devant elles sur toutes les possibilités, y compris celle d'un devenir convergent. Tel est, enfin, le cas d'un petit ouvrage de W. Charâra, *Aux origines du Liban confessionnaliste*, dont le titre s'est imposé comme modèle à d'autres livres (12) produits durant la guerre. Cet auteur y examine la genèse de ce qui fut appelé, plus tard, l'« hégémonie maronite », et qu'il débarrasse de l'hypothèse, persistante sous des plumes non-maronites, qui en faisait le fruit artificiel d'un acte volontaire perpétré par l'étranger. Cha-

(10) Muhammad 'Ali Makkî, *Lubnân min al-Fath al-'arabî ilâ al-Fath al-'uthmâni* (Le Liban de la conquête arabe à la conquête ottomane) troisième éd., 1977, Beyrouth.

(11) Kamal Salibi, *Muntalaq Târikh Lubnân 634-1516* (Les débuts de l'histoire du Liban, 634-1516) 1979, New-York.

(12) Parmi les livres dont le thème et le titre rappellent celui de Charâra, citons les suivants : Fu'âd Châhîn : *al-Tâ'ifya fi Lubnân : Hâdiruhâ wa jûdhûruhâ al-târikhîya wa al-ijtimâ'iya* (Le confessionnalisme au Liban : sa situation présente et ses racines historiques et sociales) 1980, Beyrouth ; Bâsim al-Jîr : *al-Sirâ'ât al-Lubnâniya wa al-wifâq, 1920-1975* (Conflits et concorde au Liban, 1920-1975) 1981 Beyrouth ; Mas'ûd Dâhir : *al-jûdhâr al-târikhîya lil-mas'ala al-lubnâniya, 1697-1861* (Racines historiques de la question libanaise, 1697-1861), 1981, Beyrouth ; Muhammad Ahmad Tarhînî : *Al-Usus al-târikhîya li-nizâm Lubnân al-tâ'ifî, Dirâsa muqârana* (Les fondements historiques du système confessionnel libanais, étude comparative) présenté par Fu'âd Châhîn, 1981, Beyrouth ; Sulaymân Taqî al-Dîn : *al-Mas'ala al-tâ'ifya fi Lubnân, al-jûdhâr wa al-tatawwur al-târikhî* (La question confessionnelle au Liban : ses racines et son évolution historique) 1984, Beyrouth ; Daad Bou Malhab Atallah : *Le Liban : guerre civile ou conflit international ? (A partir du milieu du XIX^e siècle)* 1980, Beyrouth.

En plus de l'obsession notoire des « origines », des « racines » et des « fondements », on doit relever que ce genre d'histoires (« englobantes » ou « générales » même si elles ont pour thème le conflit) n'est plus à la mode depuis 1984, alors que continuent à s'amonceler les histoires « partielles » (ayant pour objet une région, un village, une ville, une communauté) et dont nous venons de citer un échantillon récent dans les notes 2, 3, 5, 6 et 7. Le rythme de leur parution s'est même accéléré. C'est là un indice concret de la concordance des tendances culturelles (du moins celles qui sont les plus productives) et des tendances politiques (provisoirement) dominantes.

râra, au contraire, trouve à cette hégémonie une racine sociale profonde représentée par la transformation du gros de la communauté, c'est-à-dire de son clergé, de ses paysans et de ses commerçants, en un nouveau bloc historique dressé contre l'*iqtiâ'* de la communauté elle-même, renversement qui aurait couvert la plus grande partie du XIX^e siècle. L'auteur ouvre ainsi la voie à l'État libanais contemporain puisqu'il « explique » son caractère principal, sans exclure, bien entendu, la nécessité, présente ou à venir, de remanier cet état de choses.

Voilà pour la génération intermédiaire. Son cas est différent de celui de ces historiens qui ne se sont affirmés comme tels que sur le champ même de la guerre civile. Ces derniers ne veulent voir dans le confessionnalisme libanais qu'une source de discorde. Ils projettent leur désir présent d'une « démocratie nationale » sur un passé où la démocratie n'était nulle part à l'ordre du jour dans cet Orient. Certains réfractent leur aversion présente pour l'Occident sur d'autres époques où cet Occident n'accédait aux bases des sociétés orientales qu'à travers les lézardes — qu'ils refusent de voir — d'un système sociopolitique se réclamant de l'islam.

Nous n'oubliions pas, toutefois, que, parmi les auteurs des débuts de la guerre, certains n'étaient ni islamistes ni démocrates-nationaux, mais, néanmoins, tablaient sur les antagonismes et sur la nécessité de les faire durer. Dans le courant chrétien dominant de l'époque, l'« isolationnisme » n'était pas un vain mot, quoique son extension à l'histoire maronite tout entière — et, plus encore, à celle d'autres communautés chrétiennes — ne soit qu'une falsification de cette histoire dont des auteurs de divers bords, musulmans, bien entendu, mais aussi « démocrates-nationaux » chrétiens et surtout maronites, ont nourri un interminable délitre. En 1970, le père Bûtrus Daw, par exemple, dans le tome 1 d'un ouvrage (13) qui en comptera sept au cours de la guerre, ressuscita un slogan qui était enterré sous un demi-siècle d'histoire du Grand Liban : celui du « Liban, foyer national maronite ». Puis, au fil de quelques milliers de pages, le même auteur se mit à emprunter pour tout ce qu'il appelait « libanais » ou « maronite » le visage des Mardâïtes qui — selon lui — avaient opposé une résistance à l'islam et à Byzance au cours du VII^e siècle. Tout maronite à qui, par hasard, ce masque ne convenait pas, était rejeté hors de la norme communautaire. La voie était barrée, d'autre part, devant toute « association » de communautés.

(13) Bûtrus Daw, *Târikh al-Mawârina al-dîni wa al-siyâsi wa al-hadârî min mâr Mârûn ilâ mâr Yuhannâ Mârûn*, 325-700 (Histoire religieuse, politique et culturelle des maronites : de Saint Maron à Saint Jean-Maron, 325-700) vol. 1, 1970, Beyrouth. Les volumes suivants sont parus au cours de la guerre.

En dépit de ce qui les sépare, le cas de Daw, celui des historiens de la génération intermédiaire et d'autres aussi convergent pour mettre en évidence le caractère relatif des tendances que nous dégageons et de la périodisation que nous avons adoptée. Nous soulignons, en effet, des orientations dominantes mais non absolues, des retournements nets mais tendant à englober et à conserver des éléments qui leur sont antérieurs.

Vers d'autres horizons

Bien entendu, l'évacuation du Liban par son histoire ne laisse pas les consommateurs d'histoire devant le vide. Ils s'empressent de rejoindre d'autres histoires dont celle des familles, celles des villages, des villes ou des régions et aussi celles des communautés, ne sont que des exemples. Sur le prolongement des communautés il y a, en effet, la religion et tout le patrimoine qui s'y rattache. La référence religieuse est aujourd'hui plus fréquente du côté musulman mais non absente du côté chrétien. Sur ce chapitre, les Libanais ne viennent pas nécessairement en tête des producteurs de ce qu'ils consomment ; ils vont chercher le renfort de la religion là où on peut le trouver. Ce n'est évidemment pas l'existence de cette référence — elle n'a jamais fait défaut — qui retient ici notre attention, c'est le fait que, dans le désir des susdits consommateurs, elle submerge un autre espace et tend à le remplacer. Auparavant, le secteur religieux était déjà l'un des principaux secteurs qui se partageaient la culture de l'identité ; la guerre lui a permis de s'étendre encore. Son expansion, représentée par tout un réseau de comportements dont la préférence pour certaines lectures n'est qu'un échantillon, s'explique positivement par la recherche d'un horizon plus vaste que la région ou la communauté, et négativement par l'étoilement de l'identité nationale.

En cultivant leur nouvelle religiosité, les Libanais obéissent aux exigences d'une composante authentique de la personnalité libanaise : la composante religieuse. Ils obéissent également, toutefois, à la tentation de se détourner de cette personnalité elle-même, de s'y arracher ; tentation qui s'était progressivement assourdie avant la guerre et à laquelle cette dernière semble donner un second souffle. L'arabisme et le marxisme, par exemple, s'intégraient à l'univers mental d'un Libanais sur un mode qui ne laissait pas d'inciter celui-ci à délaisser l'expérience libanaise, fût-ce partiellement, et à investir son désir et son énergie dans les potentialités de scènes extra-libanaises. L'arabisme d'un Libanais était le sien personnel et celui de tel ou tel des peuples arabes. Il émanait de la personne

qui en était porteuse pour atteindre, sans intermédiaire, la Nation. Quant à l'arabité du Liban, elle n'avait qu'une portée verbale ; son fond de signification étant remis à plus tard, mis sous la dépendance de l'arabité environnante et investi dans son champ. Il en allait de même du marxisme et de la révolution. Les révolutionnaires du Liban, les plumes des intellectuels libanais partisans de la révolution, vibraient à tout événement révolutionnaire même si, pour les atteindre, ses échos devaient faire le tour du globe. Ils en faisaient donc un sujet privilégié de mobilisation et de controverse. Chez eux, en revanche, la question de la révolution, en dépit de certaines apparences, n'était jamais prise au sérieux. C'était des révolutionnaires sans révolution à faire. Sur le terrain, ils étaient des réformistes mais refusaient de se reconnaître dans ce titre ; bien au contraire, ils s'en servaient comme d'une insulte qu'ils se renvoyaient les uns aux autres. Car c'est de l'extérieur — pensaient-ils — et de leur attitude vis-à-vis de ce qui s'y passait que devaient procéder les titres auxquels ils tenaient vraiment. Ils remettaient à plus tard les tâches intérieures ; tout était bon — ou presque — pour les en détourner.

Ces traits étaient caractéristiques de la production culturelle de l'avant-guerre, surtout de celle qui a précédé la guerre d'une assez longue période : de dix ou de vingt ans. Ils caractérisaient aussi bien ce qu'on écrivait que ce qu'on traduisait, lisait, exposait ou jouait... Ils n'épuisaient pas cependant l'ensemble de cette production. Car c'était aussi l'époque où s'écrivaient des histoires du Liban, s'élaboraient des politiques libanaises, se composait une nouvelle poésie libanaise et où le Liban se dotait d'un théâtre lyrique et d'un autre satirique. Ce que la guerre semble avoir réussi, c'est donc la destruction du Liban symbolique. Non pas de l'État libanais qui existe encore, mais du Liban en tant qu'axe polarisant la majeure partie des genres et des courants que comptait sa vie culturelle.

Traits et valeurs

La guerre n'a pas enrichi la culture libanaise de nouvelles valeurs historiques. Elle a, cependant, renfloué certaines valeurs alors qu'elle en étouffait d'autres. Ce faisant elle suivait le clivage originel, caractéristique du développement de l'expérience libanaise, tendue entre la communauté confessionnelle et l'État national. La guerre a, bien entendu, accru le poids des communautés, ce processus s'étant affirmé plus nettement dans le camp chrétien au cours des premières années de la guerre alors qu'il faisait une

apparition plutôt modérée du côté musulman. Les dernières années furent marquées, en revanche, par un renversement de la situation : les prises de position musulmanes se radicalisèrent, alors que la modération gagnait du terrain dans le camp chrétien. Quoi qu'il en soit, ces atermoiements ne modifient guère la situation de base : la crise a tendu à consolider les cadres étroits de solidarité dans la société civile, aux dépens de cadres plus larges et plus liés à la sphère du politique. La famille, le village ou la ville représentée par ses citoyens d'origine, la communauté enfin, ont connu un regain de vitalité, alors que se fanait l'idée de nation. Les cadres traditionnels ont noyauté également certains cadres intermédiaires dont le caractère moderne les associent à l'État-nation : nous voulons parler des partis politiques et des syndicats, quoique ces deux types d'organisation n'aient pas eu exactement les mêmes réactions aux pressions de la guerre.

Ce noyautage — cela va de soi — n'est pas parti du néant, tout, au Liban, étant de quelque façon déjà présent dans tout. Le regain de vitalité (qui n'a de nouveau, nous l'avons dit, que son intensité et sa signification) de tout ce qui est régional et particulier dans la culture historique promue par la guerre, n'est qu'un aspect de la réactivation générale des valeurs traditionnelles et des cadres héréditaires de solidarité qui leur sont homogènes et qu'une lutte permanente oppose au projet d'État-nation dont ils constituent pourtant une composante inévitable.

Les valeurs historiques charriées par la culture de la guerre n'ont donc rien d'original ; ce qui l'est, en revanche, c'est la place qu'elles occupent dans l'équilibre général des systèmes de valeurs collectives, confrontée à la direction des transformations subies par ces systèmes au long de l'expérience libanaise contemporaine. Les traits connus des conceptions libanaises de l'histoire se sont accentués, accentuation qui a fini par promouvoir ces traits au rang de caractères dominants. On peut faire de ces traits l'énumération suivante (14) :

1. La préférence accordée à l'appartenance aux foyers traditionnels de l'identité — qui se réactivent par transmission héréditaire — par rapport au ralliement volontaire des cadres d'action de type moderne (l'État, le parti politique, le syndicat...). Ces derniers sont neutralisés par les groupes traditionnels (la famille, la communauté...) quand ils ne peuvent être simplement utilisés par eux. Voilà ce qui, dans la première phase de la guerre, a mené au dépérissement de l'idéal national dans les cultures partielles, et, dans sa deuxième phase, a remis à la page les histoires régionales

(14) Les quatre paragraphes suivants reprennent en partie, les conclusions de notre ouvrage : *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, 1984, Beyrouth.

et particulières et encouragé une consommation forcenée d'idéologie religieuse. La logique identitaire suppose l'adoption sans discrimination de tout ce que comporte la culture de l'identité. Cependant, d'énormes obstacles pratiques liés aux impératifs de la vie moderne rendent la discrimination inévitable pour tout un chacun sous peine de se voir totalement isolé des réalités de ce monde. La même adhésion totale facilite, d'autre part, l'acceptation de la mort et même la recherche de celle-ci. Certains musulmans sont aujourd'hui en quête de la médecine chez les imams infaillibles ou parlent — à l'université ! — de la sociologie de l'éducation chez les *fuqaha*. On s'attendrait en retour à ce qu'un orientaliste français — par exemple — retrouve les principes de l'exégèse coranique ou ceux de la législation successorale en islam, chez Pasteur ou chez Durkheim.

2. La concurrence avec d'autres groupes autour des valeurs de l'histoire. Les historiens des communautés libanaises se disputent en permanence les parts respectives de leurs groupes dans certaines réalisations ou encore les restes de certains grands morts. Les chrétiens ont inauguré ce genre. Paul Carali et Philippe de Tarrazi y ont excellé au cours des années trente et quarante ; des auteurs tels que Bûtrus Daw ne sont, en définitive, que les répliques de ces pionniers. Une partie du conflit se déroulait entre les différentes communautés chrétiennes. Mais au fur et à mesure que s'affermisait le ralliement islamique de la nouvelle entité libanaise, quelques sunnites emboîtèrent le pas à leurs collègues chrétiens et continuèrent jusqu'aujourd'hui à se distinguer sur ce champ de bataille. Nous citerons Zakî Naqqâche et 'Umar Farrûkh qui représentent bien la première génération, et 'Umar Tadmurî et Muhammad 'Alî Dannâwî de la génération actuelle. Les chiites, eux, versaient, à la veille de la guerre et jusqu'à ses débuts, les valeurs que recelait l'histoire de leur « Montagne » au crédit de la nouvelle entité ; plus récemment, certains de leurs lettrés se replierent sur les thèmes proprement religieux et confessionnels, et l'intérêt voué aux rapports entre les deux « montagnes » ('Âmil et le Liban) parut décliner. Les Druzes qui, en quelques années, ont réparé leur délaissé chronique du genre historique, ne sont pas « venus » à l'« entité » : ils y étaient déjà. Ils y puisent donc toutes les valeurs dont ils peuvent s'emparer, comme s'ils étaient sur le point d'en sortir. Dans l'ensemble, ces valeurs que nos historiens viennent déposer aux comptes d'épargne de leurs communautés ne semblent guère destinées à être investies dans des projets rénovateurs ; elles servent à éterniser le *statu quo* et à l'affermir. Les mémoires libanaises, dirait-on, contiennent des trésors ou des musées, mais non des capitaux.

3. La négation du temps — en tant qu'il est lieu du changement — et son remplacement par le *dahr* (le Temps indéfini) en

tête-à-queue. Cette tendance convient à la pensée identitaire. L'histoire est ici l'histoire du même, autrement dit une histoire qui n'en est pas une. Les Mardaïtes du VII^e siècle « reviennent » dans chaque génération maronite, et leur retour épouse l'essence de la présence maronite dans l'histoire ; tout le reste ne serait que rognure. Pour les chiites, la lutte se poursuit éternellement entre les justes et les injustes, et dans cette lutte, ils ont toujours tenu le rôle de victimes. Aussi leur est-il possible de pleurer sincèrement l'imam Hussein comme s'il venait seulement de tomber sous les coups des usurpateurs ou même comme s'il devait leur succomber demain. Peut-être cette expérience du temps a-t-elle une racine islamique à laquelle se seraient identifiés également les chrétiens libanais qui non seulement sont des Arabes mais sont aussi beaucoup plus musulmans qu'ils ne pensent. L'arabité, toutefois, en tant que culture de la parenté, rend compte plus naturellement de la temporalité vécue des Libanais. En effet, dans une culture de la parenté, les fils reproduisent les pères et réincarnent les valeurs acceptées par ces derniers. La fidélité (*al-amâna*) est la valeur principale de l'arabité ; le Prophète de l'islam, aussi, fut surnommé « le Fidèle » ; le Livre de l'islam appela, enfin, *al-amâna*, l'honneur accordé à l'homme par Dieu d'être Son vicaire dans le monde d'ici-bas...

4. L'étoilement de la trinité formée par l'individu, l'État et la science, trinité dont la capacité de s'affirmer est l'indice de la modernité. S'agissant ici de culture historique, nous avons intérêt à considérer d'abord le troisième élément : la science. Comment un antagonisme de '*asabîya* peut-il jamais déboucher sur la vocation universaliste de l'esprit scientifique ? Il y a sans doute une '*asabîya* de l'État ; nous en percevons la trace dans la pauvreté des manuels scolaires d'histoire qui s'évertuent à dissimuler les fractures mal réduites et à donner pour uni ce qui était demeuré épars. L'État assure toutefois la protection de ceux qui relèvent d'autres '*asabîya* que la sienne ; en tout cas, il le faisait chez nous, même sans le vouloir. Il protège ses adversaires contre d'autres particularismes. De plus, l'État assure une large perspective sur les réalités sociales, non pas tellement parce qu'il est plus « large » que les autres groupements, mais bien plutôt à cause de son homogénéité au mode d'organisation générale du monde moderne et de son ouverture à ce dernier. Aussi, dans le cadre de l'État, les historiens — autant que les autres citoyens — peuvent se comporter en individus dans la mesure où ils jouissent du statut de citoyens. Chez nous l'idéal de l'État, bien plus que sa réalité, constituait le pôle qui, en attirant vers lui certains intellectuels, leur permit de se défaire de leur '*asabîya* communautaire. Le plus souvent, d'ailleurs, cette libération les amenait à s'opposer à l'État réel, c'est-à-dire au régime. De nombreuses personnalités — et non des moindres — ont témoigné par leur comportement, de cette possi-

bilité d'avoir une perception globale du système ; elle leur servait à défendre celui-ci ou, au contraire, à traquer ses défauts. Nous citerons Gibran Khalil Gibran, Amin Rihani, Mikhaïl Nouaïmy, Michel Chiha, Georges Naccache, Mûhsin al-Amîn, Philip Hitti, Abd al-Lâh al-'Alâyîlî, et aussi Kamal Joumblatt et Mûsa al-Sadr quoique ces deux derniers aient été les leaders de leurs communautés respectives. Ces gens-là n'étaient pas tous des hommes de sciences ni des historiens ; la largeur de leurs vues témoigne néanmoins de leur capacité de s'arracher chacun à sa '*asabîya* et de lui opposer son idéal d'État. Cet idéal était brandi à partir d'une certaine distance que chacun prenait par rapport à la réalité ou même, simplement, à partir d'une terre d'exil. L'exemple de certains montrait qu'une approche scientifique ne pouvait être ébauchée que par des individus libres, aspirant à une société unie.

Arrivée à un certain degré d'intégration, la trinité susmentionnée peut fonder un rapport libre avec l'histoire, tolérant le changement dans ce que cette dernière nous apporte et considérant l'héritage de chaque période historique comme une somme de valeurs et d'intérêts dont l'actualité, effective dans le passé, est suspendue au choix de la collectivité vivante. La mesure de sa pertinence dépend d'une vision globale du présent, des valeurs et des intérêts dont celui-ci est porteur. Le passé pourra être alors un élément du présent mais non pas l'épuiser ; les morts se trouveront être au service des vivants et non l'inverse.

Le sérieux et le ludique : l'opposition culturelle

Notre choix de la production historique comme objet privilégié de cette analyse consacrée à la culture dans la guerre, est loin d'être un choix arbitraire ; il ne se justifie pas non plus par le seul fait qu'il s'agit là d'un domaine dont nous sommes familier. Nous aurions pu prendre l'exemple de la culture politique, celui de la poésie, celui du roman, ensemble ou séparément, et d'autres encore. Mais le discours historique occupe dans la guerre du Liban une place à part. Les Libanais se réfèrent constamment à l'histoire pour comprendre ce qui leur arrive. Au présent, la guerre, pour eux, n'est que « la conspiration » ou ce qui en tient lieu ; elle les fourvoie parmi des forces occultes d'Occident et d'Orient, arabes et non-arabes. L'histoire, dans la mesure où ils y retrouvent le foyer de leurs identités, tend à se substituer au présent et à ses contingences politiques. Le Libanais se meut à son aise sur les pistes du passé, se montre prolixe et croit tout comprendre. Par contre, la politique demeure pour lui un lieu de mystères, ou

bien alors, le discours politique, se déroulant en deçà de tout effort de compréhension, tend à dégénérer en petite histoire et en ragots. C'est, en définitive, le discours historique, qu'il se présente sous forme de textes imprimés ou sous celle de rappels oraux ponctuant une conversation, qui constitue le véritable soutien de la culture de guerre et la pépinière de ses valeurs.

Sérieux, le genre historique convient, en fait, aux combattants. Ceux qui font la guerre ne badinent pas ou, s'ils le font, s'avèrent être de mauvais plaisants. Cette lourdeur caractéristique des discours guerriers n'épargne pas la politique. Plus ouverte que l'histoire sur le monde de la contingence, la politique peut en principe tenir un discours plus fluide, plus léger. Dans la guerre, toutefois, ce principe n'est point appliqué, ce qui, par association, nous pousse à nous interroger sur le sort que réserve la guerre à l'art et à la littérature, c'est-à-dire à la dimension ludique de la culture. Tranchante et manœuvrière à la fois, la guerre tolère mal le jeu conçu comme besoin humain, c'est-à-dire la littérature et l'art. L'art oratoire, sous ses différentes formes, paraît lui suffire. Or, il s'agit là d'un art pétri de calculs intéressés. Un orateur est, bien entendu, une personne qui prend la parole à une tribune. Mais l'art oratoire se retrouve également chez nous dans les mouvements violents du *dabké* (danse populaire), dans la vanguardise des chansonniers et des poètes imbus de l'importance de leurs groupes d'origine, dans le style pleurnichard ou fanfaron mais toujours fanatisant des chanteurs et dans l'insolence de la musique. Le même esprit préside enfin à la conception de ces personnages de théâtre ou de roman, taillés dans du roc, imperméables à l'ombre d'un doute en la valeur de ce qu'ils représentent, et jamais intrigués par l'adversaire, jamais éprouvant de l'hésitation à le condamner ou quelque désir de mieux le connaître.

Ces nombreux genres apparentés à l'art oratoire et que l'on rattache à la littérature et à l'art reproduisent de diverses façons les traits que nous avons attribués au discours sur l'histoire. Ils s'épuisent dans l'affirmation de l'identité, s'exténuent à fondre dans le groupe. Le théâtre adopte, par exemple, un accent archaïque, kisrawanais ou amélie, que les populations du Kisrawān ou du Jabal 'Āmil ont depuis longtemps délaissé. Quand il n'est pas franchement rural, le théâtre libanais marque une préférence pour la ville désuète. De plus, il choisit ses personnages parmi les archétypes des collectivités, exprimant ainsi le désir de réveiller, par-delà le temps présent, les images traditionnelles des groupes dans la mémoire collective des spectateurs. En fait, il constitue ces images et facilite leur conservation. Nous nous contenterons ici d'une simple mention de la poésie : elle est partagée, au Liban, pour l'essentiel, entre certains chiites et certains maronites, soit entre les habitants des montagnes. Dans la mesure où elle demeure insé-

rée dans la guerre, ses images puissent dans les fantasmes ancestraux des communautés : en particulier dans celui du roc pour les maronites et dans celui du sang offensé pour les chiites.

Nous avons déjà signalé l'improbabilité, pour l'imaginaire de la crise libanaise, de concevoir une épopee. Ce genre va mal, en effet, à la petitesse que les guerres successives ont fait proliférer chez nous. Nous avons mentionné également la stérilité de la guerre en romans : fait qu'explique la tendance à figer les individus dans les carcans d'images réductrices. Nous venons de tomber sur le même phénomène de réduction en passant en revue les cas du théâtre, de la poésie, de la danse, du chant, etc. Cependant, nous avons laissé dans l'ombre ceux qui ont été formés, non pas tant par la guerre et ses particularismes, mais bien plutôt par leur hostilité à la guerre et par un attachement à la liberté, indispensable au développement d'une identité individuelle. Ils ont produit des œuvres d'art et de littérature différentes de celles que continue de porter l'arbre de la guerre. Ceux-là nous introduisent déjà dans la culture de l'après-guerre. Certains approchent de la quarantaine ou l'ont dépassé : ils avaient déjà fait leurs premières armes, plus ou moins longtemps avant la guerre. Leur déviance — celle que tout art implique — résultait de leur délaissage des voies qui convergeaient vers l'enceinte de l'État confessionnaliste. A l'époque, l'État et les communautés vivaient dans une relative entente. Nos créateurs se révoltaient donc, au moyen de mots, de sons, de gestes, etc. contre l'étricité de la « formule » libanaise et son caractère prosaïque, contre cette cendre dont ils sentaient le goût dans une vie quotidienne sans grande ambition, imprégnée de basse-sse. La paix civile mitigée qu'ils trouvaient bien fade les incitait parfois au refus de toute autorité, à l'option pour les marges ; elle leur rendait intolérable le poids de autorités en place. C'était l'époque de la revue *Chi'r* (Poésie), celle des « Poètes du Sud », celle de Fayrouz et des Rahbani, celle de Chouchou, du premier Roger 'Assâf, d'Abû Dibs et de Multaqâ. Saïd Akl se défrâchisait. Al-Akhtal al-Saghîr au moment d'être couronné « Prince des poètes » se plaignait :

Comment, ayant perdu et mon soleil et ma lune ? !
Qui donc use pour chanter d'un luth privé de corde ?

La guerre n'a pas eu raison de toutes les révoltes. Certaines, formées avant la guerre, s'y poursuivent ; d'autres y sont nées. Des intellectuels entre deux âges purent cependant être mobilisés sur les fronts culturels de la guerre ; d'autres virent se réduire leur audience ; d'autres enfin se turent. Jalâl Khûrî choisit son camp. Roger 'Assâf opta pour un autre camp ou, plus exactement, pour deux, l'un après l'autre. Les Rahbani parurent quelque peu fanés,

Baalbek ayant tourné le dos à Fakhr al-Dîn et le Piccadilly Palace ayant constaté qu'il n'y avait plus de roi et ne voulant plus abriter, par conséquent, *Hâla et le Roi*. Unsî al-Hâj choisit de se taire, comme si la guerre l'avait acheminé de l'hermétisme que jadis il opposait au prosaïsme de la paix, vers un mutisme absolu (15).

Tels furent les cheminements de ceux dont nous lisions, regardions ou écoutions les œuvres à la veille de la guerre, et qui avaient constitué l'opposition culturelle de notre société des années soixante et soixante-dix. Ils formaient un mélange humain, nonobstant l'existence d'une personnalité culturelle libanaise dont nous avons souligné certains traits. Ils comptaient parmi les représentants de cette personnalité, et elle leur devait, à cette époque-là, son originalité et sa diversité. Ceux qui aujourd'hui poursuivent l'opposition culturelle — les mêmes et d'autres — se distinguent aussi par leur diversité. Comment en irait-il autrement lorsque l'attachement à la liberté doit faire face aux servitudes si multiformes de la crise et que des intellectuels doivent, individuellement, opposer leur raison et leur folie aux raisons glacées de la guerre et aux sagesses ancestrales dont se disent armées les communautés. Les formules d'opposition ne sont évidemment plus ce qu'elles étaient avant la guerre : la nature de l'adversaire a changé et aussi le cœur de chacun. Muhammad al-'Abd al-Lâh, un de nos poètes, se tient aujourd'hui au bord de la quarantaine. Avant la guerre, il avait écrit un poème pour Don Quichotte : c'était l'époque où lui-même bataillait volontiers contre les moulins à vent, pourtant inexistant au Liban. Il y a deux ans, le livre où il raconte ses tribulations durant la guerre reçut pour titre : *Mon amour, l'État* (16) !... On ne peut être plus éloquent !

Loin de nous, toutefois, l'idée d'attribuer à l'opposition culturelle une quelconque intention de se limiter à des fins sérieuses. Muhammad al-'Abd al-Lâh est aussi un prosateur coquet. D'autres également ne détestent pas jouer. Nous passerons vite sur cela sans ignorer que de cela sera faite, en partie, la culture de l'après-guerre. Aujourd'hui et demain, le Liban compte (et comptera) de grands poètes : la poésie est ce qu'il y a de plus important dans notre vie culturelle. En se démarquant du langage de bois apporté par la guerre, la poésie continue à tendre vers l'hermétisme. Aujourd'hui et demain, le camp de l'opposition culturelle compte (et comptera) quelques romans (je dis bien « romans » et non pas « romanciers »), un peu de théâtre et un peu de musique et de

(15) Les derniers mois ont vu paraître deux poèmes récents de Unsî al-Hâj : ils mettent fin à un silence qui a duré douze ans. Le poète a-t-il voulu augurer d'une issue du drame libanais ?

(16) Muhammad al-'Abd al-Lâh ; *Habîbatî al-dawla* (Mon amour, l'État) 1986, Beyrouth. Avant d'être réunis en volume, ces textes avaient été publiés dans le quotidien *Al-Safîr*.

danse. Il compte (et comptera) enfin, des historiens, des politologues, des sociologues et des économistes. Cette poignée de gens doit faire face à la légion, mieux armée et plus nombreuse, de producteurs de la culture guerrière. La valeur tient le coup, cependant, face aux moyens institutionnels et au nombre.

Peut-être faut-il nous excuser de cette dangereuse référence à la valeur. Nous consacrerons, en guise de conclusion, deux passages à ce que l'opposition culturelle d'aujourd'hui pourra apporter à notre culture de demain : soit le jeu, le doute de soi, la finesse, bref ce qui rend possible la reconnaissance mutuelle par-delà les différences ; tout ce qu'il y a de contraire aux cultures dont le rejet de l'autre est la première réaction, tant elles sont dominées par la vanité du groupe et sa tendance au repli sur ses trésors pétrifiés.

Premièrement : Ziâd Rahbani (17). Voilà un théâtre à base d'aphasie et de bégaiements. Le discours y manque d'assurance. Les personnages sont vides ou presque, et leur vide se laisse meubler par des objets d'emprunt. Ces objets les empêchent de se comprendre ; les uns s'étonnent de ce que disent ou font les autres, et surtout de l'assurance que ces derniers se risquent à mettre dans leurs actes ou paroles. On dirait quelqu'un qui s'étonne de voir son compagnon manger distrairement le journal, pendant qu'il est lui-même plongé dans une lecture de sa chaise. Il est improbable qu'une pièce de Ziâd Rahbani vous plaise du début jusqu'à la fin. Mais les personnages et les situations qui font son théâtre秘tent une sorte de scepticisme rafraîchissant dont les effets corrosifs frappent les choses lourdes, pleines d'elles-mêmes. Il atteint de ce doute l'art de son père, de son oncle et de sa mère. Et, puisqu'il faut citer des détails, rappelons qu'il se souvient de 'Alia, non pas « à l'ombre des tilleuls » mais en écoutant « le grondement du moteur de l'autobus ». En raison de cette capacité révolutionnaire de contester ce qui est acquis et de dépasser ce qui est consacré, le jeune Rahbani arrive à faire rire les Libanais d'où qu'ils viennent. Il les renvoie, à travers des instants successifs de perspicacité, au néant qui ronge bien des choses, entre autres celles qui constituent, depuis treize ans, l'objet de leurs luttes et dont la grandeur est à leurs yeux, justement, hors de doute. Il leur montre donc que la vanité où la guerre puise ses justifications et qui empêche les individus et les collectivités d'accéder à une reconnaissance mutuelle, est loin d'être elle-même justifiée. Il leur montre

(17) A la veille de la guerre puis au cours des premières années du conflit, Ziâd Rahbani présente les pièces suivantes : *Sahrîya* (Une soirée), *Nazl al-Surûr* (Auberge de la gaîté), *Bi-al-nisba la-bukra chû* (Et pour demain, quoi ?), *Chî fâchîl* (Une affaire ratée), *Film amîrikî tawîl* (Un long métrage américain). Il abandonna par la suite le théâtre (auquel le Beyrouth divisé ne peut plus, vraisemblablement, offrir un espace où son sens ne soit pas détourné). Désormais, l'artiste se consacrera à la musique.

aussi, à force de sincérité et de modestie, que, pour la détection de ces vides régénérants, ils peuvent se passer de lui : c'est qu'ils les connaissent déjà même s'ils ne voulaient pas se l'avouer. Le conseil de Socrate : « Connais-toi, toi-même », reçoit ici pour formulation : « Connais celui que tu connais. » Car, dans un sens, l'on se connaît d'emblée et l'on est, pour cette raison, capable de connaître les autres créatures. Nous avons là un théâtre qui, parce qu'il est révolutionnaire et, aussi, en dépit de ce caractère, est un théâtre de paix. En effet, rire n'est pas nécessairement manquer de sérieux et jouer n'équivaut pas toujours à être vain.

Deuxièmement : *Asdâ'*, la dernière revue de la troupe Caracalla (18). Là un signe de reconnaissance fut instantanément émis. Pendant un an entier, la ville de Jounié, son entourage et tout ce monde que l'on nomme la « Zone Est » applaudirent des bédouins... Ces bédouins desquels on s'acharne à détacher le Liban avec une fierté toute... bédouine. Loin de nous le désir de confondre qui que ce soit. Nous refusons, nous aussi, de rattacher le Liban aux seuls bédouins. Nous voyons simplement en ces derniers l'une des dimensions d'une personnalité dont nous voudrions préserver l'intégrité. D'ailleurs, les danseurs de Caracalla eux-mêmes ne cherchent à confondre personne et c'est là un élément de leur charme. Bien qu'averti de l'importance que les bédouins accordent à la virilité, Caracalla ose présenter un marié bédouin mourant de peur devant la nécessité de consommer son mariage. Danse ici ne consiste pas d'autre part à frapper la terre du pied comme pour dire « moi, moi ! » La danse dans *Asdâ'* traduit, au contraire, un désir de s'envoler. Le danseur voudrait se faire oiseau plutôt que chêne, parce qu'un chêne ne danse ni ne chante guère. C'est dire qu'on ne peut utiliser à l'adresse d'un danseur de cette troupe le ton railleur du Livre : « Tu ne saurais déchirer la terre et atteindre en hauteur les montagnes. » Ce qui aide le public de Caracalla à mieux battre de l'aile au lieu de se sentir écrasé, ce sont les coloris si gais de ces habits faits de tissus légers qui se gonflent et s'envolent autour des corps maigres des danseurs. Des tissus différents, en somme, du velours qui drapait lourdement la Fayrouz — également frêle — de la Grande Époque, et auquel faisait écho le pourpre du Piccadilly Palace. Ils soulignaient tous deux l'autorité de l'État, au risque de mal convenir à la voix de Fayrouz qui, elle, suggère un autre style d'habillement.

Bien entendu, nous n'avons affaire là qu'à du jeu. Ceux qui vivent meurtris sous le poids des décombres et des soucis peuvent ne trouver à tout cela aucun intérêt. Ils voudraient bien nous inviter à froncer les sourcils pour faire semblant de réfléchir, à faire des grimaces comme pour chercher une issue. Invitation que méritent

bien d'ailleurs ceux qui se prévalent du titre de « penseurs », d'intellectuels au moins. Que faire cependant quand on est avisé du fait que l'issue est, en partie, à chercher en nous-mêmes et dans notre comportement ? Le discours sur le jeu retrouve alors un certain sens. Et si j'évoque les retrouvailles avec le jeu au sein de notre culture de l'après-guerre, c'est uniquement pour exprimer un désir, non pour émettre une prédition. Car je n'ai rien d'un devin. J'aime simplement que Ziâd Rhabani et 'Abd al-Halîm Caracalla me transportent de la guerre vaine à la paix jouée.

(18) *Asdâ'* fut présenté tout au long de 1987 au Théâtre de la Cité à Jounié.

DEUXIÈME PARTIE

STRUCTURES

Des « communautés-régions » à tout hasard*

L'avant-guerre : l'État et la pudeur des communautés

Au début des années 1970, une certaine orientation qu'il n'est pas sans intérêt de rappeler aujourd'hui, commençait à s'imposer dans la littérature que les Libanais consacraient aux structures sociopolitiques de leur pays. On appelait au secours la Science pour circonscrire certains foyers qui n'ont pas tardé à acquérir l'ampleur d'une guerre proprement dite et fort difficile à résorber. La théorie se proposait de dompter ces fantômes du passé qui, lors de chaque crise, se remettaient à agiter les imaginations. Il fallait donc pousser la précision scientifique à un degré tel qu'elle puisse procurer à nos théoriciens une confiance en leurs prévisions digne des astronomes. Désormais, il n'y aurait plus, dans cette société, de tempête que la Raison ne tienne pas par la main. Nous aurions donc changé : les dessins de nos crises coïncideraient maintenant avec leurs modèles scientifiques ; les lois de la logique les dicteraient de part en part, et ils seraient aussi attendus que les réponses dans une table de multiplication. On devait, selon les adeptes de cette orientation, exclure du nombre des possibilités que recevait la formule libanaise, celle d'une explosion de la déraison ; on devait exclure aussi du nombre de nos émotions, la surprise et tous les débordements.

Cette orientation commençait par la condensation en un seul instant présent des bilans du passé. Le présent prenait alors l'apparence d'un hasard que l'on reconnaissait comme tel avant de songer à lui appliquer les moyens de changement dont nous pensions

* Article donné (en arabe) à la revue *Al-Wâqi'* (la Réalité), n° 2, printemps 1981, Beyrouth.

disposer et que nous croyions tout-puissants. Ce présent-hasard, pensions-nous, finira bien par se prêter à nos desseins.

Sous quels traits ce Liban vieux d'un instant se présentait-il alors ?

Il paraissait, naturellement, formé de communautés et de régions. Mais les adeptes de l'orientation sus-mentionnée ajoutaient à ce fait les caractéristiques suivantes :

1. Chacune des régions libanaises présente une majorité confessionnelle déterminée.

2. Les régions étant inégalement développées (ou sous-développées), il en va de même des communautés.

3. L'État doit répartir son effort de développement de telle manière que ces inégalités puissent être progressivement corrigées. Leur correction, si elle a lieu, finirait par résorber cette tension permanente qui, en se surajoutant à chaque confrontation politique, semble menacer de la transformer en crise générale.

S'il était vrai alors qu'une certaine « opposition sociale » pressait l'État d'entreprendre cet effort de correction, les forces au pouvoir, elles aussi, n'étaient pas loin d'admettre le bien-fondé de cette revendication qui tendait à placer leur rôle, précisément, au cœur même du devenir social.

Il était toutefois indispensable d'entamer un examen plus détaillé de la situation. Et l'on pouvait alors faire les observations suivantes :

1. L'intervention de l'État en vue de corriger les inégalités régionales (et, partant, communautaires) se limite, dans sa majeure partie, à l'amélioration des services publics (communications, eaux et électricité, enseignement et soins médicaux, etc.).

2. Cette même intervention comprend une protection partielle de certains produits (agricoles surtout) et une aide aux producteurs, variant entre l'assistance dans le défrichage des terres, l'achat de la production à des prix de faveur ou dits tels (cas du tabac et de la betterave sucrière), les avances à l'exportation (cas de la pomme) et les exonérations fiscales (accordées à certaines industries d'exportation).

3. L'intervention étatique, enfin, ne peut (en raison de la nature du système socio-économique) dépasser cet usage de « leviers » vers un rôle étatique direct dans la production, voire l'assumption par le secteur public d'un rôle dirigeant dans l'économie.

On pouvait observer, également, dès qu'on passait du plan des intentions à celui de la mise en application effective de ces moyens, que ceux-ci étaient, pour une large part, inopérants. Les projets de services publics et les initiatives d'aide à la production, faisaient l'objet, quant à leur nature, à leurs emplacements et à leur importance, d'une compétition que se livraient surtout les pôles du pouvoir politique. Or, la position de chaque pôle était déterminée par

un grand nombre de considérations liées aux régions, aux communautés et aux blocs capitalistes. Et si, à partir du milieu des années 1960, les pressions « de masse » et les revendications syndicales comprenaient de plus en plus dans ce tableau, les leviers de commande n'en demeuraient pas moins (et jusqu'à la fin) aux mains des forces politiques au pouvoir. Les considérations que nous venons de signaler imprimaient à la résultante de la concurrence une allure bien caractéristique : la distribution finale et les décisions qui la déterminaient (depuis la plus modeste jusqu'à la plus vitale) dépendaient du rapport de forces entre des groupes d'intérêts nécessairement égocentriques. Le rôle du « plan », celui du « centre » ou, plus simplement, celui de l'« intérêt général », même si ce dernier n'était que l'intérêt du système, demeuraient fort secondaires.

La compétition dont il vient d'être question culminait, bien entendu, dans la mise en cause de la composition du Pouvoir. Mais l'orientation que nous avons soulignée au départ, favorisait un consensus des forces du pouvoir et de celles de l'opposition autour de la fonction « sociale » de l'État. Ce qui marginalisait la revendication de changements cruciaux dans les structures du régime. Les principales forces politiques se contentaient d'exiger la mise en place de nouvelles institutions capables d'assister le Pouvoir dans l'accomplissement des ses desseins sociaux. Entre-temps, l'État conservait ses structures de base : sa « démocratie » parlementaire fondée sur la représentation des communautés-régions et l'octroi à chacune d'elles d'une part — plus ou moins bien déterminée — dans l'exécutif et dans l'ensemble des appareils étatiques. On pouvait espérer que l'« intérêt général » finisse par trouver une place bien à lui, grâce à ce consensus idéologique autour de l'« État moderne », du « développement », des « services sociaux » et, par dessus tout, de l'« unité nationale ».

Il s'avérait donc — conformément à cette même orientation — que l'objet des luttes politiques n'était ni la structure du pouvoir ni sa fonction, mais bien le partage de ce pouvoir réputé pour son « unité ». Pour que la paix se réalise dans l'espace du pouvoir et que ce dernier jouisse d'une « unité » stable, il fallait réaliser l'équivalence entre l'importance physique des communautés-régions et leurs parts respectives de pouvoir. Ce concept de communautés-régions — si problématique qu'il soit — nous a paru opérationnel pour formuler l'orientation sus-mentionnée que, par ailleurs, justifiaient des impératifs dont les plus importants sont :

1. La nécessité de consolider l'unité du pouvoir et l'efficace de l'autorité centrale.

2. La nécessité de renforcer la fonction « sociale » du pouvoir.

3. La nécessité de participer à ce dernier et de l'acheminer vers un équilibre dynamique susceptible de corriger le décalage entre les « communautés-régions » à partir du Centre.

Telle était la « formule » libanaise, à la veille de la guerre civile, non pas dans l'immutabilité illusoire qu'on lui attribue, mais dans sa fonction de cadre d'une lutte dont nous avons caractérisé l'orientation. Et si certains centres d'influence ont continué, au milieu du combat dont on vient de rappeler les impératifs, à développer, au bénéfice de leurs communautés-régions, des moyens d'action particuliers, parallèles au pouvoir de l'État, ce dernier constituait toujours le débouché actuel ou possible, de tous ces efforts. La mobilisation des histoires particulières se donnait pour objectif et pour ambition l'accès à cette « universalité » qui fait ressembler le pouvoir d'État à la Raison, par leur prétention commune à une transparence sans histoire.

Sans doute cette prétention était-elle fausse pour une part. Sa fausseté contaminait l'ensemble de l'orientation qui consistait pour l'essentiel à mettre en avant, à partir de positions occupées par des « communautés-régions », la question de la souveraineté de l'autorité étatique et celle de la participation au pouvoir en tant que moyen de corriger les déformations structurelles de la société. Cette part de fausseté bénéficiait cependant d'un consensus qui, loin d'être un accessoire superficiel, était, peut-être, la pièce la plus importante du système politique libanais. Procédons à une comparaison tout à fait abstraite. Il y a quelques années encore, la critique marxiste voyait dans les démocraties occidentales des dictatures masquées d'une seule classe. Nous savons, toutefois, que dans n'importe quelle démocratie, la situation change radicalement dès que la classe dominante décide de jeter son « masque » et de pratiquer sa dictature à visage découvert. Le masque — si on doit l'appeler ainsi — fait partie intégrante du visage, de sorte que tout changement ou rejet de masque se solde par un véritable changement de physionomie. Au Liban, les « communautés-régions » défendaient chacune sa part de pouvoir, mais aucune d'entre elles ne disait vouloir monopoliser le Pouvoir ou lui enlever son autonomie de décision. Cette « pudeur des communautés », l'équivalent du masque dans l'exemple précédent, constitue la part de faux-semblant nécessaire pour l'existence de l'État.

Le vertical et l'horizontal : de l'État-axe à l'État-butin

Aujourd'hui, l'orientation que nous avons, à plusieurs reprises, mentionnée, paraît à bout de souffle. Avant la guerre civile et même pendant les deux années qu'a duré cette dernière **, l'ave-

** Nous faisons allusion ici à la première phase de la longue tragédie libanaise, dite la « guerre de deux ans » (1975-1976) (note de juillet 1992).

nir qui part d'un présent oublié de son passé était la dimension temporelle dans laquelle se déroulait la lutte politique. Un présent oublié de son passé, c'est — chez nous — le pouvoir d'État, et l'avenir c'est bien l'avenir de l'État. Aujourd'hui (après la guerre), nous rentrons dans le temps de l'explication : le passé est de nouveau maître de la situation. Le passé, donc les communautés-régions. Grâce à la guerre, ce concept est maintenant plus près d'être réalisé. Nous avons fait quelques pas dans le sens d'une division en pures « communautés-régions ».

Durant la guerre, le pouvoir d'État est resté au centre des programmes. Mais la « pudeur des communautés » perdait du terrain ; la mainmise sur une part de l'État, la mise en tutelle de ce dernier sur la base de ce partage — voire de la simple partition — prenaient le pas, dans le débat, sur l'hypothèse de l'autonomie du Pouvoir et de la participation à un Pouvoir un et indivisible. Aujourd'hui, l'avenir n'est plus l'objet d'un débat effectif. Les parties principales paraissent s'accorder sur les prémisses d'une « formule » de l'État, ou, du moins, se trouver, chacune des autres, à une distance qui laisse espérer que la discussion aboutisse à un accord théorique. Ce qui est devenu douteux, en revanche, c'est l'utilité d'un accord ou d'un consensus théorique. D'où ce fait que le lieu de la théorie paraît être occupé par l'explication, c'est-à-dire par le passé.

Le passé — les « communautés-régions » — barre l'horizon. Ce qui s'appelait, en termes polis, une division verticale de la société libanaise a tourné à l'effritement que certains cherchent à confirmer par tous les moyens. La guerre a bien renforcé le couple d'identification communauté-région. Mais la fissuration n'a pas suivi cette seule espèce de lignes de démarcation. En explosant, le passé a libéré toutes sortes de formations : communautés, régions, lignages, quartiers, ruelles... L'unité de la société s'est trouvée réduite à ses formes les plus abstraites. Certaines sont presque invisibles ; l'État présent à travers des symboles, l'appareil de l'État s'épuisant à encaisser ses traitements et à réparer les dégâts qu'il vient de subir, le réseau bancaire dont l'unité relative soutient un marché divisé. Quant à la politique, aux services publics, à l'habitat, au marché du travail et à celui des marchandises, ils connaissent tous une division ou, pire encore, un effritement vertical.

*
* *

La division horizontale, elle, avait bien eu, avant la guerre, quelques occasions de forcer les frontières des « communautés-régions ». Dans les batailles de révision des salaires, surtout, on

trouvait — on trouve toujours — deux rangées de formations qui se font face : les syndicats des ouvriers et des employés, d'un côté, et les organisations patronales de l'autre. L'« universalité » du salaire — qui se mesure en argent « sans odeur », comme on dit — paraissait apte à dépasser la particularité des « communautés-régions ». Il reste possible, bien entendu, de mettre en évidence la représentativité toute relative, voire faible, dont jouissaient ces formations et de rappeler que les grèves dites générales — que l'on décrétait ou dont on agitait seulement la menace — ne l'étaient pas vraiment. Il serait absurde, toutefois, de poser l'unité de la classe comme condition préalable de toute conscience de classe ; de même qu'il est absurde de faire de l'unité de la communauté une condition de l'efficacité ou de la prééminence de l'appartenance communautaire. Car la communauté et la classe sont aussi nécessairement divisées que la société globale, et nouent, par conséquent, des alliances diverses. C'est donc par d'autres voies que le doute atteint la réalité d'un dépassement « de classe » du cloisonnement communautaire. A y regarder de près, les préoccupations communautaires ne sont guère absentes de la répartition des responsabilités au sein des organisations syndicales aussi bien que des associations patronales. Au niveau de chaque établissement, on peut constater également que l'appartenance confessionnelle et les appartenances familiales qui en dérivent, interviennent dans la division technique du travail et dans l'échelonnement des prérogatives. Les exceptions — qui peuvent être relativement nombreuses — ne suffisent évidemment pas pour infirmer cette règle. Enfin, l'action de classe — dont on vient de souligner les limites — a visiblement manqué de continuité et restait confinée au niveau de la revendication syndicale.

Sur le plan politique, deux observations s'imposent concernant la transgression du confessionnalisme, que celle-ci se fasse au nom de l'appartenance de classe ou au nom de l'unité de l'État. *Premièrement* : Les expériences d'organisation anti-confessionnelle ont vu leur influence réelle se limiter, non, certes, à une seule communauté, mais à une seule alliance communautaire ; au sein même de cette alliance, la ligne anti-confessionnaliste est d'ailleurs demeurée minoritaire. *Deuxièmement* : Les « rassemblements » et les « fronts » qui se veulent pluri-communautaires réunissent des partenaires dont les titres de représentativité sont essentiellement confessionnels. Ce fait n'est pas contrecarré — loin de là — par la possibilité pour certaines formations de satelliser des éléments épars de diverses communautés qui se mettent à graviter autour du noyau confessionnel principal. Encore moins probante est la division actuelle d'une communauté telle que les Grecs-orthodoxes en deux parties presque égales ralliant chacune l'un des deux blocs communautaires. Ce qu'on doit éviter, quand on met en parallèle la

classe et la communauté, c'est la réduction de cette dernière à sa seule dimension confessionnelle. On en conclurait l'idée que l'appartenance de classe englobe l'ensemble des intérêts vitaux d'un homme, tandis que l'identité communautaire ne fait que justifier la solidarité des déshérités de la communauté avec leurs oppresseurs et n'a pour contenu commun qu'un fanatisme d'ignorants.

Cette idée exprime, en vérité, l'ignorance où se trouvent ceux qui y adhèrent de l'essence d'une communauté confessionnelle. Celle-ci est, en effet, une formation sociale plurifonctionnelle qui polarise de nombreux aspects de l'existence de ceux qui en font partie, qu'il s'agisse d'individus ou de groupes. Si, par exemple, la solidarité de classe est une condition pour obtenir une augmentation de salaire, l'appartenance confessionnelle peut servir de carte d'accès à l'emploi lui-même et, souvent, justifier la promotion. Et si la communauté se présente — quoique inégalement selon les cas — comme un milieu fait de groupes parfois si fortement hiérarchisés qu'ils approchent du modèle despote, elle procure, en revanche, le cadre à partir duquel on peut entrer en concurrence avec des groupes appartenant à d'autres communautés, et que l'on perçoit, en raison des positions qu'ils occupent dans un espace « mixte » ou symétrique, comme un danger dont la menace atteint simultanément les grands et les petits. Sont dans le même cas, de ce point de vue, les espaces « locaux » et l'espace « national », les espaces politiques, économiques, etc. Tous sont fissurés sous le poids d'un présent que rien ne pourra remplacer sinon la perspective concrète d'un système d'avenir porteur d'autres lignes de partage... Une telle perspective ne peut être le fait des seuls propagandistes. Il lui faut se présenter sous les traits d'un espoir réel, valant, aux yeux des groupes concernés, le sacrifice d'intérêts communautaires qui, eux, n'ont rien de fictif. Qui se chargera d'ouvrir cette perspective ? La guerre a vu le fanatisme communautaire atteindre des expressions paroxystiques. En même temps fleurissait, d'un côté, un discours sur la « civilisation » et, de l'autre, un autre discours sur la « démocratie laïque ». Ni l'un ni l'autre camp n'a pu prouver qu'il couvait dans son sein cette perspective *autre*. Toutes les parties sont demeurées prisonnières des cadres anciens, ce qui ne pouvait que renforcer ces derniers.

Du projet à l'explication : l'étoilement de l'intérieur

Aujourd'hui, la volonté d'expliquer — nous l'avons dit — prime tout projet. On dirait que les parties se sont résignées à exclure le « changement », quel qu'il soit, d'entre les objectifs de

la guerre. On dirait même que, vue de l'intérieur du pays, la guerre continue à avoir des « causes » mais n'a plus de « buts ». Fruit de déceptions répétées, cette régression des projets exprime la reconnaissance par toutes les parties de l'intérieur, sans exception, qu'en dépit des nuages de poussière qu'elles provoquent et de la force dont elles font parade, elles paraissent avoir perdu tout contrôle réel sur la marche de la guerre. Ce à quoi le Liban assiste aujourd'hui (et dont le manque de crédit des projets est un signe), c'est bien l'étiollement de la politique intérieure libanaise, c'est-à-dire la démission du Liban en tant qu'espace politique autocentré. Cette démission n'est pas démentie par la vitalité dont font preuve les « communautés-régions » et d'autres formations dérivées, ni par le surplus d'acharnement que l'on met à les dominer ; elle s'en trouve plutôt confirmée.

La vitalité ainsi rendue au passé, aiguillonne les tentatives d'explication par l'histoire. Nous n'en croyons pas moins, de notre côté, que le passé des « communautés-régions » a joué un rôle limité qu'il ne pouvait dépasser dans l'instauration de l'état de guerre. Les « communautés-régions » offrent, il est vrai, aux divisions sociopolitiques, une structure d'accueil toute prête ou facile à apprêter ; elles ne peuvent fournir cependant le facteur susceptible de transformer ces divisions en état de guerre. Quiconque a observé la façon dont la guerre s'empare d'une région, sait qu'elle est imposée de force dans tous les cas... La décision de l'imposer est prise par des « directions » de petite ou de grande envergure, plus ou moins « indépendantes » de l'orientation dominante dans la région. Ces directions agissent par l'intermédiaire de minorités — par rapport à la région, à la ville ou au quartier — qui, dans certains cas, sont « importées » dans l'endroit que l'on veut embrasser. Souvent la mobilisation sur un front ressemble de près à un viol... jusqu'au moment où le front est consolidé en tant que front de guerre. Vite, cependant, la guerre commence à se nourrir d'elle-même, c'est-à-dire de chaque obus et de chaque victime, et à ressembler à une prison. Nous devons éviter, en tout cas, d'exagérer l'« originalité » de ce « viol » qu'opère l'état de guerre. Le mode de présence des leaderships traditionnels et leur comportement avant la guerre, exprimaient eux aussi l'« extériorité » relative de leur pouvoir et le caractère imposé de ses moyens d'expression. A cette réserve près que la guerre civile ne figurait pas parmi les formes de contrainte, ce qui constitue, évidemment, une énorme différence.

Une autre réserve : dire que les « communautés-régions » appartiennent au passé ne signifie pas qu'il s'agit de momies que la guerre aurait ranimées. Avant la guerre, ces formations consacraient toutes leurs énergies à prouver leur aptitude à être admises dans le temple de la modernité, c'est-à-dire dans l'État ; aujourd'hui,

elles font passer avant cette ambition le souci d'affirmer l'identité confessionnelle ou ce qui en tient lieu. Voilà la différence.

Nous avons voulu souligner, ici, qu'il faut apprendre à faire la distinction entre les cadres de la guerre et ses causes. Si elles ont bien constitué les cadres du conflit, les « communautés-régions » ne devraient guère accepter d'ériger la dynamique propre de leurs contradictions — et des revendications qui en découlaient — en un procès ayant conduit, par la vertu d'une quelconque nécessité, à la guerre civile.

Pour un rapport libre à l'histoire

Ce qui précède aboutit à rétrécir la place que devrait occuper l'« histoire de la société » ou celle des structures sociales de base dans l'explication de la guerre, tout en reconnaissant que cette histoire a fourni à la guerre son terrain. C'est-à-dire que le champ où il convient de déployer un véritable effort d'explication est celui qui cerne l'interpénétration des forces de l'intérieur et de l'extérieur dans une phase déterminée de sa dynamique. Nous tenons néanmoins à rappeler que :

1. La substitution, dans cette guerre, à la définition de chaque partie par sa situation (donc par un élément modifiable) d'une définition par l'identité (qui est fixe), de même que les tentatives d'imposer à l'autre partie son nom propre ou sa propre identité (en prétendant souvent faire le contraire) doivent être comptées parmi les facteurs qui ont favorisé la cristallisation des « communautés-régions » et conduit l'affrontement entre Libanais à l'impasse actuelle. Barrée des deux côtés, cette impasse s'étend entre la « libanité sans plus » et une « libano-arabité » qui n'est plus qu'un voile, de plus en plus transparent, de l'appartenance islamique.

2. C'est dans l'histoire, et non dans l'éternité, que les « communautés-régions » doivent situer leur espace de rencontre et leur union, plus ou moins poussée, au sein d'une même entité. Dire que le Liban présent est la copie du Liban éternel, ou encore que le second constitue l'ambition du premier, c'est une image dangereuse, en plus de sa fausseté. En vérité, le mont Liban et la Montagne des Druzes (soit le mont Liban du siècle dernier), le Bilâd Bichâra, la Békaa, le 'Akkâr, etc. et donc — d'un autre point de vue — les Druzes, les maronites, les Grecs, les sunnites, les Métoualis, etc. ont mené en gros des existences parallèles, fondamentalement cloisonnées. Le fait qu'une région ou une communauté ait été dominée par une autre pendant des périodes varia-

bles de temps, plutôt que de servir la thèse de l'unité, ne fait, dans la plupart des cas, que confirmer cet état de fait. En 1936, un historien libanais « prouvait » la libanité de Tripoli depuis l'époque maanide en relevant que les habitants de cette ville « eurent peur » et « se fortifièrent » dès qu'ils surent que Fakhr al-Dîn était en route vers le nord. L'argument paraît risible aujourd'hui. Il paraît attristant, en revanche, que les Libanais ne puissent admettre une vérité simple : à savoir que Tripoli n'était pas une ville libanaise à l'époque maanide et qu'il n'y a pas de mal pour lui — ni pour le mont Liban — au fait qu'il est venu à la (nouvelle) libanité après 1920. Le manque de sérénité, dans ce cas comme dans d'autres, provient de l'écrasement par l'histoire de la Montagne d'autres histoires locales, c'est-à-dire de l'annexion de ces dernières par l'histoire du mont Liban dans la foulée de l'annexion au pôle mont-libanais des autres régions et villes du Liban actuel. Le « Jabal 'Âmil », le « 'Akkâr » et « la Békaa », par exemple, sont des noms dont chacun traîne derrière lui une histoire et se trouvent de ce point de vue, dans un rapport d'équivalence avec « le Liban » (dont ils sont restés distincts pendant des siècles), en dépit de toute différence éventuelle en termes de « poids » ou d'« importance ». Le reconnaître ne serait pas sans utilité pour une assimilation « égale » par la « société » libanaise contemporaine de tous ses éléments.

3. Les « communautés-régions » doivent reconnaître la pluralité de leurs itinéraires historiques et la variété de leurs destinées. Elles doivent se rappeler les précédents conflits où elles se sont entre-déchirées et que la personnalité de chacune d'elles, loin d'avoir été, dès le départ, ce qu'elle est aujourd'hui, est le fruit d'une évolution complexe. Il est vain de confectionner pour chacune d'elles une image historique simple, de sorte que l'une passe pour être le bouclier de l'arabité, l'autre la forteresse de l'indépendance et la troisième le dernier recours de l'islam. La reconnaissance de la pluralité — et de ses limites — est la condition d'une rencontre basée sur autre chose que l'oppression. Cette reconnaissance devra être complète : on ne parlera plus d'« accepter l'autre » dans des textes qui exhalent le mépris de cet autre et une négation acharnée des valeurs recelées par son histoire ; on laissera le champ libre à autre chose que l'exaltation burlesque de l'histoire propre, car on aura deviné que cette exaltation barre d'avance la voie à cette « interaction » dont on agite les bannières, ne laissant à tous en définitive, d'autre choix que la guerre civile. Il est donc carrément mauvais de prétendre ériger un « Liban éternel » en identité du Liban présent. Outre qu'une hypothèse aussi artificielle passe par l'écrasement des histoires locales sous le poids de l'une d'elles, elle écrase également sous le poids d'une *identité obsessionnelle* le rôle de la volonté et de l'intérêt dans la forma-

tion du pays actuel. Car, donner, d'une part, au passé le pas sur la volonté et l'intérêt, permettre, d'autre part, à la constance de submerger la volonté de changement, sacrifier, enfin, la mobilité des situations au fixisme des identités, cela équivaut, en somme, à faire d'un pays un détestable fardeau.

Ces suggestions concernent notre conscience de nous-mêmes et non les structures et les institutions. Elles se prévalent d'une volonté de s'adresser, par-delà les « autorités » responsables de ces dernières, à tout individu capable de placer son discours — partiellement, du moins — en dehors du circuit discursif de la guerre. Pour ce faire, il devra imposer à son vocabulaire et à sa rhétorique une censure plus rigoureuse et y opérer des modifications profondes. Tout en ayant pour thème l'histoire, nos suggestions ont pour souci le présent et l'avenir. Quant aux « autorités » tutrices des structures et des institutions, nous devons, avant de nous adresser à elles, avoir la preuve qu'elles possèdent encore une capacité d'initiative autre que le pouvoir de prolonger indéfiniment la guerre pour en tirer toujours plus de profits.

L'envers et l'endroit d'une formule*

Un mystère

Nombre de gens, dont des intellectuels et des hommes politiques, ont appris, depuis les débuts de la guerre du Liban, à se montrer surpris de la ténacité dont fait preuve, après l'indépendance au moins, une caractéristique particulière des discours sur la « formule libanaise ». Il s'agit de ce recours à l'allégorie que s'imposent surtout les hérauts de cette « formule », dès qu'ils se trouvent obligés de mentionner son caractère confessionnaliste dont, par ailleurs, ils tendent à minimiser, autant que possible, l'importance, tout en le considérant comme un mal provisoirement nécessaire. Au lieu de « communautés », ils préfèrent parler de « familles spirituelles » comme si, nommée par son nom, la communauté confessionnelle, devenait, pour ses membres, un objet de honte. Le confessionnalisme, lui, est franchement qualifié d'« odieux ». Et l'on en est arrivé, au cours de certaines périodes, à considérer comme une condition nécessaire de la consolidation de l'unité nationale, la censure, dans les discours politiques, de toute mention, ou presque, des communautés. Le confessionnalisme tendait à être assimilé à une perversion déshonorante qu'il fallait à tout prix camoufler. Les nouveaux nationalistes — au sens où l'on dit « nouveaux riches » — détestaient dorénavant qu'on leur rappelle la mauvaise note en nationalisme qu'avaient méritée leurs parents.

Cette pudeur — que d'aucuns continuent à trouver étrange et qu'on s'abstient d'expliquer — n'affectait en rien — loin de là — le rôle fondateur du confessionnalisme dans l'édification de la

* Contribution (en arabe) à la discussion ouverte par le journal *Al-Safir* autour du thème : « Après 12 ans de guerre, sur quelles bases dialoguer ? », à partir du 13 avril 1987.

« formule » libanaise ni le soin que les défenseurs de notre système mettaient à en huiler les rouages, à en assurer la pérennité et à en observer les exigences avec une attention de fils dévoués. Le contraste de leur dévouement en actes au confessionnalisme avec leur ingratitudo en paroles à son égard, est précisément ce qui énervait le plus ceux qui ont atteint l'âge de raison à la veille de la guerre civile, soit au moment où le fanatisme communautaire emportait la raison des communautés et où l'État de celles-ci périlait à mesure que chacune d'elles retrouvait une vigueur qu'elle avait depuis très longtemps perdue. Cet énervement était partagé à égalité, au sein de la « génération de la guerre » entre ceux qui se déclaraient prêts à mourir pour l'idée confessionnelle et ceux qui, de toutes leurs forces, la honnissaient. Les premiers se disaient : « Déclarons-la belle puisqu'elle est notre visage » ; les seconds s'écriaient : « Otions donc ce masque que nous disons si hideux. »

Telles étaient leurs positions vis-à-vis du confessionnalisme. Quant à la « pudeur des communautés », elle n'inspirait que surprise, confusion ou colère, soit l'une de ces attitudes où l'on se cantonne lorsqu'on se trouve dans l'incapacité de rendre compte d'un fait en le rapportant à son origine, à sa fonction ou à sa fin.

Un espace pour l'État

Cette « pudeur » n'était-elle donc que « mensonge réciproque » ainsi que l'avait cru, par exemple, Béchir Gémayel ? Ou bien était-ce un simple écran de fumée destiné par les gens du système à persuader les victimes de ce dernier qu'ils sont aussi dégoûtés qu'elles de la formule confessionnaliste et aussi déterminés à se débarrasser dès que possible de ce mal dont tout le monde est — et sera pour longtemps sans doute — obligé de reconnaître la nécessité. Dégoût et détermination qui furent exprimés, par exemple, par le libellé d'un fameux article provisoire de la Constitution libanaise. Voilà un diagnostic qui ne manquerait pas de séduire ceux de nos théoriciens qui, en présence d'un de ces phénomènes affectifs dont grouille l'histoire, ne sont jamais à court d'une explication matérialiste.

Il demeure possible, toutefois, de regarder ailleurs. Il est tentant, par exemple, d'évoquer l'attachement des Libanais à la modernité. Celle-ci, en élargissant les horizons des hommes, s'est soldée par un rapetissement du monde. Que dire alors de la communauté confessionnelle dont l'exiguïté est devenue si apparente qu'on s'est mis à lui adjoindre de plus en plus spontanément l'épi-

thète « étroite » et à lui préférer la « patrie » que la rumeur publique qualifie de « grande », même s'il arrive souvent aux Libanais de parler, sur un ton de cajolerie, de leur « petite patrie ». Je suis personnellement sensible à cette explication, étant familier de l'attachement traditionnel des Libanais aux apparences et de leur entêtement à occuper, à tout prix, les avant-postes de quelque chose, fût-ce la file d'attente devant une boulangerie.

Une dernière explication met l'accent sur l'accord facile à établir entre le concept de « patrie » ou celui de « peuple » et la logique « unitariste » dont on dit que notre esprit d'Oriental reste prisonnier. Cette logique serait, en revanche, incapable d'assimiler pleinement l'idée de société « pluricommunautaire ». Quoique opposé au précédent, ce point de vue mérite, lui aussi, d'être considéré.

Cependant, ces quatre explications, en dépit de la part de vérité que chacune d'elles contient, ne semblent pas suffire pour tirer définitivement l'affaire au clair. Car la première, c'est-à-dire la thèse du mensonge réciproque, pose tout de suite la question de la raison qu'on aurait de se mentir : pourquoi donc évite-t-on de faire franchement face à la réalité ? La deuxième thèse, soit celle de déformation inhérente à l'idéologie, nous laisse cois devant l'inefficacité des « dénonciations » assidues de cette dernière et celle des efforts déployés en vue d'« aiguiser » notre conscience, si émoussée, semble-t-il, qu'elle devrait faire le désespoir de tous les rémouleurs. La troisième et la quatrième thèses, le désir de modernité et celui d'unité, laissent inexpliquée la tendance des Libanais à se contenter d'un rapport superficiel avec ces deux idéaux, les dispensant de les faire pénétrer au cœur de leur système social. La clef du secret serait-elle donc à chercher ailleurs ?

En vérité, il n'y a de secret que pour ceux qui ne veulent pas voir. La chose est apparente nonobstant le fait que les théoriciens de la « formule libanaise » la passent, en général, sous silence. La définition de cette formule par « la coexistence de communautés » (celle-ci n'excluant pas nécessairement les conflits intercommunautaires) reste loin d'épuiser son contenu. A elle seule, la « coexistence » ne peut aménager le lieu que viendra occuper l'État intercommunautaire ; elle ne peut délimiter ce lieu que l'État libanais a effectivement occupé et dont il occupe encore quelques parcelles ; elle ne suffit pas pour rendre compte de la marge d'initiative que l'État conservait vis-à-vis des communautés ni de l'appartenance à l'État d'institutions autonomes que les communautés ne se partageaient pas entre elles. Si donc nous voulions définir le plus brièvement possible la formule de 1943 (qui, en fait, s'est constituée bien avant cette date), il nous faudrait ajouter à la « coexistence » des communautés et à leurs « conflits » une troisième composante nullement moins essentielle que les deux autres : c'est la

division au sein de chacune des grandes communautés considérées séparément. La formule libanaise fut, par conséquent, une formule « de coexistence et de lutte de communautés divisées ». Selon nous, la division en question est une condition nécessaire de la coexistence et un régulateur des luttes intercommunautaires. Elle libère le lieu où s'installe l'État et esquisse la forme même de la paix civile dont elle constitue une garantie.

Un péril à éviter

La « formule » libanaise est donc ainsi faite (on ne sait par qui) qu'elle ne peut souffrir de voir aucune des grandes communautés libanaises réaliser son unité ni aux côtés du pouvoir ni contre lui. Une communauté qui s'alignerait unanimement sur les positions du pouvoir amènerait, tôt ou tard, d'autres communautés à adopter l'attitude opposée. Le système confessionnel et, avec lui, l'« entité » elle-même encourraient un grave péril.

De ce péril, l'État libanais avait un flair presque instinctif. Il y va en effet de sa survie bien plutôt que de celle des communautés ainsi polarisées. Aussi, les présidents (maronites) de la République se gardaient-ils bien de réunir autour d'eux les ténors de leur propre communauté, leurs rivaux naturels ; ils les écartaient des sphères du pouvoir, appuyaient contre eux des politiciens de second rang et parfois même les persécutaient. Le seuil qu'ils se gardaient bien de franchir était celui au-delà duquel leurs agissements leur auraient valu le désaveu unanime de leur communauté. Ils recherchaient donc les faveurs de groupements de petite envergure, d'associations locales, etc. qui, à leur tour, avaient besoin de la protection de l'État. Ils faisaient croire aux porteurs d'ambitions réprimées que leur tour était venu.

Voulant assurer aux hommes politiques chrétiens une certaine autonomie par rapport à l'Église, le pouvoir mandataire français s'efforça d'affaiblir l'influence du patriarche maronite. Le Haut-Commissaire Sarrailh invita — presque officiellement — l'herbe à pousser sur la route de Bkerké. Nous n'étions pas encore sortis des années vingt. L'invitation paraissait tenir encore lorsque les intérêts du patriarche échouèrent à dissuader la Régie (française) des Tabacs de se muer en monopole. Le patriarche fit un pas vers les Syriens qui réclamaient la fin du Mandat ; il se retrouva du côté des menées hostiles à la Régie et à la France. Nous étions déjà au milieu des années trente.

Le pouvoir mandataire savait qu'en laissant une communauté réaliser, sous la direction de ses propres autorités, une unité sans

faille, il risquait de voir l'autorité religieuse de cette communauté y accaparer le pouvoir politique : phénomène qui pouvait être contagieux, les autres communautés se rangeant également derrière leurs chefs religieux respectifs. Il s'ensuivrait une confrontation entre monolithes communautaires où le Grand Liban laisserait probablement sa peau. En effet, le confessionnalisme reste « politique » tant que l'on a affaire à des communautés divisées. Les chefs de celles-ci peuvent être alors des hommes politiques, c'est-à-dire, éventuellement, des hommes d'État. Par contre, les communautés-monolithes se retrouvent tout naturellement en état de guerre sainte. Abstraction faite des exceptions réelles qu'explique l'imperfection inhérente à l'incarnation historique d'un « schème », les chefs « naturels » de chaque communauté se trouvent être, dans ce cas, ses chefs religieux ou, du moins, ceux qui s'improvisent sosies et substituts de ces derniers.

Après l'indépendance aussi, les présidents de la République évitaient, en général, de favoriser l'unité politique des maronites. Les rapports restaient plutôt mauvais, dans la plupart des cas et des périodes, entre le Patriarcat, symbole de cette unité, et la Présidence. Et lorsqu'une certaine unité maronite fut près d'être réalisée, une première fois, grâce au prestige acquis, à la fin des années cinquante, par Chamoun (qui, d'autre part, réussit à mobiliser contre lui les sunnites) et une deuxième fois, à la fin des années soixante, contre les « appareils » chéhabistes, la cohésion maronite parut avoir pour effet — immédiat ou à terme — d'amener le pays au bord du gouffre. Dans les deux cas, la situation était différente de celle qui prévalut en 1952, le jour où la chimie pluricommunautaire réussit, pour la première fois et la dernière, à abréger le mandat d'un président de la République et à en investir un autre par le moyen d'une élection fort ordinaire effectuée dans l'enceinte du Parlement.

Les racines de la discorde

D'habitude, la première magistrature de l'État se trouve donc occupée à disperser les rangs des directions politiques maronites. Le comportement de la deuxième et de la troisième magistrature n'est pas différent chacune vis-à-vis de sa communauté respective. La Présidence du Conseil se charge de diviser les sunnites ; celle du Parlement maintient les antagonismes parmi les chiites. Cette action centrifuge n'a cependant rien d'artificiel ; c'est, au contraire, l'unité, quand elle est réalisée, qui paraît exceptionnelle et même affectée. Car la discorde trouve, au sein de chaque communauté,

plus d'une racine solide et profonde. Citons la marge pluricommunautaire, disponible pour une solidarité de classe, même si celle-ci demeure infra-politique. Citons aussi les *'asabîya* de village ou de quartier avec leurs effets relatifs aux identités et aux gagnepain ; les *'asabîya* régionales, enfin, entre lesquelles se distribuent les blocs d'une communauté. Ibn Khaldûn avait expliqué l'histoire par les transformations des *'asabîya*, mais s'était abstenu de fournir une explication de ces dernières, tellement elles faisaient partie intégrante de son horizon mental. L'État libanais, pour sa part, s'est contenté de les gérer. La multiplicité de leurs ingrédients lui procurait une liberté considérable de dosage et, partant, la possibilité de donner consistance à l'autonomie de son pouvoir et d'illustrer cette autonomie dans la pratique.

L'État confessionnaliste a vécu son bref âge d'or entre l'indépendance et la guerre civile dans une sainte terreur, presque constante, que lui inspiraient les communautés confessionnelles. Il était « confessionnaliste » dans ce sens qu'il lui fallait, toujours, polariser les ambitions de toutes les communautés et qu'il était obligé de se faire et de se refaire avec des éléments d'origine et de label confessionnels. S'il veillait sans cesse à cultiver les divisions au sein des directions politiques de chaque communauté, il s'efforçait, non moins assidûment, d'attirer à lui les formations profondes (« civiles » surtout, non pourvues d'une appartenance politique caractérisée) et de les soustraire à la sphère d'influence de ses adversaires. Ce faisant, l'État respectait le rapport de forces reconnu entre les communautés : rapport que reflétait d'ailleurs la composition même de l'État. Même Fouad Chéhab qui mobilisa contre lui les ténors de la politique maronite, se garda bien de défavoriser les maronites dans la distribution des fruits de son effort de développement. Les réalisations qui incarnent cet effort dans les régions à dominante maronite dépassent de loin tout ce que le chéhabisme put réaliser ailleurs.

L'État gardait donc son caractère confessionnaliste quant au principe de la représentation et à l'orientation de base. Mais il gardait aussi son intuition profonde du sens que pouvait revêtir la reconnaissance des communautés comme blocs politiques. Cette intuition profonde se traduisait — on l'a signalé — en une profonde terreur.

Une fonction de la « démocratie »

L'intervention directe de l'État (tour à tour harassant, alléchant, manœuvrant...) n'était pas l'unique bouclier dont celui-ci dispo-

sait pour parer au danger de voir une communauté se constituer en front uni. Le caractère organique (nous l'avons mentionné) des facteurs de division que couve chaque communauté faisait que les libertés politiques, « démocratiques » dans le sens libanais de ce mot, constituaient, en plus de la garantie qu'elles offraient à la pluralité sociale du Liban, une ligne de défense pour l'État libanais. La démocratie libanaise a empêché la mise en place d'une hégémonie que seule la force pouvait d'ailleurs réaliser : l'hégémonie d'une direction unique au sein de l'une ou de l'autre des grandes communautés. La force — ou la violence — procède d'abord de l'« extérieur », mais son principal instrument se forme, en définitive, dans les rangs mêmes de la communauté concernée. En effet, à moins d'avoir des dimensions réduites et une pauvre structure, une communauté ne peut s'unir durablement que moyennant un train de violences multiformes auxquelles elle se soumet elle-même et dont la violence extérieure — quelle qu'en soit la source — n'est en général que le prétexte. La soumission de chaque communauté au bon vouloir d'une direction unique est — on le sait maintenant — le but principal que se sont assignés les combattants depuis le début de la guerre civile, le gros lot qu'ils espéraient gagner en récompense de leurs efforts. Tout le reste n'était qu'assurances et conditions susceptibles de rapprocher ce but de leur portée.

L'étoilement de la démocratie — et non pas sa consolidation — apparaît donc comme la conséquence plausible d'une plus grande autonomie des communautés, gagnée aux dépens de l'État central. Le retour de chaque communauté sous le joug du féodalisme oriental — son ancien mode d'existence — est difficilement évitable, dans le cadre d'une formule fédérale, par exemple, même si les nouveaux féodaux devaient être les fins produits de l'École moderne. Que dire alors de la partition ? ! C'est là d'ailleurs un fait qu'illustre bien l'expérience des rapports avant et après l'indépendance entre les populations et les leaderships dans les régions demeurées quelque peu à l'écart du pouvoir de l'État. Les « chefs » y pouvaient, disait-on, « égorger avec leur ongle ».

Nous pouvons revenir maintenant à la coutume dont nous sommes partis : celle qu'ont les confessionnalistes de dissimuler leur identité, de nier leur attachement à l'idée confessionnaliste et tout ce qu'ils doivent à son application. Ce qui précède éclaire bien ce comportement. La consécration du confessionnalisme en tant que caractère originel et indiscuté du régime de l'État, de sa politique et des parties qui le constituent, équivaudrait à inviter chacune des communautés à serrer les rangs afin d'obtenir, dans l'unanimité, ce que, divisée, il lui serait impossible d'enlever. Cette consécration serait, du même coup, une invitation ouverte à détruire l'État.

Un vieux discours

Il est normal, par conséquent, de voir l'État s'interdire une pareille consécration et s'efforcer, au contraire, de présenter le confessionnalisme comme un accident passager auquel survivra la nation ; cet effort déployé par l'État se confond avec son effort pour reconduire constamment l'acte de sa propre fondation. Toutefois l'État ne faisait rien afin que le confessionnalisme ne devienne, *dans les faits*, un accident passager. Il veillait même soigneusement, à la reproduction continue du système confessionnaliste. Pour toute récompense, il lui suffisait d'avoir en face de lui des communautés divisées, et il avait bien raison de s'en réjouir. Les hérauts du changement eux-mêmes, au plus fort de leurs offensives contre le régime, ne se dessaisissaient guère de cette pudeur des communautés ; ce qui montrait assez que l'État demeurait le véritable objet de leur désir. En se plaçant à la tête des chiites en marche vers leurs « droits », Mûsa al-Sâdr tenait par dessus tout à s'entourer de chrétiens. Auparavant, Kamal Jumblat avait bien compris qu'en vue de récupérer la place de choix que les Druzes occupaient sous l'Émirat, il fallait bien se flanquer de chrétiens, de sunnites, et d'autres encore d'ascension plus récente. Dans les deux cas, l'effort en question ne pouvait s'expliquer — dans les circonstances de l'époque — par une simple volonté de dissimulation. Il s'agissait plutôt d'un message adressé à l'État et à la société, protestant du désir d'unifier, non pas une communauté, mais des fractions de communautés diverses. Mais, si elle met tant de pudeur à se lancer sur la voie de l'unité, une communauté, dès qu'elle juge sa musculature assez développée, découvre son vrai visage. Ses chefs n'ont plus alors qu'à se mettre en adoration devant le monstre qui, ne sachant plus ce que pudeur veut dire, menace de ses griffes un État aux abois.

Il convient de nous rappeler certaines formules qui, pendant de très nombreuses années, avaient cours dans les conversations. Chacun de nous les a entendues prononcer ici ou là avant la Guerre, s'en est rendu peu ou prou complice ou, au contraire, s'est détourné, scandalisé. Les plus forts disaient : « Il faut nous unir ; sinon ils nous dévoreront ». Les plus faibles faisaient écho : « N'étaient nos divisions, ils n'auraient jamais pu nous déposséder de nos droits ». L'appel à serrer les rangs communautaires était transporté par ce discours ; il circulait dans les rangs des masses. En revanche, les politiciens ne mettaient guère un pareil appel à leur ordre du jour ; ils avaient leurs raisons de s'en abstenir, au nombre desquelles on ne trouvait pas nécessairement l'intelligence stratégique. La plus sûre de ces raisons était que certains politiciens se trouvaient forcément du côté du pouvoir et les autres —

forcément aussi — dans l'opposition. Pourtant, ce n'est pas aux masses que la guerre civile doit son étonnante longévité. Elle la doit plutôt aux « centres » dirigeants dont aucun ne prend au sérieux la volonté « générale » de son public. On travaille, de préférence, les clivages et les impuissances de ce public qui font de lui une « matière » à organiser. Être organisé, dans ce cas, c'est se laisser plier aux règles d'une corvée systématique, en échange seulement d'une protection « au détail » contre les voisins et les semblables et d'un sentiment de supériorité éprouvé, au détail aussi, à l'égard du « commun du monde » c'est-à-dire de la masse non organisée du même public. Dans la guerre libanaise, un « centre » est un lieu où s'allient l'intérieur et l'extérieur, sans aller nécessairement jusqu'à la fusion. Il embrigade les politiciens ou les improvise. Il viole force différences et inimitiés, latentes ou dispersées, qui, sans son intervention, auraient pu durer encore très longtemps sans se transformer en conflit armé. Il y établit, par la violence et, avec la complicité d'autres « centres », l'état de guerre civile. La suprême ambition qu'il nourrit cependant est de pouvoir bannir de la sphère politique — celle du pouvoir autant que celle de l'opposition — tout politicien de sa propre sphère qui refuse de lui prêter allégeance. Il s'agit ici, bien entendu — à l'instar, d'ailleurs d'autres modèles que nous avons dégagés au cours de ce texte — d'un modèle abstrait qui laisse échapper mille détails. Néanmoins, ces modèles aident à recenser les points d'application des actes effectivement accomplis ou seulement possibles — autant pour mettre en place l'état de guerre que pour rétablir un état de paix.

Un avenir exemplaire

La guerre civile n'a réussi à parachever l'unité d'aucune de nos grandes communautés. Elle a doté certaines d'entre elles, en revanche, de directions sacro-saintes capables de prétendre — canons à l'appui et jusqu'à nouvel ordre — que leur présence s'impose dans toute formule de pouvoir futur et qu'en plus, elles ne sont pas sujettes au principe de l'alternance. Cette position — qui est imposition aussi — présente la communauté comme étant implicitement unie et tend à traiter de quantités négligeables les autres forces politiques qu'une communauté comporte. Ces directions ont donc répudié la pudeur des communautés — et toute autre pudeur d'ailleurs. Elles ont fait abstraction ce que nous pouvons appeler l'« envers » de la « formule » libanaise — soit la nécessité de communautés divisées — et n'en conservent — provisoirement — que

l'« endroit » : la nécessité de la coexistence intercommunautaire. Et ce n'est point par mépris, précisons-le, que nous appelons « envers » le premier aspect, mais bien parce que la « formule » semble ne le découvrir qu'à certains regards initiés !

Il est possible, par conséquent, de formuler le problème comme suit : s'il est vrai que l'État ne peut être refait qu'avec les forces de la guerre, il est vrai aussi que ces forces ne peuvent faire ensemble un État uni. Cette impossibilité est suggérée par le modèle abstrait, nonobstant le fait que les forces en question se sont effectivement retrouvées au sein de l'État. Chacune des parties au pouvoir, dans la composition actuelle de ce dernier, a en fait tendu, dans la mesure du possible, à considérer la « part » qu'elle détient de l'État — du pouvoir aussi bien que du territoire et de la société — comme étant le domaine exclusif, non pas tellement de sa communauté, mais bien plutôt de son groupe qui prétend incarner l'unité de cette dernière. Ce qui était demeuré, en fait de pouvoir et de moyens de l'exercer, aux mains de l'État, a ainsi rejoint ce dont celui-ci avait été, auparavant, dépossédé. Ce qui a survécu, en définitive, d'unité de l'État est aujourd'hui comme imposé aux parties du pouvoir : il n'est préservé que par le besoin que ces parties ont les unes des autres, non par celui qu'ont les Libanais d'avoir un État.

L'unité du pouvoir a donc, aujourd'hui, pour principale manifestation le désir de partition, commun à la plupart de ses parties. La partition s'avère, toutefois, irréalisable pour des raisons indépendantes de la volonté de ces messieurs qui nous gouvernent. Et c'est à un modèle abstrait que nous sommes obligés d'avoir recours — encore une fois — si nous voulons entrevoir l'avenir qui serait probablement le nôtre à l'ombre de la communauté unie et de l'État partagé. En voici quelques traits : une province dotée d'un excellent réseau de télécommunications mais dépourvue de routes ; une autre ayant des écoles cossues en surabondance mais ne disposant pas d'une goutte d'eau ; des boulangeries où la pâte pourrit dans les pétrins et d'autres n'ayant rien à faire cuire avec leur gazoil à profusion ; des bureaux pour les dossiers et d'autres pour les tiroirs, etc., etc.

*
* *

La solution ? L'amertume peut vous inciter à grommeler : Que celui qui a fait monter l'âne au haut du minaret se débrouille pour le faire descendre ! Mais le braillement de l'âne, dans notre longue nuit, nous empêche tous de dormir et ses ruades font trembler la terre tout autour du minaret. Qui plus est, un petit effort de mémoire suffirait, sans doute, pour vous rappeler que vous avez

vous-même assisté, fût-ce sur un strapontin, à la grandiose cérémonie de l'ascension de l'âne. Qu'il nous suffise donc de dire ici que la solution est claire bien qu'elle ressemble de si près à une licorne...

Retenons le constat que l'unification de l'une quelconque de nos communautés ou même la simple concentration des efforts en vue de réaliser cet objectif, est de nature à rendre notre pays invivable. Mais ne perdons pas de vue, d'autre part, qu'une fissuration de la communauté non réglée par la présence du pouvoir de l'État et la participation (ou, du moins, l'ambition de participer) à ce pouvoir, finit par n'être qu'une nouvelle formule de guerre civile, introduisant celle-ci au sein de chaque communauté. La division souhaitable doit être signe d'une vitalité intra-communautaire soucieuse de l'unité de l'État ; elle ne peut être l'explosion de la communauté en lambeaux sanglants.

Quoi qu'il en soit, toute solution, pour être viable, devra garantir les libertés politiques des collectivités et celles des individus : ces dernières avant les premières. Les projets de solution qui prolifèrent autour de nous tiennent compte, dans l'ensemble, de cette nécessité. Ils oublient malheureusement les *conditions* d'instauration de ces libertés et celles de leur préservation. En effet, ceux qui se trouvent aux postes de commande de notre avenir semblent s'être accordés (ou être près de le faire) pour considérer que la liberté ne peut être, chez nous, que celle laissée à chaque communauté de gérer ses propres affaires. Ce serait la *solution* : celle qui consiste à mettre les dirigeants de chaque communauté et leurs hommes de main en mesure de la piétiner, jusqu'à l'orgasme, avec leurs plus lourdes bottes.

Les écoliers : des apprentis fous ? *

Sans doute avez-vous tous entendu les vieilles de tel de nos villages répéter que trop de science peut conduire l'acquéreur à la folie. Ces femmes aiment s'attarder sur les bizarries des savants.

* Des textes de ce recueil, celui-ci est le plus ancien. C'est une conférence donnée à Bint-Jubayl, sur une invitation du « Club culturel » [de cette petite ville du Sud-Liban] quelques jours seulement après les coups de feu tirés, à Saïda, sur Ma'rûf Sa'd. J'ai voulu y porter un jugement d'ensemble sur la grande agitation qu'avait connue le secteur de l'enseignement au Liban au cours de la décennie qui a précédé la guerre. L'analyse est centrée sur deux mécanismes fondamentaux du système d'enseignement : l'« aliénation » et la « sélection », dont je me suis efforcé, par ailleurs, de mettre en évidence la solidarité tout en soulignant la dépendance où se trouve le second mécanisme par rapport au premier. Enseignant depuis vingt-trois ans, je ne me sens nullement épris, aujourd'hui (après tout ce qui s'est passé), ni d'aliénation ni de sélection. Je continue à trouver véritablement tragiques les dimensions que ces deux phénomènes prennent dans l'enseignement libanais. C'est d'ailleurs ce qui m'a décidé à reproduire ici ce texte, mais non, sans hésitation. L'hésitation se justifie par tous ces procédés que la guerre a établis sous nos yeux, de « lutte » contre la sélection et l'aliénation dans les écoles et les universités, et qui se sont avérés être des façons de lutter contre les écoles et les universités elles-mêmes et contre l'idée même d'enseigner. Je ne ferais pas de difficulté pour confesser que les discours qu'on tenait, avant la guerre, sur ce sujet, et auxquels la présente conférence s'apparente, prêtait le flanc à de nombreuses interprétations dont, sans doute, celle que la guerre a mise en exécution. Je pense cependant qu'il vaut mieux corriger une erreur qu'y réagir par une simple volte-face emportant toute la part de vérité dont la thèse contestée pouvait se prévaloir et aboutissant à une nouvelle erreur encore plus grave. Nouvelle, la présente erreur ne l'est que relativement puisqu'elle tend à conserver tout ce que contient l'ancien système ou — plus exactement — tout ce qu'il contenait. Tantôt clairement avouée, tantôt opérée sournoisement, cette volte-face, très fréquente, n'est pas moins dangereuse que nos vieux discours ; elle n'est guère porteuse d'une moindre violence. La réponse adéquate à l'état de vacuité et à la débandade auxquels la guerre a condamné l'enseignement, ne peut se limiter, selon nous, à l'aggravation de la sélection (ce mot tend d'ailleurs à perdre, dans l'usage, son acceptation péjorative) jusqu'à en faire un massacre permanent. S'il est vrai, d'autre part, que, d'un certain point de vue, les sous-cultures ont contribué à alimenter des comportements belliqueux, on ne peut en tirer argument pour s'abstenir de toute critique de l'aliénation en faisant valoir que ce qui est authentiquement de chez nous a, lui aussi, produit tant de laideur.

Le rapport que, spontanément, elles établissent entre la science et la folie me paraît apporter un témoignage supplémentaire des remarquables richesses que recèle l'intuition populaire. Il est aussi remarquable que le danger de folie ne menace guère — selon les mêmes vieilles — les porteurs du savoir religieux. Celui-ci s'intègre aisément à l'univers de nos grand-mères qui ont besoin de ses lumières sur de nombreuses questions : la purification et la prière, le jeûne, le pèlerinage, le mariage et le divorce, la succession, les histoires des imâms et des walîs, etc. Quant à la science où la raison risque de courir à sa perte, c'est la science autre : celle que rien ne lie à la vie des vieilles de chez nous et à laquelle leur intelligence ne trouve guère d'accès.

Qu'est-ce donc que la folie ? Voilà une question dont je tenterai, après y avoir répondu, de discerner le lien qui la rattache à mon propos. Le fou, c'est l'étranger. Il n'est cependant pas l'étranger d'origine étrangère. S'il était donné à l'un de nous de pousser assez loin à travers les vallées mexicaines et d'assister à une danse dans un village indien, il ne songerait nullement, en dépit de l'étrangeté des gestes, des sons et des tenues, à accuser de folie les Indiens du Mexique. Si, en revanche, en regardant un matin

Il faudrait, en revanche, fragmenter certaines notions — dont celles de sélection et d'aliénation — qu'hier nous présentions comme désignant des réalités massives et sans nuances, et qu'aujourd'hui on tend à remplacer par d'autres « absous ». Il faudrait relativiser tous les absous anciens et nouveaux. Aujourd'hui, je me retrouve convaincu, par exemple, que l'insistance sur l'effort et la disponibilité exigés de l'élève est une chose bien légitime et même nécessaire, et qu'elle justifie certaines formes de sélection. Par contre, d'autres formes de celle-ci ont leur racine dans diverses inégalités sociales (et non pas dans les différences d'aptitudes individuelles) et doivent, par conséquent, susciter une résistance visant à circonscrire leurs effets, même si l'on doit désespérer de les faire disparaître, un jour. J'en suis venu à croire également que — dans notre société comme dans toute autre — les jeunes ont besoin de certaines formes d'« aliénation » qui sont, en vérité, autant de défis lancés à la société et lui évitant de se complaire dans une quiétude semblable à la mort. Il ne faudrait donc pas faire croire aux jeunes que l'idéal de l'enseignement consiste à les faire nager dans les eaux les plus intimes de leur société, ou qu'il leur suffit d'apprendre ce qui est offert à eux dans les limites de leur village ou même de leur pays. Cette réserve ne devrait point cacher, toutefois, l'existence d'autres formes d'aliénation, appauvrisantes celles-là, et tendant à gripper le développement social au lieu de l'aiguillonner, en développant des fléaux tels que le chômage, la servilité personnelle et la délinquance.

Je serais inutilement masochiste si j'accusais cette conférence de recommander l'octroi d'une note unique à tous les élèves ou le rejet de tout ce qui est « étranger ». Elle ne prête aucunement le flanc à pareille accusation. Mais en la relisant, j'ai senti le besoin de souligner certains points qu'elle avait laissés dans l'ombre (parce que les problèmes se présentaient sous un jour différent à l'époque) et de suggérer cette « fragmentation » de certaines notions massives qui sont, en définitive, des fléaux absous. Cette note, déjà trop longue, ne peut fournir plus de détails sur un sujet qui, de toute façon, inspire d'autres textes de ce recueil, plus récents que la conférence de Bint-Jubayl.

Notons enfin que cette conférence fut d'abord publiée dans la revue beyrouthine *Dirâsât 'Arabîya*, juillet 1975.

de votre balcon, vous surprenez votre voisin en train de danser avec, pour tout accoutrement, des cordons de perles autour de la taille et une couronne de plumes sur la tête, il ne vous resterait plus qu'à appeler immédiatement le maire et la gendarmerie afin d'assurer l'acheminement du pauvre homme vers l'asile. Être fou, ce n'est donc pas être étranger d'extraction étrangère ; c'est être étranger parmi les siens. C'est s'exclure soi-même en déplaçant ses comportements de leur décor coutumier (en riant aux éclats au passage d'un convoi funéraire, ou en urinant dans la cuisine) ; c'est aussi mettre au défi notre attente d'un type déterminé de comportement et de discours, en adoptant un autre type dont notre milieu — quelle que soit la diversité des types de comportements et de discours qu'il agrée — n'arrive pas à assimiler la norme.

Ce que les vieilles de nos villages ont vite fait de comprendre, c'est que l'enseignement — dans sa formule moderne — condamne leurs proches à paraître étrangers à leur milieu et les en déracine. Elles ont donc appréhendé pour ceux qui se laisseraient trop imprégner de cet enseignement le dérapage dans la déraison. Cette apprehension n'est vraiment pas surprenante de la part de ces femmes : un enfant qui a passé dix ans à l'école ne perd-il pas souvent la capacité de parler à sa mère ?

Comment cette aliénation se réalise-t-elle ? Et dans quel but ? Quels sont, d'autre part, ses rapports avec le système d'enseignement, en particulier, et, plus généralement, avec le système social ?

Telles sont les questions sur lesquelles je voudrais maintenant me concentrer. Mais je dois justifier — fût-ce en deux mots — mon choix de ces questions avant d'en entreprendre la discussion. Si je choisis comme thème l'aliénation à laquelle le système d'enseignement condamne les élèves, c'est bien dans le but de dénoncer le contenu de l'enseignement et les rapports qu'il a mission d'instaurer. Jusqu'à présent, tous les villages appelaient l'école de leurs vœux. Ce qui importait aux villageois, c'était de voir l'école devenir une réalité, de constater que les instituteurs sont bien là et que, dans les classes, il y a une place pour chaque enfant désireux d'y entrer. Pour cela, il fallait, bien entendu, que l'école soit « publique » ou « gratuite ». Dès qu'un village assez important, ou un grand quartier dans une ville, avait son école « primaire » et « moyenne », il se mettait à exiger une école secondaire ; dès qu'on avait une école de garçons, on inscrivait à l'ordre du jour l'ouverture d'une école de filles. Le mouvement des lycéens se contentait jusqu'à présent d'exiger la suppression de tel examen ou l'allègement du programme de telle matière afin d'accroître les chances de réussite des élèves et de permettre à un plus grand nombre de gravir les ultimes échelons de la hiérarchie scolaire. A l'université, le mouvement étudiant se préoccupait de locaux universitaires, de la situation des étudiants sur le marché du travail, de la condi-

tion des enseignants, de l'éventail des spécialités et de leur distribution entre l'université d'État et les universités privées de sorte que les professions libérales ne restent pas l'apanage des fils de riches. L'orientation principale des revendications, dans ce secteur, exprimait donc, jusqu'à présent, le souci d'élargir l'enseignement, de l'étendre à tous ceux qui aspirent à en bénéficier ; c'était, en un mot, une orientation démocratique. Considérée globalement, sa légitimité ne fait pas de doute.

Dans le Liban d'aujourd'hui, plus de 100 000 enfants ne trouvent pas de places à l'école ou, pour des raisons diverses, restent incapables d'y accéder. De très nombreuses écoles publiques sont encore dans un état lamentable, quant à leurs locaux, à leurs équipements et à la compétence de leur corps enseignant. Une grande partie de la population est toujours échaudée par les frais de scolarité et le prix des manuels, à moins qu'elle ne s'avise d'envoyer ses fils et ses filles à ces poulailleurs dénommés « écoles gratuites ». Après d'innombrables grèves et d'innombrables manifestations beaucoup des revendications des lycéens et des étudiants demeurent insatisfaites. Tout cela est exact et mérite bien l'attention et des efforts continus.

Il est également vrai, cependant, que plus de 800 000 élèves et étudiants (soit environ le tiers du peuple libanais) fréquentent aujourd'hui les établissements d'enseignement, tous cycles confondus. Ce sont vos filles et vos fils, vos frères et vos sœurs, ou encore vous-mêmes. Vous leur devez de vous poser quelques questions : Qu'apprennent-ils ? Comment le leur apprend-on ? A quelles fins l'enseignement les destine-t-il ? Ce sont ces questions-là que je pose en choisissant de centrer mon analyse sur l'« aliénation » par l'école. Il s'agit de questions que l'on ne pose que rarement et dont aucun mouvement organisé ne tire les thèmes de son action. Or, elles définissent la base d'où dérivent tous les autres problèmes qui — quelle que soit leur gravité propre — ne peuvent être adéquatement examinés indépendamment d'elles. Si l'on arrive à cerner le contenu de l'enseignement, on dévoile, du même coup, les mobiles dont procèdent les efforts de la bourgeoisie libanaise et de sa direction politique en vue de développer l'école, aussi bien que les restrictions imposées par l'une et l'autre à ce développement et les formes qu'elles s'appliquent à lui donner. Plus encore, en nous efforçant de deviner les buts qu'assignent à l'enseignement ses planificateurs, nous nous donnons les moyens de dresser, face à ces buts, nos intérêts à nous, consommateurs de cet enseignement, et d'aspirer à intégrer celui-ci dans la conception que nous nous faisons de notre avenir. Sans doute anticipons-nous sur les conclusions de l'analyse en affirmant que le caractère démocratique de l'enseignement ne peut que procéder de son contenu national, c'est-à-dire de son édification selon le point de vue du peuple.

*
**

Revenons à la question de l'aliénation. De l'élève qui sort de l'école ou de l'étudiant qui sort de l'université, on dit qu'« il entre dans la vie ». C'est dire qu'on reste en dehors de « la vie » jusqu'à la fin de ses études. Il y a là une exagération, mais elle est relative. Car l'école est initialement un lieu d'isolement. L'enfant y est, dans la mesure du possible, soustrait au tissu réel de la vie auquel il sera appelé à s'intégrer, et privé de toute connaissance effective de ce tissu. Il n'y apprend rien sur la production de la vie ni sur les rapports qui la sous-tendent, et il demeure, par conséquent, incapable de s'expliquer les luttes qui agitent sans arrêt la société. S'il est issu d'un milieu rural, de cette ville par exemple, et s'il doit sa formation exclusivement à l'école, il en sortira sans avoir rien appris sur le petit commerce, sur le travail de la terre ou sur les métiers artisanaux. Il n'aura pas appris à trier des feuilles de tabac ni à distinguer une semelle d'une trépoinette. Il ne saura pas d'où proviennent les chèvres qu'il voit suspendues chez les bouchers. Il ne saura rien de l'origine des divisions claniques ni de leur fonction. Il n'aura aucune idée sur les règles qui commandent les rapports entre les commerçants de gros et ceux de détail, les artisans ou les propriétaires des terres et leurs ouvriers, la banque et les agriculteurs. Si, au contraire, l'élève est issu d'un milieu citadin, l'école ne lui apprendra pratiquement rien sur les banques, les grands magasins ou la spéculation immobilière, ni sur la vie dans les usines, ni encore sur les agences de tourisme, les compagnies d'assurances, la presse, le pouvoir, etc.

Or, tout cela, ce n'est rien d'autre que la vie même : la vie avec son train de sang et de sueur, d'exploitants et d'exploités, de splendeurs et de misères. L'école serait-elle seule à assurer la formation de l'enfant, son œuvre d'aliénation serait une réussite totale. Heureusement, la vie trouve toujours, à l'insu de l'école, des accès à l'âme de l'enfant qui en reçoit une image partielle, lacunaire, faussée. Je ne cherche pas à vous choquer ; mais considérons deux cas opposés : deux enfants de 15 ans. Le premier a passé, pour une raison quelconque, dix ans de sa vie dans un pensionnat. L'autre, au contraire, a vagabondé, pendant dix ans, entre les ruelles de cette ville, ses cafés, ses ateliers, ses boutiques, ses champs et ses prairies. Nous pouvons être certains que le deuxième enfant dépasse de loin le premier en expérience, en capacité de communication et de coopération, en habileté manuelle et en sens pratique, etc. Le premier enfant, lui, sait, il est vrai, des poèmes étrangers par cœur ; il sait aussi que les trois angles d'un triangle font 180° et que Christophe Colomb a découvert l'Amé-

rique. Je ne plaide nullement ici en faveur du vagabondage d'enfants. Je sais quelle misère est inhérente au vagabondage et que celui-ci débouche sur un avenir dépourvu de garanties. Je sais aussi que l'épanouissement auquel on peut s'attendre chez l'enfant-vagabond demeure insuffisant ou même, dans beaucoup de cas, irréalisé. Souvent, en effet, le vagabond se trouve exposé à des formes de persécution qui risquent de l'écraser, pour ainsi dire, dans l'œuf. J'ai voulu dire seulement que les fenêtres de l'école doivent s'ouvrir au vent et à la vie et qu'il faut en finir avec cette panique qui saisit l'enseignant et l'institution tout entière dès qu'un souffle d'air frais arrive à s'insinuer dans l'enceinte de la classe à travers une question posée par un écolier. Nous devons faire face à l'aliénation, ne plus permettre que l'encre et le papier servent à cacher le sang et la sueur.

*

**

S'il est vrai que l'école exile l'enfant de son milieu social (et même naturel), quel est donc le contenu de la formation qu'elle lui procure et quelle est sa finalité ? Sous le Mandat, l'enseignement au Liban n'était pas encore un phénomène de masse. La tâche principale dévolue à l'école était de servir de pépinière pour fournir des équipes dirigeantes autochtones, des cadres de l'appareil administratif, des professions libérales dont les services sont nécessaires au pouvoir et où ce dernier peut recruter de nouveaux éléments. Deux traits caractérisaient alors la formation scolaire : 1° La culture et la langue de la puissance mandataire (la France) y étaient prioritaires. 2° Elle ne constituait qu'une phase préparatoire dont les programmes devaient introduire ceux de l'enseignement supérieur axés principalement sur le droit et les sciences politiques. La culture scolaire d'alors avait donc adopté le français comme langue mère et devait aménager le milieu où seront recrutés, plus tard, politiques et administrateurs, juges et avocats, ingénieurs, etc. Tous les stades de l'enseignement étaient donc conçus en fonction de l'enseignement supérieur ; ce dernier leur dictait leur orientation et leurs programmes. Or, une culture coloniale inspirait directement l'enseignement supérieur qui, par conséquent, entraînait les autres stades dans le même état de dépendance.

Le désastre palestinien, les changements qu'il provoqua dans la carte financière et commerciale de l'Orient arabe, l'apparition, au premier plan, des capitaux pétroliers, les transformations socio-politiques que les coups d'État militaires susciteront dans les pays de la région : autant de facteurs qui convergeaient pour induire une mutation structurelle (la plus importante de ce siècle) de la force de travail libanaise. Le contenu principal de cette mutation

peut être défini comme suit : la petite bourgeoisie moderne a connu un développement accéléré aux dépens de la petite bourgeoisie traditionnelle ; cette dernière, ou ce qui en est restée, a été annexée au marché capitaliste.

Par « petite bourgeoisie traditionnelle », nous désignons les petits agriculteurs, les petits commerçants et les artisans ; par « petite bourgeoisie moderne », nous voulons dire les fonctionnaires, les employés et une partie des professions libérales. Quelques exemples suffiront pour illustrer l'expansion de la petite bourgeoisie moderne. Au moment de l'indépendance, l'appareil de l'État libanais comprenait quelques milliers de fonctionnaires. Aujourd'hui, il compterait plus de 80 000 individus si, aux fonctionnaires des cadres administratifs, nous ajoutions les militaires de l'armée et des forces de sécurité, les journaliers et les contractuels des différentes administrations, etc. De même, le monde des finances se réduisait, au moment de l'indépendance, à quelques dizaines de cambistes et à quelques succursales de banques étrangères, totalisant également quelques dizaines d'employés. Aujourd'hui, plus de cent banques, dont les agences couvrent l'ensemble du territoire, comptent environ huit mille employés. Si l'on trouve que ces faits ne mettent pas assez en évidence la transformation radicale de la petite bourgeoisie libanaise, il suffira de regarder autour de soi la masse énorme de secrétaires, de personnel de direction, de comptables, de techniciens de toutes les espèces qu'emploient les compagnies d'assurances, les agences de voyage et de tourisme, les bureaux des professions libérales, les grands magasins, les sociétés d'import-export, les maisons de publicité, les entreprises de presse et d'information, les agences immobilières, les administrations d'usines, l'enseignement privé, les hôpitaux, etc.

Quelques autres exemples suffiront pour illustrer, à l'opposé des précédents, l'étoilement de la petite bourgeoisie traditionnelle et son intégration au marché. Il y a 14 ans (en 1961), la mission IRFED estimait à 50 % de la population, les Libanais qui vivent de l'agriculture. En 1972, une enquête statistique sur la population active, publiée par le ministère du Plan annonce que ce pourcentage a décliné jusqu'à moins de 20 %. Peut-être l'une des deux sources a-t-elle fait erreur ou peut-être ont-elles simplement adopté deux définitions différentes de la population agricole. Mais l'erreur aussi bien que le désaccord sur le concept ne peuvent, à eux seuls, rendre compte d'un si formidable écart. Il s'explique, du moins en partie, par l'émigration et par l'exode rural. En plus, les cultures industrielles de monopole ont connu un développement certain, de même que la grande propriété agricole ; le réseau capitaliste de distribution a renforcé son emprise sur la production rurale. Il y a quelques décennies encore, la plus grande part de production agricole était destinée à être écoulée sur les marchés locaux

ou sur ceux de régions environnantes. Aujourd'hui, le cultivateur de tabac se trouve écartelé entre la Régie et la banque. Encore faut-il, pour que les choses en restent là, qu'il soit propriétaire de la licence et de la terre ; car s'il ne possède ni l'une ni l'autre, il se trouvera exposé à une triple ou quadruple exploitation. Telle est aussi la situation de ceux qui cultivent la betterave sucrière dans la Békaa. Désormais, les usines de jus de fruits et de confiture, les entreprises de conservation et d'entreposage et les sociétés d'exportation achètent la majeure partie de la production fruitière et se chargent de sa commercialisation en association avec les banques et sous le contrôle de ces dernières. Le capital s'assure ainsi une maîtrise certaine des prix, décide du débit auquel devra être écoulée la marchandise, selon son désir de vendre cher ou, au contraire, à bas prix ; il se réserve enfin le droit de déterminer souverainement la part qui reviendra à l'agriculteur du fruit de son labeur. A vue d'œil, les financiers et les riches émigrés achètent des milliers d'hectares sur le littoral, dans la Békaa, dans le 'Akkâr. Des milliers de paysans sont ainsi transformés en ouvriers agricoles dont le capital détermine le salaire, ou qu'il remplace par des Syriens et des Palestiniens moins récalcitrants.

Et les artisans ? Eux aussi étaient des producteurs indépendants écoulant leur production sur les marchés locaux. Pour cette ville leur condition n'a pas de secret. Nos chasseurs travaillaient pour leurs clients individuellement ou bien exposaient leur production au marché hebdomadaire. Ils sont partis par centaines pour Beyrouth et pour l'étranger. Ceux qui restent ici, de même que leurs collègues installés à Beyrouth, travaillent à présent pour les grands commerçants, les grands exportateurs ou les grands industriels. Ici même, l'on a ouvert des magasins de chaussures qui ne dédaignent pas, le cas échéant, de s'approvisionner sur le marché beyrouthin. Etc.

*

**

Quels rapports ces faits ont-ils avec le problème de l'école ? Nous pensons qu'il serait impossible d'analyser adéquatement ce problème sans l'éclairage de la métamorphose qu'a connue la force de travail libanaise. Évidemment, l'enseignement n'a pas créé, à lui tout seul, la petite bourgeoisie moderne, il n'a pas provoqué non plus l'effondrement (partiel) de la petite bourgeoisie traditionnelle ni son intégration (à l'univers des rapports capitalistes) et l'exode rural qui s'ensuivit. Tout cela résulte de la transformation du capitalisme libanais, c'est-à-dire, d'une part, de l'extraordinaire développement du secteur tertiaire et de la domination, directe ou indirecte, que désormais il exerce sur l'ensemble de la production, et, d'autre part, du développement (lié au précédent) de l'appa-

reil d'État. Mais l'enseignement fut le levier décisif qui rendit possible la réalisation de cette métamorphose et son assimilation.

En effet, la petite bourgeoisie traditionnelle est, dans sa majeure partie, analphabète ou semi-analphabète. L'agriculteur et l'artisan peuvent se passer de lire et d'écrire et au boutiquier, il suffit — comme on disait — de savoir « manier l'hindou » (*yadbutu al-hindî*), c'est-à-dire de savoir calculer. Quant à la petite bourgeoisie moderne, elle est nécessairement lettrée. En ce siècle de tourisme et d'import-export, il est bon d'apprendre à grasseyer les « r » en parlant français et de s'étrangler en s'efforçant de bien articuler le « o » américain. Il faut que des bulles de fausse culture apparaissent sur la surface de la conversation. Sans parler de vrais connaissances que suppose l'exercice des fonctions administratives, du métier d'enseignant, d'une profession libérale, etc.

D'où ce développement de l'enseignement que l'État a pris partiellement en charge et dont l'autre partie est assurée par le capital privé sous réserve de profit garanti. Il était nécessaire que, l'enseignement prenant ainsi un caractère de masse, sa nouvelle fonction soit de faire passer dans les faits la transformation structurelle de la force de travail en en fournissant les moyens humains. L'aliénation dont nous avons parlé est l'outil de cette fonction ou sa formule. Tout au long de la vie scolaire, elle consiste à arracher l'élève à un milieu déterminé (celui de sa naissance), et l'adapter aux besoins d'un autre milieu. Or, dans la majorité des cas, le milieu de départ était jusqu'à présent celui de la petite bourgeoisie traditionnelle. Il fallait par conséquent éloigner l'enfant, autant que faire se pouvait, de l'atelier, du champ, de la boutique, de la rue, etc. Quant à la nouvelle formation que l'école offre en compensation de ce déracinement, elle consiste essentiellement en trois choses : lire, écrire, calculer. Tel est en effet l'objectif principal — l'objectif de masse — que le système scolaire s'est assigné : apprendre aux enfants à lire, à écrire et à calculer. Pendant de longues années, l'enfant demeure suspendu dans le vide, hors du monde de la matière et des luttes, en train de lire, d'écrire et de calculer. Ces trois choses préparent l'enfant à tout et à rien. Dans des centaines de milliers de cas, il trébuche avant le seuil de l'université et sort de la course. Il n'est, en sortant, qu'une machine à écrire et à calculer, l'école ayant fait tout ce qu'elle a pu pour qu'il ne soit rien de plus... pour qu'il reste dépourvu de toute autre compétence. Une machine à écrire ou à calculer, on la met où on veut : dans une banque, dans un commerce, dans un bureau, dans une agence de voyage, etc. Ou bien alors, on la charge d'apprendre à lire, à écrire et à calculer à des enfants livrés tout frais aux soins de l'école. Ainsi, c'est-à-dire à travers le passage de la petite bourgeoisie traditionnelle à la petite bourgeoisie moderne, se scelle le destin de la grande majorité des élèves. Ce

passage est réalisé au bout d'années entières d'encre et de papier sur les bancs de l'école. Car la petite bourgeoisie moderne mène sa petite vie à l'écart du monde de terre, d'arbres, de viande, de légumes, de peau et de semelle, de graisse et d'acier. Elle vit dans un monde d'encre et de papier. Sa vie, c'est de l'encre sur du papier.

Bien sûr, les élèves apprennent d'autres matières à côté de la lecture, de l'écriture et du calcul. Je ne l'avais pas oublié ; mais j'ai choisi de considérer d'abord le tronc de l'arbre avant de regarder les branches. Une rumeur fort répandue dans notre pays voudrait accréditer l'idée que nos enfants apprennent à l'école une langue étrangère. Vous garderez bien, j'espère, le secret que je vais vous confier, en ce lieu public : cette rumeur est dénuée de fondement. Vos fréquentations vous auront d'ailleurs appris qu'en matière de langue étrangère, les connaissances de ceux qui arrivent jusqu'à l'université (et dont certains enseignent la langue étrangère dans les écoles primaires) se réduisent à bien peu de choses. Que dire alors de ceux qui abandonnent la course à mi-chemin ? Doit-on appeler « connaissance d'une langue étrangère » des rudiments qui n'habitent pas le titulaire à rédiger une lettre de 20 lignes ni à soutenir une conversation de 5 minutes ? Ceux qui acquièrent une connaissance valable en matière de langues étrangères, ce sont certains fils de bourgeois et d'intellectuels. Ils l'acquièrent chez eux et à l'école. En famille plus efficacement qu'à l'école. Quelques autodidactes apprennent aussi, à un âge avancé, une langue étrangère. Ceux enfin que le hasard mèle à des milieux européanisés y arrivent également. La grande majorité peut, quant à elle, se contenter d'apprendre à saluer, à lire un nom ou des chiffres, à remplir quelques formulaires dont on devra se servir chaque jour ou simplement à déchiffrer un chèque libellé en langue étrangère. L'acquisition de ces « compétences » mérite-t-elle une lutte de sept heures par semaine, douze années durant ? Comment ce gaspillage peut-il s'expliquer sinon par le fait qu'en vérité la grande majorité des élèves n'est pas censée apprendre une langue étrangère ? C'est cette dernière qui, tôt ou tard, doit servir, en revanche, à cracher hors de l'école la majorité des élèves.

Ceux-là qui n'apprennent pas une langue étrangère, apprennent-ils l'arabe, au moins ? C'est une question qu'on pourra poser à la crème des anciens élèves, aux journalistes, aux orateurs, aux littérateurs, à ceux de la Radio, aux enseignants. Sachant ce qu'est devenu l'arabe dans ces milieux, on aura tendance à être indulgent envers la génération présente d'élèves. D'une génération à la suivante, l'arabe ne fait que mourir lentement dans les écoles.

Les élèves fréquentent aussi ce qu'on appelle les « matières sociales » : l'histoire et la géographie, l'instruction civique, la philosophie. Ces matières — et avec elles, les textes qui servent à l'apprentissage des langues — charrient une autre forme d'aliéna-

tion. Elles contribuent à l'apprivoisement politique et font le tour des idées et des comportements agréés par le système. La réalité sociale s'y trouve morcelée, simplifiée, falsifiée. L'intelligence des élèves et leur sensibilité sont agressées. Les expressions les plus voyantes de cette agression ne sont pas nécessairement les plus dangereuses. Lorsque Kamâl al-Hâj — un professeur des professeurs — écrit que les trois dangers auxquels le Liban doit faire face sont le nationalisme arabe, le nationalisme syrien et le nationalisme sioniste, il risque de récolter des chahuts. Les élèves s'esclaffent également en lisant dans un manuel d'histoire destiné aux classes terminales qu'à la conférence de Bandoung, Nehru, Chou En-Lai, Senghor et Nasser durent partager leur éclat de stars avec une demoiselle libanaise de la famille Nahhâs dont la beauté et l'élégance captivèrent l'assistance. Il en va autrement de l'explication (proposée par un manuel d'histoire destiné à la classe de troisième) de la guerre civile qui ensanglanta le Liban en 1860. Tout aurait commencé à Bayt-Mirî par une bagarre d'enfants qui s'étaient trop excités en jouant aux billes. L'excitation se serait étendue de proche en proche à différentes régions du pays, se soldant, au bout de quelques semaines, par une dizaine de milliers de morts ! Peu d'élèves — et, sans doute, d'enseignants — se demandent comment une poignée de gamins, druzes et chrétiens, ont réussi, pendant 115 années jusqu'à ce jour, à imposer leur bagarre à l'ensemble du système libanais et à faire en sorte que les billes deviennent, de temps à autre, des obus, la partie de billes se transformant en guerre civile... Cela non plus n'est peut-être pas ce qu'il y a de pire.

Bien plus grave est l'absence de réaction, à la présentation de l'histoire tout entière comme n'étant qu'une série d'aventures de rois et de généraux et guère une histoire de peuples et de sociétés. Je sais que ça et là un chapitre ou un paragraphe est consacré aux acquis d'une civilisation à une époque déterminée. Mais songe-t-on jamais à caractériser les forces sociales initiatrices de l'événement ou créatrice de l'œuvre de civilisation ? En voyant présenter la guerre comme étant, d'une part, l'affaire d'armées dont on oublie toujours de préciser l'assise sociale (comme si une armée pouvait émerger du sol ou descendre de la planète Mars) et, d'autre part, comme enfantant fatalement d'une conférence de paix, un écolier n'est-il pas amené à s'estimer être le dernier concerné par le conflit israélo-arabe (pour ne citer que celui-ci), le mieux à faire étant de s'en remettre pour la solution de ce conflit à quelque « conférence de Genève » qui, de toute façon, devra se réunir un jour ? De même, les enfants de nos villages du Sud-Liban ne voient-ils pas doubler leur peur des obus envoyés par Dayan et leur tendance à ne plus compter pour leur échapper que sur la miséricorde du Destin, en voyant leur manuel présenter comme des

héros portés par le Destin des conquérants tels que Alexandre ou Napoléon dont le Destin seul d'ailleurs, expliquerait (toujours selon le manuel) le déclin et la disparition. Lorsque, enfin, une petite fille apprend dans son livre de lecture, que Fâtimâ est une sage petite fille qui obéit à ses parents et respecte sa maîtresse, et que le livre omet de mentionner l'existence, d'autre part, de gens qui ne méritent ni le respect ni l'obéissance de Fâtimâ, notre écolière n'est-elle pas fondée à croire qu'à l'avenir, elle devra respecter son mari même s'il la bat chaque jour, et obéir aussi au patron, s'il lui arrive d'atterrir à la Régie des Tabacs ou aux usines Ghandour ? Etc.

Nous laissons de côté, faute de temps, l'instruction civique qui demande à l'enfant de « ne pas étendre ses jambes au-delà de son tapis », c'est-à-dire de les garder serrées contre son ventre (en se gardant bien de se plaindre) au cas où le tapis est juste assez grand pour qu'il y pose son derrière. Faute de temps aussi, nous ne parlerons pas de la psychologie qui divise le psychisme en services, départements et sections, transposant ainsi à l'intérieur les schémas répressifs. Nous ne parlerons pas non plus des sciences et des mathématiques dont l'enseignement uniformisé trahit la domination que l'université exerce sur l'ensemble des populations scolaires. Les quelques milliers d'élèves qui franchiront le seuil de l'université dominant, en effet, d'avance, le sort de centaines de milliers d'autres qui n'y accéderont jamais ou — pour ceux qui y arrivent en retard — ne choisiront pas les spécialités scientifiques. Nous ne dirons rien, enfin, de la prétendue neutralité sociale dont se targuent les mathématiques et les sciences, ni de la fonction de fétichisation du savoir qu'elles sont invitées à remplir...

J'ai voulu montrer simplement qu'à l'école tout est sérieux, voire très grave, même le jeu. Le professeur d'histoire qui fond de tenu-dresse en vantant la justice de Bachîr II, par exemple, c'est-à-dire le pal, les yeux et les ventres crevés, n'est pas loin de légitimer, en toute bonne foi, les pratiques des services spéciaux, ici et ailleurs, et d'endormir l'une des premières révoltes que les enfants ressentent dès le bas âge, dans leur corps : la révolte contre l'arbitraire. On dirait *Les Mille et une nuits* : « Masrûr ! fait dire Shéhérazade à Harûn al-Rachîd, apporte un sabre et un morceau de cuir et coupe-lui la tête ! » Masrûr s'exécute ; une tête est tombée, une bagatelle qui ne retient l'attention de personne ; de nouveau, le calife peut revenir à ses belles esclaves et à son verre.

*

* *

L'état d'aliénation instauré par le système d'enseignement tend — nous l'avons dit — à assurer, dans la plupart des cas, le trans-

fert de l'enfant de son milieu petit bourgeois traditionnel à la petite bourgeoisie moderne. Toutefois cette dernière comporte des couches et des strates. Dans une banque, la dactylo et le directeur général n'ont pas le sentiment d'être faits de la même pâte. L'enseignement ne leur a pas procuré la même formation. L'une et l'autre devront connaître leurs limites respectives, et l'école leur aura appris, entre autres choses, à bien les distinguer. Ils auront dû ruser avec les pièges de la langue étrangère et de sa littérature, et tenter de survivre aux épreuves de sciences et de mathématiques. A celui qui a pour principal atout son intelligence, on aura fait comprendre qu'elle ne lui servira pas à grand-chose, en lui imposant des manuels d'histoire, de géographie et de littérature arabe ne s'adressant qu'à la seule mémoire. Quelles chances a-t-on donc de traverser sain et sauf les houles de la chimie organique si l'on a réussi à se familiariser avec les eaux de la littérature française ? A moins que, de naissance libanaise, on ait été élevé en milieu « franc », qu'on appartienne à une famille où l'encre et le papier ont plus d'importance que le pain ou, enfin, qu'on soit surdoué et particulièrement têtu, on a peu d'espérance, en fait, d'arriver jusqu'au bout de la course. Ceux qui ne relèvent d'aucune de ces catégories sont mâchés par la machine enseignante puis rejetés à leur place prédestinée sur le marché du travail. Le fils de paysan sera petit clerc, le fils d'artisan, instituteur ; les fils des chefs, dans tous les domaines, seront, dans tous les domaines, les chefs de l'avenir. Les exceptions, à leur habitude, ne changeront pas la règle. Cette règle, c'est celle de la sélection : expression favorite et forme appliquée de l'aliénation.

Je n'ajouterais à ces considérations qu'un modeste tableau dont les chiffres n'ont pu être obtenus qu'en torturant les données que fournissent les statistiques officielles, si brillamment muettes (1).

(1) Nous avons puisé ces chiffres dans les deux recueils de statistiques scolaires publiés par le ministère de l'Éducation nationale respectivement pour l'année 68-69 et pour les deux années 69-70 et 70-71 ; dans le *Guide des statistiques scolaires* publié par le Centre pédagogique pour l'année 72-73, et enfin dans l'*Annuaire statistique libanais*, n° 8, pour l'année 1972, publié par la Direction centrale des statistiques. L'ajout de 15 % à certains chiffres s'explique par le fait qu'un certain nombre d'écoles dont les effectifs s'élèveraient à près de 15 % du nombre total des élèves, s'étaient abstenu selon le Centre pédagogique de remplir ses formulaires. Nous supposons que ces écoles comprennent le pourcentage sus-mentionné, non seulement du total général mais aussi de celui de chaque classe. Nous avons été obligé également de supposer que le pourcentage de réussite scolaire dans chaque période demeure constant et qu'il peut donc être retenu pour des périodes temporelles autres que celle concernée par les chiffres. Cette hypothèse est destinée à pallier à l'absence de données statistiques couvrant douze années scolaires consécutives. Les doublards étant présents dans tous les chiffres, nous les y avons maintenus, parce que leur présence ne compromet pas notablement, pensons-nous, le calcul des pourcentages. Enfin nous avons mis de côté les candidats « libres » au baccalauréat, 2^e partie, parce que leur statut est différent de celui des doublards normaux. Tous ces préalables ne pouvaient que nuire à l'exactitude de nos calculs, au bénéfice, sans doute, du système scolaire... Mais que faire ?

En l'année 68-69, 122 000 élèves étaient en 11^e.
 En 72-73, 57 000 + 15 % soit 65 500 élèves étaient en 7^e.
 $56\ 500 = 47\%$ avaient été éliminés. 53 % sont arrivés.

En 68-69, 53 200 étaient en 7^e.
 En 72-73, 23 300 + 15 % soit 28 800 étaient en 3^e.
 $24\ 400 = 46\%$ avaient été éliminés, les autres :
 soit 54 % sont arrivés.

En 69-70, 20 600 étaient en 3^e.
 En 72-73, 6 140 élèves (les candidats libres non compris) étaient candidats au bac. 14 460 = 70 % avaient été éliminés. Les autres :
 soit 30 % sont arrivés.

Sur les 6 140 candidats : 4 350 = 70 % environ sont reçus.

Si nous supposons que le taux de sélection est pratiquement constant pour chaque période (c'est-à-dire qu'il sera pour toute période élémentaire à venir ce qu'il a été pour la période élémentaire 68-72) et si nous appelons valeur initiale les élèves de 11^e, nous obtenons les pourcentages suivants :

53 % de la valeur initiale arrivent jusqu'à la fin de la période primaire.

29 % de la valeur initiale arrivent jusqu'à la fin de la période complémentaire.

8,7 % de la valeur initiale arrivent jusqu'à la fin de la période secondaire.

6,1 % de la valeur initiale passent la 2^e partie du bac et sont, par conséquent, admissibles à l'université.

Sur 122 000 enfants qui entament leur période élémentaire en 68-69, seuls 7 500 environ pourront entrer à l'université en 80, c'est-à-dire au bout de 12 ans seulement de scolarité. Il faudra leur ajouter ceux qui redoubleront, cette année-là, leur première année universitaire et une partie aussi de ceux qui arriveront en même temps à l'université après avoir perdu un, deux ans ou davantage en chemin. que sera-t-il arrivé aux autres 114 500 élèves ? Ce sont là les ajournés, les redoubleurs, les éliminés.

*
* *

A ces considérations sur la sélection, je n'ajouterais qu'une brève remarque sur la répression. Le bâton n'est plus de mise dans les écoles et les coups de crosse ne sont pas, en dépit de leur fréquence, une pratique quotidienne. La racine permanente de la

répression réside dans la relation scolaire. Elle est dans l'attitude présomptueuse de l'enseignant, titulaire d'un monopole du savoir, dans la morgue qui traduit son sentiment de supériorité. Elle est surtout dans cette tendance, consciente ou non, à mettre en évidence l'ignorance des enfants, à les considérer comme n'étant qu'un troupeau dépourvu d'initiative et impuissant. En nous contentant de ce peu d'éléments sur le caractère répressif de l'enseignement, nous n'entendons pas en minimiser l'importance. En effet, tout amendement du système d'enseignement doit être jugé essentiellement sur la position qu'il réserve aux élèves — et par conséquent aux enseignants — dans la relation scolaire.

*
* *

Sur quelles épaules le fardeau de ces problèmes doit-il retomber ? A qui incombe la tâche de s'attaquer à l'aliénation et à son train d'appriboisement, de sélection et de répression. Je suis obligé de constater que le mouvement étudiant ne fait qu'effleurer ces problèmes. Cette carence s'explique aisément. L'université accapare l'attention de ce mouvement parce que la population étudiante des universités bénéficie d'une expérience plus mûre et d'une plus grande initiative que celles des populations scolaires. Or, les étudiants ne sont pas encore décidés à faire le détour que leur imposeraient nécessairement la volonté de fixer leur regard sur les périodes élémentaires et complémentaires de l'enseignement. Il est vrai qu'ils partagent — fût-ce de façon relative et intermittente — les soucis qui agitent les classes secondaires. La raison de cet intérêt est à chercher dans la capacité qu'ont les lycées de poser leurs propres problèmes et dans le fait qu'ils constituent un appui pour le mouvement étudiant et, en particulier, une masse disponible pour ses manifestations de rue. Mais dans la période secondaire, il est déjà trop tard pour entreprendre un traitement effectif des problèmes de l'enseignement. Si l'on a commencé à apprendre les maths en sixième, on doit continuer, selon la même logique, jusqu'à la terminale, afin de ne pas être privé des fruits de son effort antérieur et d'éviter, par conséquent, de plus grands risques d'échec. Il en va de même de l'histoire, par exemple. Celle-ci est enseignée depuis les classes élémentaires ; les mêmes chapitres sont repris d'une période à l'autre. Quelle que soit l'aversion qu'ils inspirent à l'élève, celui-ci, s'y étant plus ou moins fait, est peu porté à en désirer le changement. Tel est aussi le cas de la plupart des autres matières. Il n'est donc pas étonnant que les lycéens insistent tant sur l'« arabisation » de la philosophie générale (matière qu'ils rencontrent pour la première fois en terminale) et qu'ils restent muets sur l'arabisation des maths et des sciences. L'élève qui

a appris ces dernières matières en langue étrangère pendant quatre ans, n'ira pas demander leur arabisation en classe de seconde, lors de sa première manifestation de rue. Pris au piège depuis si longtemps, que peut-il encore faire ? Il exigera des réductions : qu'on « allège » la matière et les examens. La suppression de la première partie du bac a mon suffrage aussi bien que les vôtres. Mais il faudrait considérer cette mesure du point de vue de l'ensemble du système : nous verrions alors ses limites et nous pourrions réservé notre enthousiasme pour un changement plus global. Le bac ne liquide qu'une partie de la minorité qui arrive jusqu'à lui. Cette minorité, il est vrai, compte des milliers d'élèves et ne peut être traitée de quantité négligeable. Cependant, la sélection est un processus continu qui n'épargne aucune étape de la vie scolaire. Ceux qu'il atteint de ses coups successifs se comptent par centaines de milliers.

Plus généralement, les examens ne constituent pas à eux seuls le bras armé de la sélection : ils n'en sont que le petit doigt. Ou bien vaut-il mieux, peut-être, les comparer aux crochets de la vipère ? Celle-ci doit se servir de ses crochets pour mordre ; mais un crochet ne mord pas tout seul : il faut qu'il se trouve dans la gueule d'une vipère bien vivante. Or la vipère, dans le cas qui nous occupe, c'est l'ensemble que forment les contenus des matières enseignées, leur distribution, les rapports de pouvoir au sein de l'appareil scolaire et enfin les insuffisances des équipements scolaires et le caractère non obligatoire de l'enseignement. Il ne devrait pas être permis, par conséquent, que le premier bac qui n'est, en définitive, qu'un moyen partiel de sélection, se transforme par la faute d'une vision déformante (à force d'être elle-même partielle) en un masque nous empêchant de prendre la véritable mesure de la sélection. Les « allégements » ne constituent pas une solution non plus. Le sujet du « niveau de l'enseignement » est, il est vrai, d'un abord délicat. Les développements sur ce thème risquent constamment de tourner à l'apologie de l'aliénation et de la sélection qui s'y rattache. Ce « niveau » était apprécié, jusqu'à présent, par rapport à celui de la classe originellement aliénée et de ceux qui tendent à la rejoindre ; il offrait, par conséquent, une image transparente de notre dépendance culturelle. La réduction des programmes n'y changerait rien cependant. En réduisant une chose, on l'appauvrit mais on n'en change pas la nature. Plus encore, l'aliénation se dote ainsi d'une dimension oppressive. La classe-exemple déclare : « l'Homme c'est moi ». Et elle s'isole en un lieu si élevé que des centaines de milliers de singes, quoique très opprimés par la nostalgie que leur inspire cet « absolu », devront désespérer de jamais pouvoir y accéder. Cet « absolu » est celui de la dépendance. Les « réductions » font qu'on ne jette plus que des miettes d'absolu à des créatures relatives : des miettes d'humanité aliénée à des singes. Mais qu'arriverait-il si ces singes étaient des hom-

mes ? Et s'il était en leur pouvoir de proposer un autre modèle d'humanité ? C'est un changement qu'il nous faut, et non pas des réductions !

Les enseignants se soucient-ils de porter ce fardeau ? Il y a deux ans (en 1973), la grève des instituteurs n'a pas semblé donner à cette question une réponse affirmative. Les instituteurs se sont comportés comme si le problème du contenu de l'enseignement et celui des rapports de pouvoir à l'école n'existaient pas pour eux. Leur conduite donnait à croire que certaines mesures (dont d'ailleurs je ne conteste nullement la nécessité) telles que l'augmentation de leurs traitements, le « renforcement » (*ta'ziz*) de l'enseignement public et l'amélioration de ses équipements, pouvaient servir, à elles seules, et en dehors de toute référence à un horizon social déterminé, de bases à l'École idéale.

*

**

Sur les bancs des classes primaires et complémentaires de nos écoles se trouve installé, aujourd'hui, le quart du peuple libanais. Il s'agit du quart tendre, porteur de notre grande réserve d'énergie : du plus beau quart de notre peuple. Car, si ce n'est là qu'un quart de notre peuple, ce sont bien, en revanche, trois quarts de son avenir. Ce quart constitue le tronc de l'école et il est incapable de fournir une solution au problème de celle-ci. Il fournit une contribution appréciable à l'élaboration d'une solution : en résistant à l'aliénation par le jeu, par la turbulence, par la paresse, les conduites de repli et les crises. Ce sont là ses moyens de résistance. Il a aussi ses besoins qu'il faut savoir cerner et ses énergies qu'il faut savoir libérer et développer. C'est beaucoup, mais cela ne suffit pas. Ces centaines de milliers d'enfants, ces centaines de milliers de garçons et de filles ont besoin de l'aide de leurs parents. Si les citoyens, c'est-à-dire les mères et les pères des élèves, leurs sœurs et leurs frères, se détournent de l'école, celle-ci est condamnée. Mais si, au contraire, les citoyens se décident à bouger, les étudiants, les lycéens et les enseignants se retrouveront au cœur même du mouvement parce que celui-ci devra s'attaquer aussi à leurs problèmes.

S'il voit le jour, le mouvement des parents ne sera pas unanime sur la solution à donner au problème de l'enseignement. On verra s'agiter dans ses rangs toutes les contradictions qui divisent notre peuple. Y seront représentés des courants conservateurs et d'autres carrément réactionnaires, des courants d'avant-garde et des courants indécis. Les avant-gardistes n'arriveront peut-être pas à s'imposer dans un avenir visible. Au départ, ce mouvement des parents sera nécessairement moins capable de proposer un programme de réformes conséquent que le mouvement actuel des étu-

diants. Les partisans du changement peuvent cependant parier sur une issue heureuse de la confrontation des tendances. L'important est de faire valoir, au milieu d'une véritable lutte, les grands thèmes qui sommeillent aujourd'hui et dont l'ensemble définit la cause de l'enseignement national. Il est sans importance de savoir qui réveillera ces thèmes, et s'il s'agira, dans son esprit, d'une ferme prise en charge ou d'un faux-semblant. Car, quelle que soit la formule qu'il proposera, elle devra faire ses preuves face à d'autres formules. Et puis, de toute façon, notre pari se présente comme une nécessité : il n'y a pas d'alternative convaincante au mouvement des parents.

Quel horizon proposons-nous, de notre côté, à ce futur mouvement ? Le développement de l'actuel système d'enseignement — avons-nous expliqué — s'est fait en liaison avec la transformation du capitalisme libanais. Il y était chargé de deux fonctions complémentaires : la redistribution de la population active selon la hiérarchie instaurée par la nouvelle division du travail social, ainsi que l'appriboisement social impliquant l'adoption par l'ensemble du peuple des idées, valeurs et comportements conformes à l'intérêt de la classe dominante. Nous appelons cela « la reproduction des rapports de production » et l'ajustement de masse à la transformation de ces rapports. L'enseignement contribue à l'accomplissement de cette fonction en faisant siens le point de vue de la classe dominante dans le pays concerné (2). Au Liban, l'aliénation a constitué la forme de cet accomplissement. Il s'agit — comme dans toute société dépendante — d'une double aliénation : la nouvelle bourgeoisie, d'une part, a opéré le transfert de très larges couches populaires d'une situation de classe à une autre liée à un mode de vie et à des conditions de travail différents ; elle a, d'autre part, importé de l'étranger les modes de comportement, de pensée, de perception et de vie qu'elle a imposés à ces couches. L'enseignement vous déplace de la position que vous occupez dans la société, à une autre que l'on vient d'aménager pour vous à partir de l'étranger. Voilà ce que j'appelle une double aliénation : elle exprime la dépendance du capitalisme libanais vis-à-vis de l'impérialisme occidental. L'école est l'instrument de cette aliénation ; la sélection, l'appriboisement et la répression sont ses formes d'action et ses modes d'application.

(2) Diverses autres appartenances contribuent à la détermination de l'identité de classe (et donc à la reproduction des rapports de production). Au Liban, la communauté confessionnelle, la région d'origine, la famille (nucléaire et étendue), le milieu professionnel des parents, etc. interviennent à côté de l'école dans cette détermination. Certains de ces collectifs (la communauté surtout) agissent simultanément à côté et à l'intérieur de l'enseignement. Il est plausible — c'est là une donnée d'intuition — que le rôle de l'école, parmi les « appareils idéologiques » (Althusser) soit moindre dans une société telle que la libanaise que dans les sociétés auto-centrées. Ceci dit, la détermination de l'appareil « hégémonique » dans notre société et du poids relatif de chaque appareil nécessiterait une étude à part.

Il existe un aspect de l'aliénation auquel il n'est pas possible de résister dans le cadre du capitalisme : c'est la définition des fonctions sociales et leur distribution. En effet, la création de ces fonctions est une prérogative du capital. Si les universités produisent trop d'agronomes que le capital ne peut employer, ils seront réduits au chômage ou forcés d'émigrer, et les nouvelles générations d'étudiants s'abstiendront de choisir cette branche. Le capital a besoin de personnels formés. Mais ces derniers sont incapables d'attirer le capital vers le domaine de leur spécialité. Au Liban, ils ne peuvent que grossir les rangs de la petite bourgeoisie moderne, ils y fourniront l'énergie humaine dont le capitalisme tertiaire aura besoin tant qu'il sera en place. Ils rempliront les cases de la hiérarchie instituée par le capital, depuis la dactylo jusqu'au directeur général, chaque niveau acceptant le nombre d'éléments qui correspond à ses besoins. Les possibilités de résistance sont donc limitées tant que l'on a le marché du travail pour adversaire. Mais l'horizon de la résistance s'éclaire d'un espoir plus tangible dès que l'on se demande jusqu'à quand les pauvres continueront d'enfanter des dactylos alors que les chefs seront exclusivement des enfants de chefs ? Cet état de fait peut changer dans la mesure où la sélection devient moins rigoureuse. Toutefois, la question de l'origine de classe d'un directeur général, d'un médecin ou d'un ingénieur me paraît — tant que l'on est en capitalisme — être d'une importance secondaire. Certains médecins, fils du peuple, se dévouent, il est vrai, au service du peuple. Ce n'est pas toujours le cas, malheureusement, puisque la plupart de ceux qui grimperont l'échelle jusqu'au sommet changent beaucoup. Trop souvent, en sortant du limon ou de la graisse pour aller occuper une clinique ou un bureau, ils se défendent mal de renier les gens de la graisse et du limon et de mendier la bénédiction des grands. Voilà qui risque d'amenuiser quelque peu la portée d'une revendication telle que l'ajout de facultés « techniques » à l'Université libanaise, dont la légitimité de principe est pourtant hors de doute.

Quels objectifs la résistance peut-elle donc se fixer si la détermination des finalités professionnelles de l'enseignement doit rester, dans une si large mesure, l'apanage du capital ? En fait, les horizons de la résistance sont ouverts et variés. Si tant est que vous devrez accepter l'emploi que vous assignera le capital, êtes-vous vraiment forcé d'accepter l'isolement que vous impose l'école ? Pourquoi admettriez-vous les limites que le capital prescrit à votre compétence et qui sont celles du besoin qu'il a de vous ? Pourquoi vous prêteriez-vous à l'appriboisement et laisseriez-vous au capital le soin de délimiter, selon son plaisir, le champ de votre réflexion, celui de vos besoins et de votre sensibilité ou enfin celui de vos activités ? Qui vous oblige d'accepter la répression enrobée dans votre rapport à l'école et qui n'est autre que la préfigu-

ration de cette résignation dont il vous faudra faire preuve à l'avenir ? L'ouverture de l'école sur son milieu populaire, l'abattement des cloisons qui isolent les élèves de connaissances et de savoir-faire non désirés par le capital, le redressement de l'image tordue d'eux-mêmes et de leur société que l'école réfléchit aux élèves, le développement de rapports entre ces derniers et le corps enseignant, susceptibles de former une jeunesse unie et libérée : ce sont autant d'objectifs de lutte et de résistance qui définissent la voie à suivre vers l'école de l'avenir (3).

*

**

J'en arrive à la formulation de quelques suggestions concrètes. Je n'ajoute pas un programme d'action achevé aux édifices chimériques déjà en place ; je ne prétends pas non plus poser la première pierre. Un programme authentique ne peut s'élaborer indépendamment de la marche vers l'unité des forces dont il doit exprimer les aspirations et orienter le mouvement. Par conséquent, je présente ce dont le mouvement pour la rénovation de l'école, actuellement en crise et en passe de se transformer, autorise la formulation. Il s'agit d'exemples de ce qu'on peut tenter de réaliser. Je reste disposé à les modifier partiellement ou totalement dès l'apparition d'une alternative plus cohérente.

J'invite les parents d'élèves, ici pour commencer, à examiner les manuels de leurs enfants et à se concerter sur la conduite à suivre vis-à-vis de ces ouvrages à la lumière de ce qui vient d'être dit et de ce que d'autres que moi pourraient suggérer. Voilà un début local.

Sur un plan plus général, je suggère qu'on ouvre l'école primaire à quelque joie ; qu'on sorte les écoliers de leur univers d'encre et de papier pour les initier aux travaux manuels, leur faire faire de la peinture libre, de la musique, leur montrer des documentaires, et leur proposer une plus grande variété de jeux et un plus grand nombre d'excursions. Les documentaires peuvent, par exemple, apprendre aux enfants les noms des plantes et ceux des animaux, les caractéristiques des unes et des autres ; ils peuvent leur montrer des ouvriers, des artisans et des paysans au travail ;

(3) En relisant aujourd'hui [en 1975] les quatre articles que nous avons écrits à la fin de l'année 1972 pour l'hebdomadaire *Al-Hurrîya* (n° 595, 597, 598 et 599), nous y relevons plusieurs lacunes dont l'insuffisance du relief donné à l'interdépendance du caractère démocratique de l'école et de son caractère national. Nous y remarquons surtout une déviation décisive : la tendance à emprisonner l'enseignement dans les limites des besoins émanant du système de production. Les finalités « pratiques » de l'enseignement sont tout à fait inséparables — cela va sans dire — des besoins du marché du travail. Mais ces finalités « pratiques » demeurent loin d'épuiser le contenu de l'enseignement. Il s'agit là de deux choses différentes. Et c'est dans cette distinction que réside la pertinence d'une rénovation de l'enseignement.

ils peuvent leur présenter, plus généralement, des marchés, des océans et des univers que jamais ils n'auraient vus autrement. Les excursions permettent d'établir des rapports (bien plus concrets) entre les enfants et ce que leur environnement (humain et physique) contient de ce qui vient d'être énuméré.

Je suggère qu'on supprime l'enseignement d'une langue étrangère des programmes de la période primaire. L'apprentissage d'une langue autre que celle du milieu suppose, en effet, une capacité d'arrachement à soi que ne possède pas encore le jeune enfant. Instruire un petit enfant, dans ce cas précis, c'est sculpter de l'eau (et non de la pierre comme le veut l'adage). Enfin, ce qu'un jeune enfant apprend en cinq ans (ou même en sept, si l'on ajoute les deux années de jardin) il pourra l'assimiler plus tard dans l'espace de quelques mois.

Je suggère que l'école technique ne soit plus séparée de l'école d'enseignement général et que les élèves soient initiés aux métiers les plus intéressants, surtout à ceux qui ont cours autour d'eux, même s'ils ne se destinent pas à les pratiquer. Il est également souhaitable qu'un élève puisse passer, sans difficulté, au cours de la période complémentaire, d'une classe d'enseignement théorique à une classe technique, dès qu'il est sûr de son choix d'une carrière professionnelle. Des visites d'élèves des classes complémentaires et secondaires doivent être organisées aux usines, aux fermes, aux ateliers artisanaux, etc. Il doit leur être permis, là où c'est possible, de participer au travail et de se mêler aux travailleurs. Car n'importe quel analphabète de cette ville, s'il est assez avancé en âge, sait tout sur le métier de chausseur et celui de ferblantier aussi bien que sur le labour de la terre et la culture du tabac, le travail du maçon et celui du menuisier. En revanche, ceux d'entre nous qui ont passé vingt ans à l'école ne savent rien de tout cela. Or il me semble percevoir, dans cette familiarité, une racine de la traditionnelle cohésion qui, par-delà les divisions claniques, caractérisait l'ambiance de nos campagnes et qui comptait parmi les sources de ce que notre peuple avait d'unité.

Je suggère la multiplication, dans toutes les périodes scolaires, des matières d'option, et, par conséquent, la diversification des sections et la limitation des examens de passage aux matières principales dans chaque section. Il ne s'agira pas d'imposer à l'élève une qualification unique ou de le tenir à l'écart de toute qualification en dehors de la lecture, de l'écriture et du calcul ; il s'agira précisément du contraire.

Je suggère qu'on procède à l'arabisation des sciences et des maths et qu'on poursuive l'enseignement des langues arabe et étrangères dans la période secondaire. Il faudra aussi remplacer l'histoire embaumée des littératures par l'étude de textes qui, pour être plus vivants, ne devront pas nécessairement appartenir tous à l'épo-

que contemporaine. Je suggère qu'on fasse une plus grande place dans l'enseignement complémentaire public, à la langue anglaise parce qu'elle s'est avérée d'un apprentissage relativement aisé et parce que l'enseignement privé a profité de la demande croissante dont elle fait l'objet pour fixer sur elle une part considérable de ses efforts et de ses capitaux. Je suggère, dans le même ordre d'idées, qu'un effort soit fait pour enseigner également d'autres langues vivantes surtout celles qui (tel l'espagnol) sont d'un usage courant dans les pays du Tiers monde.

Je suggère qu'on remplace dans les programmes, depuis la période complémentaire, l'histoire des rois, des généraux, des congrès et des mondanités par l'histoire des sociétés. Il faudra, d'autre part, soumettre les manuels d'instruction civique, ceux de lecture et ceux d'arithmétique à une critique serrée dans le but d'en bannir les encouragements à la résignation, à la consommation forcenée et au mercantilisme, au mépris de la femme, aux comportements racistes et à la fétichisation de tous les pouvoirs.

*

**

Pour doter l'enseignement d'un contenu « national », le mieux n'est point de bourrer les manuels de discours antisionistes et anti-colonialistes. On ne se défaît pas de la dépendance, non plus, en l'enfouissant sous des tirades narcissiques sur le « Nous » national. Pour être national, l'enseignement doit être à même de jouer le rôle qui est le sien dans l'œuvre d'unification du peuple. Il doit contribuer à aplanir les obstacles qui isolent les unes des autres les couches populaires aliénées et exploitées ; il doit aussi aider celles-ci à identifier leurs oppresseurs. Alors, l'antisionisme et l'anti-colonialisme iront d'eux-mêmes. Par contre, si nous tournons le dos à l'école, c'est-à-dire à plus de 750 000 de nos enfants ou de nos frères et sœurs, nous perdons le droit de nous mêler de luttes populaires et de formation de militants, et même celui de débattre simplement de la cause paysanne et ouvrière. Car, celui qui se détourne des enfants, dénonce lui-même sa tendance à ne s'occuper que de ceux qui lui offrent quelque chose en contrepartie de ses efforts : de ceux qui votent pour son candidat aux élections, qui grossissent son bloc dans les manifestations de rue, qui se présentent pour entrer à son parti, etc. Les enfants, eux, ne votent pas ; ils ne manifestent que pour jouer ; ils n'alimentent pas les rangs des partis. Devrons-nous, en conséquence, nous désintéresser de leur sort ? Nos luttes ne seraient alors que des luttes de chapelles ; elles ne laisseraient que des égratignures sur les murs qui pro-

tègent l'oppression et l'exploitation ; on retrouverait les fondements intacts (4).

En Europe, à la fin du XVII^e siècle, l'école vit le jour sous la forme que nous lui connaissons. Auparavant, les enfants s'entraînaient à la vie dans les ateliers et sur les champs. Seuls les enfants de riches allaient dans les monastères pour s'intruire ou se dotaient d'un précepteur. Dans la foulée des écoles, on vit naître les asiles, les prisons, les hôpitaux, les maisons de veillards, etc. La bourgeoisie qui montait alors s'emparait de tous ceux qu'elle détestait parce que, jusque-là, ils ne lui rapportaient pas de profit : les fous, les criminels, les malades, les veillards et les enfants... En arrivant chez nous, le colonialisme européen apportait, avec lui, ses écoles avec tout le reste. Notre système d'enseignement est demeuré jusqu'à nos jours orienté selon les besoins de l'impérialisme et de ses agents. Nous ne rêvons pas de redevenir analphabètes ni de récupérer la prétendue sérénité de nos bons vieux villages. Nous ne croyons pas un mot de ce que Wadi al-Sâfi raconte sur le bonheur au village. Car nous savons que le village analphabète d'il y a cent ans était malheureux sous le joug de l'*iqtâ'*, autant qu'aujourd'hui le village instruit, à l'ombre du despotisme bourgeois. Ce n'est pas de retour à l'analphabétisme que nous rêvons. Mais de démolir l'école coloniale pour ériger à sa place l'école de la liberté, pierre angulaire de la société nouvelle.

Mars 1975

(4) Cette carence est due à un spontanéisme que nourrissent les intérêts sectaires. Dès qu'un pneu commence à brûler devant une école, les groupes organisés se mettent, en s'en lavant des mains, à se décerner des certificats de bonne conduite. « Voilà des semeurs de désordre », disent les groupes de droite. « Voilà une conduite spontanéiste... ou aventuriste », renchissent les groupes de gauche. L'élegance prétendument scientifique du langage de la gauche est depuis longtemps une élégance de bois. Ce langage emploie « spontanéité », en fait, là où il veut dire « initiative », c'est-à-dire action — individuelle ou collective — non contrôlée par les appareils. Mais le spontanéisme, à l'origine, avait un sens bien autre. Par exemple, le programme « démocratique » de notre mouvement étudiant serait, dans ce dernier sens, un programme notamment « spontanéiste ». Ses stipulations sont, en effet, glanées sur la surface d'aspirations particularistes ; il tend à assurer l'insertion de nouvelles couches dans le système et à soulager les contradictions de ce dernier en demandant un « droit égal » à l'enseignement pour tous les citoyens, sans nullement poser le problème du contenu des matières enseignées, ni — par conséquent — celui de la fonction de classe de l'école dans une société dépendante. Ce spontanéisme-là reste invisible pour les chefs, tellement il colle à leur peau. Aussi leur activité de dirigeants (attentifs, par principe, aux méfaits de la spontanéité) se borne-t-elle à contrôler le lieu et le temps du meeting, l'itinéraire de la manifestation et la composition du premier rang dont un cliché sera publié, le lendemain, par la presse. Cette « pensée directrice » est-elle donc si éloignée de celle des agents de la sécurité qui, par hasard, se tiennent d'habitude assez près du fameux premier rang ?

TROISIÈME PARTIE

TERRAINS

L'été 1976 au Sud-Liban *

*Les cadres sociaux de solidarité
face à l'avance de la guerre*

A la vie de cette zone frontalière du Sud-Liban, les trois premiers rounds de la guerre n'avaient rien changé de notable. Le quatrième (celui de l'automne 1975) fut le commencement d'une épreuve totale pour la société de ce chapelet de villages. Pendant

* Un jour de juin 1976, nous quittâmes Beyrouth à destination de Bint-Jubayl. Nous allions « estiver », à l'accoutumée, dans notre petite ville natale. Pourtant Bint-Jubayl était loin d'être un havre de paix : les obus brûlaient ses parages depuis six ans déjà et ne s'étaient pas privés de s'abattre une fois [en mai 1970] sur sa Place du Marché. Mais le début de cet été-là ne présageait rien de trop mauvais, là-haut : à la différence de Beyrouth... Nous louâmes une maison à l'entrée nord de la ville, dans le quartier dénommé Saff al-hawâ [la Rangée des vents]. Le vent emportait effectivement notre linge que nous laissions sécher sur la terrasse. Mais les médias n'avaient pas encore fait résonner le nom de ce quartier aux quatre coins de la terre. Car le premier obus ne vint s'écraser là (à quelques mètres de notre jardin) que vers la fin du mois d'août. Nous avions donc eu droit à quelques semaines de répit avant d'être forcés de refaire nos bagages. Notre destination était, de nouveau, Beyrouth... Beyrouth dont on pouvait dire qu'il fallait être trop cruel pour souhaiter à un ennemi d'y élire domicile. Or nous commençons, à l'époque, à ne plus distinguer assez clairement l'ennemi. Si, quand même ! puisque nous avions un ennemi mortel : la guerre. Celle-ci, nous étions prêts à tout faire pour l'oublier. Il était, toutefois, impossible de passer la journée tout entière à jouer aux échecs chez 'Atif. Ce qui nous obligea à nous promener, parfois, sur la Place du Marché. Nous pouvions y regarder nos semblables : les « déplacés » et les résidents, et, aussi, ceux qui ne nous ressemblaient plus beaucoup : les miliciens. Il était encore possible, même, pendant les premières semaines de l'été, de circuler en voiture à travers les villages, jusqu'à la frontière. Nous circulions donc, pour parler, pour écouter, sans avoir du tout le dessein d'être exhaustif.

En juillet de l'année suivante, je racontai cet été-là dans un texte [en arabe] d'une soixantaine de [grandes] pages. J'en publie ici le tiers central. Dans le premier tiers, je méditai sur un passé proche et sur un autre qui l'est moins : sur l'absence de la région à ce qui fut appelé — à Beyrouth — la « cause » du Sud ; sur le dédain qu'elle réservait à ceux qui étaient, alors, les porteurs de cette « cause » et — partiellement

les semaines qui voyaient s'intensifier les bombardements ou s'activer les francs-tireurs et les kidnappeurs dans les banlieues nord et sud de Beyrouth, des caravanes indicibles bloquaient la route allant de la capitale à Saïda. Les gens du Sud « rentraient », chaque famille emportant un mobilier aisément reconnaissable : la natte et le matelas qu'on étend à même le sol, le buffet où reluisaient tasses et assiettes, etc. Et lorsque les miliciens de Damour (avant la prise de leur bourg) s'avisaient de couper la route ou d'échanger des obus avec leurs voisins de Hârat al-Nâ'ima, le détour par la Montagne ('Aramûn puis le Chouf) doublait, au moins, la durée du voyage.

Ce « retour » de Nab'a, de Dikwâna, de Chayyâh, etc., aux villages frontaliers, resta pendant longtemps le seul problème important que la guerre posait à ces villages. La « guerre du Sud », en effet, ne commença que deux ou trois mois avant l'arrêt [provisoire] de la guerre-mère. Entre-temps le « retour » remplissait plusieurs fonctions. Il répandait à travers les villages les images et les émotions de la vie dans la guerre. La situation de Nab'a, surtout, constitua un foyer où prenait forme l'attitude globale des

— les « causes » de son existence ; sur l'indifférence de cette même région à la politique de ses représentants politiques : politique qu'épuisait l'ambition d'être mieux placé dans la hiérarchie étatique. Je soulignai, par conséquent, le fait que les « centres de décision » restaient loin de la portée des habitants du Sud, et leur discours extérieur à l'expérience de ces derniers. Je relevai l'existence d'un confessionnalisme « sous-entendu » qui orientait chaque groupe confessionnel dans sa recherche d'accès aux faveurs étatiques, mais qui n'était nullement prédestiné à servir de levain à la guerre civile. Les groupes communautaires étaient alors bien loin d'apercevoir, à l'horizon, leur propre image en train de s'entre-égorger. J'avancai également que les précédents historiques d'affrontements civils ne constituaient pas une clé adéquate pour expliquer le choc qui se préparait. Ces blessures semblaient d'ailleurs cicatrisées, le temps ayant fait (plutôt bien) son œuvre. Enfin, j'insistai sur la nécessité où s'étaient trouvés les « centres » responsables d'instituer l'état de guerre, de procéder à un véritable *viol des différences* locales afin de les réduire — autant que faire se peut — à une unique *contradiction*.

Je puis dispenser le lecteur d'un résumé du dernier tiers [qu'il ne trouvera pas ci-dessous] de ce même texte. Il est centré sur l'entrelacs des principales parties en lutte au Sud-Liban : Israël, les Palestiniens, la Syrie et le Liban (dans la mesure où l'on pouvait postuler alors la présence d'une partie libanaise jouissant d'une certaine « centralité »). Cette partie de mon analyse est aujourd'hui rendue caduque par des dizaines de textes plus complets et plus à jour. La seule chose que je souhaite encore communiquer à travers ces pages, c'est qu'en 1976, ce chapelet de villages (du Jabal 'Âmil) n'attendait pas, depuis la nuit des temps, une occasion propice pour se tordre le cou les uns aux autres. La guerre fut de part en part le fait des « centres ». Ceux-ci se sont servis, bien sûr, du réseau des différences locales. Mais qu'est-ce à dire sinon qu'il existe des « différences » dans la région ? Des différences qui distinguent, mais qui ne poussent pas les uns à rechercher la mort des autres. Comment les centres ont-ils donc pu venir à bout de l'aversion — si violente — que les gens du Liban-Sud éprouvaient pour la guerre ? Que celui qui s'en étonne considère la liste des centres en question... et qu'il nous dise, après, s'il trouve encore beaucoup à reprocher à ce modeste chapelet de pauvres villages. [Note d'avril 1983 — le texte suivant, rédigé en arabe comme on l'a rappelé ci-dessus, en juillet 1977, a été publié pour la première fois dans la revue *Al-Wâqi'* [la Réalité], n° 5-6, octobre 1983, Beyrouth.]

habitants vis-à-vis du conflit. L'orientation de cette attitude était claire, dès le départ, même si elle ne devait s'imposer que progressivement. Les « rapatriés » étaient apparemment unanimes pour plaindre l'incohérence des préparatifs de défense à Nab'a. Ils savaient bien qu'au cas où la conjoncture politique encourageait l'adversaire à lancer une offensive contre cette banlieue, la chute de celle-ci serait fatale. Les coups de main à Sinn al-Fil, les opérations-éclair contre Dahr al-Jamal relevaient quelque peu le moral en restaurant l'identification partielle des « rapatriés » avec les défenseurs de Nab'a. Mais ces initiatives suscitaient, d'autre part, une peur profonde de voir Nab'a essuyer une riposte de grande envergure. Les espoirs restaient suspendus à l'éventualité d'une solution globale, seule susceptible d'éviter la catastrophe à Nab'a. Or, le mirage d'une pareille solution — on le sait — brillait à l'horizon tous les quelques jours, à la faveur d'un accord éphémère de cessez-le-feu ou de l'arrivée d'un nouveau médiateur. Ce mirage ne tardait pas à se dissiper pour être remplacé par les convois de familles déplacées que chaque déception gonflait immanquablement.

En plus des informations sur la vulnérabilité militaire de Nab'a, les « déplacés » rapportaient dans leur bagage les récits du comportement des « organisés », les uns envers les autres et tous envers la population. On parlait déjà d'accrochages répétés entre organisations du même bord, de miliciens tués par la faute de leurs camarades, de reprises irresponsables — dangereuses pour les civils — de bombardements au milieu d'une accalmie, de magasins et d'appartements dévalisés, de denrées de première nécessité rafflées par des chefs de groupes armés. La majeure part de responsabilité était rejetée sur les organisations palestiniennes : elles étaient à l'origine de cette guerre et elles avaient rendu possible l'apparition d'autres groupes armés et tout ce train d'exactions. Qui plus est, concluait-on, ces organisations paraissent peu soucieuses de défendre Nab'a, et l'on aurait même entendu leurs chefs déclarer plus d'une fois que Nab'a était « militairement perdue ».

Aussi n'était-il guère surprenant de voir des « défenseurs » de Nab'a — et ceux d'autres banlieues — se faufiler (longtemps avant la bataille décisive) dans les convois en route pour le Sud. Ils y arrivaient pour grossir (avec d'autres qui n'avaient jamais porté d'armes) les rangs des milices dans les villages. D'autres encore réintégreront leurs organisations, ressuscitant, pour ne pas être en défaut, des appartenances qu'ils avaient pratiquement oubliées depuis de longues années. A l'époque où la bataille de Nab'a battait son plein, il n'y avait pas encore de guerre dans les villages du Sud. Mais la facilité de s'engager dans une milice, sans avoir à combattre, excitait les appétits d'influence et de gain chez les individus ; de même, la facilité de recruter amplifiait les rêves de

pouvoir des organisations. Les exactions dont les « rapatriés » déploraient la prolifération à Nab'a connurent une réédition dans les villages : une embuscade s'emparant d'une voiture, un commerçant victime d'un hold-up à son domicile, le « représentant » d'une organisation abattu par celui d'une autre faute d'entente sur l'ouverture d'un dispensaire (qui, par conséquent, ne put jamais voir le jour), des « éléments armés » forçant la porte d'un magasin de farine (celle-ci devait être distribuée à bas prix à la population) et emportant quelques sacs chez eux, un passant volé, en plein village, avant le coucher du soleil, etc. Vers le début du printemps 1976, l'appartenance à une organisation armée dans l'un de ces villages frontaliers, conférait à l'intéressé un sentiment de sécurité et de puissance, et pouvait lui procurer aussi — ce qui n'était pas rien pour beaucoup, en ces temps de pénuries diverses, de chômage et de vie chère — quelque argent et un accès prioritaire à certaines denrées. Il suffisait de comparer ce couturier qui, débarquant de Sinn al-Fil (et encore très élégant !), tentait de vendre sur le trottoir quelques misérables réchauds électriques, à un vendeur de loterie que la suspension des émissions avait poussé à se procurer un fusil. On pouvait apprécier ainsi la force des motifs que des centaines de jeunes villageois du Sud avaient pour porter des armes dont ils ne se servaient pas à l'époque et dont, d'ailleurs, ils ne devaient jamais se servir (puisque'ils ont, presque tous, pris la fuite dès que le front de la zone-frontière s'est embrasé). Sans doute est-il utile d'ajouter que tout ce remue-ménage avait lieu dans une région où auparavant cinq ans pouvaient s'écouler sans qu'on enregistre un seul cambriolage et toute une décennie sans qu'un seul meurtre vienne troubler la sérénité des esprits.

Un véritable fossé se creusait ainsi entre les « organisés » et la majorité de la population. Il était l'expression d'une ligne politique proprement dite et non pas — comme on l'a souvent prétendu — le résultat d'infractions éparses à cette ligne. On y voyait s'ensevelir les efforts et les sacrifices de militants dont le dévouement et le courage étaient hors de doute. Certains ont réussi, par exemple, à soumettre le ravitaillement de leur village à un véritable contrôle populaire. Mais les directions centrales dont dépendait la distribution à la source faisaient tout pour les remplacer par des éléments plus dociles. D'autres avaient pris sur eux d'organiser la défense du village ; le jour venu, ils purent tenir tête pendant plusieurs heures aux blindés israéliens. Ils attendaient des renforts qui n'arrivèrent jamais, leurs collègues des villages voisins ayant la tête à tout autre chose qu'au refoulement de blindés ennemis.

Parler d'un fossé ayant séparé les « partisans » des autres ne veut pas dire que l'innocence se logeait du côté de la masse. Celle-ci, loin d'être une nébuleuse informe, constitue un tissu criblé de

contradictions et d'une extrême complexité. N'importe qui pouvait, en définitive, bénéficier d'un appui — celui d'un parent ou d'un voisin « organisé » — lui permettant de résoudre certains petits problèmes : obtenir de la farine pour son pain, de l'essence pour sa voiture ou simplement prévenir d'éventuelles vexations. Les miliciens qui avaient la charge d'organiser les services collectifs étaient tous (ou presque tous) originaires du village, pris dans le filet de ses rapports claniques. Ils « résistaient » difficilement à la sollicitation d'un parent ou d'un ami leur fournissant une occasion de montrer leur importance ou de le « gagner » de leur côté moyennant une modeste priorité qu'ils acceptaient de lui garantir. Ce genre de services finissait par constituer un réseau assez irrégulier, il est vrai, de liens où se trouvaient insérés ensemble les « organisés » et les autres. Des deux côtés, ces liens faisaient l'objet d'une fierté discrète ou vantarde, selon le cas. Ils ressemblaient fondamentalement (même si les deux filets ne coïncidaient pas totalement) aux liens traditionnels qui prévalent dans une société villageoise : la parenté, la notabilité, l'amitié... Des notables traditionnels furent, en fait, réduits à l'isolement. Mais le nouveau pouvoir continua à montrer du respect pour d'autres castes dont il trouvait le statut moins provoquant que celui de notable. Les lettrés et les fonctionnaires, par exemple, avaient droit à la révérence des « organisés ». Néanmoins le fossé dont nous venons de parler, ne faisait que s'approfondir. L'une des caractéristiques de ce comportement des miliciens, en effet, est qu'il suscite, sur une large échelle, le mécontentement. Il est cause, en second lieu, d'un désordre général où toute initiative d'une certaine importance est condamnée à s'empêtrer, les interventions contradictoires empêchant l'application de règles formelles, donc l'accomplissement ordonné des tâches assignées. Enfin, ce comportement ne ressemble en rien au schéma livresque (largement imaginaire sans doute) des rapports entre « l'avant-garde » et « les masses »...

*
* *

Ces traits simples gagneraient plus de relief et de précision si l'on entreprend, pour les éclairer, l'analyse des développements dont cette zone du Sud-Liban fut le théâtre au cours de la brève période qui s'étend entre le début de l'été 1976 et celui de la « guerre du Sud » vers la fin du mois d'août de la même année. Le choix du point d'arrivée se passe de justification ; celui du point de départ s'explique par la déroute que connurent, au début de l'été, les appareils locaux de l'État, dans le Sud, dont certains pourtant continuèrent à assurer les services indispensables : la distribution de l'eau et du courant électrique, le fonctionnement du téléphone et

la continuité du registre d'état civil etc., chaque appareil assumant, en dehors de toute hiérarchie, la pleine responsabilité de ses décisions. En même temps, les commandements locaux de l'armée et des forces de sécurité intérieure rompaient avec leurs hauts-commandements respectifs, les « éléments armés » s'emparaient de la place publique ; le recrutement de nouveaux miliciens commençait à se faire ouvertement ; la présence armée palestinienne touchait des zones et des villages qu'elle avait jusque-là épargnés ; la plupart des députés du Sud le désertaient, ceux qui choisissaient d'y rester optant pour une attitude de repli ; l'armée syrienne atteignait les parages de Saïda et la Békaa du Sud. Enfin, ces trois mois virent arriver à leur paroxysme les vagues de déplacement des habitants chiites des banlieues de Beyrouth. Le problème des populations déplacées constitua l'épreuve la plus rude que durent traverser, au cours de la guerre, les cadres de solidarité dans le Sud, qu'ils soient traditionnels ou nouvellement introduits. Il est vrai que cette épreuve fut de courte durée, puisque, au bout de quelques mois, les débuts de la « guerre du Sud » provoquaient une « inversion du courant » qui, cette fois, allait emporter progressivement les « déplacés » et les autres...

Venant de Nab'a, de Chayyâh, de Dikwâna et d'autres banlieues de la capitale, les « déplacés » commencèrent en fait à élire domicile dans les villages du Sud dès le fameux « quatrième round » de la guerre. Mais les traces que les premières vagues de « rapatriés » laissèrent dans la vie de ces villages étaient loin de présager l'ampleur de la tragédie. Les voitures des nouveaux venus embouteillaient les ruelles ; et les magasins, surtout ceux des gros commerçants (à l'échelle locale, s'entend) étaient gorgés de marchandises et leurs caisses engloutissaient les économies de ces sinistrés. Le marché des produits alimentaires, surtout, était florissant. Damas redevint ce qu'il n'était plus depuis des décennies : la source principale de nombreux articles qui arrivaient au Sud par la route de Marjeyoun. A côté des boutiques, on dressa à la hâte de nouveaux étals sur les places de marché où l'on exposait des marchandises venus droit de la capitale syrienne.

Rien ne trahissait ouvertement la misère, jusqu'au milieu de 1976, sinon la prolifération de petites occupations marginales qui ne semblaient pas être l'objet d'une demande suffisante pour les faire survivre : vendeurs de cigarettes, cireurs, vendeurs de confiseries, etc., à force d'être si nombreux, se sentaient plus ou moins délaissés sur la place. Les clients des magasins de produits alimentaires et des comptoirs de fruits et de légumes laissaient, de leur côté, échapper de plus en plus souvent, des mots acerbes à l'adresse des marchands, en voyant des articles de plus en plus nombreux s'éloigner à vue d'œil de leur portée.

Effets de la guerre et rapports ruraux

Les banlieues beyrouthines de ces « rapatriés » n'avaient pas encore été envahies et dévastées. Ils fuyaient seulement les obus, les francs-tireurs et les kidnappeurs, ou bien encore abandonnaient des quartiers chrétiens qu'ils sentaient devenir peu accueillants. Certains, enfin, transportaient au Sud leur atelier ou leur commerce, leurs affaires n'allant plus très fort dans la capitale. L'aisance de leur intégration dans les villages était un sujet d'admiration générale. Jusqu'au début de l'été, ils ont continué, en effet, en dépit de leur grand nombre, à trouver des maisons pour s'y abriter. Aucune école, jusqu'à cette époque, n'avait dû renvoyer les élèves pour recevoir à leur place des sans-abri. Les programmes furent poursuivis jusqu'au bout, même si les classes (qui étaient bondées) durent être renvoyées une ou deux semaines avant la date habituelle.

Les « rapatriés » ne commencèrent à « déborder » pour remplir les écoles et certains autres bâtiments publics que la veille de la « chute » de Nab'a et dans les jours qui suivirent : soit vers le milieu de l'été. Avant que l'envahissement des banlieues ne prenne place parmi les réalités de la guerre, les familles qui ne réussissaient pas à s'établir dans leurs villages rebroussaient chemin vers les quartiers dangereux ou entamaient des démarches en vue d'émigrer. Le voile qui dissimulait la catastrophe en cours fut déchiré, cependant, lorsque, par dizaines de milliers, les fuyards investirent, dans l'espace de quelques semaines, leurs villages d'origine.

Soudain, les familles commencèrent à s'agglutiner en grappes dans les écoles, les lieux de cérémonies et les édifices municipaux et gouvernementaux non encore occupés par les milices. Elles y arrivaient maintenant dans un état de dénuement et de désarroi extrêmes. Elles laissaient flotter leur lessive au vent, comme pour attirer le regard des miliciens qui déambulaient encore dans les rues, sur ces milliers d'étendards de leur défaite. Néanmoins, le « miracle » demeurait remarquable : sur plus de 1 100 familles « déplacées », recensées dans la seule ville de Bint-Jubayl, au lendemain de la prise de Nab'a, moins de deux cents durent être hébergées dans les bâtiments publics.

Le logement des familles « déplacées » constitua le front principal sur lequel les rapports de solidarité familiale livrèrent — depuis la plus petite de leurs molécules — leur bataille contre les rapports « nouveaux » dont les promoteurs s'efforçaient de mettre en avant les concepts « d'organisation », de « masses », de « direction » de ces dernières et de défense de leurs « intérêts généraux », d'« édification » d'une « solidarité » des masses susceptibles de dépasser les rapports « traditionnels ».

Les rapports de solidarité caractéristiques du milieu rural s'étaient infiltrés — nous l'avons dit — au sein même des organisations « modernes ». Il faut ajouter que l'affrontement de ces deux types de solidarité (le type en vigueur et le type « proposé ») ne s'est pas déroulé dans l'arène de la représentation politique. L'une des deux parties s'était en effet retirée, assez tôt, de la scène politique locale, quoique son retrait ne fût pas total et qu'elle demeurât représentée par ce qui restait d'institutions étatiques. Les organisations palestiniennes exhibaient maintenant leurs armes sur les places des villages. Elles prenaient sur elles ouvertement la responsabilité globale de la guerre et celle des problèmes locaux qui en découlaient. Elles adoptaient les « martyrs » qui tombaient sur les fronts lointains, recevaient leurs dépouilles dans leurs villages nataux, et, en occupant les premières places dans les convois funéraires, s'assuraient magiquement de la « direction » des masses qui y participaient. Elles s'étaient assurées, d'autre part, grâce aux moyens mis à leur disposition par leurs quartiers généraux, une mainmise partielle sur le ravitaillement et sur les services publics. Il ne restait plus donc aux députés du Sud qu'à se retirer de la région ou à se tapir chez eux. Au mieux, ils acceptaient le cadre que les milices assignaient à leurs allers et venues. Le choix des secteurs où on leur permettait (ou demandait) de déployer quelque activité était d'ailleurs fort significatif. Il suffit d'en mentionner deux. *Premièrement*, la collecte de secours en faveur des familles déplacées était confiée aux députés, aux notables et aux ulémas (le rôle politique de ces deux derniers groupes paraissait diminué également). *Deuxièmement*, ces mêmes catégories étaient sollicitées pour les contacts d'envergure avec les villages chrétiens, contacts que ne manquaient pas d'imposer d'ailleurs une situation de plus en plus précaire (par exemple les pourparlers engagés entre al-Khiām et al-Qulay'a et ceux entrepris par les représentants de Bint-Jubayl avec ceux de 'Ayn Ibil). La première charge signifiait que (sauf recours à la menace armée) le pouvoir des milices n'était pas encore en mesure de mobiliser les portefeuilles des « masses » et, par conséquent, que la prise en considération de ce pouvoir, en tant que réalité, n'équivalait guère à une reconnaissance de sa légitimité. La deuxième charge reconnue à la hiérarchie traditionnelle indiquait que le nouveau pouvoir (soi-disant « national ») n'était en vérité qu'un rassemblement qui faisait face aux villages chrétiens à partir des agglomérations chiites, et non point une force englobant sous un même type d'influence ces deux groupes de villages. L'attitude des chrétiens (du moins jusqu'à l'époque dont nous parlons, soit l'été 1976) ne dénotait pas un désir de s'isoler des villages chiites ; elle soulignait, au contraire, leur attachement à l'ancienne formule et leur refus d'abandonner, au profit d'un autre, le leadership chiite qui, jusque-là, veillait à la bonne application

de cette dernière. Il demeure que la réaction des notabilités traditionnelles fut surtout une réaction de repli ou de simple désertion (1).

Le front des « déplacés »

Le front principal sur lequel allait se jouer le sort politique des rapports de solidarité familiale était donc un front dont le caractère politique n'apparaissait qu'en filigrane. Il s'agit — nous l'avons dit — du front des perturbations de la vie quotidienne provoquées par la guerre et surtout des problèmes que posait l'accueil des familles déplacées. Les rapports de parenté constituèrent en effet pour ces familles une structure d'accueil fort efficace dans leurs villages d'origine. La tâche ne fut guère modeste ni facile : elle requérait, de la part de ces familles qui voyaient s'ajouter, dans l'étroitesse de leurs demeures, la misère des nouveaux venus à celle des résidents, une patience et un courage discrets, dont un regard extérieur pouvait difficilement prendre la mesure. La maison de deux ou trois pièces devait très souvent abriter vingt à trente personnes. Les modestes économies des familles filaient entre les doigts, d'autant plus vite que le prix du pain montait en flèche (2). Ceux (rares après la fermeture de l'aéroport de Beyrouth) qui débarquaient de l'étranger, apportaient, chacun dans son sac, un courrier énorme et distribuaient aux familles résidentes des « enveloppes » envoyées par le père ou le frère émigré. Les résidents et les « rapatriés » se partageaient la responsabilité de la boutique familiale ou bien s'associaient pour dresser un nouvel étalage. Le blé poussa dans les champs qu'il désertait depuis des décennies et la récolte fut fabuleuse. La construction illégale proliféra dans les souks et au long des rues pour recevoir les nouveaux commerces. Les solidarités familiales étaient mobilisées jusqu'à l'explosion. Mais l'empressement à secourir ses proches n'allait pas toujours sans tension au sein de la famille. Souvent, le père de famille et ses grands fils étaient obligés de vagabonder du matin au soir loin

(1) Réaction que ne purent empêcher les tentatives — déployées surtout par le Fateh — de rallier certains de ces notables dans le cadre d'une politique qui relevait tantôt d'une perception juste des équilibres locaux et tantôt des impératifs de la lutte politique contre les partis « progressistes » libanais.

(2) Le prix d'un sac de farine [de 50 kg] avait sauté en une seule année pratiquement, de 14 à 60 ou 65 livres libanaises. Les « comités » formés par les partis le vendaient beaucoup moins cher (à 20 livres environ). Mais les quantités distribuées (qui variaient d'ailleurs d'une semaine à l'autre) restaient très en deçà des besoins. En plus, la distribution était sujette aux influences que l'on vient de rappeler.

de la maison qu'une nuée d'enfants rendait invivable. Les rapports entre les femmes résidentes et les femmes « rapatriées » n'étaient pas toujours idylliques. De même, le manque d'initiative d'un fils qui, venu de Nab'a, restait enfermé à la maison, devenait le thème favori des plaintes de son père. Enfin, une famille rapatriée, loin de retrouver toujours son chez-soi ou d'être reçue chez le grand-père, se trouvait souvent obligée de descendre chez un frère ou chez un oncle, ce qui constituait une source supplémentaire de tension. On vit se ranimer des querelles qui sommeillaient depuis des années autour de la propriété d'une maison ou de son évacuation par des occupants qui s'y étaient installés sans problème à une époque où le propriétaire pensait qu'il n'en aurait guère besoin. Or les querelles, déjà, pouvaient tourner facilement en fusillades. Certains des premiers venus réussirent à louer à frais doublés une maison dans leur village propre ou dans un village voisin, moins embouteillé. On découvrit vite que le rapport des « déplacés » à leurs villages d'origine n'était plus le même qu'il y a vingt ans. Installés depuis longtemps dans les banlieues de Beyrouth, la plupart de ces Sudistes n'avaient plus de maison à eux dans leur village. Certains avaient vendu la maison de leurs parents après la mort de ces derniers, ou l'avaient laissé tomber en ruines. Nombre de jeunes de moins de vingt ans débarquaient pour la première fois (ou peu s'en fallait) dans un village où leurs connaissances parmi les résidents se limitaient à leurs proches parents.

En plus de ces sources « sociologiques » de tension, la diminution des revenus, l'accumulation des charges et la hausse des prix enfonçaient, par endroits, les murailles des solidarités. On entendait, par exemple, un père de famille se déclarer littéralement écrasé sous le poids de nouveaux venus qu'il ne pouvait plus nourrir, qui étaient incapables de se prendre eux-mêmes en charge et qui refusaient de lui laisser la paix. Aux abois, certains se trouvaient réduits à une mendicité plus ou moins discrète. On allait voir un « bienfaiteur » prêt à offrir un sac de farine ou un billet de cent livres ; ou bien on entrait en contact avec les collecteurs d'aide. La mobilisation atteignait donc une sphère plus vaste que celle des rapports familiaux : celle de la communauté villageoise imbue de l'idée religieuse d'aumône.

Néanmoins, des milliers de personnes dépensèrent leurs économies en frais d'émigration, aux États-Unis surtout. Leurs parents émigrés leur envoyaienr leur dossier au consulat américain de Damas après la fermeture de la section des visas à Beyrouth. Ils s'épuisaient à verser des pots-de-vin depuis leur premier pas à Damas jusqu'à l'avion. Les employés du consulat, eux mêmes (certains venaient du consulat de Beyrouth), comptaient parmi les plus corrompus.

Les maisons bondées devaient se défendre, d'autre part, con-

tre les menaces de contagion. A la faveur du manque d'eau (3), des cas de gale s'étaient déclarés dans certains villages ; la poliomyélite aussi fit quelques apparitions. Avant d'entamer leur navette quotidienne d'ouvriers en Israël, les habitants du village frontalier de Rumaych avaient observé des cas de déshydratation parmi leurs enfants qu'ils nourrissaient, à l'occasion, de figues encore trop vertes : les figues ne devaient mûrir qu'avec le début de la guerre du Sud !

Les petits remparts que les solidarités familiales s'évertuaient à ériger, devaient faire face à toutes ces pressions. Vint s'y ajouter, à la veille et au lendemain de la reddition de Nab'a, l'amoncellement des familles « excédentaires » dans les écoles. Ces remparts ne tombèrent pas pourtant et leur performance fut remarquable : le chiffre de la population de certains villages avait doublé par rapport à celui de l'avant-guerre. En revanche, l'échec fut le lot de la plupart des initiatives que les milices prirent afin de présenter les principaux problèmes locaux issus de la guerre sous un jour d'*« universalité »* susceptible de transcender les cadres locaux, d'appeler des solutions également *« universelles »*. On pensait extraire, par principe, les citoyens du carcan de leurs appartenances particulières et les assujettir unifomément à un pouvoir dont les critères seraient différents de ceux qu'avait adoptés, face aux circonstances de la guerre, la formation sociale sudiste. L'échec de ces initiatives partisanes atteignait, à sa racine, leur prétention d'appartenir à ce qu'on appelle, en termes occidentaux, un « pouvoir » ou une « direction démocratique ».

Les milices devaient recueillir l'*« excédent »* de familles expulsées : celui dont la résorption n'avait pu être assurée par les réseaux d'entraide familiale. Dans certains cas, les groupes armés se chargeaient de « réquisitionner » les écoles afin d'y héberger les « rapatriés ». Dans d'autres cas, cependant, ces derniers, appuyés par des amis résidents, prenaient les devants. Des collectes de secours urgents (couvertures, vêtements, produits alimentaires) furent organisées. Une grande partie de cet effort retomba sur des comités locaux, indépendants des milices ; des institutions d'action humanitaire, étrangères à la région (et même au pays) se chargèrent d'une autre partie. Il n'y eut que des tentatives éphémères de former des comités représentatifs des familles déplacées. L'attitude de ces dernières vis-

(3) La rareté de l'eau courante est un problème permanent du Sud frontalier. Les puits domestiques compensent partiellement la carence des « Eaux du Jabal 'Amil » censées être responsables de l'approvisionnement de la région. En panne depuis longtemps, les pompes de ce service le restèrent jusqu'au début de l'été. Les tracteurs traînaient leur cargaison d'eau depuis les sources de Râs al-'Ayn (près de Tyr) ; la remorque était vendue (surtout après la hausse du prix du carburant) à plus de 50 livres. Une collecte organisée à cette fin permit, dans le courant de l'été, de réparer les pompes.

à-vis des groupes armés allait de la méfiance au défi cinglant. Il ne faut pas oublier que les « rapatriés » avaient rapporté dans leurs bagages une expérience de plusieurs mois de siège et de combats à Nab'a. Ils avaient rapporté surtout un récit — quasiment unanime — de la chute de cette banlieue. Les organisations palestiniennes (ou certaines d'entre elles, au moins) portaient, aux termes de ce récit, la responsabilité des accrochages avec les Arméniens qui s'étaient jusque-là interposés entre Nab'a et les forces maronites. Les Arméniens avaient assuré l'approvisionnement de Nab'a (y compris, parfois, en armes et en munitions) et s'étaient chargés aussi d'arranger la fuite d'un grand nombre de ses habitants à travers les barrages maronites : services dont certains Arméniens — cela va de soi — avaient tiré de véritables fortunes. Le même récit accusait la majorité des groupes armés d'avoir fui le champ de bataille lors de la dernière offensive, leurs combattants se livrant avec leurs armes, au club arménien, en échange d'une garantie de vie sauve. Ce récit était répandu dans tous les coins du Sud par des milliers de bouches « déplacées ». Ses échos rendaient malaisée aux organisations qu'ils accablaient l'approche des familles chassées de Nab'a (4).

L'épreuve du tabac

Le tabac constitue (jusqu'en 1976, puisqu'il a beaucoup régressé depuis) la culture principale dans le Sud frontalier. Il est la source la plus importante de revenus dont bénéficia (inégalement bien entendu) la majorité des habitants : depuis les propriétaires des licences et des terres jusqu'aux locataires et aux salariés. Il fournit par conséquent (à côté de la fonction publique, de l'artisanat, de l'argent des émigrés et d'autres ressources qui restent loin de l'égaler en importance) le sang de la circulation commerciale qui irrigue des milliers d'étalages, de petites et de moyennes boutiques,

(4) Lors de la chute du camp de Tall za'tar (le 12 août), d'autres familles du Sud domiciliées dans les parages du camp (certaines étaient propriétaires à Râs Dikwâna) reprirent le chemin de leur pays natal. Nab'a n'était tombé que depuis quelques jours et la colère était à son paroxysme. Les expulsés de Tall za'tar ne rapportaient pas du camp les images qui couvraient la presse dite « patriotique » : l'héroïsme, l'acharnement des défenseurs, le martyr, etc. Les images qu'ils propagèrent étaient autres : la pratique de la discrimination anti-libanaise par les milices palestiniennes, le refus de distribuer aux civils les vivres entassés dans les dépôts, les coups de feu tirés sur certains individus pour avoir osé protester contre la conduite des miliciens qui, venant puiser de l'eau, ignoraient totalement la file d'attente formée devant l'unique puits resté opérationnel dans le camp [assiégé] !...

le bâtiment et les transports aussi. Le tabac séché et empaqueté est livré au cours du premier mois de l'année à la Régie qui monopolise, pour le Liban entier, l'industrie et le commerce de la cigarette. Or, en juin 1976, la Régie n'avait pas encore pris livraison de la récolte de 1975. Des délégations diverses frappaient depuis des mois aux portes du chef du gouvernement, de la direction de l'OLP, des gouvernements irakien et libyen. La récolte était déjà en partie détériorée ; les entrepôts (les maisons elles-mêmes dans la majorité des cas) commençaient à recevoir les premières cueillettes de la nouvelle saison qui devaient partager l'espace domestique avec la récolte précédente, les propriétaires des lieux et... leurs hôtes « déplacés ». Les détenteurs des licences empruntaient aux banques, chaque année, vers le début de la saison, environ l'équivalent du prix de leur récolte, qu'ils ne remboursaient qu'après la livraison de cette dernière. Seul le fait que les débiteurs, n'ayant encore rien encaissé, cette année-là, n'avaient pu rien rembourser, évita à la région une retentissante faillite.

Enfin, les agriculteurs furent informés de la décision qu'avait prise la Libye d'acheter une partie de la récolte. L'Armée du Liban arabe (une fraction pro-palestinienne de l'armée libanaise) prit sur elle d'organiser la livraison et le paiement, après avoir réquisitionné la partie disponible des experts-priseurs de la Régie. Toutefois, l'occasion étant de taille, aucune des organisations en présence ne voulut se priver de prendre part à l'opération. On assista donc à des spectacles où s'entremêlaient différents types de rapports anciens et nouveaux, et s'exprimait la profonde impuissance des partis à extraire du fatras des appartenances particulières, une règle « universelle » de conduite. Devant les bureaux de paiement, à Bint-Jubayl, par exemple, on voyait à l'œuvre toutes les considérations hiérarchiques propres à ce milieu rural avec, en plus, quelques nouveaux classements. Le notable (petit ou grand) passe avant le « roturier » ; le fonctionnaire lettré (qui loue à d'autres son permis de culture) passe avant l'agriculteur illettré ; les hommes d'appareil, nombreux, s'affairent à procurer quelque petit avantage à leurs camarades de parti, à leurs proches, à leurs amis. L'énorme bousculade défiait l'attachement le plus sincère à l'ordre et vous mettait devant la nécessité impérieuse de trouver un piston. Aucun ordre n'avait été prévu, en fait, pour permettre aux villages de se présenter à tour de rôle aux bureaux ; aucune date n'avait été annoncée pour la livraison et le paiement. La commission débarquait simplement, un beau matin, au chef-lieu du Caza : la nouvelle de son arrivée se répandait d'abord dans la ville même, puis se propageait comme une rumeur vers les villages. Peu de temps suffisait pour amener tous les agriculteurs du Caza sur la place centrale de son chef-lieu. Seul un petit nombre, cependant, arrivait à accomplir les formalités ; les autres devaient rentrer bras

ballants à leurs villages après une journée entière passée dans la cohue. Ils devaient revenir le lendemain y passer une nouvelle journée, et ainsi de suite. Au bout de trois ou quatre jours, les commissions s'apercevaient enfin qu'elles pourraient convoquer les villages à tour de rôle et que cette mesure réduirait considérablement l'affluence et éviterait aux gens une trop longue attente au soleil. On accrochait donc à l'entrée des bureaux, des listes de noms de villages et de dates... A cette époque, le carburant se faisait rare et le coût de déplacement entre les villages devenait pesant (5).

Il ne s'agissait point là d'une carence technique dans l'information ou dans l'organisation. Les milices arrivaient, en une seule journée, à faire parvenir à tous les villages du Caza, un tract ou un faire-part de « martyr ». Nombre des « partisans » qui participaient à l'« organisation » de la livraison du tabac étaient des enseignants ou des fonctionnaires dont les connaissances en matière d'organisation devaient leur permettre de gérer une opération aussi peu sorcière. La carence était due, en fait, à l'absence d'un centre reconnu, capable de porter la responsabilité de l'opération et de garantir la régularité de son exécution. Derrière les formes de « coordination » et ses comités, éphémères ou durables selon les régions, on devinait les luttes d'influence — dont nous avons déjà fait état — entre les partis. Cette lutte demeurait au centre du tableau, et les divisions traditionnelles en place dans cette société rurale, y étaient exploitées et s'en trouvaient exacerbées, à leur tour, nonobstant les prétentions modernistes des partis concurrents. L'effort pour « normaliser » le traitement des problèmes posés se heurtait constamment, au particularisme organisationnel : nouveau facteur de divisions venu s'ajouter à d'autres, de portée variable, l'ensemble se dissimulant sous le voile de l'idéologie « démocratique » du centre. En dehors de cette insinuation des particularismes dans la texture même des organisations, un autre facteur entravait aussi une formulation généralisable des problèmes et de leurs solutions. Il s'agit du fait qu'aucune de ces organisations n'a réussi à occuper une situation hégémonique dans le Sud. Il était clair, en effet, qu'en dépit d'énormes décalages en effectifs entre les organisations, et de l'inégalité des moyens militaires et, plus généralement, matériels, aucune organisation n'avait pu jusque-là, mobiliser un courant populaire dominant dans la région. Le prin-

(5) L'opération (qui débute en juin 1976, puis fut suspendue pendant un mois avant d'être reprise vers la fin de juillet) concernait une partie de la récolte de 1975. On raconta alors que l'organisation palestinienne Fateh avait déposé dans les banques une somme de 7 millions de livres destinée aux agriculteurs et que la Libye s'était engagée à rembourser. Le prix total de la récolte, dans le Sud, était estimé à 30 millions au bas mot. Après la fin de la guerre [de deux ans], la Régie prit possession du reste de la récolte de 1975, déjà largement avariée. Elle commença ensuite les préparatifs pour recevoir la récolte suivante.

cipal caractère de ces écarts entre les organisations (dont certaines, on le sait, étaient palestiniennes et tiraient, par conséquent, de l'extérieur le gros de leur force dans leur région) était qu'il s'agissait d'écarts mesurables à l'intérieur de la sphère des organisations elles-mêmes et nullement d'écarts d'influence politique dans les rangs de la population. Il est même arrivé qu'un ou deux mouvements de très petite taille aient dans un ou deux villages une influence que des partis beaucoup plus importants ne possédaient dans aucun village.

Cette marginalité reflétait bien le mariage d'un démocratisme idéologique affiché et d'une tendance réelle à ménager discrètement les divisions les plus étroites, c'est-à-dire, surtout, les divisions familiales. Elle tendait cependant à acquérir une certaine autonomie par rapport à son origine et à devenir un facteur parmi d'autres qui empêchaient la transformation des mouvements politiques organisés en une direction hégémonique. Il devenait obligatoire pour les '*asabîya* organisationnelles de s'allier (sans que la lutte qui les opposait à elles en soit interrompue) à d'autres '*asabîya* plus anciennes. Il était désormais impossible de soustraire les problèmes généraux à la règle des traitements fragmentaires et d'imposer des solutions générales dont la régularité — répétons-le — ne pouvait être garantie que par l'existence d'une autorité centrale reconnue. Ce phénomène fut exacerbé par le besoin où se trouvaient les partis de croître très vite dans les circonstances de la guerre : besoin que, d'ailleurs, ces mêmes circonstances aidait à satisfaire. Les blocs familiaux trouvaient prudents, en effet, de faire corps avec l'orage afin d'en esquiver le choc. Ils évitaient ainsi de se retrouver en position de faiblesse vis-à-vis des milices et les uns vis-à-vis des autres.

La ligne politique que constituaient — nous l'avons déjà souligné — les fameuses « infractions » dans le tissu des rapports sociaux dominants était bien plus solide que celui de la prétention démocratique chargée, elle, de fournir les formules abstraites d'organisation interne et externe et les thèmes de propagande. Cette inégalité ne neutralise pas totalement la tendance démocratique. Son effet est pire ! Elle saborde partiellement les deux tendances, les empêchant de suivre chacune sa propre logique et de s'actualiser dans le cadre de rapports qui lui soient homogènes. Substance en acte de la pratique partisane, les infractions paraissent, du fait de ce double inaccomplissement, n'être que des « infractions », c'est-à-dire une suite d'événements dépourvus (aux yeux des partis, bien entendu) de toute cohérence intrinsèque. Le terme idéologique de la contradiction (terme ostensible, dominant le mode de perception) ne prétend-il pas fournir à l'autre le principe de sa cohérence ? Mais, à son tour, ce terme idéologique échoue à imposer sa logique dans le domaine de la pratique publique qui

continue à plier ses règles aux exigences globales (historiques et structurelles) du système social. Nous tombons, en définitive, sur une image non exempte d'ironie de l'histoire : la force supposée être l'antithèse des 'asabîya s'est transformée elle-même en une nouvelle 'asabîya ou, plus exactement, en une alliance de nouvelles et d'anciennes 'asabîya mélangées, dont les éléments oscillent entre la complicité et l'antagonisme. C'est dire que la force de normalisation s'est muée en un nouveau particularisme et que le rêve d'organisation, d'unité et de victoire (qui continue à déployer une certaine efficacité idéologique) s'est métamorphosé en une logique de désordre, de perversité et de défaite d'une puissance inexorable. En tenant compte du fait que cette métamorphose s'accompagne d'un effort déployé par la structure familiale afin d'exploiter à son profit la structure organisationnelle (effort qui, sans être systématique ni même conscient, entend faire pièce à la tentative esquissée en sens inverse), on arrive à reconstituer un tableau complet de ce qu'en termes politiques, on appelle l'« opportunisme ». Il s'agit d'un opportunisme réciproque qui ajoute à l'ironie déjà présente dans la métamorphose sus-mentionnée (identification d'une chose à son contraire) un nouveau trait nous faisant faire le dernier pas vers l'achèvement du processus : l'asservissement de cette même chose par son contraire.

Nous accédons ainsi au concept exact de ce qu'on a appelé les « infractions », d'une part, et à celui de ce qu'il faut bien appeler les « concessions » faites aux valeurs intruses, par les valeurs traditionnelles, d'autre part. Ce sont, en vérité, deux faces essentielles d'un rapport souple et mouvant chargé de renouveler sans cesse le compromis entre deux types d'organisation sociale. Ce compromis n'exclut pas une certaine domination de l'un des deux types par l'autre. Mais la définition de cette domination doit demeurer souple, elle aussi. Les solidarités familiales, par exemple, sont, sans doute, annexées par un projet « central » affichant une idéologie « modernisatrice », ou même par plus d'un projet. Mais ces solidarités finissent, en dépit de leur mise en dépendance, par corrompre, plus ou moins, le projet « central » lui-même sur plus d'un plan et à plus d'un point de vue.

*
* *

Le problème issu des déplacements de populations et celui posé par la récolte de tabac n'étaient pas les seuls à mettre en évidence cette situation qui commençait à transparaître avec la montée des périls dans le pays, puis éclata au grand jour lors de l'arrivée de la guerre au Sud même. Nous trouverions peu à ajouter, toutefois, si nous décidions de traiter du problème de la « sécurité »

ou de celui du « ravitaillement » : problèmes qui mirent à aussi dure épreuve que les précédents, les capacités des parties et celles des appartenances dans cette région. Les hold-up épars, par exemple, soulignaient, l'impuissance des organisations à porter la responsabilité générale de la sécurité. Plus encore : dès qu'on s'avisait de poser le problème de la sécurité publique, on était tenté de tracer une ligne de démarcation entre des « éléments armés » accusés d'office d'attenter à la paix et un public désarmé victime de toutes les agressions. Même si l'accusation n'atteignait pas tous les miliciens (ni même leur majorité), le « milicien » tendait à devenir un nom générique de l'agresseur, aux yeux des victimes actuelles ou possibles. L'« élément armé » le plus droit était considéré, lui aussi, comme responsable des hold-up, à cause de sa tendance à les passer sous silence (de peur d'ébranler la solidarité interorganisationnelle) ou, du moins, à cause de son incapacité de les prévenir en dépit de la prétention que lui-même et ses congénères affichaient d'être les garants de la sécurité publique. La ligne de démarcation que l'on tendait, plus ou moins, à se représenter comme une frontière étanche, encourageait, toutefois, les plus vulnérables à trouver bonne toute occasion pour faire allusion à leurs liens de parenté éventuels avec les intrépides : avoir un fils ou un cousin cadre dans une milice, cela vous dispensait efficacement de porter vous-même le kalachnikof ! Le fait que votre intérêt personnel tenait à cœur « personnellement » à un « camarade » ou à un « frère » équivalait, d'autre part, à une carte de ravitaillement (en farine, en gaz domestique, en carburant...). Car le ravitaillement, devenu, lui aussi, un objet de débat public, suscitait désormais force gémissements que justifiaient le rationnement des denrées, leurs prix et les abus dans leur distribution. On blâmait les milices qui ne distribuaient, elles-mêmes, que des quantités insignifiantes des denrées de base et se montraient impuissantes à réfréner l'avidité des commerçants ou même se faisaient complices de ces derniers. Dans la mesure où elles la contrôlaient, la distribution se faisait selon une échelle « réelle » que les bénéficiaires eux-mêmes osaient difficilement s'avouer. Les organisations, elles aussi, tiraient profit des « solutions particulières » : leurs rangs grossissaient ; les « masses » étaient obligées de s'adresser à elles. Le mouvement infernal de pendule que nous avons déjà analysé, se poursuivait.

Cadres de solidarité, cadres de morcellement

Ce que nous appelons « relations traditionnelles » ne présente pas une surface égale à la vue de l'observateur. Leur capacité de

mobiliser les groupes et de faire durer la cohérence des pratiques collectives se distribue inégalement entre leurs différents niveaux. Dans le Sud, la solidarité communautaire déploie un pouvoir unificateur moindre que celui de la solidarité familiale. L'unité de la « famille étendue » (celle qui donne son nom aux individus) est loin d'être aussi simple que celle de la famille nucléaire. Tout cela est bien naturel ; mais il faut ajouter, dans le cas du Sud, que les plans les plus larges de la formation traditionnelle présentaient, à la veille de la guerre, un état de fissuration avancée qu'accéléraient les diverses transformations provoquées par la pénétration du capitalisme dans la société rurale libanaise. La parcellisation de la propriété terrière, l'expansion du petit commerce, le recul de l'artisanat et l'évanouissement progressif du caractère familial des métiers artisanaux, l'extension prise par l'enseignement et la fonction publique, l'accélération de l'émigration et la diversification de ses destinations : autant de facteurs dont l'action allait dans le même sens. Dans toutes les « grandes familles » — ou peu s'en fallait —, on voyait se multiplier des « pôles » d'attraction divers qui tendaient à entrer en concurrence (ou même, le cas échéant, en conflit ouvert) avec le leadership familial. Le commerçant ou l'émigré enrichi, le grand ou moyen fonctionnaire, les professions libérales constituaient de nouveaux foyers de rassemblement qui, sans aller nécessairement jusqu'à briser l'unité clanique, entravaient le pouvoir de décision du leadership traditionnel et l'obligeaient à faire face à un nouveau rapport de forces. Si donc la bipartition familiale aiguë des villages avait bien constitué, par le passé, un obstacle à l'unification d'un village derrière ses revendications, l'atténuation de cette bipartition, elle, n'a pas donné lieu à la consolidation d'une unité dynamique du village. Le consensus devenait plus difficile à obtenir à une époque où l'État s'offrait en destinataire direct des plaintes et des revendications. Ce que l'État réalisait (en matière de construction d'écoles ou de routes, d'adduction d'eaux ou d'équipements électriques, etc.) dépendait désormais, en priorité, du « plan » général de l'État et des intérêts qui s'y trouvaient exprimés. L'intervention de plus d'une autorité pouvait être sollicitée afin d'influer sur le choix de l'emplacement de l'école, sur la compensation accordée en échange de terrains expropriés en vue de l'élargissement d'une route, ou sur d'autres décisions plus modestes ne concernant qu'un seul quartier. Le quartier qui avait donné ses suffrages à un député s'adressait à ce dernier. La famille dont le candidat avait été éliminé sollicitait l'appui d'un grand fonctionnaire qu'une quelconque attache rendait sensible à ses appels ; ou alors elle arguait de son attachement à la personne du Président pour s'adresser à un personnage influent de son entourage ; elle pouvait enfin sauter sur une occasion pour s'assurer le contrôle du conseil municipal et détourner à son pro-

fit le plus clair des ressources dont dispose ce dernier. Dans tous ces cas, l'effort destiné à se ménager des appuis ne mobilisait que rarement l'ensemble de la famille ou une grande partie de ses forces vives. Il ne débordait guère, en général, le cercle de la notabilité. Cette multiplicité d'exutoires excluait pratiquement la possibilité d'une mobilisation unifiée du village autour de ses « intérêts généraux ».

En tant que cadre et que motivation possible de solidarité (du moins à l'échelle de cette région qui est le lieu de la plus grande concentration chiite au Liban), l'appartenance confessionnelle doit faire face à un problème épique que nous effleurons plus loin. Ce qui précède comporte, toutefois, des éléments susceptibles d'éclairer ce problème, qu'il convient de récapituler. L'affaiblissement des liens qui soutiennent les alliances familiales dans un village, l'apaisement de la compétition qui justifie la bipartition classique (apaisement qu'encourage la multiplication de toutes sortes d'échanges) ont fini par miner le système *'asabi* (littéralement : « systèmes nerveux », en arabe) que couronne le leadership confessionnel. L'adoption de la « petite circonscription » électorale avait renforcé la capacité de négociation des petits *za'îm* (leaders traditionnels) et avait privé la grande *za'âma* (leadership traditionnel) de la position hégémonique qu'elle occupait à l'échelle de la région entière (6). Désormais l'influence des grandes *za'âma* paraissait fortement hypothéquée par ses rapports à l'État (aux appareils de ce dernier et à son élément confessionnel dominant) ; l'État leur évitait l'élargissement des failles que présentait leur emprise en échange de la modération de leurs demandes. D'autre part, le cercle de ceux qui ont un accès direct au *za'îm* se rétrécissait ; le nombre des chambellans qui font écran entre ce dernier et la masse de ses partisans croissait ; la *za'âma* perdait son vieux carac-

(6) Depuis la proclamation du Grand Liban [en 1920], il n'y eut jamais de grande *za'âma* unique mais bien deux ou trois. Le leadership de la Montagne (le clan al-As'ad) faisait face à celui du Littoral (le tandem al-Khalîf-Usayrân) et au clan al-Zayn dont l'influence s'est accrue au cours de la période du Mandat. Mais ces dernières *za'âma* étaient loin d'égaler la première en ancienneté et en importance. Le décalage était évident à l'époque de la « grande circonscription électorale » pour laquelle avait opté la première administration du Liban indépendant. L'adoption, plus tard, de la « petite circonscription » eut pour effet d'accroître le poids de la *za'âma* de l'ancien Iqlîm al-Chaqîf [les Zayn] et de celles du Littoral. Les As'ad perdirent beaucoup de leur influence sur l'électorat de Tyr d'abord, puis (dans une moindre proportion) sur celui de Zahrâni et de Nabatiya. Cette influence, dans les deux derniers cas, n'est plus l'élément majeur, mais seulement un élément d'appoint, pour l'une des deux listes concurrentes. Il a même été prouvé que cet appui ne suffit plus pour décider, en faveur du camp qui en bénéficie, de l'issue de la bataille. A Marjuyun, les As'ad doivent désormais compter avec une forte opposition partisane qui a, toutefois, échoué à enfoncer leurs lignes, partiellement à cause de l'hostilité gouvernementale et de la mobilisation [locale] chrétienne et druze autour de la Maison al-As'ad.

tere populaire. Quant aux petits *za'îm*, ils tendirent, à se retrancher dans la capitale ; ils compensaient l'affaiblissement de leur *'asabîya* par la pratique du « pistonnage » : pratique froide, s'il en est, qui les faisait ressembler à des fonctionnaires ou à des démarcheurs. Aussi la sphère des affaires locales qui échappaient à l'influence des *za'âma* gagnait-elle en importance. Les appareils d'État assurèrent la plus grosse part de la grève. Les tribunaux, par exemple, arrachèrent d'importantes fonctions aux *za'îm*. L'impact de ces derniers sur le comportement local de l'administration n'était plus décisif. L'intervention d'un grand (ou même d'un petit) fonctionnaire s'avérait être plus efficace, dans certaines questions, que celle du député ou du *za'îm*, etc. S'il est vrai que les *za'âma* tiennent toujours de nombreux fils dans l'administration et que le « pistonnage » est une tradition bien ancrée du comportement administratif libanais, l'État n'en a pas moins réussi à se constituer en partie autonome vis-à-vis des citoyens qui, dans leurs rapports avec l'administration, ne font plus appel aux *za'âma* que par intermittence, la corruption ou les liens de parenté pouvant se substituer efficacement à ces dernières. Sans doute l'autonomisation d'une sphère de rapports civils et juridiques (qui, en l'absence de l'intervention des *za'îm*, n'avaient plus de caractère politique direct) est-elle le fruit d'un processus historique, long et encore inachevé. Son début date de la perte par les *za'âma* de leur *iqtâ'* (féodalisme) territorial. Il a franchi un pas avec la mise en place sous le Mandat d'une administration dont les postes-clés étaient détenus par les « conseillers » et les « délégués » français ou encore par des *caîmacam* (gouverneurs de district) et des chefs de service autochtones que nommait l'Autorité mandataire. A l'époque, celle-ci avait déjà dressé contre elle la plupart des *za'îm* du Sud. Le même processus se poursuivit lorsque, après le départ forcé du premier Président du Liban indépendant, les rapports tendirent à devenir plus lâches, sous Camille Chamoun et Fouad Chéhab, entre les appareils de l'exécutif et les membres du Parlement. La nouvelle loi électorale (à laquelle nous avons déjà fait allusion) rendait possible pour toutes les *za'âma* du Sud — ou peu s'en fallait — de prêter allégeance simultanément à la Présidence : l'autonomie relative acquise par chaque *za'âma* dans sa circonscription modérant désormais la concurrence entre les *za'îm*. Cette obéissance quasi unanime est devenue pratiquement constante depuis la fin du mandat de Fouad Chéhab. Kâmil al-As'ad s'éternisait à la Présidence de la Chambre alors que 'Âdil 'Usayrân, Kâzim al-Khalîl, Sulaymân al-Zayn (ses adversaires) entraient au gouvernement aux côtés de tel député du bloc as'adite. Ceux qui n'avaient pas cette chance se gardaient bien de défier la « Présidence », estimant que leur tour ne manquerait pas de venir un jour. Cet état de fait ne remettait nullement en cause le face-à-face des blocs

antagonistes ; il y introduisait, au contraire, une concurrence permanente autour de la part due au Sud chiite dans l'exécutif. La Présidence du Parlement, elle, n'avait plus de prétendants crédibles autres que les deux grandes *za'âma* chiites du Sud et de la Békaa, respectivement al-As'ad et Hamâda. La condition de l'allégeance commune à la personne du Président de la République était celle même de la permanence des divisions intra-chiites ; elle était aussi celle du passage d'un stade où la lutte des *za'âma* se déroulait à l'échelle de la région entière à un autre où les *za'îm* se trouvaient relativement isolés les uns des autres et où, par conséquent, la représentation politique des chiites devenait fragmentaire et perdait encore de son efficacité.

Toutefois, la modification des rapports entre les différents blocs de la *za'âma* chiite dans le Sud restait loin de constituer l'unique obstacle au développement d'une dynamique de solidarité communautaire en réaction à la « crise » du Sud. Les éléments de cette « crise » étaient déjà réunis depuis l'installation de groupes armés palestiniens dans la région ; la situation se tendit considérablement à l'apogée de la guerre civile pour devenir explosive sous les traits de « la guerre du Sud ». La fissuration des strates profondes des rapports sociopolitiques en place accompagnait — et même expliquait — le retrait relatif des grandes *za'âma*. La guerre en cours n'a pas réussi à réunir Mûsa al-Sâdr et Kâmil al-As'ad ni à faire éclore un quelconque rassemblement jouissant d'une représentativité panchiite passablement crédible. Cette dispersion pose la question de l'écartélement chiite entre le rêve de l'intégration dans l'État et celui de l'autocréation communautaire : rêves que les chiites reproduisent — ils reproduisent en fait leur échec — sous forme de cérémonie. La même dispersion souligne également la situation de l'imamat et son occultation en tant que symboles d'une unité communautaire exclue dans le monde d'ici-bas et remplacée par des rapports d'obéissance hiérarchiques (dont la hiérarchie des Marji' constitue le prototype) et que l'on peut qualifier métaphoriquement d'imamat fragmentaire. Il s'agit là d'un stade de l'effort d'interprétation préalable à l'explication par la situation des liens sociopolitiques et par les rapports des *za'âma* entre elles. Nous devons nous contenter ici d'y faire allusion.

Grandeur et misère de la famille

De toutes les institutions de la société traditionnelle du Sud-Liban, une seule s'est donc distinguée par sa remarquable résistance aux assauts des nouvelles forces qui s'emparèrent de la

région ; cette institution y a laissé des plumes ; mais des nécessités véritablement impérieuses (dont certaines procédaient de l'action même des forces sus-mentionnées) favorisèrent sa lutte en vue de préserver sa cohérence et firent d'elle la forme principale d'organisation à laquelle la société eut recours pour faire face aux développements de sa longue « crise » puis à ceux de la guerre. Cette institution n'est autre que la famille. Celle dont nous parlons n'est pas la famille « étendue » ; elle n'est pas non plus la famille « nucléaire ». Nous parlons, en premier lieu, d'un réseau de parenté et, en second lieu, d'un cadre de solidarité dont l'extension doit être mesurée à partir de la position qu'y occupe un individu déterminé. C'est donc le foyer primordial incontournable, dans cette société rurale, des rapports quotidiens permanents. La famille est aussi le prototype d'autres réseaux depuis les relations de camaraderie jusqu'aux rapports de travail en passant par l'origine villageoise commune. Dans le sens que nous retenons, une famille comprend, à la fois, les descendants paternels et maternels et leurs descendants ; elle comprend aussi les oncles maternels et paternels et leurs « maisons ». Elle ne coïncide (pour reprendre la terminologie tribale ancienne) ni avec le *batn* (ventre) ni avec le *fakhdh* (cuisse) mais recouvre des parties variables de l'un et de l'autre. Cette « variation » provient de l'intervention de facteurs extérieurs à la parenté proprement dite (sympathie ou répulsion entre parents, proximité ou éloignement, etc.) renforçant ou, au contraire, affaiblissant la solidarité familiale. La parenté demeure cependant le cadre originel de la solidarité et fournit à celle-ci son énergie. Mobilisée sous l'effet de la nécessité, elle balaie les facteurs défavorables à la solidarité ou, au contraire, achoppe sur eux : l'issue peut beaucoup varier d'un cas à un autre.

En dépit de ses discontinuités dues aux mouvements intérieurs de populations préalables à la guerre, dues aussi à l'émigration lointaine, aux différences des systèmes de valeurs provoquées par l'enseignement ou par les divergences des appartenances sectorielles et des tendances politiques, et qui prenaient les dehors d'un conflit des générations, le réseau des solidarités familiales réussit à mobiliser, à l'échelle du Sud tout entier, les maisons des résidents (pour accueillir les expulsés des banlieues beyrouthines), l'argent des émigrés et des milliers de menus services ; bref, toutes les ressources disponibles pour résister aux effets de la guerre et tirer sur les peines de chaque famille ce qu'on appelle localement un « voile » (*sutra*). Toutefois, l'assomption de cette tâche par la famille ne pouvait aller sans graves inconvénients. L'État, on l'a vu, s'était retiré, les représentants politiques traditionnels s'étaient effacés, la '*asabîya*' des grandes familles accusait des signes de faiblesse et le comportement des organisations partisanes se caractérisait (dans cette région quasiment dépourvue de bonnes œ-

vres et d'associations similaires) par l'étroitesse de portée et de vue que l'on a soulignée. Les familles étaient bien capables de faire face à un type bien défini d'effets de la guerre. Leurs compétences ne leur conféraient, par exemple, aucune influence sur le comportement d'organisations politico-militaires dont certaines étaient extérieures à la région (palestiniennes) et les autres fort peu représentatives et soumises (en conséquence de leur engagement dans le conflit) à des considérations sur lesquelles les habitants n'avaient pratiquement pas de prise. La solidarité familiale restait impuissante, en général, face à une catégorie d'agissements qu'on savait susceptibles d'attiser les rancunes intercommunautaires. Sur une échelle encore plus modeste, les familles pouvaient difficilement se charger de la sécurité dans les limites d'un village. Lorsque des frères ou des cousins se procuraient des armes sous prétexte de vouloir assurer leur propre protection et celle des leurs, il n'était pas exclu de les voir attenter à la sécurité ou aux biens de leurs voisins. Enfin, on ne pouvait compter sur les familles pour organiser le ravitaillement ; elles étaient plutôt capables de saboter les formules générales d'organisation dans ce domaine, en œuvrant pour la corruption des cadres appropriés. Le prix de ce décalage entre le cadre hypertendu des solidarités familiales et le démantèlement des autres cadres d'action commune ou leur marginalisation fut que la formation sociale, tout en ayant à subir les chocs successifs de la guerre, n'avait aucune influence sur la marche de celle-ci. Les parties de la guerre restaient libres de fixer la part du Sud dans la guerre, le rôle (passif) dévolu à cette région, le calendrier des apparitions qu'y faisait le conflit et les itinéraires qu'il y empruntait. Le Sud était présent dans la guerre mais absent de son (imaginaire) état-major. Cette présence-absence en continuait (en la faisant exploser) une autre : celle du Sud dans sa très longue « crise » de l'avant-guerre.

L'avance de la « coordination »

Lorsqu'à Rumaych, les soldats et les « partisans de l'Armée » commencèrent (en juillet 1976) à se plaindre de l'Armée [dissidente] du Liban arabe qui refusait de payer leurs soldes, cette plainte ne trouvait point d'écho à Qulay'a. Fils de ce dernier village, le Général Hanna Su'ayd, commandant en chef de l'Armée libanaise, envoyait à « ses » soldats et à « ses » partisans de Qulay'a tout ce dont ils pouvaient avoir besoin. Leur nombre se montait à 400 : c'est dire que, sans doute, ils constituaient la majorité des adultes mâles, après exclusion des vieillards, dans un village où le total des résidents ne dépassait guère 3000. On éteignait, chaque nuit,

pendant un moment, les feux de la route israélienne de Manâra afin de permettre au convoi de ravitaillement d'arriver en sécurité jusqu'à Qulay'a. Le village s'identifiant avec ses soldats et ses « partisans », le commandement de ceux-ci était mixte : il comprenait les officiers et des notables de la famille Francis ! Ce commandement ne dut faire face à aucun mouvement d'opposition proprement dit. Les passants à travers Qulay'a, au beau milieu d'une zone désormais grouillant de Palestiniens et de « progressistes » armés jusqu'aux dents, pouvaient voir sur les murs le cèdre stylisé des Phalanges et lire les slogans provocateurs : « Phalangistes jusqu'à la mort ! » On « ‘leur’ administrera une leçon qu'ils n'oublieront jamais ! »... Les militaires de Qulay'a ne tardèrent pas d'ailleurs à couper la route. Le site était idéal pour le lancement de l'expérience. Qulay'a devait, à partir de cet été-là, se constituer en portrait-robot de la guerre du Liban dans son ensemble. Portrait dont les traits apparaissaient progressivement : 1° la cohérence de la mobilisation maronite et la domination par le noyau militaire de son milieu communautaire ; 2° la capacité maronite de mettre constamment en avant sa définition intercommunautaire de la guerre, tout refus par l'adversaire de se plier à ce concept, pouvant devenir l'occasion d'une escalade et de percées maronites, et toute initiative de sa part, sur la base de ce même concept, renforçant encore la coquille maronite ; 3° l'acquisition d'une deuxième capacité à partir de la première : celle de déterminer le lieu et le temps de chaque combat de manière à réduire les risques et à mettre en valeur les protections politico-militaires dont jouissent les maronites, tout en soulignant les limites de celles dont bénéficie l'ennemi. Qulay'a était un fruit-modèle de cette stratégie et représentait aussi le poids du rôle israélien dans l'ensemble de la guerre. Le village était devenu un foyer qui minait lentement les forces adverses concentrées dans ce secteur frontalier ; la dissuasion israélienne décourageait toute velléité de le liquider, alors que lui, prenait sur lui ouvertement de représenter les intérêts de la partie israélienne dans la région et d'incarner symboliquement la présence d'Israël dans le grand jeu de la guerre du Liban. A l'ombre de ce puissant protecteur, Qulay'a réussit à recueillir les contradictions (déjà soulignées) du camp adverse pour les retourner contre ce dernier ; il réussit à assimiler la ligne du bloc maronite dans sa guerre contre les Palestiniens et à la continuer ; il réussit, évidemment, à éviter une incursion palestinienne contre laquelle il ne disposait guère d'une parade militaire proprement dite ; il était placé, enfin, à l'abri d'une intervention syrienne. Ainsi le petit Qulay'a (qui, tout petit qu'il est, est la plus importante agglomération maronite du caza de Marj'uyûn) s'est trouvé partie prenante dans deux guerres : la guerre israélo-maronite contre les Palestiniens qui était une guerre illimitée, et la guerre

maronite contre les chiites qui était une guerre limitée. En dépit des bombardements auxquels il était soumis, Qulay'a paraissait même faire ces deux guerres unilatéralement. De l'autre côté du front, se déroulait sous la pression de ces deux guerres une troisième qui était essentiellement intestine.

Plus tard, les événements du Sud prirent un cours accéléré, mais chaque acteur avait déjà bien appris son rôle.

A Rumaych, les militaires (gendarmes compris) étaient plus d'une centaine ; à Dibl, il y en avait soixante-dix environ. Chacun des deux villages comptait plusieurs dizaines de « partisans » de l'Armée. 'Ayn-Ibil, lui, semblait passablement démilitarisé... jusqu'au jour où des patrouilles firent leur apparition à ses entrées ; c'était après le meurtre, en plein jour, de deux laboureurs de ses fils, dans le champ qu'ils travaillaient, le vol de la voiture d'un autre villageois et le ravissement d'un fusil de chasse à un jeune homme qui déambulait, en le portant, au milieu de la soirée. En dépit de l'empressement que les 'Ayn-Ibiliotes manifestaient à régler tout différend qui pouvait les opposer à leurs voisins chiites de Bint-Jubayl, des rumeurs (exagérées sans doute) faisaient état d'un déferlement d'armes sur 'Ayn-Ibil... dans les cercueils ! Quant à Qawzah, le quatrième et le plus petit village maronite du caza de Bint-Jubayl, il demeura replié sur lui-même et silencieux.

Le commandement de l'Armée du Liban arabe refusait donc de payer les soldes des militaires rumaychotes tant que ceux-ci s'abstiendraient de rejoindre les rangs de cette armée. Les Rumaychotes déclaraient qu'ils entendaient rester neutres entre les deux factions opposées, dissidentes de l'Armée libanaise ; celle de Khatîb et celle de Barakât. En contrepartie de leur neutralité, ces militaires réclamaient leurs soldes qu'ils n'avaient plus touchées depuis plusieurs mois. Le commandement de l'ALA, lui, se trouvait dans l'embarras. Payer des militaires décidés à rester chez eux n'était-ce pas encourager d'autres qui avaient rejoint le commandement dissident à demander d'être traités sur la même base ? Les voisins israéliens de Rumaych ne pouvaient suivre en simples spectateurs ces tractations qui se déroulaient sous leur nez. L'ALA accepta finalement de verser aux militaires de carrière la solde d'un seul mois à condition que les « Partisans » soient démobilisés et leurs armes récupérées. Mais entre-temps Israël avait proposé d'ouvrir toute grande une « porte » entre Rumaych et Douviv, la colonie sioniste voisine. A travers cette porte devaient passer, dans la direction de Rumaych, ravitaillement, armes et argent, et, dans la direction opposée, ouvriers, jeunes recrues désireuses de recevoir un entraînement militaire, malades et tabac. Dans les deux sens, on verra donc passer ce qui dorénavant s'appelait la « coordination » entre les villages frontaliers maronites, les autorités israéliennes et les organisations maronites. Aussi Rumaych se déclara-t-il

fermé aux « étrangers » [entendez : les voisins !] pendant quelques jours, afin d'inaugurer dans l'ordre l'ère nouvelle qui s'annonçait. On forma un « comité » qu'on chargea de l'administration du village ; un sous-officier fut nommé commandant militaire ; des armes furent distribuées ; on mit sur pied un corps de garde, et on organisa les relations de commerce, de travail et d'entraînement militaire avec les colonies israéliennes voisines. Enfin, on fit comprendre aux rares opposants qu'il leur irait — de loin ! — mieux de se taire (7).

Le même système fut mis en place à Dibl quelques semaines plus tard. Le convoi des ouvriers bibliotes traversait chaque matin le village chiite de Hanîn, puis Rumaych pour arriver à Douviv ; il reprenait le même chemin, le soir, dans le sens inverse. Les fusils dépassaient ostensiblement par les fenêtres des voitures ou au-delà des cloisons des remorques chargées d'ouvriers. Dibl fut le dernier des villages chrétiens à acquiescer à la « coordination » : il avait attendu que le carrefour qui le relie à la route de 'Ayn-Ibil — Rumaych soit fermé devant les miliciens basés à Bint-Jubayl ; il avait attendu aussi le retour d'une partie de ses propres militaires dispersés entre les fronts de Beyrouth et de la Montagne. La soumission du village se fit en douceur, cependant. Deux jeunes gens de ses fils avaient été enlevés au début de l'été, dans les parages de Hanîn ; on retrouva leurs corps dans la proche vallée de Surubbîn. Les témoignages étaient convergents : personne n'avait rien à reprocher aux deux victimes. L'incident suscita dans le village des sentiments de peur et de colère qu'il n'était pas difficile d'exploiter. Ceux des militants de Dibl qui prenaient part, déjà, à la guerre n'étaient pas une petite minorité. Les partis maronites, et surtout les Nationaux libéraux de Camille Chamoun, jouissaient d'une certaine audience auprès des villageois.

Après Rumaych, la marée de la « coordination » ne tarda pas à atteindre 'Ayn-Ibil. Un beau jour d'août 1976, quatorze jeunes gens fraîchement rappelés d'autres fronts de la guerre et acheminés via le port de Haïfa et la « porte » de Rumaych-Douviv, débarquèrent sur la place du village. Ils étaient originaires de 'Ayn-Ibil même, mais leurs familles étaient installées à Beyrouth. A leur arrivée, ils étaient armés de fusils israéliens « FAL ». Plus tard arrivèrent les blindés... Au village, ils ne disposaient d'aucune base solide, d'aucune structure d'accueil suffisamment cohérente. Ils

(7) Ces mesures coïncidèrent avec la négociation engagée, entre juin et juillet 1976 en vue de la livraison du tabac de Rumaych, dans le cadre de la « solution » déjà évoquée du problème que posait la récolte. Les miliciens de Rumaych posèrent une condition : il fallait que la « commission » vienne chez eux, d'abord parce que c'était la coutume avec la Régie et ensuite parce qu'un barrage palestinien surveillait l'entrée de Bint-Jubayl. Leur condition ayant été refusée, ils déclarèrent le village « fermé » et interdirent la sortie de la récolte.

étaient parachutés du dehors des hiérarchies familiales, des rapports tissés avec le voisinage et des soucis de la vie quotidienne. Le village écouta, pétrifié, le discours qu'ils tinrent au cours de la première réunion à laquelle ils convoquèrent les habitants, deux jours après leur arrivée, au siège de la municipalité. Ils déclarèrent qu'ils étaient venus faire la guerre aux « étrangers », qu'ils s'efforceront de gagner la sympathie de l'environnement chiite et qu'ils disposaient de garanties de succès. La réaction du village à ce discours fut un refus cinglant. La fermeté des notables ne réussit pas, toutefois, à empêcher quelques jeunes gens de briser l'unanimité lorsque commencèrent la distribution d'armes et les séances d'entraînement. Très vite les villageois se retrouvèrent face à la prolifération des armes dans les rues. Le « régime » du village était miné à vue d'œil et s'effaçait devant le développement du nouveau bloc. Lorsque les miliciens abattirent, quelques semaines plus tard, quatre combattants du Fateh qui traversaient le village dans leur voiture après une visite à Hanîn et un arrêt à 'Ayn-Ibil même (l'incident se solda par la mort de trois miliciens 'Ayn-Ibiliotes également), les hommes de l'ancien « régime » pensèrent qu'ils pouvaient encore servir de porte-parole du village. Le côté palestinien trouva dans les notables de Bint-Jubayl et de 'Ayta al-Chi'b des médiateurs capables de négocier avec leurs homologues maronites. Mais la délégation de 'Ayn-Ibil ne représentait ni l'assassin ni même les « siens » pour qu'il eût été possible de conclure avec elle une vraie paix. Comme pour narguer les négociateurs, les obus israéliens ne tardèrent pas à faire entendre leur sinistre musique sur le pourtour de Bint-Jubayl. Précédant les obus, les oignons israéliens se vendaient déjà sur les marchés du Sud-Liban ; les malades — musulmans et chrétiens — commençaient à se rendre en groupes à la « porte » frontalière de Kafr-Kilâ ; les miliciens de Qulay'a pouvaient désormais ouvrir et fermer à leur guise la route de Marj'uyûn...

*
* *

La guerre du Sud n'apportait rien au Sud qui ne fût déjà contenu dans les prémisses que nous venons de recenser et dans les derniers soubresauts de la « guerre des deux ans » [1975-1976]. Elle tomba sur des villages écrasés sous le poids de leur population « rapatriée », de leurs milices, de l'inertie de leurs cadres politiques fragmentés, de leur extériorité aux « enjeux » de la guerre malgré leur immédiate présence dans ses « développements ». Aux premiers jours de bombardements, les femmes « déplacées » éclataient simplement en sanglots dans les écoles où elles étaient « domiciliées » : elles avaient le dos au mur et ne savaient plus

où aller. La plupart des combattants autochtones, dans les villages qui devinrent la cible des obus, ne tardèrent pas à prendre la fuite avec leurs familles. La formation civile, elle-même atomisée, emportait la cohérence de la formation militaire dans la mesure où cette dernière dépendait d'elle. La boucle de l'aliénation était bouclée. Face au front israélo-maronite, les forces palestiniennes fraîchement descendues de la « Montagne » (et où la présence libanaise n'était pas négligeable) fournissaient l'essentiel des combattants. On tombait aussi sur des unités (d'origines régionales diverses) de l'Armée du Liban arabe, sur des chrétiens (du Parti national syrien) venus du mont Liban, sur des chiites (du Mouvement des déshérités (originaires de la Békaa ou de villages lointains du Sud), sur des Irakiens même, etc. Dans la plupart des cas, la scission était totale entre le village et les militaires chargés de le défendre. Mis à part les efforts déployés dans certaines agglomérations pour y préserver la sécurité intérieure et organiser le ravitaillement, la division du travail entre les habitants et les combattants était souvent fort simple : les combattants prenaient sur eux de faire la guerre (qui consistait essentiellement en pilonnage à l'artillerie) alors que les habitants devaient (dans la situation, déjà décrite, qui était la leur) en récolter les conséquences.

A Nabatîya, les habitants furent même réduits à attendre, tapis chez eux pendant plusieurs jours, la fin d'une bataille « intestine » entre la Sâ'iqa (pro-syrienne) et le Front du refus. Après avoir compté, au cours de l'été 1976, chacun plus de 20 000 habitants, les trois gros bourgs du Jabal 'Âmil : Nabatîya, Khiâm et Bint-Jubayl, n'abritaient plus que quelques rares *sâmid* (opiniâtres). Des rumeurs circulaient attribuant aux organisations palestiniennes le désir de vider le Sud frontalier de sa population. On fit valoir que de petits obus (de mortier 81) tombés sur Nabatîya, ne pouvaient provenir de Qulay'a qu'une ligne de tir de 16 km de long sépare du bourg chiite. D'autres racontars rapportaient que des murs est (qui ne faisaient donc face ni à 'Ayn-Ibil ni au territoire israélien) étaient criblés, à Bint-Jubayl, de balles de mitrailleuses lourdes. Quant à Khiâm, des combattants palestiniens partagèrent avec ses habitants le mobilier des maisons de ces derniers, lorsque, au bout de plusieurs mois de refus, ils leur accordèrent enfin l'autorisation de le sortir. Le refus se justifiait, selon les miliciens, par la volonté de préserver la « fermeté » des habitants. Tayba, lui aussi, essuya un début de pillage, le jour où il fut récupéré des mains des miliciens maronites. Le petit Rub-thalâthîn dut d'être épargné au fait qu'une autre organisation — ou plutôt une autre fraction de la même organisation — s'était chargée de le reprendre. On racontait enfin que les canons « se promenaient » à travers tous les quartiers, lors des bombardements et qu'ils prenaient l'initiative de tirer sans raison plausible, chaque fois qu'un mou-

vement de retour des habitants se dessinait : la riposte couvrait alors le village entier et rendait impossible le retour. Certaines de ces informations relèvent peut-être de la pure invention (sauf les nouvelles de pillage qui sont certaines). L'hypothèse d'une « guerre psychologique » n'explique rien cependant. L'explication serait plutôt à chercher du côté de la rupture qui s'était installée entre l'attitude de la population civile vis-à-vis de la guerre et la logique des activités militaires imposées aux villages. Lorsque les miliciens du « camp patriotique » se permettent de piller un village lui-même « patriotique » (*sic*) qu'ils n'ont pu récupérer qu'au prix d'une violente bataille, cela signifie que le village n'est plus pour eux qu'une simple position militaire. La même conclusion s'impose quand ces mêmes miliciens s'octroient une part du mobilier d'une ville rurale que, jusque-là, ils prétendaient défendre contre l'ennemi (et qui, auparavant, leur avait servi de base pendant plusieurs années, ce qui lui avait valu de nombreux bombardements). Aux yeux des miliciens, la valeur politique des habitants tendait désormais vers zéro : ces zéros politiques ne valaient plus que par le mobilier de leurs maisons. Dans ce sens, la base sur laquelle repose la guerre du camp palestino-progressiste au Sud-Liban n'était plus qu'un abîme dont le fond s'éloignait de jour en jour.

Beyrouth, ville dérangée*

Si le sentiment d'être enfermé dans ce quartier de Râs-Beyrouth est par moments très désolant, il semble néanmoins mal enraciné. L'été dernier à Paris, le bus et le désœuvrement m'offraient la ville entière. J'en ai profité. Mais, dès les premiers jours, l'absence d'entraves à mes déplacements n'était plus une si bonne surprise. J'avais vite fait d'apprendre qu'un boulevard pouvait être tellement long qu'un homme, même encore jeune, pouvait manquer de forces pour faire toutes les vitrines sur le trottoir gauche et revenir sur le trottoir droit jusqu'à son café de départ. Insensiblement, je me suis donné la permission de m'ennuyer.

La détresse inerte

Dans la torpeur de notre ville flétrie par tant de violences, les choses ne soutiennent pas longtemps leur état neuf. Elles sont entraînées, à des vitesses diverses, dans un cycle de délabrement progressif. Le mot « ruines », s'il sous-entend une comparaison avec les vestiges du Tyr antique ou avec Pompéi, est impropre pour décrire tel coin de Beyrouth, même à supposer qu'il s'agisse d'un souk du centre ville détruit. Le grand âge des ruines antiques et leur caractère monumental en expulsent toute présence humaine effective, la nôtre n'étant que spectatrice donc tenue à distance. Le délabrement de Beyrouth, lui, s'est poursuivi sous nos yeux. Nous avons gardé de chaque rue, de chaque vitrine une image première (ou plusieurs qui se sont fondues en une) susceptible, à tout instant, d'introduire dans notre perception présente un clignotement de nostalgie.

Notre immeuble ressemble plutôt à un homme ruiné (dans tous les sens du mot), notre rue à une famille en détresse.

* Contribution au numéro « Villes en guerre » de la revue *Autrement* (n° 83, oct. 1986) Paris.

Cette détresse de la ville s'offre sous divers aspects. Il y a bien entendu la vérole des murs provoquée par les balles et les éclats d'obus. Elle n'est vraiment impressionnante que de part et d'autre de la fameuse « ligne verte » et surtout dans le centre ville. Mais ce sont là des endroits où seules les personnes âgées de plus de trente ans peuvent retrouver de vrais souvenirs. Elles y retrouvent des scènes d'une autre vie transformée par douze années de guerre en une enfance sommaire. Inséparable du spectacle de la foule, de la multiplicité humaine qui s'agitait dans les rues, dans les cafés, à la sortie des cinémas, l'avant-guerre n'a plus rien de personnel : elle est devenue un jeune âge collectif. Nous nous retrouvons aujourd'hui exilés de la ville, rejetés sur les bords de ce qui fut son cœur, ainsi que les anciens d'une école se retrouvent longtemps après, lors d'une commémoration ou d'une fête, rejetés tous ensemble d'une commune enfance.

Ce serrement de cœur n'est pas quotidien. Pour la plupart, le centre ville reste protégé par une ceinture de terreur : même en période d'accalmie, on ne songe pas à l'approcher sans motif sérieux. J'excepte évidemment les quelques milliers de personnes qui continuent à travailler et même à vivre dans ce qui en reste. J'excepte aussi ceux qui, retranchés derrière leurs barricades, visent constamment le même mur ou le même croisement.

Pourtant ce ne sont pas les destructions qui, pour moi, s'avèrent être le plus poignant ; c'est plutôt le délaissement. Je le vois sur les murs maintes fois restaurés, depuis une décennie, mais jamais repeints, dans les monticules d'ordures que les balayeurs ne ramassent qu'à moitié, dans la résignation à voir les trottoirs occupés par les voitures, dans le vieillissement atroce des chantiers abandonnés, dans la décrépitude des immeubles de luxe et le dénudement de leurs entrées jadis illuminées et fleuries, et dans mille autres choses pareilles. Dans les quartiers populeux où pourtant l'initiative de bâtir est maintenue par une étrange conjugaison de la spéculation foncière et d'une certaine autogestion communautaire conjuratrice du danger d'occupation illégale des appartements, la guerre investit les façades et les rues sous d'autres figures. Sauvage, la construction dépasse sur les trottoirs et les chaussées. Les insuffisances de la voirie conjugées avec l'omniprésence du sable, en tant que matériau de construction et matériel défensif, provoquent des torrents de boue qui, après avoir eu raison, en hiver, de l'asphalte symbolique des rues, se figent durant la saison sèche en pâte odorante et génératrice de nuage de poussière rouge ou noire. En outre, les nouveaux immeubles, serrés, étirés en hauteur et mal finis, semblent rejoindre, par la pauvreté et la friabilité de leur aspect, la misère acquise des anciennes bâties de luxe. Plus souvent soumis aux bombardements, les quartiers populaires exhibent à travers les creux des façades éventrées la précarité des

vies humaines qui se poursuivent derrière ces murs de carton et les ricanements alternés de la violence et de la spéculation.

Creusée en son centre et divisée en deux par un long ruban de ruines, la ville n'a pas pour autant cessé de grandir. A une grande exception près, chacune de ses deux parties s'est mise à se développer de façon à fuir autant que faire se peut la surface de contact avec l'autre. L'exception c'est la banlieue sud où une vieille implantation chiite a, en dépit de la proximité du front, attiré comme un aimant les populations extirpées depuis 1976 de la banlieue nord. Cernée par des zones (chrétienne et druze) où une percée chiite aussi massive était malaisée, voire impossible, la banlieue sud ne pouvait que s'étirer le long de la « ligne verte ». De l'autre côté du front, les quartiers chrétiens perdaient, dans le même temps, de leur substance. L'expansion du Beyrouth chrétien s'orientait vigoureusement vers le nord.

Les arbres

Le rétrécissement des espaces publics, lui, s'est aggravé parallèlement au dépérissement de l'État. Déjà avant la guerre les communautés religieuses et les groupes de pression marquaient des points, dans ce domaine précis, contre une autorité en voie de désintégration. Le bois de Beyrouth a été le premier à en faire les frais. Réputé être « le poumon de la ville », il s'est mué partiellement d'espace vert en cimetière(s). Les vivants ne tardèrent guère à suivre leurs morts pionniers. Et c'est ainsi que des écoles et des lieux de culte ou de cérémonie prirent place à côté des tombes, chaque communauté mettant ses bonnes œuvres sous la protection de ses propres défunts. Auparavant, l'État s'était avisé qu'un jardin public, à force d'être mieux structuré, serait peut-être plus aisément défendable qu'un simple bois. Il s'était donc mis à transformer en parc aménagé le tronçon dont il pouvait encore disposer. Efforts vains, puisque la guerre ne tarda pas à intégrer tout naturellement cette partie du bois à la fameuse « ligne verte ». L'invasion israélienne, en 1982, vint raser la plupart des arbres que la guerre civile avait laissés debout. Celle-ci était décidément plus soucieuse d'écologie. Les arbres cachaient les uns aux autres les combattants qui ne tenaient pas beaucoup à dégager la vue entre eux pour ne pas être descendus ou même, souvent, pour ne pas être forcés de viser trop juste. Ainsi même le terre-plein des anciens souks fut autorisé à fournir des preuves d'une morbide fertilité. Dans le même temps, les jardins des quartiers encore habités étaient livrés à une irréversible agonie.

L'infrastructure du quotidien

L'éclipse de l'État n'a pas affecté le seul domaine étatique. Tout espace — même privé — destiné à un usage collectif s'en est ressenti à moins de s'être déjà plié (ou de pouvoir le faire à temps) aux normes des isolements communautaires. On a vite découvert qu'aller au cinéma ou s'attabler tranquillement dans un café — sans parler de la promenade sur le front de mer ou de la simple circulation en ville — pouvait être en soi un acte d'une extrême gravité dont un système politico-répressif fort complexe dissimulait jadis le caractère éventuellement périlleux. Ce système se minant à vue d'œil, il fallait maintenant s'intégrer à celui de la guerre, acquérir une psychologie de milicien pour demeurer capable de se livrer sans restriction à tous ces comportements, non pas paisiblement mais avec toute l'agressivité nécessaire.

Des cinémas, des cafés, des hôtels, etc., changèrent donc de clients et d'ambiance. Certains dont la situation ou la fonction leur imposait de puiser le gros de leur clientèle parmi les citoyens pacifiques (qu'on appelle ici « les innocents ») furent obligés de fermer leurs portes quand ils n'étaient pas simplement détruits. D'autres, dans le même cas, continuèrent à fonctionner au ralenti, en baissant d'un ou de deux crans le niveau de leurs exigences. D'autres, enfin, firent contre mauvaise fortune bon cœur. De toute façon, on a beau les tirer dans le sens de midi, les plaisirs et les loisirs d'une ville ont, pour la plupart, un caractère nocturne. Or la nuit à Beyrouth... Nous y reviendrons.

Le paysage politisé

Insistons encore sur cet éclatement du domaine public et son annexion par les privés. Beyrouth offre en effet à l'anthropologie politique l'occasion d'observer à l'œil nu l'inscription généralisée — et, pour ainsi dire, à contre-courant — d'une conjoncture politique dans le paysage physique d'une ville. Inscription qui, par l'un de ses aspects, est une négation du politique, une constatation de son étiollement ; alors qu'elle est, par un autre de ses aspects, une politisation exaspérée du quotidien atteignant les plus menus détails de ce dernier. Nous visons moins le clivage de Beyrouth scindé en deux. La mainmise totale ou partielle des milices sur certains rouages de l'économie normalement contrôlés par l'État (ports et aéroport, registre foncier, importation du tabac, casinos, etc.) et sur certaines fonctions étatiques (sécurité, justice, etc.) que les

empiètements individuels sur le domaine public et la tendance à l'autarcie au niveau de la famille, de l'immeuble résidentiel ou de la petite entreprise quant à la production de services élémentaires dont l'État avait jadis la charge.

Empiètements sur les espaces publics et efforts particuliers pour compenser les carences des services communs sont profondément complémentaires. Il s'agit, en effet, pour une cellule sociale (famille, entreprise ou même individu) de s'autonomiser envers et surtout contre toutes les autres. Ainsi, relevant le défi évoqué par un célèbre poème scolaire de Sully Prudhomme, les familles, afin de parer aux pannes répétées et aux rationnements systématiques du courant, s'achètent des générateurs, des accumulateurs ou simplement des lampes à gaz ; de quoi assurer, en tout cas, la production de l'énergie ménagère en circuit fermé. Les résidents d'un même immeuble font creuser un puits artésien pour mieux supporter la pénurie chronique d'eau, ceux qui en ont les moyens allant même jusqu'à consommer exclusivement de l'eau potable en bouteille. Téléviseurs et magnétoscopes permettent à la plupart des familles de bouder définitivement les salles de cinéma jugées malsaines ou dont l'accès impose un déplacement nocturne plus ou moins dangereux. Cent autres détails de l'existence quotidienne vont dans le même sens. Il serait d'ailleurs erroné de croire que le désir d'autarcie par rapport à la collectivité urbaine débouche nécessairement sur le développement de l'entraide au niveau du quartier ou même de l'immeuble. Certains immeubles en arrivent même à se passer de leur concierge (l'entretien et le nettoyage se faisant désormais au petit bonheur), de leur chauffage central (remplacé par divers systèmes individuels parfois plus coûteux), de leur interphone en panne supplanté pour quelques appartements par une grappe d'interphones individuels aussi. Certes, la grande porte en barres de fer témoigne encore de l'unité de l'immeuble, de la solidarité de ses habitants contre l'adversité de l'extérieur. Mais les portes blindées des appartements montées en double et à contresens de leurs portes originelles achèvent de cloisonner les familles et scellent l'autonomie du foyer vis-à-vis de la collectivité. Pour boucler la boucle, on fait main basse sur un tronçon de rue ou de trottoir qui, clôturé et cadenassé, peut avoir une ou plusieurs fonctions : servir de parking à la voiture familiale, empêcher les voitures étrangères, suspectes à priori, de stationner devant le magasin, demeurer libre pour abriter pendant la journée l'étal d'un vendeur de tabac, ou la voiture d'un marchand ambulant, etc. Devant les permanences des milices, devant les résidences de leurs leaders, on en arrive à interdire le stationnement sur toute la longueur de la voie ; quand on ne ferme pas celle-ci tout simplement à la circulation. Ce qui ne manque pas de redonner à la rue entière un semblant d'unité politique en en faisant une fédération de

l'angoisse. A cette lutte contre la ville, chacun participe selon ses moyens, chacun se sent même acculé à apporter sa touche propre.

La pulvérisation du domaine public, son grignotement par les particuliers instaurent ceux-ci en entités politiques — ou apolitiques, c'est égal à ce niveau — isolées et potentiellement hostiles les unes aux autres. Les milices compensent leur manque de crédibilité en asseyant leur domination sur cette réduction de la société civile à ses molécules de base. L'idée de solidarité — que pourtant les civils ressassent à longueur de journée — contre les exactions des « éléments armés » ne débouche que rarement sur des initiatives tant soit peu collectives de protestation concrète. Les milices, en principe censées unifier et mobiliser leurs camps respectifs, ne les maîtrisent, en fait, qu'en les privant de toute volonté politique. Loin de se réduire à des dérapages individuels dus selon l'expression consacrée à des « éléments incontrôlés », les « exactions » miliciennes se concertent d'elles-mêmes en instrument politique efficace, en terreur organisée. Dans ces conditions, la constitution de forces politiques susceptibles de restaurer un véritable pouvoir d'État reste un vœu pieux.

La belle allemande

Issam n'en revenait pas. Il regardait ébahi sa BMW achetée de seconde main mais presque neuve, rangée tranquillement contre le trottoir où il l'avait laissée la veille. Il venait d'être chassé de chez lui par les bombardements et, dans ce quartier où il a loué un petit meublé, il n'avait pas encore trouvé une place dans un parking fermé pour sa belle allemande. Le prix de celle-ci, en argent libanais, avait triplé en quelques mois à cause de la vertigineuse dépréciation de la livre. Il la laissait un peu sale « pour tromper l'ennemi » ; mais ce n'était sûrement pas de ce côté-là qu'il fallait chercher une explication.

— C'est vrai, constata donc Issam, nous sommes le peuple le plus moral du monde ! J'ai laissé pour toute la nuit deux cent mille livres sur la chaussée et personne ne s'est avisé de les ramasser !

C'est vrai, nous ne sommes pas tous des voleurs ! Cinq ou six voitures volées par jour, une agence de banque dévalisée, quelques appartements et magasins partiellement nettoyés, c'en est peut-être trop. Mais à y bien penser, il suffit d'une douzaine de petits gangs pour accomplir, sans se surmener outre mesure, ces exploits quotidiens. C'est qu'à Beyrouth, aucune autorité n'est en mesure de prétendre dissuader un malfaiteur résolu. A part ce détail —

qui justifie pleinement l'étonnement d'Issam —, Beyrouth (sur ce plan-là s'entend) n'a sans doute rien d'extraordinaire : une centaine de voleurs pour un million et demi d'habitants !

Ouf ! Je sais qu'il va se trouver quelqu'un pour me rappeler les périodes de grands pillages, la persistance — sous divers masques ou à visage découvert — du racket généralisé, etc. Et alors ? Qu'est-ce que cela prouve ? Que New York n'est pas loin ? Il a suffi d'y couper le courant ; de livrer les gens à la nuit de leurs appétits...

Le troisième temps

Les obus qu'on tire de l'autre côté du front achèvent, pour la durée du bombardement, la charité zonale déjà profondément hypothéquée par le relâchement des garanties collectives face à la terreur milicienne. Autant le bombardement est dangereux, autant il est générateur de soulagements égoïstes.

Premier temps : les projectiles tombent de part et d'autres de la ligne de démarcation ; les populations civiles ne sont pas concernées. A moins d'avoir quelqu'un sur le front, le civil s'en fuit. C'est là une forme collective d'égoïsme qui ressemble à une solidarité passive. C'est l'antimilitarisme quasi unanime mais tout de même angoissé.

Deuxième temps : certains quartiers résidentiels ont été touchés. Le nôtre pas encore. On est consterné, bien sûr, pour les victimes. Il est bien rare qu'on n'ait pas de parents, d'amis, de collègues dans l'un ou l'autre des quartiers visés. Il est cependant difficile de prétendre que la pensée la plus forte n'est pas cette constatation faite à part soi qu'on est encore épargné.

Troisième temps : les obus approchent, s'abattent dans les parages. On se rue vers les étages inférieurs. On a encore le temps de s'engueuler parce que l'un ou l'autre parent n'a pas fait assez vite pour sortir les enfants. L'attitude de ceux-ci, quand ils sont assez grands pour comprendre, oscille en fait entre deux extrêmes. Certains sortent les premiers, haletants et pâles comme des morts ; d'autres, au contraire, font preuve d'une placidité à vous casser les nerfs, ne se laissent pas facilement arracher à leur petit écran ou bien traversent le couloir en terminant la lecture d'un paragraphe. Rares sont ceux qui manifestent une peur « normale », raisonnablement maîtrisée. Les obus pleuvent de plus en plus proches et les concessions se succèdent. Content d'être encore en vie, avec les siens, chacun, dans le secret de son âme, sacrifie, les uns après les autres, les rues avoisinantes, les immeubles tout proches, l'étage qui, dans son propre immeuble, vient d'être touché.

Ces avilissantes pensées ne durent souvent que quelques secondes, tout au plus quelques minutes. De nouveau les obus se sont éloignés. Beaucoup de monde — trop de monde même — accourt au secours des sinistrés. D'autres sortent sur les balcons. D'autres enfin, sont restés dans la cage de l'escalier, dans leur propre salle de bains, dans l'abri, prisonniers, pour quelque temps encore, de ce troisième temps de l'avilissement, accrochés au dernier carré susceptible de défendre leur espérance de vie. Il arrive aussi que le troisième temps ne soit pas le dernier.

Un cas simple et embêtant

En général, les bombardements intersectoriels s'avèrent impuissants devant la tendance si humaine à dépersonnaliser le sentiment du danger. Une moitié de Beyrouth est assez grande pour vous défendre contre la sensation insoutenable d'être personnellement visé. Statistiquement, vue le très grand nombre d'immeubles, d'appartements dans les immeubles, de pièces, de couloirs et de salles de bain dans les appartements, chacun a presque autant de chances d'être atteint que de gagner un lot moyen à la loterie nationale. Il en va autrement des combats de rue entre factions rivales à l'intérieur d'un même secteur. Ces combats provoquent en effet un brouillage général des vecteurs qui commandent normalement notre expérience spatiale de la ville dangereuse. Le cas le plus simple consiste à être pris entre deux feux qu'on arrive difficilement à localiser. Cas tellement embêtant qu'il arrive parfois à annuler, ou presque, votre perception de l'épaisseur des murs. Vous êtes désormais à l'air libre mais dépourvu de la faculté de voler et de la vitesse d'un oiseau pourchassé. Les murs, s'ils sont encore là, ne le sont que pour vous empêcher de fuir. Il vous reste heureusement un recours, entaché de subjectivité, il est vrai, mais vous n'en avez pas d'autre : c'est la conviction que les uns et les autres ne vous tireront pas délibérément dessus puisque vous ne leur avez rien fait. Pourtant, l'expérience passée est là pour vous persuader que ce recours, s'il n'est pas dénué de tout fondement, est très relatif. Ces jeunes gens déchaînés avaient fait, à chaque fois, tout ce qui était en leur pouvoir — ou un peu moins, quand même — pour n'atteindre que leurs ennemis temporaires (leurs alliés d'hier soir) embusqués sur les terrasses des immeubles résidentiels et dans les coins de rue. Vous avec déjà eu le loisir de constater que leurs précautions se sont avérées plutôt inefficaces, puisque les morts et les blessés appartenaient, dans leur grande majorité, à la fameuse caste des « innocents » et que les pertes des milices

ne dépassaient que dans une mesure peu significative leur rapport numérique à l'ensemble de la population.

Je ne m'attarde pas sur le cas où la terrasse de votre appartement en vient à servir de poste d'artillerie. Ce cas peut être plus fatal que les autres surtout parce que l'adversaire, s'il doit désespérer de détruire les canons, se considérera plutôt heureux d'avoir réussi à incendier l'immeuble. Il n'est pas difficile dans ce cas de déterminer la direction que les roquettes empruntent jusqu'à vous et leur point de départ approximatif. On peut donc aller le plus loin possible dans le sens opposé et le plus bas possible. Mais si elle peut protéger contre un obus de mortier qui, ayant fait un trajet de deux kilomètres, est venu s'écraser sur votre balcon, la profondeur d'un appartement n'est pas nécessairement une parade suffisante contre le feu nourri de lance-roquettes postés à cent mètres de là et décidés à avoir votre peau. D'ailleurs, les lance-roquettes, dans ce genre de combats, ne sont pas forcément plus dangereux que les mitrailleuses dont vous pourrez, si Dieu vous prête vie, mesurer l'efficacité, le lendemain, en contemplant les milliers de trous qu'elles ont creusés dans les murs autour de votre misérable réduit.

L'espace-temps

Il y a dix ans, en écoutant le speaker de la télévision énumérer dans le bulletin du soir les quartiers qui, dans la journée, avaient reçu leur lot d'obus « aveugles », il se trouvait souvent quelqu'un pour s'exclamer :

— Tiens, je traversais justement par là-bas deux heures plus tôt...

Les regards se braquaient aussitôt sur lui et c'est à peine si ses proches retenaient leurs larmes, c'est à peine s'ils ne se levaient pas pour embrasser le survivant.

Aujourd'hui, il faut être passé à la hauteur d'une voiture piégée cinq minutes ou même trois avant la déflagration, pour estimer qu'il y a là un événement digne d'être mentionné. Les auditeurs — et le rescapé lui-même — savent bien que deux minutes suffisent pour qu'à pied ou en voiture on fasse les cent mètres placés ce jour-là sous le signe de la mort. L'envie vous prend même de faire monter un peu la tension en insinuant que vous auriez pu vous attarder devant une vitrine ou être bloqué dans un embouteillage !...

Doit-on conclure que les gens sont de plus en plus indifférents au danger ? Non, loin de là. En fait le nombre de ceux qui ont peur de mourir pour rien a augmenté, et leur peur est contagieuse.

C'est la violence-spectacle qui aujourd'hui nous trouve blasés et non la violence-menace. Les images de violence ont déferlé sur nous au fil des ans, tellement intenses, variées, accélérées et massives que nous avons maintenant de la peine à nous en affliger. Il faudrait connaître la victime, être en mesure de deviner la trame, l'extraordinaire concours de circonstances qui a engendré sa mort. Ou bien alors, il faudrait que ce soit notre mort à nous qui nous rende sensible à l'horreur de toutes les autres. Nous inventons donc la vitrine et l'embouteillage.

L'espace du pouvoir

Le pouvoir à Beyrouth est ostentatoire. Mis à part les ondes et les tribunes, son espace de prédilection, c'est la rue. La rue comporte deux plans : celui, horizontal, de la chaussée, affichant la prétention d'être extensible jusqu'à couvrir le pays entier et celui, vertical, des murs lorgnant le ciel. La chaussée (trottoir compris) est l'espace des vivants parmi lesquels évoluent les combattants. Ceux-ci, qu'ils foncent en trombe à bord de leurs véhicules, qu'ils montent la garde devant leurs permanences ou qu'ils s'affairent à fouiller les voitures à leurs barrages, paraissent exercer sur les autres vivants un pouvoir exorbitant. Ils ne peuvent le détenir que de la dimension verticale qu'ils semblent seuls à posséder, c'est-à-dire des morts dont les portraits sont affichés sur les murs et, partant, de Dieu ou, dans une hypothèse plus modeste, de l'idée platonicienne de Patrie. Les combattants se veulent être des répliques vivantes de leurs martyrs, puisqu'ils sont par principe des morts potentiels. C'est au nom des morts qu'ils prétendent gouverner les vivants censés (pour leur grande honte et qu'ils soient jeunes ou vieux) rester en vie plus longtemps qu'eux et, leur jour venu, mourir honteusement dans leur lit. Le moindre devoir des vivants est donc de choyer leurs jeunes frères, de ne leur rien refuser, leurs désirs ayant le même statut que le dernier souhait d'un condamné à mort qui serait, par-dessus le marché, un héros. Dans ce schéma, les chefs, en général très prudents et dont les portraits surplombent ceux des martyrs, font figure de croque-morts irremplaçables et donc pratiquement immortels.

Les civils savent qu'il manque quelques touches à ce tableau. Premièrement, qu'ils ont presque autant de chances de mourir de mort violente que les combattants, même si leur mort ne devait laisser de trace sur les murs qu'un éphémère faire-part de décès collé à l'entrée de leur immeuble. Deuxièmement, qu'une rue est une rue et un pays un pays et que la rue d'où on prétend refaire

l'unité du pays ne semble pas devoir compter, dans un avenir visible, trois tranches d'influence au lieu de quatre. Troisièmement que les miliciens n'en font souvent qu'à leur tête et que, quelque idée que l'on se fasse de Dieu ou du martyre, il reste à prouver que le ciel inspire toute cette poussière de « délits individuels » ou ces « incidents isolés » qui, par moments, dégénèrent en carnage.

De la localisation d'un bruit

Bien à l'aise dans son fauteuil, la maîtresse de la maison, apparemment décontractée, débite devant ses compagnes la longue litanie de plaintes que tout le monde approuve sans même l'écouter. Ne sont-ce pas les mêmes soupirs que chacune d'elles a poussés au fil des années chaque fois qu'elle disposait d'une audience à priori complice ?

— Ils nous assomment, dit la jeune femme. Aujourd'hui c'est la panne de courant, le prochain bulletin va sûrement annoncer une nouvelle période de rationnement. C'est à cause des accrochages de la nuit dernière. Vous avez dormi, vous ? Demain on n'aura pas d'eau, Et si ça barde encore, on aura droit à une pénurie d'essence. Ils nous ont vraiment cassé les nerfs. Ça, on peut dire que c'est chose faite. Je commence à confondre tout, moi ; au moindre bruit, je sursaute.

Elle se reprend, comme pour se persuader elle-même de posséder encore un atout :

— Mais, Dieu merci, pour ce qui est de la santé générale, je reste solide. Touchons du bois.

Elle tape légèrement sur le bras de son fauteuil, détourne soudain son regard dans la direction de la porte d'entrée et s'écrie en s'apprêtant à se lever :

— Oui ! Qui est là ? !

Une mémoire de plein air

Le temps quotidien de la guerre civile est générateur de solitude. L'obligation de s'emmurer chez soi dès 7 heures du soir achève de limiter l'horizon des individus à l'ambiance plate du travail et à la non moins appauvrisante symbiose familiale. La guerre enlève à la nuit sa faculté d'être un temps de fête, une matrice de rencontres sortant de l'ordinaire et d'échanges vivifiants. Ce

ne peut être qu'un lent étouffement de ce qui nous reste d'âme que ce cloisonnement rigide de nos soirées. Rivés stupidement à notre petit écran, nous reproduisons, peut-être, la stupidité universelle de l'intoxication par l'image, mais sans avoir à notre portée ces échappées régénératrices de la sensibilité et de l'intelligence. L'uniformité de nos soirées, quand elle n'est pas brisée par les combats, ouvre seulement sur des souvenirs, presque jamais sur des projets. Souvenirs rares pour ceux qui ont grandi dans la guerre, et souvenir épars, à force d'être déjà si anciens, pour les plus âgés. Souvenirs ordinaires, somme toute, mais étrangement tordus. Souvenir, par exemple, de sandwiches mangés sur le trottoir, à minuit, après le cinéma, plutôt que du film vu. Souvenir de la longue file de voitures, retour de Baalbek tous phares allumés, plutôt que du spectacle, pourtant sublime, présenté ce soir-là parmi les ruines des temples nocturnes, à pied ou en voiture, plutôt que de nuits d'amour.

Souvenir de la pluie fine, au lever du jour, sur la place des Canons — jadis cœur palpitant de la ville — et puis souvenir de la neige sur la route de Zahlé, plutôt que d'une année entière d'enseignement. Souvenir de ces zigzags continuels que vous imposaient, sous un soleil de plomb, les obstacles humains en marche sur le trottoir de cette même place des Canons et rire à les comparer aux volumineux obstacles inertes qui, aujourd'hui, obstruent devant vous, tous les dix pas, le passage que vous êtes pourtant le seul à emprunter...

Jamais distraits mais inefficaces

Aujourd'hui encore nous avons des loisirs. Ils sont diurnes pour la plupart : le tennis ou le golf pour les riches, la plage pour les moins riches, la promenade sur le front de mer pour les démunis. De temps à autre, cependant, il se trouve quelqu'un pour accepter la responsabilité d'inviter des amis à dîner. L'invitation n'est jamais acceptée de cœur léger. On y va, quand même, après avoir concerté l'aller et le retour avec d'autres invités et prié les voisins de prendre soin des enfants au cas où... En général, il ne se passe rien, les hold-up n'étant pas beaucoup plus fréquents la nuit que le jour. La seule différence réside dans la nécessité d'être seul en rentrant à sillonner, au milieu de la nuit, une ville où tout, absolument tout, peut arriver.

Bref, nous vivons en enfer et il nous arrive de nous y amuser. Le temps de nos loisirs est un temps hanté. La guerre y est présente, fût-ce pour y être tournée en dérision. Elle est même la

source impure de nos rires les plus éclatants. Parfois, cependant, nous rions d'autre chose. Ensemble entre les murs de nos appartements, nous tentons d'oublier, de creuser un vide momentané entre le microcosme enfumé de nos menus échanges et la mort qui flâne dehors. Ce n'est pas facile. La figure sinistre se profile encore à travers l'effort pour se distraire ou bien à travers la lasitude. Se distraire... Précisément, ce qui me semble souvent manquer à nos moments de loisir, c'est d'être des moments de distraction.

Le temps de travail, lui, est un temps irrégulier, ample, aux contours imprécis. Perturbé par le relâchement général des disciplines, fait de journées raccourcies par l'insécurité présumée des fins d'après-midi et parsemé d'autres journées de chômage forcé, ce temps avance en zigzag, se laisse suspendre aux moments les plus imprévisibles et, pour tout dire, affiche une foncière insoumission à la volonté d'organisation et de prévision. Les travaux recelant une complémentarité des tâches sont compromis par une grande variété de situations susceptibles de rendre les participants inégalement disponibles : une femme, par exemple, peut être retenue chez elle aussi bien à cause de l'état de la sécurité dans son quartier que parce que son enfant n'a pas pu aller à l'école, fermée ce jour-là pour une raison quelconque. La désorganisation momentanée ou chronique de certains services collectifs accentue aussi la dilapidation du temps et des énergies. Le père de famille obligé d'aller d'un bout à l'autre de la ville à la recherche d'une bonbonne de gaz domestique ou de vingt litres d'essence se retrouve dans une situation assez similaire à celle (aussi réelle) de l'administration manquant de paperasse adéquate à ses besoins. Le rationnement du courant décourage les écoliers (et les moins jeunes) forcés de s'éclairer au camping gaz, et désorganise les travaux ménagers, etc.

Il subsiste quelque chose de cette sorte d'indolence due au sentiment de notre inefficacité, même lorsque, profitant des périodes d'accalmie, nous tentons de nous rattraper. Les années scolaires ou universitaires de trois mois sont bel et bien bâclées en dépit de leur réputation d'années « condensées ». Le déroulement si accidenté d'un année et même d'une semaine de travail, le dérangement des scissions régulières qui font le rythme d'une activité et l'inscrivent dans le corps de ceux qui y participent, finissent par imprimer à ceux-ci une morosité encore moins propice à la productivité que celle introduite par la routine. L'inefficacité, même forcée, risque de vous faire douter de la finalité de vos efforts et de vous faire perdre — à cause de ces longs moments où l'on ne fait que végéter — le respect de votre propre personne. L'inflation galopante a poussé beaucoup de gens à rechercher un second emploi. Surtout, la possibilité offerte par la guerre aux fonction-

naires du secteur public de ne consacrer à leur occupation « officielle » qu'un temps bien réduit, leur a souvent permis de vaquer à d'autres affaires. En revanche, le démantèlement de secteurs vitaux de l'économie, la mise hors circuit de soutiens de famille ou la destruction de leur gagne-pain ont réduit une partie considérable de la population active à se contenter d'occupations marginales ou intermittentes, en parasitant, pour survivre, des parents travaillant à l'étranger. D'autres enfin — ou parfois les mêmes — se sont intégrés à la machine de la guerre, génératrice pour les petits de pitances régulières et pour les plus forts de fortunes à la mesure de leur absence de scrupules. Les statistiques, hélas ! sont inexistantes ou peu significatives.

Le temps malade

Ces symptômes convergent pour caractériser la guerre en tant que maladie du temps. Au-delà des soirées gâchées, des journées de travail perdues, au-delà des années scolaires rabougries, il y a en effet la vie. Dans les premières pages de ce texte, nous avons décrit la guerre en tant que maladie de l'espace urbain, puisque, normalement, les salles de bain et les cages d'escalier ne sont pas faites pour servir d'abris, pas plus que les trottoirs ne sont faits pour servir de parkings ou de souks. Nous constatons maintenant que le temps de guerre est malade, lui aussi. En tant que projet empirique, la vie s'y avère, à peu de chose près, dépourvue de garanties objectives et incontrôlable par les bénéficiaires. Comment, en effet, concevoir en termes de projets empiriques (à distinguer du « projet » sarrien) une vie dont les échéances — les longues aussi bien que les courtes — sont si souvent suspendues, presque sans parades humainement possibles, à ces tristes « causes indépendantes de notre volonté » ? Peut-être est-ce là l'une des ruses dont la guerre use pour s'annexer les vies, puisque ceux qui acceptent de faire de la guerre civile le projet de leur vie se retrouvent vraisemblablement plus près de maîtriser le cours et le sens de celle-ci... Peut-être aussi le fait d'être si peu invités à choisir ce qui nous arrive, est-il la vraie raison de cette étrange confusion qui nous rend si difficile de mettre suffisamment en ordre les souvenirs de cette décennie où pourtant notre vie même et celle de nos proches ont été souvent en jeu. Les gens reconnaissent prendre le journal d'avant-hier pour celui d'aujourd'hui, ont du mal à se rappeler l'état de la sécurité au cours de la semaine précédente, à préciser le mois et même l'année où les Israéliens ont quitté les parages de Beyrouth et bien sûr la date de la dernière visite de M. Richard

Murphy à Baabda. Ils oublient même l'année où pour la première fois ils ont été forcés de louer un meublé. C'est à croire que la mémoire humaine à une préférence pour les événements où le sujet a pu tenir, d'une façon moins ambiguë, son rôle de... sujet.

Pour beaucoup de ceux dont les idéaux avaient mûri au cours de l'avant-guerre, la guerre avec son train de massacres et d'assassinats, de destruction de villages et de pillages à vaste échelle, fut une débâcle personnelle et un désabusement. De chauds révolutionnaires, ennemis jurés de l'État et fanatiques de l'initiative populaire, ne reconnaissaient nullement les images de leur rêve dans « le grand chambardement » en cours et, se retrouvant en dehors de la course, finissaient par renoncer au rêve lui-même. Ils se sentaient trahis, parfois même dénoncés par cette guerre qui, disaient-ils, leur avait montré le revers de leurs belles paroles. Ils étaient ainsi coupés d'une partie de leur vie, partie dont le sens, autrefois destiné à être celui de cette vie entière, se trouvait maintenant embrouillé.

Voilà pour le passé. Le présent, lui, est comme happé, le sentiment de ce qu'il apporte mis en veilleuse par l'attente de le voir passer. La guerre, pour ceux qui n'ont pas fait d'elle *leur* projet, enlève à la vie son caractère de temps positif, la transforme en une attente — déjà très longue — d'une fin de la guerre. Cependant l'attente ne traduit pas nécessairement un espoir réel de voir cette fin de la guerre arriver. Il s'agit plutôt du refus de considérer la guerre comme cadre définitif de l'existence. On suspend certaines décisions, on remet à plus tard, par précaution ou par nécessité, l'assouvissement de certains besoins. Ajournements qui ne sont pas toujours explicables par une impossibilité réelle. On se conduit, plus ou moins, comme si l'avenir ne pouvait être inauguré que plus tard, dans un cadre différent. Il s'agirait donc d'avancer en s'efforçant d'éviter les embûches jusqu'au jour de ce commencement. Le temps que durera le voyage vers le nouveau départ compte à peine, en tout cas moins que celui de la présumée après-guerre. On a beau se dire que l'attente a trop duré, que le seul but constant de cette guerre semble être celui de se perpétuer afin de servir les buts les plus contradictoires, que l'après-guerre elle-même, si elle devait arriver un jour, ne serait pas reluisante — tout semble l'indiquer — et ne rétablirait jamais le plaisir de vivre débonnaire de l'avant-guerre déjà mythifiée.

L'analyse ne commande pas le comportement des viscères et l'on ne se décide pas à sortir du provisoire pour si peu. Et si même la recherche de fortes sensations, loin d'être abandonnée, est au contraire aiguillonnée par la précarité de l'existence, si donc ce temps suspendu est vécu par certains le plus intensément possible, la vague idée d'un salut à venir n'en demeure pas moins omniprésente.

On peut se dépenser sans mesurer parce qu'on n'a pas deux vies à vivre, ou bien s'acharner à rester debout contre bombes et vie chère en attendant des jours plus cléments, les deux solutions, en définitive, sont moins divergentes qu'il ne paraît.

La mer

« Beyrouth-Ouest est devenu un grand village », ce refrain qui scande souvent nos chapelets de plaintes sert à épinglez ensemble une grande foule de phénomènes : la marginalisation des institutions étatiques, le mauvais état des services publics, le rétrécissement des activités culturelles, le dénuement relatif des boutiques et des magasins, la raréfaction de la présence étrangère et la désertion des diplomates, la fermeture ou la destruction de grands hôtels et d'autres établissements touristiques, le silence lugubre de la nuit, ponctué seulement de rafales ou d'explosions, etc. Des analystes de métiers ajoutent à cette liste le repliement sur les solidarités familiales exacerbées par la guerre, la parcellisation subséquente des divers circuits d'échanges et la neutralisation des procès d'hybridation culturelle caractéristiques de la vie urbaine, la « ruralisation » que la guerre a dotée d'une dimension militaire, etc.

Je ne constesterai rien de ces données. Il faudrait des efforts immenses d'observation, de description et d'analyse pour en préciser les modalités, le sens et la portée.

Je n'y ajouterai ici qu'une simple impression : à savoir qu'il est bien inquiétant ce village où un promeneur de dimanche sur la corniche du front de mer reconnaît à peine une tête sur mille ! Certes la promenade peut n'être qu'une occasion de retrouvailles avec ce bon petit peuple — le nôtre — hommes, femmes et enfants mélangés. Cependant, notre promeneur, ne serait-ce que le temps d'un éclair, peut aussi se sentir à la merci de tous les autres...

Ce qui reste

Voilà. Il y a une semaine, un collègue italien vint nous trouver pour une réunion de travail. Il était à Beyrouth pour deux jours et il avait passablement peur. Les modestes mesures que nous avions prises non pas tant pour le protéger que pour le rassurer n'avaient pas réussi à le décrisper. Il nous dit qu'il trouvait l'atmosphère de la ville plus tendue qu'il y a un an... Cependant, en moins

d'une heure nous sommes parvenus à arrêter ensemble le calendrier définitif d'un important projet commun... un calendrier comme on n'en fait que dans les pays où les entreprises sont capables de calculer les heures de travail dont elles pourront disposer jusqu'à l'an 2000 !...

En se levant pour partir, Luciani jeta un coup d'œil à travers la grande fenêtre :

— Vous avez une belle vue sur la mer, lança-t-il mécaniquement.

— C'est à peu près tout ce qui reste, rétorqua-t-il sans regretter sur-le-champ cette réponse trop volontairement amère.

— Non, protesta Luciani, ce n'est pas vrai ! Ne dites jamais ça !

La sincérité émue de sa réaction n'arrête pas de me consoler (1).

1. Ceux qui connaissent Beyrouth en guerre auront deviné que les impressions ci-dessus se vérifient surtout de Beyrouth-Ouest. Ayant pris le parti de livrer aux lecteurs quelques aspects d'une expérience concrète, j'ai dû me limiter à la zone où j'ai vécu la quasi-totalité de la guerre depuis 1975. Le tableau de la situation à Beyrouth-Est est différent mais guère plus brillant. Le travail et l'enseignement y sont plus réguliers, la gamme des loisirs plus riche et la nuit plus animée. C'est beaucoup. En revanche, l'arrogante présence des milices est plus obsédante, le racket est élevé à la dignité d'institution, les centres nerveux de l'État, dont la plupart se trouvent à l'est, sont placés sous la coupe des milices : l'État est pour ainsi dire « dénationalisé ». Aucune contestation publique même verbale de la domination milicienne n'est tolérée, à la différence de l'ouest où une certaine liberté d'expression — de moins en moins réelle, hélas ! — est le fruit de contradictions politiques persistantes. Les zizanies miliciennes, aussi graves à l'est qu'à l'ouest avant 1980, sont, depuis, plus feutrées dans le Beyrouth chrétien. Cependant, à deux reprises, elles y ont éclaté en conflit généralisé particulièrement sanglant. Politiquement, l'extrême malléabilité tactique des directions chrétiennes accuse un contraste violent avec la rigidité extrême de leur imagerie idéologique. Cette imagerie quasi raciste constitue l'un des principaux obstacles à la solution de la crise libanaise. Etc.

Les civils dans la guerre incivile

*Guerre-système et résistance pacifique**

Nombreux sont les intellectuels libanais qui aiment répéter que, dans son ensemble, le peuple libanais est foncièrement hostile à cette constellation de guerres qui continuent depuis treize ans à déchirer notre pays. L'hostilité à la guerre semble d'ailleurs avoir statut de réalité évidente, communément reconnue et dont l'évidence s'impose d'elle-même aux intellectuels comme aux autres. On tend donc à isoler, en théorie, une (ou plutôt plusieurs) petite(s) minorité(s) dont le cynisme ou l'aveuglement (c'est presque égal) réussit, grâce aux moyens dont elle(s) dispose(nt), à faire perdurer cette multiforme et inextricable tragédie. La thèse du « complot extérieur », initiateur et nourricier présumé de la guerre, ne fait que renforcer l'image de la guerre orpheline dans le civil. N'était le tapage — combien assommant ! — que les milices n'arrêtent pas de faire et l'euphémisme qui les érige en « forces présentes sur le terrain », les intellectuels pacifistes — pour ne parler que d'eux — les auraient peut-être oubliées. A défaut, ils se satisfont de leur reprocher leur petit nombre et leur isolement qui, notoire dès l'origine, ne cesserait pourtant de s'aggraver.

Dans la foulée de ce diagnostic si confiant, il nous est suggéré que les dernières victimes de la guerre seront bien celles de la paix. Le grand jour venu, les Libanais se rueraient les uns dans les bras des autres, en un grand déferlement qui ne manquera pas de faire des piétinés et des asphyxiés.

* Article publié dans la revue *Social Compass*, Louvain, déc. 1988.

L'ancienneté et la constance

En affichant ainsi leur confiance en la solidité des liens qui continuent, selon eux, d'unir les diverses fractions de notre peuple, les porte-paroles volontaires de celui-ci décrivent, en fait, un tableau qu'ils avaient eux-mêmes brossé de l'état des relations entre les éléments de la société libanaise. Ils aiment cependant à gratifier, dans la mesure du possible, ce tableau de deux attributs :

— l'ancienneté, qui leur procure l'assurance que ledit tableau est bien antérieur à leurs propres élaborations, ce qui lui confère, à leurs yeux, un surplus de réalité objective ;

— la constance, qui leur fait croire que la guerre n'a pu entamer les racines de la convivialité libanaise et qu'il suffirait d'évacuer les décombres et d'essuyer la poussière pour que reluisse l'invariante essence.

Il faudrait, pour jauger la part de vérité que recèle le premier attribut, opérer un retour aux temps (proches et lointains) de l'avant-guerre. Retour difficile, s'il en est, puisqu'il nécessite une ascèse que les circonstances de la guerre, elles-mêmes, rendent de plus en plus ardue. Ce retour, nous l'avons tenté ailleurs, après d'autres (1). Il convient, en tout cas, de souligner fortement cette tendance qui s'empare de nous, dès que nous posons les yeux sur la guerre actuelle, à nous détourner vite d'elle pour entreprendre une quête de son sens (ou de son non-sens) au fond d'horizons hétéroclites : du réformisme chéhabiste à l'épopée des cités phéniciennes, de la naissance du « pacte national » en 1943 aux affrontements sanglants du XIX^e siècle, de la conquête islamique à la succession disputée de l'Empire ottoman et de la formation de nos communautés religieuses à l'arrivée chez nous de l'idée occidentale d'État-nation (2)... Le constat de ce penchant pour l'interro-

(1) Cf. BEYDOUN, Ahmad, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, 1984.

(2) Citons parmi les ouvrages publiés au cours de la guerre sur ces différents thèmes :

— Sur la période contemporaine : DAHIR, Mas'ûd, *Lubnân, al-istiqlâl, al-Mithâq wa al-sîgha* (Le Liban ; l'indépendance, le pacte et la « formule »), Beyrouth, 1977 ; AL-JISR, Bâsim, *Mîthâq 1943* (Le pacte de 1943), Beyrouth, 1978 ; CHARARA, Waddâh, *Al-silm al-ahlî al-Bârid* (La paix civile froide) 2 v., Beyrouth, 1980 ; MESSARRA, Antoine N., *Le modèle politique libanais et sa survie*, Beyrouth, 1983.

— Sur l'histoire des rapports inter-communautaires : CHAHIN, Fu'âd, *Al-tâ'ifâya fî lubnân, hâdiruhâ wa jâdhuruhâ al-târikhîya wa al-ijtimâ'îya* (Le confessionnalisme au Liban, son état actuel et ses racines historiques et sociales), Beyrouth, 1980 ; BOU MALHAB ATALLAH, Daad, *Le Liban, guerre civile ou conflit international ? (A partir du milieu du XIX^e siècle)*, Beyrouth, 1980 ; AL-JISR, Bâsim, *Al-Sirâ'ât al-lubnâniyya wa al-wifâq 1920-1975* (Conflits et concorde nationale au Liban, 1920-1975), Beyrouth, 1981 ; DAHIR, Mas'ûd, *Al-jâdhûr al-târikhîya li-l-mas'ala al-lubnâniyya* (Les racines, historiques de la question libanaise),

gation de l'histoire ne serait guère un reproche, n'était la tendance complémentaire à ignorer le sens intrinsèque du présent en le noyant dans celui de situations révolues ou — au mieux — en présentant le rapporter tout entier de l'examen de ces situations. Or, selon toute vraisemblance, si on réussit à l'en rapporter, c'est qu'on l'y a apporté au préalable.

Le résidu du présent éventuellement sauvé procède d'ailleurs, plutôt que de la rationalité de celui-ci, des charges émotionnelles qu'il dégage et, plutôt que d'une analyse dûment menée, de l'expression d'un impact traumatisant. Qu'il soit considéré comme un retour à une époque déterminée du passé ou comme un arrachement à une autre, le présent est, en tout cas, évacué en tant que situation — ou ensemble de situations — positive(s), irréductible(s) aux analogies et aux antidotes fournis par l'histoire, et imposant une lecture attentive à ne pas sacrifier ce que, lui, il apporte de neuf à l'histoire.

Nos explorateurs actuels du passé se répartissent donc entre le désir de réduire la guerre civile à n'être qu'une émanation de l'histoire, et celui d'en faire une négation de celle-ci et l'étouffement de promesses dont l'expérience historique du peuple libanais était porteuse. La légèreté dont est souvent empreinte la fréquentation de l'une ou de l'autre voie, ne laisse pas d'être inquiétante. Car ceux qui se contentent de placer la guerre dans la foulée d'une lame de fond ancestrale, la transforment du coup en destin dont ils ne seront désormais que les exécutants : victimes ou bourreaux. Tandis que ceux qui n'y voient qu'une trahison de l'histoire commune, sont amenés à détourner leur regard dans la direction de l'« extérieur » pour y rechercher les agents du conflit. Ils accréditent ainsi « la thèse du complot » (3), puisque, si le mal est « étran-

Beyrouth, 1981 ; TARHINI, Muhammad Ahmad, *Al-usus al-târikhîya li-nizâm lubnân al-tâ'ifâ* (Les fondements historiques du régime confessionnaliste du Liban), Beyrouth, 1981 ; TAQI AL-DIN, Sulaymân, *Al-mas'ala al-tâ'ifâya fî lubnân : al-jâdhûr wa al-tatawwur al-târikhî* (Le problème du confessionnalisme au Liban : origines et évolution historique), Beyrouth, s. d. (1984 ?).

— Sur la naissance et la genèse des communautés :

MAKKI Muhammad 'Alî (Lubnân min al-fath al-'arabî ila al-fath al-'uthmâni) (Le Liban de la conquête arabe à la conquête ottomane), Beyrouth, 1977 ; SALIBI, Kamâl, *Muntalaq târikh lubnân* (Point de départ de l'histoire du Liban), Beyrouth, 1979, etc.

Les ouvrages ne concernant qu'une seule communauté ou une seule région sont encore plus nombreux. Il faut citer, en outre, plus d'une centaine de causeries que Fouad Ephrem BOUSTANY a consacré à l'histoire du Liban au cours des deux dernières années. Elles étaient diffusées à raison d'une causerie hebdomadaire par la LBC (Télévision des « Forces libanaises »).

BOUSTANY en a consacré plusieurs aux cités phéniciennes. Parmi les ouvrages récents consacrés au conflit actuel et privilégiant les rôles internationaux — tant historiques que présents — dans la déstabilisation du pays, il faut citer TUENI, Ghassan, *Une guerre pour les autres*, Paris, 1985 et CORM, Georges, *Géopolitique du conflit libanais*, Paris, 1986.

(3) Cf. SALAM, Nawaf, *Mythes et politiques au Liban*, Beyrouth, 1987, chap. I.

ger » aux fondements de la société libanaise, il ne peut qu'y avoir été introduit par ... l'étranger. La première attitude engendre la tendance à briser l'« entité » en abandonnant l'expérience de l'union, que cette tendance aboutisse réellement par les moyens de la lutte politique et du combat militaire ou qu'elle demeure larvée, revêtant les formes de la résignation, de la douleur et de la fuite. La seconde attitude se traduit soit par une volonté de retranchement — ce qui est un choix de combattants —, soit par d'incessants tournoiements parmi les mirages des politiques environnantes, ce qui est, justement, un comportement de politiciens.

Dans les deux cas, la victime est la même : c'est le pays, honni par certains des siens qui ne se reconnaissent plus dans son image historique, et insaisissable, dans son intégrité (parce que trop exposé) pour d'autres qui, n'arrivant pas à l'isoler, finissent pas s'y isoler eux-mêmes, dans leur coin de territoire, dans leur foyer, ou dans leur rêve. Ce sentiment d'être devenus étrangers au pays, ou du moins à ce qui lui arrive, peut d'ailleurs suggérer aux uns et aux autres de transférer à l'étranger leur domicile ou, plus symboliquement, leur allégeance.

Une autre victime — « théorique », celle-là — des deux attitudes en question est la guerre civile. Elle est « théoriquement » sacrifiée par les uns et les autres, en tant que positivité historique ; on refuse de voir que son aboutissement dépend, avant tout, de ce qui s'y fait et non seulement de ses « causes » ou de ses « antécédents ». On ne voit pas non plus que ce qui se fait dans la guerre engendre de nouvelles situations susceptibles, à leur tour, de s'ériger, en « causes » ou en « antécédents » d'autres situations encore.

La guerre est donc la victime de choix de ses théoriciens : ils la diluent volontiers dans les temps qui l'ont précédée, que ceux-ci soient proches ou lointains. Elle finit pas n'être plus que l'indicateur de la valeur qu'il sied d'accorder à ces temps révolus (4). On désire leur retour s'il est établi que la guerre a rompu leur cours ; et si, au contraire, il est démontré que la guerre ne fait que prolonger ce cours, alors on veut sa rupture. Or, l'ennui réside précisément dans cette double polarité de la « rupture » et du « prolongement », qui laisse échapper la vérité de la guerre en tant qu'institution de changements inédits à tous les niveaux de l'organisation sociale.

(4) La plupart des ouvrages cités dans la note 2 tendent, plus ou moins ouvertement, à faire des conflits du passé des présages sûrs de la guerre actuelle. A comparer avec RABBATH, Edmond, *La formation du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, 1973, qui — signe des temps de l'avant-guerre — parvenait à suivre à travers les étapes de la même histoire une certaine consolidation progressive de l'entité libanaise. Il n'est pas certain, selon nous, que le présent conflit — en dépit des fantastiques dimensions qu'il a prises — suffit pour lui donner entièrement tort.

Nous pensons, quant à nous, que ce que la crise libanaise a apporté — et continue d'apporter — d'essentiellement neuf, c'est l'instauration profonde des conditions de sa propre perdurance. Il ne suffit pas — nous venons de le dire — d'expliquer la guerre par l'histoire : en tant que situation durable (elle fête bientôt son 13^e anniversaire), elle doit être expliquée aussi et surtout, par les événements et les changements de toutes sortes qu'elle a, elle-même, comportés. Car un état de choses qui dure, tend, en se généralisant, à s'instituer en système. Aussi la guerre civile est-elle devenue aujourd'hui le régime de la société libanaise. Elle n'est nullement réductible à un amas de « circonstances anormales » dont chacune devrait être ramenée à sa norme d'avant-guerre ou à celle, imaginaire, que colportaient alors nos projets d'avenir, projets que la guerre est venue justement briser. En s'élevant progressivement à la dignité de régime social, la guerre devient de moins en moins comparable aux masses hétéroclites de décombres qu'elle produit ou aux anomalies qu'elle nous impose par milliers.

Une conséquence de cette transformation, c'est que la paix ne pourra plus être un simple « arrêt » de la guerre. Elle devra n'être ni plus ni moins que le remplacement — complexe, progressif — d'un système par un autre. Ce remplacement ne pourra pas avoir l'avant-guerre pour unique référence : c'est là une autre conséquence capitale du nouveau statut acquis par la guerre. La première référence de la paix devra être la guerre elle-même dont l'analyse critique aura à inspirer l'image d'un nouvel avenir.

Nous aurons dit ainsi ce qu'il faut penser de ce deuxième attribut que certains accolent aux relations entre fractions libanaises : la constance, en dépit de la guerre, d'un attachement indéfectible à la convivialité. On aime prétendre que la guerre n'est pas passée par « là ». C'est peu vraisemblable. Et si la guerre a rencontré sur ce front-là une résistance appréciable, elle a usé contre celle-ci des moyens dont dispose normalement un système contre l'opposition qu'il a engendrée : la violence et la ruse, la manière forte et la séduction.

Aujourd'hui, l'opposition à la guerre peut sembler au faîte de sa force, à condition, toutefois, de ne voir en la guerre que violences, destructions et anomalies. Si, au contraire, l'on s'avise de scruter la guerre-système, alors la résistance à la guerre s'avère n'être encore — au stade actuel de son développement — qu'un élément du système, que récupère, sans grande difficulté, l'économie globale de ce dernier.

La force de persuasion

Que signifie, du reste, ce vocable de guerre-système ? Et comment la résistance à ce système est-elle réduite à « faire le jeu » de celui-ci, ainsi qu'aux yeux d'une certaine gauche — jadis « nouvelle » — les oppositions démocratiques aux régimes bourgeois ?

Une précision est indispensable : ce n'est pas grâce à l'allégeance de la population ou de sa majorité qu'un système sociopolitique se maintient. C'est, bien plutôt, par la force de l'obligation qu'il est capable d'exercer et dont l'allégeance populaire n'est qu'un élément parmi d'autres. Les gens peuvent aimer le système qui les domine ou le haïr. Ils se répartissent généralement entre le loyalisme et l'opposition, et ces deux attitudes coexistent même, diversement proportionnées au cœur de chacun d'eux. La force d'un système consiste à persuader ceux qui lui sont hostiles que son renversement demeure, jusqu'à nouvel ordre, en dehors de leur pouvoir et qu'ils doivent, par conséquent, respecter un certain nombre d'interdits jugés indispensables pour la survie du système. L'une des principales voies aboutissant à cette persuasion est le sentiment que l'opposition n'est pas en mesure de se constituer, c'est-à-dire de se doter de moyens d'expression collective, susceptibles d'optimiser son efficacité. C'est ce type de sentiment qui semble avoir toujours prévalu chez les groupements libanais opposés à la guerre ou, du moins, se situant en dehors des partages qu'elle a opérés.

Par ailleurs, les multiples formes de désordre que présente la société libanaise actuelle, le spectacle qu'elle offre et dont le trait apparemment dominant est le dérèglement, semblent plaider avec force contre notre idée de la guerre devenue système. Pas plus qu'au loyalisme de la population, la cohérence d'un système ne se mesure cependant à son exclusion de toute forme de désordre. Système et désordre ne sont point antonymes. Et il arrive que l'efficacité d'un système puisse se mesurer à sa capacité de contrecarrer certaines formes d'organisation, en livrant au désordre la zone qu'elles occupaient, quitte à supprimer, dans d'autres zones, toute trace de licence ou de liberté. Il suffit donc de délimiter les espaces où la pagaille est tolérée et même voulue. Les libertés publiques et individuelles étant elles-mêmes subsumables sous cette notion lâche et fragmentaire de « désordre », il est évident que l'ordre (qui ne recouvre pas exactement l'idée de système) n'est pas absolument désirable, ni la licence absolument indésirable.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que la préservation d'un haut degré de désordre social, n'exclut pas nécessairement une police sociale fort rigoureuse, interdisant le retour de la société à un autre mode de fonctionnement perçu comme « normal ». Cette préservation du dérèglement (qui, en fait, exprime une grande hétéro-

généité des normes régissant le fonctionnement social) impose même la présence en force d'un système capable d'embrasser la multiplicité des antagonismes. D'où cette conjugaison de deux sentiments apparemment opposés dans une situation de guerre civile : le sentiment d'un désordre généralisé et celui d'une étouffante fatalité réduisant à son minimum la marge de choix laissée aux groupes et aux individus.

Ce poids énorme dont pèse la guerre sur la vie des gens et sur leurs destinées procède du fait que la guerre est un système répressif. Nous venons de constater l'importance de la place que le désordre (en fait l'application fragmentaire de la loi du plus fort) continue d'occuper au sein de ce système. Nous devons méditer aussi sur un autre principe de philosophie politique qui nous vient de lui-même à l'esprit, tant il fait partie intégrante — et à juste droit — de l'air du temps : à savoir que la répression ne peut, à elle seule, servir de fondement à un système socio-politique. L'obligation, garantie du système, ne peut procéder de la force nue, mais bien d'une force liée aux intérêts matériels des gens, aux rapports établis entre leurs groupes, aux contrôles découlant de leurs idéaux et de leurs styles de comportement, etc. Les systèmes sont variables cependant quant au rôle qu'ils concèdent à la répression : ils peuvent s'y appuyer directement ou en faire une éventualité lointaine qu'ils enfouissent sous une couche plus ou moins profonde de contrôles coutumiers ou légaux faisant figure de contrat « librement » consenti par les divers éléments de la société.

La guerre civile, elle, est un régime dont le caractère répressif est flagrant. Ce qui ne la dispense pas, toutefois, de servir de cadre à l'assouvissement des besoins individuels et collectifs, et de champ sillonné par les aspirations des groupes et des individus. Quelles aspirations et quels besoins ? Celles et ceux que crée la guerre elle-même ou que, du moins, elle règle et délimite. Vu sous cet angle, son cas n'est pas différent de celui de tout autre système social. Ce n'est pas le seul assouvissement des besoins qui dépend du système, en effet, mais aussi leur émergence même et leurs frontières. Il était important de rappeler cette dépendance ici, parce qu'elle nous renvoie, une fois de plus, à l'aspect « pédagogique » de la guerre, indice capital de son efficacité présente et donc de sa densité d'être en tant que réalité présente, densité qui — nous l'avons dit — nous semble être trop légèrement évacuée. Nous sommes ainsi éloignés de l'explication causale de la guerre, qui est l'obsession de nos intellectuels, et mis en condition — enfin — d'en aborder l'analyse : de mesurer ses effets et de scruter le réseau entier des situations qu'elle a instaurées. Ces opérations sont, seules, susceptibles de nous montrer qu'il ne suffit pas d'« arrêter » la guerre et que les facteurs et les modalités de son remplacement par un régime de paix, tout autant que les structures de ce régime,

restent à trouver. C'est à leur recherche que doit contribuer, entre autres, la mise en perspective historique du conflit actuel.

Le vocabulaire des sciences naturelles

Une illustration de la force d'obligation dont fait preuve la guerre du Liban est qu'elle ait si souvent emprunté son vocabulaire aux sciences naturelles. C'est évidemment l'un des plus aptes à persuader ceux qu'on appelle « les civils » (5) à admettre que la machine de la guerre est actionnée à partir de lieux situés hors de leur portée, et s'alimente de formes d'énergies qu'ils ne peuvent ni freiner ni orienter. C'est dire que le langage de la guerre libanaise vise, par dessus tout, à convaincre le « civil » de son impuissance, en minimisant le rôle qu'il joue dans ce qui lui arrive. Ce rôle, dans la mesure où il est reconnu, ne consisterait qu'en péchés, en actes vils commis par les ancêtres ou par leurs petits-fils. Nous serions donc en train de récolter aujourd'hui ce que nous-mêmes ou nos ancêtres avons semé. Mais on s'empressera d'ajouter qu'au point où nous en sommes, les jeux sont faits. Ainsi le « civil », loin d'être invité à reprendre son destin en main, se sentira culpabilisé et sera convaincu que ce qui lui arrive n'est que le juste retour des choses. Les divers groupes de combattants n'en seront que plus prompts à affirmer que leur lutte armée est bien la prise en mains par le peuple de sa propre destinée et la voie royale de la liberté. On parachève ainsi la mainmise sur les « civils ». Ceux-ci seront désormais la cible d'une offensive qu'ils n'ont pas provoquée et l'objet d'une défense qu'ils n'ont pas sollicitée. L'attaque et la riposte resteront solidaires, chacune justifiant l'autre. Les « civils » ne pourront plus que les subir ; et même leur protestation contre la guerre devra s'intégrer à la situation de passivité fondamentale où ils se trouvent cantonnés. L'accomplissement de cette dernière exigence est bien le comble de la persuasion.

Mais revenons au vocabulaire « naturaliste ». Passons sur l'expression « émanations de la guerre » rendue en arabe par *ifrâzât*, soit « sécrétions » : son emploi, jadis obsédant, s'est raréfié depuis trois ou quatre ans. Considérons les deux mots « conges-

(5) Nous mettons « civils » entre guillemets parce que le partage hegelien de la société globale en « société politique » et « société civile » est loin de valoir pour le Liban. Les structures traditionnelles de la société « civile » y demeurent trop présentes, en effet, dans les institutions du pouvoir. « Civil » n'en vaut pas moins, évidemment, par opposition à « militaire » ou, en l'occurrence, à « paramilitaire » !

tion » et « décongestionnement » (6) : leur fréquence d'emploi croît sensiblement les veilles et aux lendemains des bombardements. Les journalistes se croient bien inspirés de présenter au public ce qu'ils appellent « la situation » comme étant « congestionnée ». L'expression laisse évoquer une chose bourrée d'une quantité de gaz ou de liquide (le sang, de préférence) que son volume et sa résistance ne lui permettent pas de contenir. Il arrive donc que les discours journalistiques prévoient ou constatent l'« explosion » de « la situation » jusque-là « congestionnée », ce qui paraît découler tout naturellement du qualificatif employé. Tant que l'« explosion » n'a pas lieu, les mass media préfèrent cependant parler de « décongestionnement ». Le public est tacitement invité à imaginer les trous qu'il faudra opérer si l'on veut obtenir l'effet désiré. Ces trous qu'habituellement on appelle « débouchés », s'avèrent vite être ceux que les obus ou leurs éclats font dans les murs et dans les corps. Dans l'imaginaire des discours médiatiques, tout cela prend l'allure d'un enchaînement de phénomènes naturels. Personne ne semble se soucier d'expliquer pourquoi la « situation » est qualifiée précisément de « congestionnée », ni pourquoi cette étrange méthode de « décongestionnement » serait irremplaçable. L'information ne s'avise même pas de dire à son public en quoi consiste ce qu'elle appelle « la situation » !

Citons, cependant, — pour être juste envers les médias — ces « démarches intensives » (*masa'i mukathathafa*) qui, en général, assistent les obus — tout en essayant d'en rationner le débit — dans leur œuvre de décongestion. Le mot *kathâfa* que traduit ici le mot « intensité » à résonnance physique, évoque, en arabe, la notion d'épaisseur et fait songer plutôt à une activité digestive ou même à l'industrie des confitures. Cette « épaisseur » ou « densité » permet d'obnubiler, une fois de plus, la fameuse « situation », objet des « démarches ». Supposé ignorer les causes précises de la tension, le public est souvent maintenu dans l'ignorance des solutions débattues et même de l'identité précise de ceux qui entreprennent les démarches et de ceux auprès desquels celles-ci sont entreprises. Il ne lui reste plus qu'à attendre l'achèvement du processus, c'est-à-dire l'arrêt ou l'évitement des combats. Unique transparence — d'ailleurs si sensible qu'elle ne doit presque rien aux médias — dans ce monde d'épaisseurs magiques où seuls les spécialistes attitrés de la tractation peuvent avoir accès.

Cette mentalité fataliste qui — en dépit de la vantardise volontariste des médias liés aux milices — imprègne à des degrés divers, tous les discours sur la guerre civile, atteint son paroxysme dans l'information étatique, la plus proche de l'univers des « civils ».

(6) En arabe respectivement : *ihtiqâن* et *tanfîs al-ihtiqâن*. Le premier terme fait penser, plutôt, à un organe congestionné, le second à un ballon dégonflé...

C'est, bien entendu, une donnée caractéristique de notre guerre civile, et guère un principe universel, que le point de vue de l'État tende à coïncider avec celui des « civils » qui, en fait de points de vue, ne sont pas censés se limiter à un seul. Curieusement, la guerre du Liban a forcé les deux fictions de « civils » et d'« État » à acquérir, en tant que telles, une certaine « réalité », toute mentale d'ailleurs. Disons, pour éviter la tautologie, qu'elles ont acquis une certaine « présence ». La guerre a aussi réconcilié « les civils » avec la fiction d'État. Envisagés comme entités abstraites, mais d'autant plus présentes qu'elles étaient, *dans la réalité*, disloquées et violemment séparées l'une de l'autre, « l'État » et « les civils » sont, pour l'imaginaire collectif qui les saisit, les deux parties libanaises qui n'ont pas eu recours aux armes. La violence de leur séparation réelle, dûe à la mainmise des parties belligérantes sur l'une et l'autre, n'a fait que renforcer la solidarité imaginaire, passionnelle même, de ces deux instances aux rapports normalement équivoques. D'où, peut-être, cette tendance résiduelle des médias étatiques à attribuer les actes de guerre à des inconnus : l'État ne parvient pas à oublier totalement que les belligérants sont ses sujets aussi. Les médias qu'il contrôle s'efforcent donc de ne pas afficher de préférence pour les uns aux dépens des autres et finit par sembler ne plus les distinguer. Leurs identités se mettent alors à ressembler à celles des communautés religieuses dans ces livres de lecture du primaire où tous les garçons s'appellent Samir et toutes les filles Rima.

Nous n'ignorons pas que cette solidarité de l'État abstrait et du civil abstrait, dans la studieuse désinformation étatique, est largement théorique. La guerre a entraîné l'État dans son arène pour en faire une partie belligérante, voire plusieurs. Une certaine retenue a persisté, toutefois, préservant cette fiction de solidarité ou permettant de la ranimer à chaque fois que l'occasion s'en présentait. Nous avons voulu souligner le lien entre la position commune civils-État et l'incapacité d'opposer à la guerre un refus concret et sans équivoque. Il a fallu se contenter, de ce côté-là, d'un refus de principe, trop réservé pour pouvoir nommer les belligérants, caractériser leurs actes et entreprendre une condamnation circonstanciée des uns et des autres. Ce fut donc un refus recroqueillé, fataliste quant à sa source et au comportement qu'il inspire, dépourvu d'initiative et d'aptitude au redressement. L'État n'a pas eu l'audace de regarder en face la société qu'il coiffait ; celle-ci n'était pas d'ailleurs en pleine possession de sa propre image. D'où cette tendance de l'État à encaisser l'impuissance des civils pour la leur rendre doublée de la sienne propre.

Aujourd'hui, c'est-à-dire depuis une vingtaine de mois, ce sentiment d'impuissance s'alimente de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler « l'inertie ». Encore un mot dont l'équivalent arabe

(*jumûd*) se traduit littéralement par « passage à l'état solide ». Cette fois, « la situation » qui nous avait accoutumé à ses états de « congestion », de « décongestion », d'« explosion », etc. s'est bel et bien solidifiée. Ce nouvel état semble ne plus rien avoir d'humain, rien de biologique même : il est proprement physique. C'est vrai qu'il lui arrive encore d'être appelé « inertie politique » ou littéralement « solidification politique » ! Ce dernier caractère qui lui est attribué n'est cependant applicable au phénomène d'inertie que dans la mesure où celle-ci demeure l'affaire des parties belligérantes, libanaises ou non. Au-delà de ces limites précises, l'inertie ne peut plus se définir comme résultante de forces humaines en tiraillement. Aux « civils », elle est présentée comme un nouveau destin dont la clef se trouve, encore une fois, en dehors de leur portée. On leur refuse le droit d'interroger les initiés sur les causes du phénomène et *a fortiori* celui de demander des comptes à ces derniers, de s'ériger en juges de la légitimité des dites causes. La fin éventuelle de l'inertie se trouve ainsi liée, dans l'esprit du public, à des transformations occultes qui devraient advenir au niveau de volontés souvent étrangères et débordant de toutes parts les volontés libanaises qu'elles sont appelées à entraîner comme le torrent des feuilles mortes. Or, les volontés étrangères sont plus ou moins antagonistes et chacune d'elles a le choix entre plusieurs lignes de conduite, choix dont doit décider, en chaque circonstance, la lecture que fait chaque partie des dispositions des autres. Emporté dans ce tourbillon d'alternatives, le « civil », désireux d'entrevoir l'avenir qu'on lui réserve, passe aisément de l'analyse politique à la divination. Celle-ci, on le sait, est le refuge de ceux qui reconnaissent être sous l'emprise de forces occultes et renoncent, de ce fait, à l'ambition de maîtriser leur propre sort. Au Liban, il faut ajouter, cependant, que la divination n'est point l'apanage du grand public : c'est un art partagé par les hommes d'État, les chefs des milices, etc. Et c'est enfin l'unique domaine où les intellectuels libanais occupent une position dominante.

Accès « civils » au système

La couleur pessimiste de la présente analyse n'est pas destinée à auto-culpabiliser le Libanais moyen. L'auteur ne s'exclut nullement du champ de ses implications pas plus qu'il ne s'arroge le droit de faire le procès de tout un peuple, le sien en l'occurrence. Il s'agit, dans l'intérêt de tous, de contribuer à la mise au point d'un tableau véridique de l'imbroglio libanais. Ayant caractérisé la guerre civile en tant que système expansif vécu sous le signe

de la fatalité, nous choisissons maintenant de décrire les modalités principales de l'insertion des « civils » dans les rouages de ce système. L'attitude fataliste, de par le sentiment d'impuissance qu'elle comporte, pousse les gens, de force, à rechercher cette insertion.

L'isolement

La première des modalités en question est l'isolationnisme généralisé. Ce vocable ne désigne pas l'ici l'attitude attribuée généralement aux maronites et caractérisée par la singularisation excessive d'une certaine identité libanaise où l'on s'emmure en faisant la sourde oreille aux appels « nationalistes » de l'entourage. Car, au moment actuel, nous sommes bien en deçà de cette problématique. Ceux d'entre nous qui se veulent ouverts à la proche Syrie et ceux qui se mettent à l'écoute de la lointaine francophonie, sont, aussi bien les uns que les autres, fermés aux habitants du quartier d'en face ou à ceux du village voisin. Il existe un dicton d'or que beaucoup de Libanais connaissaient avant la guerre, mais dont ils feignaient de se détourner. La guerre s'éternise, ils tendent aujourd'hui à s'y reconnaître de plus en plus. Ce dicton s'énonce à peu près ainsi : « Celui qui s'installe en dehors de sa communauté, meurt d'une maladie autre que la sienne propre ! » La tendance à l'isolement confessionnel s'est renforcée, même s'il demeure indispensable d'ajouter qu'une « normalisation » durable de la situation dans le pays ramènerait beaucoup de personnes déplacées à la mixité relative d'antan et que, même aujourd'hui, certains persistent à braver l'isolement en continuant à faire la navette entre les deux secteurs de la capitale ou à sillonnner les différentes zones du pays. Néanmoins, ceux qui, après la guerre, choisiront, à leur convenance, leur lieu de résidence ou leur lieu de travail, sans que la sérénité de leur choix soit troublée par un calcul des risques potentiels, seront certainement moins nombreux qu'avant. L'audace, plus ou moins innocente qui soutenait la dynamique du brassage s'est affaiblie : elle restera faible jusqu'à une échéance que nous ignorons. Cet affaiblissement sera servi, sans doute, par le sectionnement persistant de la plupart des institutions publiques et privées. En effet, les attractions de la logique régionalo-communautaire et la vivacité des intérêts locaux que le conflit a renforcée, plaideront pour la consécration dudit sectionnement. Il est certain en effet que la centralisation qu'exprimait le regroupement et la mixité des administrations étatiques et le rôle multi-forme (commercial et autre) que jouait le centre-ville beyrouthin comptaient parmi les facteurs principaux qui favorisaient le mélange des Libanais et les lançaient, pour des périodes plus ou moins lon-

gues, d'un côté du pays à l'autre. C'est dire que, pour le reste de nos jours, nous ne disposerons que de trop peu de cette énergie qui a fait les villes modernes.

La perversité

Un deuxième mode d'insertion dans la guerre est la perversité généralisée. Nous ne savons pas, il est vrai, quel sens peut exactement garder ce terme de perversité dans une société où les sources du droit et les normes du comportement sont devenues si confuses. Dans notre expérience, toutefois, il reste un concept approximatif, intuitif, en quelque sorte, de la perservé, puisque nous taxons encore certaines conduites de perverses dès que nous nous trouvons dans leur proximité. Beaucoup d'entre nous perçoivent encore le statut public de l'État et conçoivent comme délictueux les empiétements des intérêts privés sur les prérogatives de celui-ci, que ces empiétements procèdent de l'intérieur ou de l'extérieur de son appareil. Cette catégorie de délits est loin en fait d'être l'apanage de tel groupe armé qui « réquisitionne » un port de l'État ou « ouvre » un port illégal. Une perversité de masse s'est instaurée dont participent ceux qui refusent de payer leurs factures d'eau, d'électricité et de téléphone, ceux aussi qui se félicitent de l'éclipse des douanes d'État, puisque les douanes miliciennes sont, en général, plus clémentes et que le recouvrement de ses droits par l'État ne manquerait pas de rendre plus cher ce qu'ils vendent et ce qu'ils achètent. Tombent enfin dans la même dépravation ceux pour lesquels leur emploi dans l'administration n'est plus qu'une base de départ que l'on déserte à la recherche de revenus plus substantiels... quand ceux-ci ne viennent pas de pots-de-vin et de détournements pratiqués sur place. Quand on sait l'ampleur effarante de ces phénomènes — et d'autres semblables —, il devient malaisé de les qualifier, sans réserve, de délictueux. Pourtant, nous entrevoions déjà leurs résultante dont les groupements belligérants hésitent encore à prendre acte : savoir que l'État, non pas dans son principe, peut-être, mais de par son fonctionnement réel, n'est plus qu'un fardeau pour la société libanaise. Cette dernière aurait tout intérêt à s'en défaire puisque chacun des services ou appareils étatiques est déjà doublé par un autre, privé, prêt à prendre sa relève et à épargner aux « contribuables » le coût de son fonctionnement. N'était l'impréparation à affronter les conséquences d'une telle mise à mort — nécessairement politique — de l'État, et la corruption — non moins flagrante que celle où se débat celui-ci — des organismes « privés », nous aurions été en droit de prévoir pour bientôt l'événement fatal.

Sur la lancée de cette perversité envers l'État, se développe une

autre dont la cible est la société « civile » elle-même. Citons à titre d'exemples, la spéculation généralisée contre la monnaie libanaise, le recours à la pression milicienne pour cueillir frauduleusement l'un après l'autre les diplômes scolaires et universitaires dont l'obtention — en passe de devenir analogue à celle d'un certificat de naissance — semble souvent se passer de contrepartie, la collecte, enfin, d'avantages limités qui vont de l'occupation d'une portion de trottoir pour y monter un étalage à l'évitement de la file d'attente devant une station d'essence ou une boulangerie. Le caractère de nécessité de certaines de ces pratiques ne nous semble pas les soustraire à la perversité. Aussi bien celui qui convertit ses économies en une devise forte (afin de ne pas les voir fondre) (7) que celui qui installe son pauvre commerce sur le trottoir parce que son magasin a été détruit (8), ne peuvent en arguant de la nécessité de leur action, effacer le caractère pervers de ses effets, voire lui conférer une légitimité proprement dite. Ils soulignent, cependant, de gré ou de force, l'ampleur du système de la guerre et sa souplesse. La guerre-fatalité transforme en fatalités toutes les difficultés qu'elle crée. D'où le fait que toute solution qui se présente, à l'une d'elles, — même si elle reste, de loin, en deçà de la perte subie — apparaît comme un gain de la volonté contre la fatalité et la mort. Se sentir satisfait de telles solutions suppose que les ambitions se sont rétrécies et les rêves abaissés. La guerre a pris sur elle de réaliser cette condition.

Le comportement d'une autre catégorie de gens, celle, énorme, des personnes déplacées, n'est pas, non plus, exempt de toute perversité. La masse des personnes déplacées est composée, en gros, de « civils » dont l'attitude envers la guerre est analogue à celle d'autres « civils » : un refus plus ou moins tiède. Leur voie d'accès au système de la guerre les conduit, cependant, à partir en guerre les uns contre les autres, fût-ce de loin. La plupart sont logés en effet dans des appartements résidentiels ou des bureaux, auparavant occupés par des personnes déplacées du camp opposé au leur, ou mises au ban de celui-ci, de telle sorte qu'elles deviennent assimilables à une population déplacée. Or, la guerre où la personne déplacée a été fourvoyée contre sa volonté, celle-ci finit souvent

(7) Le cours du dollar (dont on connaît, par ailleurs, la mauvaise tenue mondiale pendant la même période) a été multiplié par cent, environ, sur le marché beyrouthin, entre la fin 1983 et la fin 1987. La monnaie libanaise n'étant plus valable comme monnaie d'épargne, 86 % des dépôts bancaires libanais sont gardés, à l'heure actuelle, en devises fortes. Le « paradis bancaire » libanais n'a pas empêché de très nombreux déposants (les grands surtout) de faire prendre à leur argent le chemin de l'étranger.

(8) Le centre-ville de Beyrouth est pratiquement déserté et partiellement détruit depuis 1976. Les personnes expulsées de leurs maisons ont souvent perdu leur gagne-pain du même coup. Le nombre des misérables commerces qui occupent les trottoirs n'est rien comparativement à ce qui a été détruit. Souvent, d'ailleurs, les commerces illégaux n'appartiennent pas à d'anciens commerçants.

par en faire son affaire propre. Elle s'y jette à corps perdu et, dans sa nouvelle résidence, la violence qu'elle dégage démonte portes et sièges de W-C, à moins qu'elle n'y ait été précédée par les grands pillards. Elle manifeste ainsi son agressivité envers une autre personne empêtrée dans la même condition qu'elle et qui, en définitive, n'a fait que lui rendre service en lui abandonnant sa place. Peut-être cette violence exprime-t-elle « la nature des choses » ou, mieux encore, leur « force » (*'azm al-umûr*) comme le suggère une expression aussi bien coranique que française. Mais ici aussi, le diktat de la nécessité — à supposer qu'il existe — ne modifierait en rien l'effet ultime du déplacement des populations : à savoir l'enfourrage de celles-ci dans la grande machine de la guerre. Il est même l'une des principales sources où la guerre-système puise l'énergie indispensable pour son fonctionnement.

A cette hostilité de l'expulsé envers son semblable, il faut ajouter celle qui s'installe rapidement entre les « déplacés » et leur nouvel entourage se régalant encore de sa sédentarité. Les populations déplacées ont fourni à la guerre ses plus agressifs combattants, ceux qui ont fait montre d'une égale agressivité dans la défense de leurs nouveaux hôtes dans leur assujettissement. Ces gens, qui n'accordaient guère une importance exceptionnelle aux objectifs politiques du conflit, ont pu ainsi participer aux deux aspects principaux de ce dernier : le combat entre les différentes communautés et celui, intestin, au sein de chacune d'elles, en vue de sa domination. L'« expulsé » est ainsi entraîné dans une lutte multiple et plus ou moins radicale contre la société, lutte qui n'aurait pas été possible sans la guerre civile qui l'a imposée en lui donnant pour cible des droits collectifs et individuels à la légitimité indiscutée ; ce qui est bien la définition de la perversité.

Toutefois, dans la phase actuelle du conflit libanais, le terrain de choix des pratiques perverses, c'est le combat qui nous oppose, grands et petits, à notre monnaie nationale. Il est exclu de mettre sur un pied d'égalité, en termes de responsabilité, les grands et les petits. La mobilisation de tous est néanmoins assurée, abstraction faite de l'inégalité des moyens et, partant, des chances. Dans cette mer rageuse, chacun s'efforce, depuis trois ou quatre ans (9), de faire pression sur les autres, dans leur gagne-pain, afin de ne pas couler. On a parlé de suicide collectif : c'est sans doute le cas puisque ceux qui réussissent à ne pas s'enfoncer sont, en définitive, une minorité. N'empêche qu'il s'agit plutôt, selon nous, d'une autre guerre civile différente de son homonyme en ce que chaque individu, chaque établissement s'y érige en « camp » indépendant.

(9) On a calculé qu'au cours des deux seules dernières années, les prix ont été multipliés par 11, le cours du dollar par 34 et les salaires, seulement par 5. Voir le journal *Al-Nahar* du 21.11.1987.

Nous n'entendons point — encore une fois — noyer, dans le raz-de-marée de la spéculation « populaire », la responsabilité des grands : celle des milices, bien entendu, celle des banquiers, mais aussi celle de l'État (10). L'usage de l'inflation comme moyen de survivre — où beaucoup excellent, l'État le premier — ne fait qu'accélérer, bien entendu, la dégradation du niveau de la vie et de sa « qualité » (11). Pourtant, c'est l'une de ces solutions perverses que la guerre invente pour chaque problème qu'elle crée. La mort, seule, sort de la compétence de ce sinistre talent.

La mesquinerie

Ce genre de solutions nous met en présence d'une troisième forme d'embrigadement des « civils » par la guerre-système : la mesquinerie. La guerre, dit-on, a humilié les Libanais, éprouvé leur orgueil. C'est curable ! L'une des âmes d'un Libanais — il en a plusieurs ! — est celle d'un chansonnier au verbe haut qui n'attend pour reprendre son incorrigible mélopée que d'être démuselé. Néanmoins, les Libanais tombent aisément en masse dans la mesquinerie. Nous avons déjà cité quelques effets de cette tendance. Il s'agit de se résigner à l'abaissement général, de s'efforcer de se tirer d'affaire là où l'on est tombé avec les autres, sans tester vraiment les chances d'un relèvement collectif, ni même celles d'une résistance collective à un plus grand avilissement. Ceux qu'on a emmurés dans leur communauté, dans leur région ou dans leur quartier, acceptent pratiquement ce mode de vie myope en tenant souvent de tirer parti des chances que peut offrir la myopie elle-même afin de sauver les meubles ou même de compenser, aux dépens des autres, la mesquinerie par la fatuité. Une certaine tolérance collective de la dépravation affaiblit la résistance des individus à l'appel de miettes d'influence et d'avantages divers, sans parler des gros morceaux.

Nous n'écartons pas seulement ici tout souci de condamner la petitesse des hommes (en l'occurrence nos prochains), nous vou-

(10) La Banque centrale récolte des bénéfices de ses interventions sur le marché de change et de la revalorisation de ses avoirs en devises étrangères. Ils sont largement imaginaires, puisqu'ils doivent la plus grande part de leur « réalité » à la dégradation de la monnaie nationale. Néanmoins, l'État les utilise en partie pour compenser le tarissement de ses rentrées « normales », réquisitionnées par les milices ou anéanties par la simple impossibilité de les collecter.

(11) Écrasée par l'inflation, la classe « moyenne » libanaise a dû, en plus de la réduction de ses loisirs et de ses dépenses de luxe, réduire très considérablement ses dépenses « culturelles » de toutes sortes, y compris les dépenses proprement éducatives. Pour un professeur d'université, l'achat d'un livre imprimé au Liban représente désormais un sacrifice pouvant atteindre, en moyenne, 1/20 de son salaire mensuel. Un livre français payé 100 F représente, lui, environ, le 1/5 de ce même salaire !

lons même tenter de l'« expliquer ». Les allures de fatalité que prend la guerre civile constituent, peut-être, un début d'explication. Leur effet est secondé par la tendance que la guerre renforce à consolider les structures sociales étroites aux dépend des larges. La trajectoire des vents qui se muent en tempête entre nos maisons va de Washington à Moscou en passant par de nombreuses capitales d'Orient et d'Occident. Pourtant, ils nous renvoient paradoxalement à nos familles, à nos villages et quartiers et puis après à nos milices et à nos communautés. C'est à travers un État à nous que nous percevons les autres États et c'est dans le miroir de notre société, plus ou moins unifiée, que se reflétait l'unité d'autres sociétés. L'ébranlement du premier et l'éclatement de la seconde nous ont valu la myopie que nous venons de mentionner. A vrai dire, c'est la famille — bien plus que les autres structures traditionnelles à l'efficacité un peu contrainte — qui a servi de cadre naturel de solidarité, ferme et accueillant. Elle a polarisé une sorte d'allégeance pratique qui, à partir d'elle, rayonnait vers d'autres structures héritées. Puis vint la réduction des gens à leurs besoins primaires, le déperissement des activités culturelles formatrices d'un horizon symbolique et unifié, et, en conséquence, ce rétrécissement déjà signalé, de l'espace laissé aux aspirations et aux rêves. De telles conditions entraînent la formation du couple individu-citoyen et du couple société-État, à laquelle se reconnaît la modernité. Elles favorisent aussi deux phénomènes apparemment opposés mais complémentaires en vérité :

1 — Le troc de l'allégeance à la société-État contre l'allégeance à une puissance étrangère. Les symboles transcendants étant plus attachants, en général, que la réalité proche que l'on peut comprendre et contrôler, cette seconde allégeance peut s'avérer bien plus motivante que la première.

2 — L'abandon de tout intérêt effectif pour la politique et la tendance à s'en remettre, sur ce terrain, à ceux qui prétendent en être les spécialistes tutélaires.

Ces deux phénomènes ne s'opposent pas nécessairement parce que l'allégeance politique absolue se ramène en fait à un abandon de la politique, dans le sens où celle-ci est une forme de gestion. Ils se soldent par une dangereuse disjonction du comportement des forces politiques, d'une part, et des intérêts de la population et du jugement de l'opinion, de l'autre. Les groupes politiques apprennent à mépriser les gens, à braver impudiquement leurs aspirations, à les persécuter et à se jouer de leur sécurité et de leur sort. Ainsi a-t-on pu voir des directions politico-militaires bombarder là où personne d'autre qu'elles ne trouvait de raison d'envoyer des obus. D'autres provoquaient systématiquement telle partie avec laquelle leur entourage populaire trouvait bon de temporiser, alors qu'elles s'alliaient les grâces de telle autre que ce

même entourage vouait aux gémoqueries. D'autres, enfin, s'adonnaient, au grand jour, à des pratiques dont le mot « scandale » est loin de pouvoir rendre compte.

La résistance à la guerre

Quelle résistance à la guerre est-on en droit d'espérer si telle est bien notre situation dans la guerre et tel notre engluement dans son système ?

De prime abord, il faut constater que la critique de la guerre est limitée par la répression qui en a arrêté les règles. Ces dernières, quoique instables, sont toujours rigoureuses. Il serait vain de croire que la liberté d'expression politique demeure, au Liban, ce qu'elle était avant la guerre : on n'y est plus libre de dire ce qu'on veut « dans les limites de la loi ». On peut toujours dire, il est vrai, beaucoup plus que ce qu'on voudrait dire, tant qu'il s'agit de flatter ceux qui se trouvent de notre côté du front ou de confondre ceux qui occupent le côté opposé. Mais la liberté s'étiole dès qu'il est question de taquiner les forces que l'on suppose constituer « notre bord ». Dans ce dernier cas, il reste possible de critiquer « la guerre », à condition de ne pas citer de noms ni de faits, et la dissimulation devient reine. Plutôt que de taire la moitié de la vérité, l'analyste soucieux d'équité s'abstiendra donc, sauf exception, de citer des faits précis et des noms ; il n'aura pour déployer ses talents que l'espace éthétré des abstractions.

Nous sentons déjà ce que peut être la résistance des intellectuels. Certains sont des esprits libres : courageux autant que le courage est désirable et utile. Les Libanais comprennent d'ailleurs à demi-mot, retrouvant le fond de vérité derrière toutes les dissimulations. Néanmoins, l'obligation de parler à mots couverts émousse le langage, et l'auteur en est parfois le premier exaspéré, ce qui peut le conduire à préférer le silence. En dehors de ce problème, l'hostilité de principe que les intellectuels affichent vis-à-vis de la guerre en présente deux autres. Le premier c'est l'aisance avec laquelle ladite hostilité est abandonnée dès qu'un nerf déterminé — mais qui varie d'un intellectuel à un autre — se trouve être touché. Ce nerf peut d'ailleurs bifurquer selon une figure qu'on peut estimer intelligible mais qui demeure difficilement prévisible. On le verra passer, par exemple, par l'architecture phénicienne ou par les Mardaïtes, par les Sargon ou par les Buyides, par Sal-

din, Tanius Châhîn, etc. (12). Sans parler des idoles d'aujourd'hui : ces innommables ... Le nerf en question peut même se multiplier jusqu'à doubler le système nerveux de l'intellectuel et passer en conséquence par une multitude de gens et de choses. Aussitôt son nerf sensible pincé, l'intellectuel « pacifiste » sort ses griffes. Il n'est pas question ici de blâmer ceux qui, attachés à une valeur qu'ils sentent menacée, s'empressent d'en prendre la défense. Il s'agit seulement de mettre en valeur la qualité de clairvoyance face aux passions guerrières et à l'aveuglement polémique. Des retours occasionnels au bercail communautaire ont permis à certains intellectuels, habituellement sereins, de contribuer à l'alimentation du conflit en images voyantes et en slogans incendiaires...

Le second problème, restreignant la crédibilité de la résistance des intellectuels, est celui des institutions qui les embrigadent : les mass médias, les centres de recherches, etc. Elles ont un rayonnement bien plus grand que celui des individus qui les servent. Ce sont les partenaires de la guerre qui, jusqu'à présent, ont été les plus capables de créer de telles institutions. Ils y ont attiré des intellectuels dont certains leur étaient homogènes et d'autres non. Des intellectuels « pacifistes » ont souvent pu occuper au sein des institutions qui les avaient embauchés, chacun un coin dont il disposait, à peu près, à sa guise. Les frontières de cet espace étaient cependant bien tracées, et l'institution pouvait s'estimer heureuse, en définitive, de pouvoir intégrer à son image de marque l'éclat de certaines plumes. Par ailleurs, des organes d'information et de propagande qui, dans le passé, avaient mobilisé toutes leurs énergies pour pousser le pays dans la guerre et, une fois ce but atteint, pour verser assidûment de l'huile sur le feu, ont, plus tard, trouvé convenable de se muer, partiellement, en tribunes libres et d'afficher un mépris royal pour la guerre et pour les belligérants. Eux aussi ont, cependant, leur nerf sensible qu'il suffit de pincer pour que le combattant somnolent se réveille en sursaut. Un fait étrange se laisse alors découvrir : ceux qui ne veulent plus de la guerre demeurent hostiles aux présupposés de la paix. Tel s'affole dès qu'il est question de toucher aux prérogatives du Président de la République (13). Tel autre ne retrouve plus

(12) Un dernier exemple de ce type de mobilisation suscitée par un point d'histoire est offert par l'intervention de Hassan al-Amin dans la discussion d'un ouvrage sur les Buyides dû à Hasan Munaymina. Al-Amin avoue ne connaître l'ouvrage fraîchement paru qu'à travers un article de Waddâh Charara ! Ce qui n'entame en rien sa fougue polémique. Voir les deux articles d'Al-Amin, l'article de Charara et la réponse de Munaymina dans *Al-Nahar* du 21, 22, 25 et 26 août, du 24 et 25 septembre et du 3 au 4 octobre 1987.

Nous avons analysé les implications « idéologiques » de quelques-unes de ces controverses entre les historiens libanais contemporains dans notre ouvrage précédemment cité (voir note 1).

(13) La répartition confessionnelle des pouvoirs constitue un sujet de litige majeur entre les forces politiques libanaises. Notamment les prérogatives du Président de la République jugées exorbitantes par l'opinion musulmane.

l'arbitré d'un Liban qui ose annuler l'accord du Caire (14). D'ailleurs une inégalité foncière de rôles, nullement liée à la compétence de chacun, règne parmi les intellectuels qui animent ces institutions. Une tête couronnée y détient un pouvoir absolu, secondée de ministres-fonctionnaires peu enclins à la contestation. Les contestataires, eux, font de leur mieux pour ne pas trop s'alourdir la conscience, mais sont rappelés de toute part à la prudence.

Au fond, les limites de la contestation intellectuelle de la guerre renvoient à celles de la contestation proprement politique. De par l'inconsistance de sa représentation, l'opposition politique à la guerre s'est peu souciée de se doter de tribunes d'information et de moyens d'action culturelle. Sa présence s'est donc limitée à quelques tribunes souvent fondées par des intellectuels qui, occasionnellement, les mettent à la disposition d'hommes politiques ou bien invitent ceux-ci à patronner leurs activités. L'opposition « pacifiste » ne s'est pas cristallisée en institutions politiques véritables, susceptibles de polariser, à leur tour, l'effort des intellectuels ou simplement de promouvoir le dialogue politico-intellectuel et l'élaboration commune de formules de paix. Loin de refléter un manque de moyens matériels, cette carence traduit le sentiment d'impuissance devant la « guerre-fatalité ». Les héritiers politiques de la paix sont, dans l'ensemble, des gens dont les positions sur les principales questions politiques posées dans la guerre restent mal définies. Peu d'entre eux ont une opinion déclarée sur le confessionnalisme politique, l'avenir du régime sociopolitique en place, le contenu précis de l'appartenance arabe du pays, les moyens de mettre fin à l'occupation israélienne, etc. Les changements de conjoncture les font osciller, sur tel ou tel point, entre un pôle et son opposé. Ils sont toujours prompts à condamner les crimes ou les accrochages qui ponctuent, depuis des années, la vie quotidienne des Libanais. Quant à l'élaboration d'une formule de paix, ils s'en remettent pratiquement aux parties extérieures mêlées au conflit, et aux belligérants.

Or, le monopole par les belligérants du champ politique, dans ses deux aspects d'orientation et de décision, est vraisemblablement l'objectif de base des belligérants eux-mêmes, et le résultat principal qu'ils escomptent unanimement, par delà leurs différends, de

(14) L'accord du Caire, signé en novembre 1969, avait pour objet la réglementation de la présence palestinienne au Liban. Il ne fut jamais appliqué par les Palestiniens qui s'y sont pourtant accrochés comme garantie juridique minimale. Il leur permettait notamment d'entreprendre — sous certaines conditions — des actions militaires contre Israël à partir du territoire libanais et d'exercer une autorité politico-militaire à l'intérieur des camps de réfugiés. Les dirigeants politiques chrétiens en ont exigé l'abrogation tout au long de la guerre. Les alliés libanais des Palestiniens s'y opposaient. Il fut finalement abrogé en mai 1987 par l'Assemblée nationale libanaise en même temps que l'accord du 17 mai 1983 entre le Liban et Israël. L'OLP a déclaré cette abrogation nulle et non avenue.

leur effort de guerre. En leur cédant cet objet de leur convoitise, le camp de la paix avoue sa propre récupération par le système de la guerre. Sur un autre plan, un refus si rabougrí de la logique de violence, partagé par la masse des Libanais, un grand nombre de leurs représentants politiques et une partie de leurs avant-gardes non politiques, favorise l'idée — déjà mentionnée — que rien d'important ne sépare les Libanais, en dépit de leurs diversités. Cette idée est sans cesse rabâchée et illustrée par le qualificatif d'«*absurde* » que, souvent, on accole à la guerre sans viser le contenu de vérité que seule une mûre réflexion peut lui conférer. En bref, le camp de la paix ne paraît pas encore, lui non plus, être en pleine possession de l'image (ou des images) de ce Liban auquel il prétend unanimement aspirer.

Toutefois, les milieux politiques hostiles à la guerre avancent souvent une idée qui voudrait — semble-t-il — servir d'excuse à l'attentisme dont ils sont accusés. Les Libanais, disent-ils, n'avaient point besoin de cette guerre pour régler les différends qui les séparent. Point ne serait besoin, donc, d'un dialogue préalable sur la formule globale de la paix ; il suffirait d'arrêter la guerre : le reste viendra après. Cet argument suppose, entre autres choses, que l'instauration de la paix est l'affaire des seuls belligérants, qu'ils y veilleront donc avec toute l'«*abnégation* » patriotique que le pays et le peuple leur connaissent bien, puisqu'ils en ont donné le sinistre spectacle pendant treize ans. Un autre présupposé du susdit argument est que la paix, quelle qu'en soit la formule, apportera l'immunité contre une reprise de la guerre. C'est évidemment un non-sens : le système de la guerre doit être patiemment démantelé parce qu'il n'est rien d'autre que le mode d'organisation actuel de la société libanaise. Un autre système devra venir le remplacer, consciemment focalisé sur la libération des forces de paix et le rééquilibrage, par leur entremise, des pouvoirs sociaux et politiques dont le jeu est actuellement faussé par le cloisonnement du pays, la répression multiforme, les coalitions d'intérêts particuliers liés à l'état de guerre, etc. Ce ne sont pas les forces belligérantes qui veilleront à la mise en place de ce nouveau système. Les publicistes liés aux milices aiment beaucoup à répéter qu'il revient à « la génération de la guerre » de faire la paix. Ils sous-entendent que cette «*génération* » comprend, peut-être, tout Libanais ayant grandi dans la guerre, mais que, de toute façon, ses avant-gardes demeurent les milices elles-mêmes. C'est ignorer que les fils de la «*génération* » en question ne se rencontrent pas seulement dans les casernes de la guerre civile mais aussi dans des universités, des ateliers et sur des champs autres que le champ de bataille. C'est aussi oublier que, par conséquent, cette génération est formée, dans sa grande masse et quels que soient les dévoiements qui ont atteint cette dernière, de victimes de la guerre et non pas de guerriers.

Et c'est oublier enfin qu'on ne réfectionne pas une société détruite en confiant les postes de commande à ceux de ses éléments dont la simple intégration au processus de reconstruction constitue une difficile et énorme tâche de l'après-guerre. S'il faut bien renvoyer dos à dos le « réalisme » de nos publicistes et le paternalisme des aînés, il demeure qu'une bonne politique de paix n'ira pas sans un bon réalisme.

Un seul mot arabe (*siyâsa*) désigne la politique et la prise en charge d'un cheval : nos politiciens de la paix ne paraissent pas tenir les rênes de celle-ci. C'est plutôt la guerre qui tient les leurs. Les rênes de la paix seraient-elles déjà entre les mains du mouvement syndical ? Ce dernier ne veut pas se politiser : c'est son droit. Mais les politiciens de la guerre sont bien représentés au sein des syndicats. Certaines organisations syndicales sont restées des fiefs de groupes politico-militaires actuellement en retrait (15). Les chefs des milices ont, par exemple, entamé l'effritement de la dernière grève générale de novembre 1987 : la centrale syndicale dut en décréter l'arrêt précoce. Par « pudeur » et par souci de sauvegarder l'unité des grévistes, cette grève de même que celles qui l'ont précédé, avait évité de s'en prendre aux exactions miliciennes. Nonobstant la légitimité de ses mobiles, cette prudence se laisse difficilement distinguer de l'hyprocritie. Où a-t-on été chercher, en effet, cette « politique de famine » attribuée par les grévistes à l'État, quand la paralysie imposée à celui-ci par les pouvoirs miliciens, le réduit — ou peu s'en faut — à n'être qu'un pléthorique organisme de secours, partageant avec les Libanais de l'étranger l'entretien du peuple libanais (16). Pour remplacer ses ressources qui font l'objet d'un pillage systématique, l'État — on l'a dit — pratique toutes les formes d'illusionnisme financier, y compris la spéculation contre la livre libanaise. Et c'est à ce prix qu'il réussit à poursuivre, tant bien que mal, ses bonnes œuvres.

Dans la mesure où il possède encore des parcelles de pouvoir, l'État s'est d'ailleurs transformé, depuis quelques années, en une coalition de forces partisanes (17), ennemis et pourtant solidaires quant au fond, qui se livrent à un pillage sans vergogne de la

(15) Dans la plupart des cas, la guerre a entravé le renouvellement des directions syndicales. La crainte des scissions, ajoutée aux difficultés pratiques de toute sorte, imposait souvent le report des élections. D'où le grand nombre des dirigeants « indépendants » ou proches des partis politiques de l'avant-guerre (partis de gauche, Phalanges libanaises, etc.).

(16) Sur une population résidente de 3 millions d'âmes, l'État libanais emploie plus de cent mille fonctionnaires, dont les plus deux grandes masses sont constituées de militaires et d'instituteurs. On estime que l'armée qui compte 35 000 mille hommes assure à elle seule l'entretien de 325 000 mille personnes !

(17) Depuis l'été 1984, les principales forces belligérantes sont représentées au gouvernement, ce qui a entraîné, outre la scission de celui-ci, l'intégration de toutes les pratiques miliciennes au fonctionnement de l'État.

société et dont l'État lui-même est la première victime. N'est-ce pas alors dépasser les bornes, en matière de prudence, que de demander des comptes à l'État en feignant d'oublier l'identité des forces actuellement au pouvoir, qui ne sont autres que les parties de la guerre civile et qui couronnent au niveau de l'État l'œuvre déjà entreprise au niveau de la société ? Est-on habilité, d'autre part, à exiger de l'État « l'affermissement de la livre libanaise » (18) si l'on oublie que, par delà la corruption qui a toujours été son compagnon de route, l'État n'a plus de choix, aujourd'hui, qu'entre la faillite et la promotion de l'inflation ? Quel sens peut donc avoir cette revendication si ce n'est la volonté de mettre fin à la mainmise milicienne sur les ressources de l'État et sur la société que coiffait ce dernier ? Peut-être les syndicats ont-ils, en définitive, l'excuse de vouloir éviter leur propre torpillage ou la mainmise totale sur eux des pouvoirs miliciens. Néanmoins, il demeure permis, sinon de condamner le style d'action des syndicats, du moins d'en faire ressortir les limites. En dehors de la manifestation symbolique d'une certaine unité populaire, que certaines initiatives syndicales ont réussi à provoquer, ces initiatives ne sont pas de nature à perturber durablement le fonctionnement du système de la guerre. Incapable de formuler clairement ses revendications, comment la lutte syndicale parviendrait-elle à les imposer ?

*
* *

Certes, au-delà des hommes politiques, des intellectuels et des syndicats, il y a des Libanais. Il y a aussi leur résistance. Beaucoup d'intellectuels trouvent que c'est elle la vraie résistance. Celle de simples gens qui ont continué à traverser, dans les deux sens, les lignes de démarcation sous les balles des francs-tireurs, celle de familles qui ont refusé de désérer leurs quartiers quotidiennement inondés de feu, celle de soutiens de familles sortant simplement à la recherche de leur pain quotidien par une journée tourmentée ; celle aussi des handicapés qui ont marché contre la guerre avec leurs béquilles et leurs chaises roulantes (19) et celle enfin des fidèles d'une même attente qui, dans le secret de leur âme, ont nourri une tenace sympathie pour les autres tourmentés d'où qu'ils

(18) Ainsi était libellée la principale revendication de la grève générale de novembre 1987.

(19) En octobre 1987, les handicapés libanais ont organisé une émouvante traversée du pays pour protester contre la violence. D'autres initiatives analogues (signature de pétitions, marches, etc.) avaient précédé. Le 6 mai 1984, une marche qui devait réunir des Beyrouthins des deux parties de la ville fut sciemment empêchée par des bombardements.

soient, et un mépris provisoirement silencieux mais inexorable pour la morgue des bourreaux communs.

On aura deviné que l'auteur de ces lignes n'est pas un inconditionnel de « la grandeur du peuple ». Il trouve les discours que gonfle l'insistance sur ladite « grandeur » souvent répugnantes et parfois suspects. Pourtant, il n'a pas de peine à percevoir de nombreux signes de grandeur dans l'endurance de leur guerre par les Libanais. Il faut songer surtout à la longueur du temps et à l'énormité des efforts qu'a demandés la destruction de notre pays qu'on peut estimer encore loin de rendre son dernier souffle. Il faut même pousser plus loin la méditation et dire que peut-être la perversité, la mesquinerie et l'isolement ne sont en définitive que des formes de résistance. Il s'agit cependant de résistance à la mort (puisque c'est à ce prix que les survivants ont survécu) mais non pas de résistance à la guerre. Et si, en dépit de ses formes d'expression, cette rage de vivre, dénote une authentique grandeur, elle n'en laisse pas moins entier le grand problème de la paix, que lesdites formes d'expression n'ont fait qu'envenimer. Il ne s'est pas agi ici — encore une fois — de dénigrer les comportements collectifs des Libanais pas plus que de faire leur éloge. Nous avons voulu montrer que la guerre civile n'est pas synonyme de mort mais peut, en s'installant, devenir une manière de vivre et même s'organiser en système social. C'est qu'elle ne se nourrit pas seulement des morts qu'elle emporte mais aussi de ce qu'elle impose aux vivants. Au lieu de vivre (et de mourir, bien entendu) avec cette guerre — qu'ils ne sont pas seuls à faire vivre, il est vrai — nous préférons que les Libanais se mettent en condition de lui couper les vivres.

Le système de la haine

Les Libanais se trouvent aujourd'hui très loin de tous les mirages qui les ont conduits à la guerre. Ils sont loin de la dignité nationale et de la souveraineté de l'État. Ils sont loin aussi d'une « participation » équitable de tous à l'exercice du pouvoir et de la justice dans la prospérité. Ils sont loin de jouir d'une « citoyenneté » authentique dans le cadre d'un régime démocratique libéré des traditions « rétrogrades ». Ils ont même perdu, pour une large part, leurs anciennes libertés. En effet, la guerre civile est le système de la haine. Et celui qui vous poursuit de sa haine vous impose la tâche dangereuse de vous défendre. Plus que dans toute autre forme de guerre, les défenseurs sortent, dans la guerre civile, des tréfonds de la société et commencent par étendre leur tyrannie à

l'ensemble du tissu social. Ils y injectent la perversité, l'isolationnisme et la mesquinerie. Car la haine — même si l'on fait abstraction de tout enseignement chrétien sur la charité ou islamique sur la compassion — demeure porteuse de tout cela. Elle fait ressembler la guerre civile à ce « Jour de l'Exposition » que mentionne le Coran : « Ce jour là vous serez exposés : nul secret en vous ne sera caché (20). » Toutefois ce qui est « exposé », lors du Jugement dernier, ce sont les péchés de la vie terrestre. Quant à ceux de la guerre, ils sont commis (et « exposés ») dans la guerre même, nonobstant l'appartenance évidente de leurs auteurs à une histoire. Une récompense assurée attend les historiens qui se contentent d'extraire le présent du passé (21) : le repos dans le déterminisme ou le sentiment exagéré de leur propre importance, obtenu par l'attribution d'une importance démesurée à l'objet de leur science. Nous préférons y renoncer. En assumant la responsabilité de ce qu'on a fait, pour soi-même et aussi au nom des ancêtres qui s'y sont trouvés mêlés, on augmente, peut-être, le poids de son fardeau. Du même coup, cependant, on s'octroie une chance de s'en défaire, puisque, si lourd qu'il puisse être devenu, le fardeau ne sera plus alors partie héréditaire de l'épaule.

(20) Le Coran, LXIX (trad. Blachère).

(21) On aura remarqué la fréquence des mots « racines », « fondements », etc., dans les titres cités plus haut (voir note 2).

QUATRIÈME PARTIE

DIAGNOSTICS

Des « civils innocents » en français...*

Pour embrasser de son regard le Liban, un intellectuel libanais doit, désormais, l'approcher de l'extérieur... d'un certain dehors. Le résident, lui, s'il voulait aujourd'hui promener les yeux à la recherche de l'unité libanaise — en tant qu'elle est seulement un sujet d'étude et sans lui prêter une quelconque existence concrète —, se sentirait incapable de reconstituer l'image désirée ou de remettre ensemble, en imagination, les éléments du sujet. Car les unités auxquelles le pays fut réduit pendant les premières années de guerre et auxquelles la chimie des communautés et des régions et la mosaïque des représentations intérieures et extérieures avaient assuré une certaine stabilité, semblent se fissurer à leur tour et se retrouvent, depuis trois ou quatre ans, en proie à un désordre fébrile. Les dénominations « Est » et « Ouest » paraissent ne plus pouvoir se fier à la solidité de leurs référents. L'usure, même si elle reste inégale, est évidente ici et là. Toutes les deux zones sont grosses de ce dont l'avènement ne pourra guère être un sujet de joie, mais bien une source de douleurs qui, déjà annoncées ou commencées, semblent devoir consister en contractions violentes. Toutes les deux zones manquent dorénavant de la couleur dominante ou du trait principal dont chacune tirait son nom respectif.

Les maronites d'abord ne sont plus les maronites. Ils se nomment aujourd'hui « Présidence », « Forces libanaises », « Phalanges », « Patriarche », « Députés indépendants », « Président Frangie », « Elie Hobeïka », et j'en oublie !... Entre toutes ces parties, le baromètre est à l'adversité houleuse plutôt qu'à l'alliance tranquille. Les cadavres que l'on retrouve au fond des vallées ou

* Compte-rendu de l'ouvrage de George Corm : *Géopolitique du conflit libanais*, La Découverte, Paris, 1986. Ce texte fut publié en arabe dans le quotidien beyrouthin *As-Safir*, 13 déc. 1986.

sous les ponts ne sont plus ceux de captifs ou de personnes kidnappées, ravis à un groupe hostile, mais ceux de maronites de père et de mère. Les forces que l'on vient d'énumérer existaient déjà, toutes ou presque toutes, au début de la guerre. Aujourd'hui elles lèvent la tête, toutes en même temps, et aucune d'elles n'a plus assez d'ascendant pour imposer quoi que ce soit aux autres. Telle est la nouveauté qui menace de pulvériser l'« acquis », si cher aux directions maronites, le gain dont l'attrait explique — plutôt que tout autre facteur — leur promptitude à s'enfoncer dans la guerre. Cet acquis n'est autre que la constitution des maronites en communauté militarisée à direction sociopolitique unique.

Les chiites non plus ne sont plus les chiites, pas plus que les Druzes ne paraissent devoir rester les Druzes en dépit du fait que les uns et les autres semblent être plus que jamais eux-mêmes. De ce côté-ci de la ligne du front, la situation qui fut toujours plus mauvaise que de l'autre côté, se surpassa en dégradation. Naguère, le Mouvement national et ses acolytes ressemblaient à la croûte d'une blessure non encore cicatrisée : ils étaient ancrés, plus ou moins profondément, à certains points, dans la chair communautaire, mais celle-ci demeurait vivante au-dessous et résistait à l'infection. Passive, cette résistance ne pouvait assurer la réduction de la plaie, mais elle sauvegardait le corps. Aujourd'hui le corps tout entier s'est transformé en plaie, mutation que nos poètes-corbeaux avaient d'ailleurs annoncée bien longtemps à l'avance. Le poids de la guerre sur cette rive était essentiellement palestinien. Si nous exceptons quelques politiciens musulmans habitués à plier à tout coup de vent et quelques groupes de petite taille, il devient possible d'affirmer, sans grand risque d'erreur, que les organisations palestiniennes ont mené les communautés musulmanes à la guerre par le bout du nez. D'ailleurs, ces organisations s'efforcent, aujourd'hui, d'amener les mêmes communautés à s'entre-détruire dans une nouvelle guerre que les conflits où leurs milices se sont affrontées, au cours des deux dernières années, ont fort bien préparée. Cette guerre trouvera les chiites divisés. Il est probable que certains d'entre eux y découvriront une occasion d'éviter une bataille intestine alors que d'autres verront d'un bon œil s'y empêtrer le mouvement Amal qui depuis quelque temps impose sa prééminence dans le Sud et à Beyrouth. Les Druzes, eux, contrôlent des zones et des équipements que les chiites et les sunnites (n'ayant plus d'autre mesure pour apprécier leurs intérêts que l'aune confessionnelle) trouvent vitaux pour leur sécurité. Les sunnites de Beyrouth, enfin, se sentent plus proches qu'avant des intégristes de Tripoli et de Saïda. La profondeur de leur histoire citadine les avait éloignés de ces derniers pendant des années ; l'oppression quotidienne de leur communauté maintenant désarmée agit dans le sens

du rapprochement de même que la pauvreté qui prend dans son étau toutes les communautés. Quant à l'État...

En pareille situation...

En pareille situation, la paupérisation provoque chez les groupes une attitude de repli qui, cependant, ne diminue en rien les appétits ni l'acharnement à accaparer ce qui reste ou à défendre ce qu'on en tient déjà. La raréfaction des occasions normales élargit encore les marges où viennent puiser les milices. L'épuisement des surplus et l'augmentation du coût de la guerre, conjugués avec la dépréciation de la monnaie, accroissent la dépendance politique vis-à-vis de l'étranger. S'il est vrai — c'est loin d'être certain — que la livre fut un lien entre les Libanais, le dollar, lui — que l'imperialisme américain l'ait voulu ainsi ou non —, contribue, aujourd'hui, à les diviser. Au regard des forces de la guerre, celle-ci est devenue pour nous, à la fois source de vie et source de mort. Pour qui veut, à partir de l'étranger, faire la guerre chez nous, la guerre paraît être devenue l'unique raison d'être de notre pays. Tout le monde, ou presque, si la paix s'avise de se présenter, semble prêt à lui fermer la porte au nez.

En pareille situation..., dis-je en songeant au repli des communautés sur elles-mêmes, aux affrontements en cours ou possibles opposant deux communautés (qu'on peut désigner presque au hasard) ou déchirant une seule, à l'infection des appareils étatiques qu'investissent de toutes parts les milices, à l'impossibilité de circonscrire les effets qu'auront sur nous certains conflits extérieurs dont les moindres développements (et non seulement les grands tournants) se répercutent sur nous, au fait que tout accord entre deux parties ou plus, concernées par nos affaires, trouve toujours une autre partie prête à tenter chez nous (en étant toujours assurée du succès, d'ailleurs) de le faire sauter..., en pareille situation, dis-je donc, il devient difficile de parler autrement qu'au figuré d'une seule guerre, d'une seule société et d'une seule destinée... sauf peut-être si l'on accepte d'appeler destinée commune la calamité que chaque partie constitue pour toutes les autres. Waddâh Charâra avait été, dès 1975 et 1976, le premier à discerner — non pas au passage mais dans l'intitulé de deux textes — des « Affrontements dans l'affrontement » et des « Guerres d'assujettissement » (1). Toutefois, il s'agissait là, dans une large mesure, de

(1) Ces deux articles furent publiés dans la revue *Dirâsât 'Arabiya*, octobre 1975 et mars 1976, avant d'être repris dans un volume qui porte le titre du second : *Hurûb al-istibâ'a*, Dar Al-Tablî'a, 1979, Beyrouth.

proposer un pronostic et de préciser le degré d'unité que notre société ne peut dépasser. Aujourd'hui, les guerres ayant déjà sévi par là, le doute rampe vers l'existence même de cette unité ; il frappe aussi l'unité de chacune de ces communautés dont les divisions étaient par le passé une condition vitale de la paix civile et de l'unité de l'État. Ces divisions qui furent remplacées, pour un temps, par des processus d'unification intracommunautaire — cadeau empoisonné fait par la guerre au pays — ressuscitent aujourd'hui mais pour être la condition de ce que nous avons appelé jadis « l'étiollement de l'Intérieur » (2), pour enlever à ce dernier ce qui lui serait resté de velléités d'autonomie et pour servir de formule aux guerres à venir.

En pareille situation, les ambitions des gens — intellectuels compris — se rétrécissent. Les yeux de nos concitoyens sont fixés aujourd'hui sur le bout de la rue et le bout du mois ; on regardera peut-être plus loin pour voir, dans l'impuissance, venir telle catastrophe que d'ailleurs on s'empressera d'oublier dès qu'elle aura fait place à la suivante. Il y a près de deux ans, par exemple, l'abolition des lignes de démarcation (qui s'appellent en arabe « lignes de contact » !) était encore une exigence. Elle est aujourd'hui un rêve et, pour le faire, les Beyrouthins doivent prendre des pilules euphorisantes. On connaît la différence : on avait la volonté et la puissance, on n'a plus que le désir. Aujourd'hui, l'intellectuel commence sa journée, muni de tout un programme comportant la file d'attente devant la boulangerie, le port de bidons d'eau dans les escaliers de son immeuble, la recherche à travers la ville de carburant pour sa voiture, les tergiversations pour ne pas trop s'exposer aux éclats d'obus, éventuellement, et aux balles perdues, la nécessité, souvent, de ramener ses enfants de l'école avant l'heure, le souci de pointer à ses deux emplois auxquels on fait semblant de s'intéresser en attendant de trouver un troisième... Trois emplois donc pour défendre son droit de manger, après avoir renoncé depuis longtemps déjà à acheter des disques et commencé à se persuader qu'il faudra bientôt ne plus acheter de livres. Le soir, l'obscurité qui s'abat sur la ville ne l'empêche-t-elle pas, en tout cas, de lire et d'écrire ?

En dépit (ou bien à cause ?) de tout cela, le nombre des voix (dont celles d'intellectuels) qui crient haut leur hostilité à la guerre, croît sans cesse. Ces voix peuvent désormais emprunter des moyens de diffusion qui jusqu'à hier — et même aujourd'hui encore, mais plus subrepticement, peut-être — jetaient de l'huile sur tous les feux. La haine de la guerre grossit également dans la masse silen-

(2) Dans un article intitulé « Al-tawâ'if — Al-manâtiq fî Lubnân » (Les communautés-régions au Liban), revue *Al-Wâqi'*, n° 2, printemps 1981, Beyrouth [l'article est reproduit dans ce recueil].

cieuse : on y déteste la machine de la guerre, ses symboles et ses produits. Mais le refus de la guerre — dont l'unité est, nous l'avons vu, si abstraite — ne se traduit pas en désengagement des affrontements particuliers. Notre guerre, pourtant, n'est que la résultante de ces derniers. Force nous est de reconnaître (en dépit de l'embarras où un tel aveu risque de mettre les « innocents » de Georges Corm sur lesquels nous reviendrons) que tout accrochage entre le mouvement Amal et les organisations palestiniennes nous retrouve divisés entre fanatiques de l'un et fanatiques des autres, que lors des affrontements entre les troupes syriennes et les intégristes de Tripoli, certains mettaient leur espoir dans les premières, les autres dans les derniers, qu'à la vue d'un combat se déclarant dans les rues de Beyrouth-Ouest (on en voit de toutes les espèces), nous nous rangeons respectivement derrière l'une ou l'autre des parties belligérantes, que les pilonnages (aveugles ou systématiques, c'est égal) échangés entre les deux Beyrouth plongent les Beyrouthins dans le désespoir : chaque partie désespérant de voir écraser ceux qui, de l'autre côté, font pleuvoir sur elle les obus, que, *last but not least*, les résistants à l'occupation israélienne doivent compter avec des groupes armés libanais auxquels certains milieux de leurs communautés ne mesurent pas leur sympathie, etc. Le plus dur est que tout Libanais raisonnable est obligé, vis-à-vis de toutes ces divisions, de se montrer quelque peu compréhensif. Il est toujours justifié d'exiger des adversaires de la guerre qu'ils modèrent leurs réactions et leurs revendications afin de rendre possible un compromis. Quant au retrait total d'une lutte où votre destin se trouve être en jeu, il n'est imaginable que si celui qui cherche à vous tuer ou à vous chasser de chez vous accepte, lui aussi, d'arrêter ses menées. Lorsqu'un intellectuel arbore, en se tenant au milieu de civils qu'il qualifie d'« innocents », un masque d'archange pacifiste, son attitude n'a de sens que si elle tient compte de l'ambiguïté de la leur : du fait qu'ils joignent au refus global de la guerre un grand embarras devant beaucoup de ses épisodes et un engagement où ils s'affrontent entre eux dans les conflits partiels qui la constituent. On peut discuter des modes d'expression de cet engagement mais non en contester le fondement ni l'impuissance où se trouvent les civils de s'en défaire tant que dure la guerre.

Signes et référents

En pareille situation, nous recevons donc de Paris le dernier livre de Georges Corm dont il est grand temps de parler. Si nous

avons laissé notre texte dériver aussi loin de son propos, c'est qu'on a peu de motifs de préserver l'unité d'un article destiné à montrer que personne ne préserve l'unité de rien ! L'ouvrage de Corm, lui, nous dépayse à cause d'une certaine largeur d'horizon et de l'aisance dont il fait montre à jouer avec des mots et des faits d'un certain calibre. Ce dépaysement est d'abord géographique ; le regard de l'auteur, à Paris, n'est pas rivé au bout de la rue (nous ne sommes pas informé sur son rapport avec les fins de mois) ; il embrasse, au contraire, la Méditerranée, le Moyen-Orient et évidemment, la totalité du coin qu'occupe le Liban au milieu de ces immensités. Le dépaysement est, en second lieu, psychopolitique, l'auteur, lui, n'étant pas accaparé par les combats autour des camps palestiniens ni par le sort d'un quelconque plan de sécurité ni, enfin, par les rebondissements des luttes qui divisent Beyrouth-Est. Il reste, au contraire, capable d'appréhender, dans son ensemble, la mosaïque communautaire à partir d'un observatoire qu'il a construit de ses propres mains et qu'il occupe adossé à des histoires, proches et lointaines, dont il détermine à sa guise les efficaces respectives. Il n'est pas écartelé lui-même, en effet, entre les conflits ambulants du présent ni obligé de s'abriter derrière une barricade. Il reste capable aussi de construire (à partir de ces mêmes histoires et d'impératifs idéaux, et non à partir du présent) une image équilibrée de l'avenir.

Notre dépaysement est enfin linguistique. L'écriture française de l'auteur nous renvoie à l'époque — encore proche — où nous aussi — nous tous — jouions avec de gros mots dans lesquels nous croyions percevoir les articulations d'une société unie (sans être nécessairement simple, pour autant) et de tout un monde, d'ailleurs. Le français où Corm s'exprime l'autorise à poursuivre ce jeu, les gros mots en question y renvoyant toujours à des référents solides même si le sujet du texte n'est ni la France ni l'Europe, mais le Liban. De ces gros mots, citons pour mémoire : société, État, politique, système, pouvoir, géopolitique, guerre, parti ou mouvement, identité, intégrisme, laïcité, nationalisme, renaissance, culture, citoyen, civil et même communauté, région, famille, etc. Le vocabulaire de Corm a bien un équivalent arabe. Les termes de cet équivalent sont encore employés par les intellectuels libanais qui usent de leur langue-mère pour traiter des questions libanaises. Corm a cependant sur ses collègues arabophones un avantage : l'avantage de la foi, oserions-nous dire. Dans la situation déjà décrite, les intellectuels résidents, obéissant aux règles de leur profession, s'obligent encore à proférer des mots qui classent, ordonnent, unifient. La fréquence de cette catégorie de mots s'est réduite chez la plupart, toutefois, alors que, chez les autres, elle s'est muée en symptôme d'une schizophrénie par moments si exacerbée qu'elle force le sourire. Les plus dociles penchent aujourd'hui

pour l'usage des noms propres par horreur de toute abstraction, même s'ils ne dédaignent pas le recours aux figures de rhétorique pour des raisons de sécurité : de la métaphore (rarement), de la synecdoque et de la métonymie plus souvent, à cause de la capacité de dissimulation que procurent ces derniers procédés. La Syrie, par exemple, devient l'« environnement arabe », le Hezbollah, l'« islam intégriste » ; telle ou telle organisation paramilitaire, si elle est basée du côté où réside le locuteur sera appelée « les organisations paramilitaires », etc.

Plus importante que la dissimulation — dont on ne peut minimiser les raisons, en tout cas — est, pour la question qui nous occupe, cette renonciation de la plupart de nos analystes à faire usage de la charpente que procuraient autrefois à leurs analyses, les grandes essences idéologiques. Ces essences se trouvent aujourd'hui hors de la portée de l'espérance, vidées, par conséquent, de leur cargaison de foi. L'occurrence dans le discours d'un auteur résident d'un des termes qui les désignent apparaît comme une survie d'une langue morte. Ce discours doit se construire désormais autour des événements et de leurs aléas, des personnages et de leurs motivations, des organisations et de leur situation et des stratégies étrangères, naturellement, mais décomposées chacune en une pluralité de comportements que l'on répartit entre les conjonctures, les lieux et les parties concernées.

Nous devons exclure de ce diagnostic les scribes des fractions belligérantes, et ils sont légions. Les grandes images pullulent encore dans leurs discours : « démocratie pluraliste » ou « démocratie numérique », « unité islamique », « abolition du confessionnalisme politique », « unité du peuple, du territoire et des institutions », « État laïc », « souveraineté et indépendance » et autres idoles. Il nous est difficile de croire, toutefois (et nous nous en excusons), qu'ayant jeté un simple coup d'œil sur la conduite réelle de son groupe, un auteur puisse encore prendre au sérieux la devanture verbale qu'il s'emploie à confectionner. Reste enfin Georges Corm : il a le droit de réclamer un traitement à part.

Une féodalité qui ne finit pas de s'écrouler

Corm ne ferme pas les yeux — comme nous avons pu le laisser entendre — sur le spectacle de dispersion qu'offre la guerre libanaise. C'est même par la mention de ce trait qu'il commence puisqu'il signale dès l'abord la pluralité des voies par lesquelles la mort s'abat sur les Libanais. Il passe vite, cependant, aux lignes de forces qui lui semblent transparaître derrière ce désordre. A ce

mariage de la Ville et de la Montagne, pour commencer, « mauvais mariage » (3), selon l'auteur, qui, au lendemain de la Première Guerre mondiale, a donné naissance au Liban contemporain. Voilà pour la structure. L'auteur se tourne ensuite vers « le problème de la succession de l'Empire ottoman ». Il trouve ce problème toujours présent dans les destins que connaissent nos sociétés. Le nationalisme arabe, à ses yeux, a échoué à s'ériger en successeur légitime de l'Empire, pour n'avoir su « en aucune sorte (...) structurer une force sociale homogène à l'échelle de l'ensemble des populations arabes (...) » (4). Corm souligne constamment, à ce propos, le rôle du mouvement sioniste dans la liquidation du pluralisme qui avait caractérisé les sociétés ottomanes et, par conséquent, dans la réactivation du problème des minorités. Suit un tableau de la conjugaison d'intérêts des Grandes Puissances dans la création d'États indépendants au Proche-Orient, que l'auteur brossé à partir de la succession ottomane également, en mettant en évidence la vitalité que gagnait de conflit en conflit le sentiment d'appartenance aux entités étatiques. L'auteur souligne toutefois la fragilité de ces États, due au rétrécissement de la base du pouvoir dans chacun d'eux, aux limites de la secte et du clan et aussi au règne de la terreur, de la corruption et de la distribution d'avantages matériels. Il explique par ce comportement l'expansion facile de l'intégrisme, ce dernier n'étant que le « rêve fou d'une société juste grâce à la piété et au rassemblement des fils d'une même religion dans la chaleur de la communauté de croyance » (5).

Ce tableau est suivi d'un autre chargé de représenter les tiraillements de l'identité libanaise par les différentes communautés à travers l'élaboration d'images historiques contradictoires. L'auteur constate que l'antériorité des communautés religieuses par rapport à l'entité politique rend aisée l'annexion de l'histoire du pays par celle de l'une ou de l'autre de ses composantes communautaires. Les efforts d'annexion sont d'autant plus acharnés aujourd'hui que la guerre renforce les tendances à monopoliser les valeurs de l'histoire nationale, à dévaloriser l'adversaire et à étendre sur toute l'histoire une image de soi et de l'adversaire, convenable au temps de guerre. Ce tableau illustre la survie des structures traditionnelles issues principalement de la Montagne au développement des courants modernistes dans les villes. Il constate le parallélisme du soulèvement maronite contre les féodaux de la communauté, au milieu du siècle passé, et le comportement des chiites vis-à-vis des leurs

au cours de ces dernières années (6) : l'évolution des communautés, on le dirait, suit des trajectoires semblables mais non contemporaines. Mais, de toute manière, cette évolution ne débouche pas sur une consolidation du Pouvoir de l'État. Avec le Pacte national, on se trouve « devant un démembrément potentiel de l'État au profit des communautés et des grandes familles (...) dès lors que l'élite qui gère le système est dénuée d'esprit civique et pratique un opportunisme sauvage dans la conquête du pouvoir » (7). Le chéhabisme, enfin, « sera défait par la coalition des notabilités (...) et les interférences extérieures puissantes » (8). Ce tableau reprend, en vérité, un schéma courant. Il le modifie, cependant, sur un point important. Ayant mis en évidence le blocage, par les historiens, de « l'identité libanaise sur l'identité maronite » (9), il refuse de faire grand cas des priviléges dont bénéficient les maronites dans le cadre du Grand Liban. Il voit ces derniers, à la veille de la guerre civile, associés à l'impuissance générale et à la préparation de l'effondrement de l'État. Leur pouvoir, selon lui, s'est réduit depuis à « des apparences du pouvoir » (10).

Perte d'immunité

Nous voici maintenant devant la pièce maîtresse de cet ouvrage. Il s'agit du chapitre intitulé « Nature, mécanismes et objectifs de la violence au Liban ». Un résumé de ce chapitre ne dispenserait pas de le lire. Car ce qu'il a de plus caractéristique c'est l'haleine, l'intrigue et la place qu'occupe l'auteur. L'idée-noyau y est simple : les victimes de la violence sont d'abord « les civils innocents » ; ce qu'ils subissent, leur appartenance au christianisme ou à l'islam ne peut en rendre compte de façon satisfaisante ; ce n'est pas non plus l'effet d'un complot ni le fait d'une cinquième colonne. Le principal objectif de la violence, selon l'auteur, est la destruction du tissu commun qui unit les communautés. Corm recense les formes de cette violence en exaltant la résistance que lui opposent les civils, mais non sans reconnaître qu'elle a réussi jusqu'à présent à atteindre son objectif. Il recense ensuite les rôles étrangers et les conflits déclenchés de leur fait ; les Libanais ont servi de chair à canon dans ces règlements de compte entre adver-

(6) *Ibid.*, p. 78.

(7) *Ibid.*, p. 83.

(8) *Ibid.*, p. 85.

(9) *Ibid.*, p. 67.

(10) *Ibid.*, pp. 88-89.

(3) G. Corm, *Géopolitique...*, *op. cit.*, p. 28.

(4) *Ibid.*, p. 45.

(5) *Ibid.*, p. 57.

saires non libanais, voisins du Liban ou venus s'y battre de très loin. Il revient enfin à la violence milicienne pour souligner sa généralisation après l'invasion israélienne, du fait, en particulier, de la militarisation des deux communautés chiite et druze, « venue s'ajouter à celle de la communauté chrétienne » (11). Tout en mettant en avant la responsabilité israélienne, il insiste sur le comportement partial des médias internationaux qui, se détournant de rôles plus déterminants, « se sont presque exclusivement centrés sur la violence libanaise ; ils ont rarement cherché à voir et à montrer le patriotisme extraordinaire de la grande majorité des Libanais, s'accrochant à la cohabitation envers et contre toutes les milices cherchant à séparer les communautés » (12).

Dans la suite de ce chapitre et dans le suivant, Corm se concentre sur les rôles étrangers dans la violence libanaise et sur les guerres qui se font annoncer à travers l'activation de cette dernière. Le tableau est complet mais quelque peu rigide parce qu'il se limite à l'énumération des parties et des conflits qui les opposent sans montrer la dynamique d'alliance et d'adversité dont les retournements cyniques ont fini par river la paix et la guerre du Liban non seulement au conflit israélo-arabe mais à un grand nombre d'antagonismes profonds ou passagers, portés à leur tour par le réseau de contradictions régionales et internationales dont le Moyen-Orient est incapable de se défaire à l'ombre de l'ordre mondial actuel. Qu'est-ce qui justifie en effet, l'idée que le Moyen-Orient deviendra, un jour, un havre de paix et qu'ayant réussi, par exemple, à se débarrasser du conflit syro-irakien ou du conflit irako-iranien, il ne verrait pas naître à l'intérieur de ses espaces d'autres antagonismes similaires ? Nous avons vu la « place » du Liban abriter des luttes dont l'identité n'est pas demeurée inchangée tout au long des guerres libanaises. Nous l'avons vue (et c'est là le plus grave) perdre d'une mutation à l'autre une part de son immunité contre les facteurs de discorde qui l'assaillaient à partir de son environnement. Le Liban dissipait — en d'autres termes — une partie de ses titres de pays et d'État. L'auteur, en dépit de la gamme limitée de couleurs que comporte sa palette, finit par exclure une fin prochaine de nos tourments. Les Libanais qui n'ont pas adopté la guerre comme style de vie devront « se battre pour la paix future » (13), dénoncer les manipulations, les extrémismes et les fanatismes et lutter, avec d'autres, pour établir la « dictature des droits de l'homme » (14). Corm sent bien que son programme encourt l'accusation de naïveté. Il clôt ce cha-

pitre en réaffirmant la nécessité « de concevoir et de prêcher, même naïvement, un futur différent d'un présent sans horizon ou d'un passé dont la perception mythologique alimente la violence et la barbarie » (15).

Nous ne poursuivrons pas jusqu'au bout le résumé de ce livre : ce serait trop long. La troisième partie, d'ailleurs, avait été publiée intégralement, en arabe, dans un journal libanais (16). La première partie que nous venons de résumer donne l'impression, enfin, par la cohésion de ses chapitres, d'être, à elle seule, le livre, alors que les deux autres parties — déjà plus ou moins connues — font figure d'annexes ou de suppléments. Il reste utile, néanmoins, de lire cette deuxième moitié de l'ouvrage. On y trouvera l'exposé de certaines vues auxquelles, pour notre part, nous attachons une grande importance : par exemple de cette idée que la lutte pour l'hégémonie au sein de chacune des grandes communautés libanaises (et non seulement entre elles) est un aspect principal de la guerre, une illustration du changement sociopolitique qu'elle a apporté et, enfin, une façon, pour elle, de se poursuivre. On trouve cependant des points faibles dans ces parties : par exemple cette lecture pressée des doctrines chrétienne et islamique visant à montrer qu'elles auraient pu coexister en parfaite entente, n'étaient les lectures déviantes que faisaient de l'une ou de l'autre certains de ses adeptes. Cette opinion courante qui décharge le sacré de toute responsabilité de ses changements d'humeur, dispense, en déclarant le problème faux, du souci de lui chercher une solution. Elle ressemble, dans ce sens, à l'éternel refrain qui dénonce, chez nous, les « artificielles » — et néanmoins incessantes — luttes fratricides.

Espérance et vérité

Georges Corm n'ignore point la nature de cette « situation » que nous avons décrite et que, d'ailleurs, il décrit lui-même. Si son livre a pour principal objectif de mettre en ordre les éléments de cette situation dans l'imaginaire d'étrangers, il reste capable de s'acquitter de la même tâche vis-à-vis de Libanais aussi. Certaines de ses pages auront un impact certain sur ces derniers, même si leur sensibilité se trouve être émoussée par l'impact répété de ce que ces pages décrivent. Toutefois, le souci de mise en ordre est excessif ici. L'excès provient de l'ordre linguistique où l'écri-

(11) *Ibid.*, p. 97.

(12) *Ibid.*, *id.*

(13) *Ibid.*, p. 109.

(14) *Ibid.*, p. 111.

(15) *Ibid.*, p. 112.

(16) *Al-Nahar*, divers n° de sep. 1984. Le même texte est repris par la revue *Al-Bâthîh*, jan.-fév. 1985.

ture de Corm vient se loger et du fait qu'il s'adresse à un univers ordonné. Aiguillonné par son obstination à espérer, il lui arrive d'autre part de présenter souvent comme accidentel ce qui est essentiel et de prendre les rêves pour des projets. Pour notre part, nous osons croire, à nos risques et périls, que l'espérance a tout intérêt à faire passer avant elle la vérité ; sans, pour autant, nier que l'espérance — et la volonté — ont un rôle à jouer dans l'établissement de la vérité.

La vérité est que la guerre reste loin d'avoir érigé les Libanais en classe homogène de « civils innocents », même après exclusion des milices. La vérité, en second lieu, est qu'il ne suffit point de constater que telles communautés se sont militarisées ; il reste, en effet, à en tirer les conséquences. La vérité, en troisième lieu, est que les destinées des guerres libanaises ne dépendent pas de l'évolution d'une seule crise régionale : le liban est devenu la proie facile de luttes diverses dont le Moyen-Orient sera le théâtre jusqu'à ce que d'autres viennent leur succéder. La vérité, enfin, est qu'il n'existe pas aujourd'hui de force au monde qui veuille — ou qui puisse si elle voulait — empêcher, en même temps, tous les Libanais de se battre entre eux, tels non-Libanais de se battre contre certains Libanais, tels Libanais de s'acharner contre certains non-Libanais, tels non-Libanais enfin de choisir le théâtre libanais pour les règlements de compte entre eux.

Néanmoins les vagues de refus de la guerre s'amplifient. Beaucoup de Libanais perçoivent maintenant le gouffre dont nous avons depuis longtemps passé le bord, mais que nous savons désormais être sans fond. Ce refus, Georges Corm — qui est économiste — en fait un capital et y place son espérance et celle de ses semblables qui, avant la guerre, s'appelaient des « honnêtes citoyens » et qu'on appelle, depuis le début du conflit, des « civils innocents ». Ils ont continué, jusqu'à présent, de tenir à la paix après l'avoir vue se transformer de réalité en rêve. C'est beaucoup. Mais quel « civil innocent » ne vous arrêterait pas, aujourd'hui, dans une rue de Beyrouth, pour vous dire que les rêves ne lui suffisent plus ?

11

Georges Khodr ou la difficulté d'être Abel

Voilà le titre ! Il se justifie par le fait que Georges Khodr tente, dans ces articles*, une sorte d'écriture sainte. Je ne parle pas ici des citations de la Bible dont il ponctue son texte ni des expressions scripturaires qui s'intègrent dans ses phrases. Ces faits n'ont rien de surprenant, en effet, de la part d'un moine, fréquentant les Écritures matin et soir. Ce dont je m'occupe, c'est la recherche, tâtonnante dans le texte, de la Liberté de Dieu. Ce qui est sacré ne doit point ce caractère au fait qu'on ne peut y toucher, que pas une lettre, ni une virgule n'y peut être changée. Il s'agit là d'un caractère second. Ce qui est sacré est, en vérité, protégé de la servitude des hommes et non de leur liberté. S'il leur était donné d'accéder — au bout de la plus dure des ascèses — à la source dont procède le sacré, ils sauraient que ce qu'ils ont reçu sous une forme donnée aurait pu en revêtir une autre, toute différente. Le sillon que trace la parole divine ressemble au fil de l'épée et non aux steppes ; mais cette parole est création puisqu'elle s'offre selon un dessin qui reste sans précédent.

Comment un homme peut-il approcher la liberté dont témoigne, à son éclosion, une parole sainte ? En s'essayant à parler saintement. C'est-à-dire en voulant proférer une parole dont la fin ne se laisse pas deviner par le début... une parole qui, par conséquent, fait fi de la définition, élégante mais décadente, que des Arabes donnèrent jadis de la bonne poésie : celle — selon eux — dont le commencement permet d'augurer de la fin !

S'essayer à produire du sacré, dans le cas de Georges Khodr, donne lieu à une mélodie. Il en fut toujours ainsi, d'ailleurs, de la parole divine, elle-même, et des textes des intimes de Dieu. La

* Georges Khodr, *Al-Rajâ' fî zaman al-Harb* (L'espérance en temps de guerre), Dâr al-Nahar, 1986, Beyrouth. Notre compte-rendu (écrit originellement en arabe) fut lu au cours d'une réunion restreinte à laquelle assistait l'auteur, à Beyrouth en avril 1987.

mélodie est inséparable du sacré, et l'on s'étonne de la voir opérer, avec ce dernier, le passage d'une langue à une autre quelle que soit la qualité de la traduction. C'est d'elle que procède l'illusion qui fait croire que, dans le discours de Dieu et dans celui de ses intimes, telle parole entraîne nécessairement telle autre. Dès qu'un lecteur du Coran récite : « *Wa mā yantiqu 'an al-hawâ. In huwa illâ wahyun yûhâ* » [Il ne parle pas par propre impulsion. C'est seulement là une Révélation qui lui a été transmise.] (1), l'auditeur, s'il n'est pas familier de la liberté de Dieu, est porté à croire que l'Inspirateur de ces paroles devait obligatoirement énoncer ainsi le second verset, entraîné par sa formulation du premier. Erreur ! La responsabilité de cette illusion incombe à la mélodie, en dépit du fait que celle-ci procède, non pas de la nécessité mais de son contraire. La parole inspirée est créatrice de sa mélodie.

Parler de mélodie chez George Khodr, c'est faire référence au principe de liberté qui déclenche les phrases et préside à leur cours puis à leur chute. C'est aussi retrouver le fil de l'épée au-dessous de ce serpentement, de ces montées et de ces descentes. C'est enfin aspirer au mystère où s'allient l'extrême familiarité et la pure création, et qui assujettit des contraintes ancestrales à l'aisance d'un instant de liberté : de cet instant que vit Georges Khodr dans la solitude, en composant, et qu'il peut soustraire à la vue de notre foule qui se targue de parler, à travers le texte, alors qu'elle ne fait que l'écouter.

L'arabe dit *lahn* pour mélodie et ce mot doit être entendu, s'agissant de Georges Khodr, dans les deux sens que lui reconnaît notre langue et même — si c'est possible — en acquérir d'autres ! Car, dans le cas qui nous occupe, ce qui montre que la musique est nouvelle, c'est sa tendance à entraîner le compositeur vers l'autre *lahn* qui, dans le langage des grammairiens, n'est autre que la faute. Ce grand dompteur de la langue arabe la maltraite, en effet, et, loin de se laisser conduire par elle sur les sentiers battus, il improvise ses chemins. L'éloquence pour lui c'est le langage amené à la liberté de sa pensée. Ses phrases couleront donc au ras de la faute, c'est-à-dire au bord du gouffre ; elles se retiennent par cet enchaînement des expressions dont on ne sait si elles se poussent les unes les autres ou si elles se prêtent un appui mutuel.

J'aurais souhaité que *lahn* eût aussi le sens de « péché », mais les dictionnaires m'ont déçu. Toutefois dans le domaine du sacré — puisque nous y sommes — la faute confine au péché. Il n'y suffit point au fauteur de redresser son expression ; il faut encore qu'il fasse pénitence et implore le pardon. Or, notre évêque qui

crée une mélodie en s'essayant à la parole sacrée, et qui, à force d'avoir son éloquence propre, évite de justesse l'erreur, n'arrête pas, d'autre part, en quêtant sa part de sainteté, de risquer le contact du péché.

Le péché est ici notre voie d'accès au sens et notre rapport à l'histoire, parce que ces articles ont pour objet la guerre. Celle-ci — sa variante civile surtout — est le mode d'être le plus probable de l'histoire : elle est, en effet, si facile à faire. En lisant « péché », « histoire », « guerre » on peut croire que je dis « contenu », de même qu'on a pu penser en lisant « sacré » et *lahn* que je parlais de la « forme ». Mais je puis — je dois même — délaisser cette distinction : non pas pour faire une concession à la mode qui veut que le contenu et la forme ne fassent qu'un, mais bien parce que je sens que l'histoire et le sacré, tout en étant souvent deux choses différentes, peuvent coïncider autrement que la forme et le contenu. Le péché et la faute — m'apprend le même sentiment — sont deux choses différentes également ; mais ils offrent à notre perception une surface continue, et l'on a du mal à savoir où commence l'un et où se termine l'autre.

J'ai hâte par ailleurs de faire l'éloge de ce rapport que Georges Khodr souhaite voir s'instaurer entre nous et notre histoire. On n'a probablement jamais vu, sous ces latitudes, un archevêque (ou ce qui en tient lieu pour d'autres confessions) insister tant sur la nécessité pour nous d'entretenir avec notre histoire un rapport fait de liberté. Depuis le premier de ces articles jusqu'au dernier, retentit, diversement formulé, un appel dont voici une version : « La mémoire — si nous nous en tenons à elle — nous empêche d'agir. Nous libérer de l'histoire est une condition de notre contribution au présent » (2). Cela veut dire que le présent, pour Khodr, peut être inédit. Il le doit, même. Sa nouveauté nous ramène par une autre voie à tout ce que nous venons de dire sur la création qui est liberté et qui devient sacrée dès que la liberté de Dieu s'y trouve mêlée. Lorsque Khodr admet le conflit comme principal attribut de notre rapport à l'histoire, il risque de se retrouver tout seul parmi nous. Nous, c'est-à-dire les adeptes des anciennes religions et des nouvelles, les gens de cet Orient qui plie sous le poids d'une fidélité illusoire. Nous, c'est-à-dire ceux qui trahissent tout depuis qu'ils ont adopté la constance comme péché originel.

Nous voilà revenu au péché. Il est probable à partir du duo. Car ce n'est guère un hasard que le péché de la chair ait été celui du couple, ni que le meurtre ait supposé la réunion de deux frères. Je le dis — sans préjudice pour notre créativité — à l'inten-

(1) Le Coran, L II, 3-4 (trad. Blachère).

(2) *Ibid.*, p. 45.

tion de ceux qui supposent que les Libanais ont inventé ce qui s'appelle « des frères qui s'entre-tuent ». Je le dis aussi à l'intention de ceux qui supposent qu'ils peuvent vaquer à leurs affaires dès qu'ils ont déclaré — en idiome étranger — qu'« ils acceptent l'Autre dans sa différence » ou encore que leur fidélité au « pacte » leur interdit l'injustice et que « Nulle [âme] pécheresse ne portera le faix d'une autre » (3).

Exposé personnellement au contact du péché, Georges Khodr sait bien que la silhouette de Caïn est si familière dans nos demeures et que c'est Abel qui est le Miracle et l'Étranger. La différence est nécessairement porteuse de différends : c'est là une maladie contre laquelle les élixirs de l'authenticité et ceux de l'aliénation sont également impuissants. Les hommes (à partir du duo) ne diffèrent pas seulement par leurs traits de caractère ; ils se disputent — même à distance — des choses, des situations, des valeurs.

Debout parmi les Libanais en guerre, Georges Khodr se rappelle d'abord l'Abel du Coran : « Assurément, si tu portes la main sur moi, tu me tueras, car moi, je ne porterai point la main sur toi pour te tuer. Je crains Allah, Seigneur des Mondes » (4). C'est là une réaction originelle ; sa difficulté est extrême, mais sa simplicité l'est aussi. Les parties ne sont ici que trois : Caïn, Abel et le Seigneur des Mondes. Abel, pour retenir sa main de frapper, ne trouve pas suffisant le lien de fraternité : il évoque sa crainte du Seigneur.

Que dire alors d'un Libanais debout parmi les Libanais ? A son extrême difficulté, la tâche de discerner le péché et de se défaire de lui voit s'ajouter une extrême complexité. Nous sommes tous dans ce cas, bien entendu, et Georges Khodr est l'un de nous ; il l'est même un peu plus que d'autres. C'est un chrétien d'Orient, un archevêque grec-orthodoxe, un Tripolitain libanais, et c'est aussi un Arabe qui — quelque méfiance qu'il nourrisse vis-à-vis des Lois — demeure pétri de Coran, si bien que certaines de ses phrases, commençant sur le modèle évangélique, exhalent en finissant une haleine coranique. Être tout cela et approcher, en plus, le sacré par la voie de la création et non par celle de l'imitation, n'est-ce pas faire du péché une implication possible de chacun de ses pas ? Je sais que nous sommes là en présence d'une parole, et je n'oublie pas ce que le Verbe veut dire de Socrate à Jésus. Georges Khodr n'oublie pas, non plus ; et il a bien plus de compétence que moi pour dire la possibilité de pécher, déjà présente dans le *lahn*. Un homme ainsi situé à l'intersection de tant de vecteurs, qui en fait de si nombreuses combinaisons et dont les articles se répartissent,

semaine après semaine, entre Noël, le cèdre et le palmier, les populations déplacées de la Montagne, les combats de Tripoli, etc. doit trouver difficile de tenir sa balance en équilibre ou même d'utiliser, pour juger tous ces cas, la même balance. L'espérance est là, dans chaque mot, mais les Libanais semblent être, dans certains passages, les plus décevants de tous les hommes. Khodr tient un discours d'amour, mais certaines de ses paroles échappent de ses yeux comme des étincelles. « Comme un os à un chien, ils nous laissent la nostalgie » écrit-il, par exemple (5). Il se désintéresse de l'État, sans oublier d'attribuer cette attitude au christianisme. Cette attribution, il m'est difficile de l'accepter sinon en tant qu'elle est la version actuelle que donne du christianisme Georges Khodr. Version qu'accrédite aussi bien l'état de guerre que l'invasion de la politique par le nouvel islam. Georges Khodr, lui-même, en avait une autre, il y a vingt ans. Il disait alors en substance que César n'est qu'un pauvre type dont les droits comptent si peu, et que la revendication majeure du christianisme, c'est la souveraineté de Dieu sur son peuple. D'ailleurs, ici même, l'indifférence à la politique n'est pas exempte d'hésitation. Dans un article intitulé « Le Cèdre et le Palmier », l'archevêque résiste mal à la tentation d'esquisser les bases d'un régime et d'une politique ; dans d'autres articles, il suggère une « spiritualisation » de la politique que ne cesse, par ailleurs, de prôner les révoltes religieuses de quelque inspiration qu'elles soient ; il dénie aux hommes, cependant, le droit de faire porter à Dieu le poids de leurs politiques nécessairement pécheresses. Enfin, ce chantre de l'œcuménisme redévient arabe (mais armé de sociologie weberienne) dès qu'il est question d'Amérique ; on le retrouve arabe aussi (et quel Arabe !) dès qu'il s'agit d'Israël ; et c'est le Tripolitain que nous découvrons à l'occasion des bombardements que subit Tripoli.

Il ne m'est guère possible de savoir avec certitude où Georges Khodr dit vrai et où il s'égare. Ce dont je suis certain est qu'il s'agit d'une âme exposée au monde et que c'est une grande âme. Je la sais grande en suivant d'article en article ses tribulations à travers la guerre. Elle m'offre d'ailleurs de sa grandeur une preuve certaine ; c'est qu'armée d'espérance et de son pouvoir de créer du sacré, elle s'attaque à nos péchés à tous. Or, nos péchés — nous le savons — sont grands. Et, de son côté, Georges Khodr sait — son Patron Saint-Georges savait, lui aussi, peut-être — qu'en s'attaquant aux péchés du Monde, nous prenons le risque de les voir — à la faveur d'un instant de distraction — entrer en nous et devenir nôtres.

(3) Le Coran, VI, 164 (trad. Blachère).

(4) Le Coran, V, 31 (trad. Blachère) et Khodr, p. 169.

(5) *Ibid.*, p. 161.

Le changement, son contraire et les beaux noms

*Réflexions sur la responsabilité
des intellectuels libanais*

Nous-mêmes avons beaucoup changé ; que voulons-nous donc changer encore ? Nous avons prétendu également que ce que nous voulions préserver était si grand qu'il ne pouvait être cerné ! Depuis, il ne reste plus chez nous ni en nous grand chose à sauver. L'intitulé de ce colloque* comporte une grave faute : il témoigne, peut-être ainsi, de la persistance en nous de cette tendance à adorer les gros mots sans vraiment nous inquiéter de leur contenu. Notre peur de penser peut nous mener jusqu'au martyre. La victoire ou le martyre !, disaient certains d'entre nous. La victoire est loin de nous tous.

« Nous », ici, ce sont les intellectuels. Les faiseurs de calculs, eux, remportent victoires et défaites ; ils sont minoritaires parmi nous ; leur majorité se trouve ailleurs. C'est vrai à condition de préserver à la profession intellectuelle son autonomie : de ne pas y fourrer tout donneur d'ordres, tout meneur de quelque chose. Les faiseurs de calculs, ce sont les politiques, les militaires, les financiers. Eux tous et d'autres encore ont grand besoin de nos gros mots. Ils ont pris l'habitude de nous voir les leur dispenser, sans compter, gratuitement ou à bas prix. Il leur suffit de nous faire signe, d'amorcer le processus ; nous faisons le reste. Dans l'ensemble, ils ont toujours réussi à nous tirer par la langue « ou par la plume » où ils voulaient ; où voulait leur calcul à court terme dont nous entreprenions à grand-peine, le maquillage dans l'espoir de lui donner une allure de calcul stratégique. Dans l'ensemble, aussi, ils ne se donnaient pas la peine de s'adresser ouvertement à nous pour nous communiquer ce que nous devions dire ou écrire. La rumeur publique se chargeait de nous transmettre

* Le colloque où ce texte a été lu (en arabe) avait pour thème « Culture et changement ». Il a eu lieu à Antélias en mai 1988.

leur volonté : elle était là sur la place du marché, nous la devinions à travers les colonnes d'un journal. Nous nous empressions alors de mettre au service de cette volonté tout ce que nous avions lu dans les livres. Les livres sont nos vaisseaux. Mais les calculateurs tiennent la barre à partir de leurs médias.

S'il est vrai — comme on le dit — que la politique est « l'art du possible », nous aurons, alors, mis l'impossible (qui est notre spécialité) au service de toutes les sortes de possibles. Je ne prétends pas que nous soyons simplement vendus ni que nous ayons la pureté des anges ; nous sommes, en fait, dans l'entre-deux et c'est d'ailleurs sans grande importance. L'important est que les calculateurs et nous — en dépit de nos différences sur lesquelles je reviendrai — avons, malgré tout, quelque chose de commun : cette manie de rester à l'écoute de ce qu'ordonne la Puissance. Nous choisissons, bien sûr, chacun la puissance qui lui convient. En général, nous aimons ce qui « se développe », ce qui « monte », fût-ce « vers l'abîme », pour parodier le titre d'un film égyptien. Chacun de nous choisit donc la puissance qui lui sourit et se met à nager dans son sillon. Il nage tout persuadé d'être en train de remonter le courant et de devoir tôt ou tard arriver. Il peut même tenir au but bien moins qu'au tumulte du parcours. Il n'est pas dans notre caractère d'aimer l'isolement et nous craignons, par-dessus tout, la liberté.

Mais que veulent les faiseurs de calculs et que pouvons-nous, de notre côté, leur offrir ? Ils veulent, s'ils sont déjà là où ils aiment être, rester où ils sont : voilà ce qui s'appelle être conservateur. Et s'ils sont encore là où il ne leur plaît pas de rester, ils voudront monter jusqu'à leurs semblables plus chanceux et leur enlever leur place : voilà ce qu'il en est du changement. Je ne dis là — je suis le premier à le savoir — que des balivernes, tant que je n'ai pas mis à nu les liens qui unissent la caste des calculateurs à la société. La politique — les enfants l'apprennent désormais à l'école — a son fondement dans le social. En est-il ainsi, cependant, lorsque le démantèlement de la société est tellement poussé que les maîtres de cette dernière se trouvent presque libérés d'elle, même si, de son côté, elle reste très loin d'être libérée d'eux ? Je prétends que tel fut le lot de notre société déjà avant la guerre et que la guerre est venue démultiplier les effets de cette situation de base.

Il n'est pas dit que — la guerre aidant — les calculateurs n'en faisaient plus qu'à leurs têtes. Bien au contraire, ils n'étaient plus maîtres de leurs destinées, dans l'ensemble. Leur sort — et le nôtre — se jouaient dans les sphères qui échappent à leur contrôle et au nôtre. Mais ils ne faisaient pas non plus ce que nous souhaitions, nous autres, ni ce que souhaitait le commun de mortels. On nous avait réduit progressivement, et par la violence, à des

miettes de peuple. Les calculateurs ont réussi à mettre en place, en se servant de nos bras et de nos mots, des structures et des institutions antagonistes entre elles et incompatibles, de ce fait, avec notre existence en tant que peuple. Tout en étant antagonistes, ces structures et ces institutions restent solidaires les unes des autres, l'existence de chacune d'elles ayant pour condition celle de la structure ou de l'institution adverse. Elles ont dû pousser, en effet, par couples symétriques, mais l'architecture globale ne manque pas de solidité. Il est désormais possible de parler, malgré le paradoxe, d'un État parallèle dans l'État, d'une économie parallèle dans l'économie, d'armées parallèles à l'armée et en elle, d'une politique et d'une culture parallèles dans la politique et dans la culture. Nous avons là, en somme, quelque chose qui ressemble à une société ou à un peuple parallèle dans la société ou dans le peuple. Il ne suffit plus, pour caractériser notre peuple, de dire qu'il est composé de collectifs antagonistes. Un diagnostic précis devrait établir que ce peuple est devenu, en partie, un peuple parallèle ou un contre-peuple dans le sens où l'on parle de contre-révolution. Il n'est le contraire, bien entendu, que de lui-même.

Nos calculateurs qui trônent, heureux, au-dessus de ce contre-peuple, se sentent presque libérés du peuple d'origine ; souvent même, ils trouvent des occasions pour renier — ou peu s'en faut — et son nom et l'idée de lui avoir jamais appartenu.

Nous — je veux dire les intellectuels — avons pris ce peuple (dont nous sortons) pour une chose toute faite, aussi achevée qu'un frigidaire que nous aurions importé d'outre-mer. Le peuple libanais était notre produit fini ; nous n'étions jamais fatigués de vanter ses vertus ; certains d'entre nous n'en sont pas encore fatigués. Quant aux conflits qui ont scandé son histoire, nous les prenions tous pour des provocations, en précisant que la guerre en cours n'était que la dernière en date de ces machinations de l'étranger. Je ne cherche point à suggérer, pour ma part, qu'elle est exempte de toute provocation. Je demande seulement qu'on me dise comment on a pu nous l'imposer. Tout le monde — je suppose — connaît l'histoire du germe et du terrain. A d'autres luttes qui agitent notre présent, certains d'entre nous ont donné, dès qu'ils les ont perçues, des noms sublimes ; ils y ont vu des étapes qu'il fallait traverser en nous élevant vers les sommets. Ce qui reléguait des masses considérables d'hommes dans les marges de la vie sociale et menaçait, par conséquent, de balayer leur frêle allégeance à ce pays qui n'a aujourd'hui que soixante-dix ans d'âge — et non pas six mille ans, comme on en fait courir la rumeur —, on l'a baptisé liberté. Ce qui présageait le renvoi de collectivités entières à une époque où l'idée de nation — plus récente qu'on ne l'admet en général — n'était pas encore née, on l'a appelé patriottisme et démocratie. Et je passe sur le nationalisme. Il faut dire

que les intellectuels du Liban contemporain n'ont pas adopté depuis le début ce style de comportement. Ceux des années trente, par exemple, étaient encore bien plus prudents et plus roués. Ils ont doté ce pays de fondements dont il n'était pas difficile de distinguer les points faibles. Il est difficile de prétendre, en revanche, que nous n'y avons pas ouvert de nouvelles brèches au lieu de colmater les anciennes.

Il faut ajouter, sans doute, que nous étions loin de former une seule équipe sur ce chantier. Les hérauts du nationalisme anti-confessionnaliste et de la justice sociale faisaient face aux champions de la liberté et des communautés associées. Les premiers constituaient, quoique à des degrés divers, ce qu'on appelait le camp du changement ; les derniers formaient, à des degrés non moins multiples, le camp du conservatisme.

Dans l'un et l'autre camp, personne ne se décidait à demander aux collectivités libanaises d'exposer franchement, pour une fois, les raisons de leurs attitudes respectives vis-à-vis du conservatisme et du changement. Les intellectuels partisans de ce dernier — c'est-à-dire de la citoyenneté et de la justice — ne se souciaient pas vraiment de savoir pourquoi, dans l'ensemble, leur revendication restait sans écho, en dehors de certaines communautés, si bien que l'idée de citoyenneté faisait paradoxalement figure d'idée confessionnaliste, grosse de dangers de massacre. Les partisans de la conservation, eux non plus, ne cherchaient guère à savoir pourquoi, aux heures de fureur, certaines communautés paraissent ne rien vouloir conserver, même pas le Liban, et créent, de ce fait, une situation où la conception en vigueur de la liberté et de la coexistence menace d'abattre l'une et de détruire l'autre. De cette abstention de faire parler l'autre et d'assimiler son discours, nous avons payé un prix exorbitant. Il nous reste, en effet, une cité en ruines au lieu de la citoyenneté, la faim et l'humiliation au lieu de la justice, les tyrannies du dedans et du dehors à la place de la liberté, la bagarre généralisée, depuis les macro-éléments jusqu'aux plus menues cellules, au lieu de la coexistence.

Il serait exagéré toutefois de dire que cette conduite d'abstention a eu des conséquences néfastes pour tous les Libanais sans exception. Elle a donné lieu en fait à une ascension sans précédent de nouveaux et d'anciens groupes de faiseurs de calculs, même si certains de ceux-ci en ont effectivement souffert. Les éléments montants ont pris dans leur suite des intellectuels qui aujourd'hui ne sont pas sans trouver admirable la situation où nous nous sommes fourvoyés. Tout cela fait partie du procès que nous avons appelé la formation du contre-peuple ; on aurait tort, en effet, de croire que ce dernier se limite à quelques poignées éparses de marginaux.

Néanmoins, la plupart des intellectuels se sont trouvés parmi

les victimes du cataclysme, à savoir le commun des mortels ou le peuple d'origine. Certains furent rejetés par la guerre parce qu'ils l'avaient rejetée d'emblée ; d'autres ne quittèrent le train de la guerre qu'après y avoir fait, dans l'euphorie, une partie du trajet ; le rêve de le reprendre, un jour, hante peut-être encore leur imagination.

Pourquoi donc avons nous échoué (nous autres, intellectuels, tous des prophètes en herbe) à prévoir les suites que pouvait avoir notre abstention de mettre la doctrine du changement et celle de la conservation en demeure de dévoiler leur vérité ? La raison, je crois, est que le changement et la conservation étaient dans nos esprits deux dieux (deux idoles au moins) et non pas deux idées. Or un dieu, on l'adore, tandis qu'une idée, on doit la penser. Je reviens donc à cette peur de la liberté, dont j'ai déjà fait mention, et à la peur de l'isolement. Le changement, autant que son contraire, inséraient chacun de nous au sein d'un monde qu'enveloppaient la chaleur de la solidarité et l'ardeur à l'affrontement. Ils nous installaient sur les genoux de ce que nous prenions pour le peuple ou la patrie donc pour une entité sacrée et qui toujours avait raison. Il n'était pas question d'y réfléchir à deux fois, d'y regarder d'un peu plus près : pour constater que le peuple et la patrie (surtout s'ils sont aussi bringuebalants que les nôtres) pouvaient devenir dans certaines conditions, beaucoup plus étourdis et enclins au suicide qu'on ne voulait bien admettre.

Nous avons adoré le changement ou la conservation, la justice ou la liberté, la patrie ou la citoyenneté. Mais nous n'avons jamais pensé aucune de ces entités, si l'on entend par penser l'effort, embrasser en esprit la totalité d'un objet, soit, ici, la totalité du Liban. Je dis « adorer » au sens fort, religieux. Car — si je puis risquer une explication — je vois en la sérénité que procure l'adoration, l'origine de cette tendance à ériger l'idée en idole : physiquement présent donc ne souffrant plus le doute ni la contestation. Cette sérénité est le droit du croyant : il la mérite en adorant Dieu. L'intellectuel, lui, a-t-il le droit de transposer cette structure de foi à son rapport aux idées ? A-t-il le droit de faire de cette structure une source de confiance absolue dans le bien-fondé de son engagement ... un moyen de se procurer la sensation de plonger dans la foule dont le courant vous entraîne, en réalité, en vous donnant l'illusion d'être au poste de commande ?

Est-ce à dire que nous aurions dû nous isoler volontairement ? Que seule une culture sociale, sauvage serait le lieu de la vérité ? Ce n'est pas mon avis et je n'ai pas voulu formuler une condamnation mais une mise en garde. Le thème choisi pour ce colloque m'a semblé montrer que les bombes de la guerre n'ont pas brisé nos idoles ; je trouve en effet que le changement et son contraire ne peuvent plus tenir lieu du Bien et du Mal pour nous et qu'après

ce que nous avons enduré, plutôt que de continuer à questionner ce couple d'idoles, il vaut mieux tenter de définir l'intérêt susceptible de nous unir. Seule la compréhension de cet intérêt peut nous éviter la quête pour eux-mêmes du changement ou de la conservation, quête idolâtre s'il en est. L'intellectuel doit aller le plus loin possible à la recherche de cette compréhension, même si, chemin faisant, il devait se sentir de moins en moins aimé et voir se défaire sous ses yeux ce qu'il appellent son engagement et qui est, en vérité, son conformisme.

Au cas où les intellectuels du Liban — ou certains d'entre eux au moins — arrêtaient d'appliquer aux affaires de la Terre cette Raison religieuse qui leur est commune à tous, croyants et incroyants, qu'est-ce qui changerait dans la Culture ? Ce que les critiques du roman appellent « la place du narrateur » s'en trouverait changé, je crois, et c'est beaucoup. La patrie, la liberté, la justice et nos autres idéaux n'évacuerait pas, il est vrai, la sphère de la revendication intellectuelle. Néanmoins, certaines choses qu'il serait, peut-être, hasardeux de préciser dès à présent, alors que les conditions de leur avènement nous sont encore inconnues, ne manqueront pas d'arriver. Le changement de la place du narrateur fera que l'identification de ce dernier à tel ou tel personnage du roman ne pourra plus être absolue. Il sera toujours possible au narrateur, s'il est croyant, de s'exclamer : « Béni soit Celui par Qui tout change ! » ou encore « Béni soit Celui Qui ne change jamais ! ». Et il saura que Dieu est le Même dans les deux phrases. Il ne siéra plus à un intellectuel, cependant, de s'écrier : « Béni soit le changement ! » ; ni à un autre intellectuel de psalmodier : « Bénie soit la fixité ! ». Car ils sauront, tous deux, qu'à l'horizon de pareils cris, bourgeonne l'idolâtrie et s'agitent des ombres de massacre.

CONCLUSION

Signification du Liban*

Autant que son présent, l'image future du Liban apparaît comme suspendue à des volontés autochtones. Ce pays a pour seule garantie le fait que les destinées des groupements qui le peuplent se laissent difficilement formuler ailleurs ou autrement. Ces groupements se trouvent donc forcés de se prémunir contre une éventuelle disparition du Liban, car ce dernier peut disparaître sans leur avoir laissé le loisir de se fixer sur une alternative. Il est pour eux une nécessité acquise et susceptible de l'être plus et mieux. Ils sont de leur côté les dépositaires de son sort et doivent mettre en avant cette qualité.

Car en tant que patrie, le Liban n'est pas spontanément déductible de sa situation géographique, pas plus que de la morphologie de son territoire ou encore de son histoire. Ces données, considérées séparément ou ensemble, recèlent plus d'une virtualité, même si, tout en multipliant les formules possibles, elles en délimitent, du coup, le nombre. En fait, chacune des dites données est double, comportant, au moins deux contraires : la mer et le continent ou le désert définissent la situation géographique ; la mer, la montagne et la plaine intérieure, ou, plus simplement, le littoral et l'intérieur dessinent la morphologie ; enfin l'unité et le conflit ou l'isolement, ou encore la domination et l'entente, l'inféodation et l'autonomie écartèlent l'histoire.

Tel ou tel de ces contraires prenait le dessus, à travers le passé. La tendance victorieuse ne venait cependant guère à bout de son contraire : elle l'englobait provisoirement dans son histoire, en état de latence. Dans la civilisation de notre temps, ces contraires sont, plus que jamais, susceptibles d'ouvertures les uns aux autres, mélangés même ou en passe de l'être. Désormais, aucun d'eux ne peut se libérer, vraiment, de son contraire ni, d'ailleurs, réaliser avec

* Communication faite (en arabe) au colloque de Platres (Chypre), réuni en janvier 1988 autour du thème « Pour un pacte national rénové ». Elle fut reprise dans un numéro spécial de la revue *Al-Minbar* portant ce même titre (mai 1988).

lui une fusion totale. L'on doit donc prendre conscience de l'actualité simultanée de ces couples de contraires, en tant que constituants de notre réalité nationale. L'on doit aussi s'employer à remplacer le rapport d'exclusion qui s'est longtemps imposé entre les termes de chaque couple par un rapport de reconnaissance. La stabilisation du pays est à ce prix.

Ces trois fondements de la « réalité » libanaise — la situation géographique, la morphologie du territoire et le patrimoine historique — demeurent capables, bien que leur signification soit liées en définitive, aux volontés présentes des groupements libanais, d'articuler, à l'intention de notre peuple, certaines suggestions. La première — formulée par la situation géographique — est que la civilisation moderne que nous apporte la mer, aussi bien que l'arabité et l'islam, omniprésents jusqu'aux confins de deux continents sur trois dont les vents balaien nos rivages, sont, dans leur totalité, un héritage commun à toutes les communautés libanaises, et non les monopoles respectifs de ces communautés considérées séparément. Ce que — par référence à son origine — l'on appelle la civilisation de l'Occident (et qui, en fait, s'est imposée sur toute la surface du globe) informe, aujourd'hui, le paysage où se déroule la vie d'un musulman, au Liban comme ailleurs. La modernité met à la disposition des musulmans les moyens dont ils usent afin de produire leur nourriture, l'outillage de leurs maisons, les schémas les plus répandus de leurs modes vestimentaires, leurs appareillages de communication, l'équipement de leurs villes et villages. Ils y puisent aussi l'essentiel des méthodes et des connaissances dont ils usent, les notions de la plupart des arts qu'ils pratiquent. Elle leur propose, enfin, les tâches qui constituent leurs travaux quotidiens et l'instrumentation qui en permettent l'exécution. Autant de ressources ou de contraintes (tout dépend du point de vue) que les musulmans ont en commun avec les chrétiens : tout un environnement et un style de vie.

De leur côté, l'islam et l'arabité sont demeurés présents dans l'âme même de la chrétienté orientale au long de la majeure partie de son histoire. L'arabe est, depuis plusieurs siècles, la langue des chrétiens d'Orient ; il est la langue d'une partie d'entre eux depuis toujours. Ils sont concernés par son patrimoine culturel aussi bien en tant que créateurs qu'en tant que récepteurs. L'arabité et l'islam conditionnent leur mode d'organisation classique, leurs valeurs individuelles et collectives, les règles de comportement et de reproduction de leurs chefferies, leurs visions de l'histoire, de la vie et de la mort et un grand nombre de leurs coutumes et de leurs goûts. On ne peut s'en étonner quand on sait que les deux traditions — chrétienne orientale et arabo-musulmane — procèdent d'un même tronc, qu'elles ont en commun, non seulement

leur origine abrahamique, mais aussi leur terrain oriental et les acquis d'une familiarité millénaire.

*
* *

Cependant la spécificité chrétienne, au Liban et dans tout l'Orient, demeure basée sur un héritage religieux, une organisation ecclésiastique et des traditions locales : facteurs qui ont préservé l'identité des communautés chrétiennes et qui allaient de pair avec une ouverture profonde et longtemps exclusive du tissu social à des influences lointaines, occidentales en particulier. Cela non plus ne paraît guère étonnant si l'on veut bien tenir compte des limites de l'homogénéisation réalisée par l'expansion de l'islam et de l'arabité dans la région : limites que représentent jusqu'à nos jours les remparts dont de nombreuses communautés continuent de s'entourer dans différents pays arabes et aussi les réticences qui accueillent les appels à l'unité arabe.

Si donc, attenant à la complexité réelle de la personnalité libanaise, tel groupe de chrétiens ou de musulmans s'efforçait de la priver de l'une ou de l'autre de ses dimensions, l'attentat ne pourrait que se retourner contre son fauteur : l'image de celui-ci, à ses propres yeux, s'en trouverait, en effet, amputée et sa personnalité appauvrie ; il se dessaisirait de composantes de cette personnalité indispensable à son équilibre et à son développement. L'appauvrissement, magique ou imaginaire, de l'adversaire ne s'obtient ici qu'au prix d'un appauvrissement fort réel de soi. On se sera amputé, en effet, de tout ce qu'on porte en soi de l'adversaire, c'est-à-dire, dans le cas qui nous occupe, de l'essentiel de ce qu'on est.

Une autre suggestion à l'intention du peuple libanais ; elle s'articule sur le deuxième fondement de l'entité libanaise actuelle, à savoir la morphologie de son territoire. Une empreinte de chacun des trois éléments de cette morphologie (le littoral, la montagne et la plaine intérieure) est encore décelable dans les dispositions de son peuplement. Le littoral se tord et s'étiole dès qu'on le prive du mélange humain qui le caractérise. La montagne, dès qu'elle flaire le danger, loin de se comporter comme on tente de le faire croire, en citadelle unique, se rappelle qu'elle est faite d'une série de refuges isolés. La plaine intérieure, enfin, avec les côtés arides qui la dominent, se replie sur ses structures tribales, antérieures à toute idée nationale. Aucune de ces trois composantes de notre territoire, toutefois, ne peut se résigner désormais à un destin d'isolement ou de quasi-isolement. Quoi qu'on en puisse dire, l'expérience contemporaine d'unité libanaise est loin d'avoir été un mirage que rien ne rappelle plus dès qu'il se disperse. Les structures com-

munes, depuis la route et le marché jusqu'à l'État sont devenues des nécessités dont il n'est plus possible de se libérer, synonymes de sécurité, de bien-être et de liberté. Synonymes donc de ces valeurs qui délimitent les ambitions individuelles et collectives des Libanais, à défaut d'avoir informé équitablement l'expérience réelle des différentes communautés à l'ombre de l'État libanais contemporain.

Une troisième suggestion se réclame, elle, de l'histoire. Elle comporte, en premier lieu, le constat que six mille ans d'histoire sont susceptibles d'être le patrimoine commun de ce pays, à condition que celui-ci s'avise d'être le patrimoine de tout son peuple. Car l'histoire dont les péripéties se sont déroulées sur cette terre la déborde largement vers le nord comme vers le sud et à l'est comme à l'ouest. Notre territoire en produisait tantôt les valeurs (et les catastrophes) mais il les recevait plus souvent. Et s'il est déjà fort prétentieux de faire de ce pays le dépositaire de tant de trésors de l'histoire, la tentative de faire don de ces trésors à une seule de nos communautés est simplement le comble du ridicule. La même suggestion porte à croire, en deuxième lieu, que l'histoire de ce pays aussi bien que celle de chacune de ses communautés, peut souffrir toutes les interprétations. Il est donc illégitime de lui imposer un cachet unique dont on prétendrait établir la pérennité. Aussi une communauté qui trouverait son sujet de fierté dans la « résistance » en vue de préserver l'« indépendance » ne pourra ériger cette « résistance » en trait permanent de son « caractère » qu'en supprimant des siècles entiers de son histoire, siècles au cours desquels l'imperceptibilité de ses velléités de résistance risque de décourager les chercheurs. Elle aura également à condamner, au passage, pour haute trahison, la mémoire de tel ou tel de ses chefs, dont elle trouble ainsi le repos ininterrompu depuis des décennies ou même des siècles. Une communauté qui, de son côté, se targuerait d'avoir pris constamment la défense de l'islam risque d'oublier qu'elle a subi, pendant de très nombreuses générations, l'insupportable joug de *wâlis*, de sultans ou de califes qui, eux aussi, étaient des musulmans. Ce faisant, elle risque d'oublier la dissidence répétée ou prolongée qui la plaçait face à l'ensemble de l'*umma* et, à certains moments, la jetait dans les bras des ennemis de cette dernière. Bien entendu, les périodes marquées par la résignation d'une communauté ou par la dissidence d'une autre ne doivent pas nous cacher la résistance de la première ni la contribution à la grandeur islamique, apportée par la deuxième. Ces périodes sont là cependant pour montrer que l'histoire, considérée dans sa totalité, ne se soumet jamais de bon gré aux exigences d'images actuelles qui, afin de se donner une cohérence, cherchent à imposer au passé un sens unique.

*
* *

En troisième lieu, l'histoire nous apprend qu'elle ne favorise pas exclusivement la thèse d'une unité libanaise plus vraisemblable que la discorde, ni celle d'une indépendance du Liban se défendant mieux que son annexion. Car l'histoire fut le champ de tous les contraires. Elle n'empêche pas certains Libanais d'aujourd'hui d'appeler oppression sectaire ce en quoi d'autres Libanais perçoivent les débuts de l'« entité » nationale. Elle n'interdit pas, non plus, à telle communauté libanaise d'appeler invasion ce qu'une autre qualifierait volontiers de poussée libératrice. Car s'il est absurde d'ériger une cause actuelle en signification de l'histoire tout entière, il demeure légitime d'asseoir la cause que l'on défend sur une option faite parmi les différentes possibilités dont l'histoire offre des exemples. La cause actuelle d'un Liban réunifié, loin d'être desservie par l'histoire, recevrait de celle-ci tout l'appui requis à condition, toutefois, que les analogies présentées par l'histoire ne soient pas perçues comme des impératifs et que puisse être instauré un rapport libre avec le passé. A condition, surtout, de ne pas étouffer sous le poids de l'histoire les intérêts et les obligations procédant du présent.

La sagesse interdirait — nous venons de le dire — d'assujettir l'histoire à la volonté de justifier le présent. Aussi bien, elle interdirait de faire écraser le temps présent sous le poids de l'histoire et de mépriser les exigences de la conjoncture. Or, en dépit des amertumes qu'il comporte, le présent du Liban peut encore servir la cause de la réunification du pays, celle, donc, de la réfection de sa société et de son État. Ce présent ne semble pas pouvoir s'ouvrir, en effet, sur un horizon plus désirable que l'unité. Celle-ci, nonobstant ses crises dans l'expérience des soixante-dix dernières années, mérite que l'on concède le titre d'« histoire » à sa genèse progressive à travers les crises ; elle mérite d'être le point de départ d'une relecture globale de l'histoire du pays, redistribuant les coefficients en valeur entre ses péripéties, non pour la falsifier — loin de là — mais pour faire de sa vérité le fondement d'une pédagogie. L'essor remarquable, depuis vingt ans, des histoires « particulières » et locales, constituent, peut-être, un aspect de cette relecture, une protestation contre les tentatives de monopoliser l'histoire du pays au profit d'un « centre » déclaré éternellement central ou d'une communauté que l'on destine pour toujours à la suprématie. Dans nombre de ses manifestations, ce renouveau du particularisme incarnait la fierté qu'éprouvent certaines communautés et certaines régions d'avoir eu un passé séparé de celui de la totalité libanaise actuelle. Mais, plus profondément, le particularisme exprimait l'aspiration à s'intégrer au sein d'une

histoire globale dont l'unité ne se baserait plus sur l'estompage des différences et l'arrogance d'un groupe dominant. Au cours des dernières années, si saturées d'inimitiés, cette aspiration à une nouvelle formule d'unité, nous semble avoir cédé le pas, dans la littérature historique, à un regain d'isolationnisme et d'animosité. Le courant centripète peut renaître cependant au cas où une réunification du pays, dans la justice et la dignité, s'avérât suffisamment probable.

L'espoir de voir l'entité, la société et l'État du Liban retrouver une signification renouée ne peut se fonder que sur un rehaussement décisif en valeur du présent de ce pays, c'est-à-dire de son expérience contemporaine. Un tel rehaussement permettrait en effet, de mettre fin à l'asservissement de notre peuple par ses histoires : il rendrait possible la libre circulation de ce peuple entre les valeurs que lui propose l'histoire tout entière.

Or le présent, c'est l'intérêt. Et ce à quoi nous avons intérêt, c'est de réaliser une sorte d'équilibre entre les différents constituants de l'« entité », dont aucun (pas même l'indépendance ou l'unité) ne doit être érigé en idole au détriment des autres. On défendra l'indépendance, donc, mais en tant que condition d'une présence aux autres dans la dignité. Et on recherchera l'unité mais pour en faire la garantie des libertés collectives et individuelles et non pour avilir les valeurs qui constituent la raison de vivre des groupes ou des individus.

La réalité du Liban — et, partant, sa signification — s'exprime dans ce fait qu'à travers son histoire, sa situation géographique et la morphologie de son territoire, il présente à sa population des valeurs opposées qui se regroupent en couples de contraires : l'union servie par une volonté d'ouverture raisonnée ou la discorde dans l'isolement et la dépendance ; un même loyalisme dans l'équité ou un rapport de domination portant les dominés à se replier sur leur grogne ; l'unité comprise comme préservation des patrimoines communautaires ou le rejet communautaire de l'unité ; un changement continu allant de pair avec la sauvegarde de certaines constantes ou la réaction atavique des traditions balayant régulièrement les changements acquis, dans l'espoir — toujours générateur de violence — de rétablir un illusoire *statu quo ante* ; la protection des communautés et des individus contre la tyrannie de l'État couvrant celle d'une communauté ou l'incitation de chaque communauté à récupérer ses propres individus en même temps que le débris qui lui échoit d'un État croulant. Le Liban et son peuple se consolident ou s'affaissent selon qu'ils réussissent ou échouent dans le maniement de cette difficile dialectique. Le succès suppose l'existence d'une volonté commune ; il la renforce aussi.

*
* *

La réalité du Liban — et, partant, sa signification — n'est donc guère épousée par la coexistence sur son territoire des deux grandes religions et des diverses confessions qui en dérivent. Car c'est là aussi une situation simultanément ouverte sur la gloire et sur la catastrophe. Il faut lui ajouter la condition de sa pertinence. Il s'agit — nous y avons déjà fait allusion — en garantissant l'exercice des libertés fondamentales à l'intérieur de chaque communauté et en lui réservant, de la part de l'État, un traitement équitable, de la mettre hors d'état de faire son unité contre une autre communauté et de mettre du même coup, toutes les communautés hors d'état de diriger leurs solidarités parallèles contre l'État. Il s'agit aussi de maintenir à l'intérieur de limites acceptables les rôles des directions spirituelles des deux religions, basées à l'étranger, et de celles, permanentes ou passagères mais également étrangères, de certaines communautés. Ce résultat ne peut être obtenu que par la consolidation du pouvoir d'État qui seul pourra équilibrer les rôles de ces directions. La protection des libertés à l'intérieur de chaque communauté y aidera en soumettant les directions communautaires à un contrôle populaire susceptible de limiter leurs velléités d'obéissance aux tentations étrangères et en favorisant le rôle de l'État.

Les religions et les confessions, éléments précieux de notre patrimoine, font preuve, aujourd'hui, d'une cinglante présence sur la scène de la crise libanaise. Elles l'envahissent de l'extérieur comme de l'intérieur. L'État et les individus, eux, paraissent faibles et vaincus. Or, ils constituent autant les fruits que les garanties d'une patrie libre, les composantes de sa réalité contemporaine. L'État fut ce qu'il fut ; il pourra être meilleur que ce qu'il fut et, de toute façon, les appareils communautaires n'en offrent qu'une très mauvaise alternative. Quant aux individus, ils furent par exemple, Jibran Khalil Jibran : les leaders des communautés ne le valent point. Un État plus fort est indispensable pour servir de point d'appui à une volonté nationale capable de dialoguer avec les volontés intérieures et extérieures et de leur tenir tête. A défaut d'une telle volonté, la dispersion entre les pôles régionaux et internationaux demeurera un corollaire possible du pluralisme. L'État doit être plus juste aussi afin que le peuple tout entier soit la source de son pouvoir et qu'il — l'État — demeure capable de contenir les divisions au sein du peuple au lieu d'être périodiquement emporté dans leur dérive.

Sécurité et justice sont indispensables aux communautés afin que celles-ci se départent de leur méfiance et que naissent de leurs rangs les individus-citoyens. Ce qui nous impose de mettre en valeur

les noyaux de vérité que contiennent les revendications de chacun des camps de la guerre et d'en faire l'objet d'une mutuelle reconnaissance. On ne sert nullement la paix, en effet, en s'entêtant à ignorer les motifs légitimes des mobilisations opposées et à les mettre sur le même plan avec les violations avérées et les faux prétextes. Et s'il s'agit bien là d'un prix à payer, il n'est nullement exorbitant dès qu'on reconnaît la nécessité du Liban.

Table des matières

Avant-propos	7
Introduction	11
<i>I. EXPRESSIONS</i>	19
1. Christianisme et islam des Libanais	21
2. Les lectures contemporaines de l'histoire du Liban	43
3. Culture de guerre, culture de paix	53
<i>II. STRUCTURES</i>	77
4. Des « communautés-régions » à tout hasard	79
5. L'envers et l'endroit d'une formule	91
6. Les écoliers : des apprentis fous	103
<i>III. TERRAINS</i>	127
7. L'été 1976 au Sud-Liban	129
8. Beyrouth, ville dérangée	159
9. Les civils dans la guerre civile	177
<i>IV. DIAGNOSTICS</i>	203
10. Des « civils innocents » en français	205
11. Georges Khodr ou la difficulté d'être Abel	217
12. Le changement, son contraire et les beaux noms	223
Conclusion : Signification du Liban	229

ÉDITIONS KARTHALA

(extrait du catalogue)

Collection *Méridiens*

Bernard LEHEMBRE, *L'Ile Maurice*.
Christian RUDEL, *Mexique, des Mayas au pétrole*.
Christian RUDEL, *La République Dominicaine*.
J. BURNET et J. GUILVOUT, *La Thaïlande*.
Philippe DAVID, *La Côte-d'Ivoire*.
Marie-Paule DE PINA, *Les îles du Cap-Vert*.
Attilio GAUDIO, *Le Mali*.
Philippe L'HOIRY, *Le Malawî*.
Catherine BELVAUDE, *La Mauritanie*.
Alain et Denis RUELLAN, *Le Brésil*.
André LAUDOUZE, *Djibouti*.
Pierre VÉRIN, *Madagascar*.
Antonio RALUY, *La Nouvelle-Calédonie*.
P. MOUREN-LASCAUX, *La Guyane*.
Christian RUDEL, *Le Paraguay*.
Catherine BELVAUDE, *L'Algérie*.
Jean-Pierre LOZATO-GIOTARD, *Le Maroc*.
Michel POUYLLAU, *Le Venezuela*.
Christian RUDEL, *L'Équateur*.
Catherine FOUGÈRE, *La Colombie*.
Noël BALLIF, *Le Congo*.
Yvonne FRANÇOIS, *Le Togo*.
Marc MANGIN, *Les Philippines*.

En préparation

- La Jordanie
- L'Indonésie
- Les Comores
- La Roumanie