

LIBÉRATION ARABES
EN SOUFFRANCE

DU MÊME AUTEUR (en français)

- Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1984.
- Le Liban, Itinéraires dans une guerre incivile*, éditions Karthala-Cermoc, Paris-Beyrouth, 1993.
- La Méditerranée libanaise*, avec Élias Khoury, fascicule inclus dans le coffret *Les Représentations de la Méditerranée*, sous la dir. de Thierry Fabre et Robert Ilbert, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000.
- La "Formule", le pacte et la constitution*, (opuscule bilingue français-arabe), Dâr Annahar, Beyrouth, 2003.
- La Dégénérescence du Liban ou la réforme orpheline*, Sindbad/Actes Sud, Arles, 2009.

Sindbad
est dirigé par Farouk Mardam-Bey

© L'ORIENT DES LIVRES, 2019
ISBN 978-9953-599-39-7

© ACTES SUD, 2019
pour la publication en France
ISBN 978-2-330-12947-7

AHMAD BEYDOUN

Libérations arabes en souffrance

*Approches aléatoires
d'une modernisation entravée*

L'ORIENT DES LIVRES
Sindbad/ACTES SUD



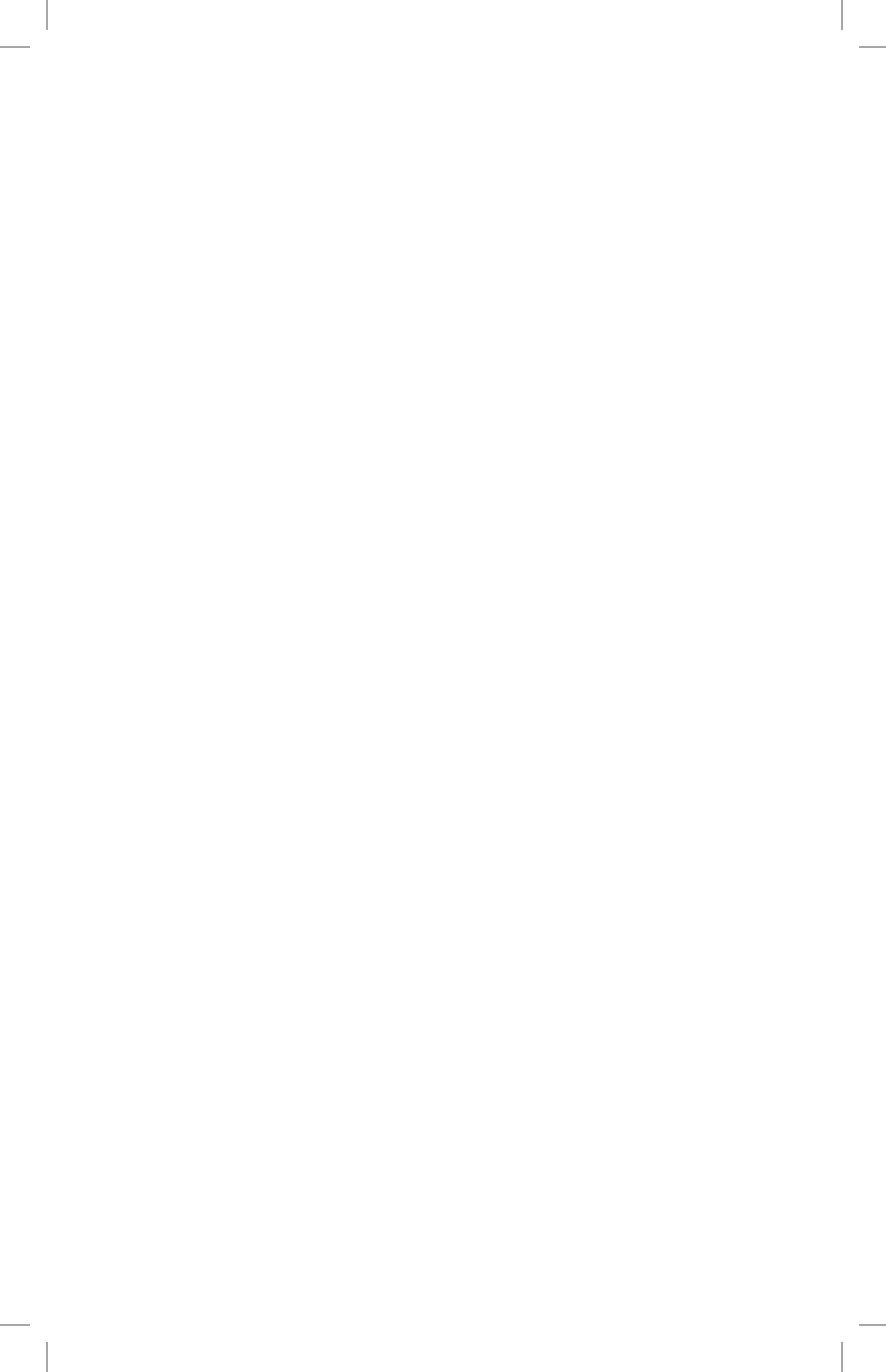
À la mémoire de Dominique Chevallier, maître et ami, à la sollicitude duquel quelques-uns de ces textes doivent d'exister.

À mes filles Hind et May qui, déjà scientifiques américaines, continuent à parler arabe entre elles et fréquentent encore des French conversation meetups.



SOMMAIRE

AVERTISSEMENT	9
I EN GUISE D'INTRODUCTION : HEURS ET MALHEURS D'UN VOLONTAIRE DU BILINGUISME	11
II DES TRADITIONS COLLECTIVES AUX ASPIRATIONS INDIVIDUELLES	28
III DE LA LANGUE MÉTONYMIQUE À LA STRATÉGIE D'ÉVITEMENT	49
IV LES DEUX VIES DE TAHA HUSSEIN	68
V L'IMAGE DU CORPS CHEZ ABÛ JA'FAR AL-TÛSÎ	102
VI CHIISME ET DÉMOCRATIE	125
VII AMÉNAGER LA LAÏCITÉ ? PERTINENCE ET LIMITES	139
VIII BEYROUTH, VILLE DE LA DOUBLE LICENCE	145
IX DE LA GESTION DISCURSIVE D'UN BLOCAGE SYSTÉMIQUE ...	153
X IMAGE DU CORPS, ESPRIT DE CORPS ET DÉMOCRATIE	168



AVERTISSEMENT

À l'exception d'un seul (le n° III) traduit de l'arabe par l'auteur, les textes qui constituent ce recueil figurent ici dans leur version originale. Certains (les n° I, II, VI et X) ont bénéficié d'une précédente publication en français. Tous, à l'exception du n° IX, ont fait l'objet de traductions arabes en vue d'être repris dans différents ouvrages de l'auteur parus dans cette langue. Le n° IX (le plus récent) était resté inédit. Les indications relatives aux circonstances de production de ces textes sont données en note au début de chacun d'eux.

Un point de terminologie mérite d'être signalé. Le lecteur notera notre hésitation (courante chez d'autres au moment où nos textes concernés ont été rédigés) entre "fondamentalisme" et "intégrisme" pour désigner ce que plus tard on a pris l'habitude d'appeler "islamisme". Ces deux termes –on le sait– sont empruntés à la tradition chrétienne et y colportent deux bagages différents voire contradictoires. Tous les deux désignent mal les tendances islamiques visées, d'ailleurs très diverses. Il nous a semblé que les termes "islamisme" et "islamistes" qui, de même que leurs équivalents arabes, ont un passé bien antérieur à leur usage récent, risquent de prêter, eux aussi, à confusion. En

attendant qu'on trouve mieux, nous nous sommes donc abs-tenu de nous corriger.

Sur un autre plan, ce sont bien la complémentarité de leurs thèmes et la convergence de leurs analyses qui, par-delà la diversité de forme et la multiplicité des plans d'approche, ont guidé le choix de ces textes à l'exclusion d'autres. Ce fait nous semble clairement exprimé par le sous-titre du recueil. C'est, en effet, d'empêchements à la modernité en terres arabo-islamiques qu'il s'agit dans toutes ces pages...

I

EN GUISE D'INTRODUCTION HEURS ET MALHEURS D'UN VOLONTAIRE DU BILINGUISME¹

Pour Nadine Méouchy

Le Chat (lourdement) botté

J'ai appris le français d'abord à l'école de mon village. Vers l'âge de dix ans, je pataugeais encore dans *Le Chat botté*. J'étais déconcerté par cette langue où l'on devait prononcer "ils sortent" ce qui s'écrivait noir sur blanc "il.s sort.ent". Surtout, je restais bouche bée devant le fait qu'on dût appeler "Joseph" ceux qui, selon moi, s'appelaient de toute évidence "Josep.ch". Ce que cette dernière bizarrerie avait pour moi de tragique se mua franchement en ridicule lorsque j'appris, par hasard, que "Joseph" n'était autre, en définitive, que le familier Yûsuf. Je saisissais mal le dessein dans lequel la Providence avait creusé un fossé si profond entre deux formes d'un même prénom. J'accrochai donc le Yûsuf qui se trouvait être à portée de ma main –mon condisciple

1. Discours prononcé à l'occasion de la réception par l'auteur des insignes du grade de chevalier dans l'Ordre des palmes académiques et publié dans *L'Orient-Express*, n° 3, février 1996.

des leçons particulières de grammaire et d'orthographe – et le surnommai “*Josep.ch*”: sobriquet qui lui colla à la peau pendant des lustres. À dix ans, j'éprouvais donc des étonnements dignes d'enfants plus jeunes. Sous d'autres cieux, on aurait soupçonné quelque retard mental. À Bint Jbeil, en revanche, je faisais figure de pionnier. Et lorsque nous entamâmes, au cours de l'année suivante, une lecture partielle du *Cid*, c'est le directeur de l'école qui se dérangea, en personne, pour m'interpeller: “Rodrigue ! as-tu du cœur?”

Le village était passablement anti-français. Il avait été brûlé par la troupe du colonel Niéger, en 1920, et bombardé, même, par des avions: oiseaux d'enfer auxquels la population n'était guère habituée à l'époque mais qui ne devaient plus s'absenter très longtemps depuis. Le fait fut consigné par la poésie populaire.

La campagne française avait été déclenchée en représailles au sordide massacre perpétré au village voisin d'Aïn Ebel par des bandes fanatisées, en partie “bint jbeiloises”. Mais le commandement français visait aussi à occuper l'intérieur du Jabal 'Amil et à liquider (deux mois avant Maysaloun) la guérilla fayçaliste qui avait infligé aux troupes d'occupation d'assez lourdes pertes.

Plus tard, en 1936, la relève de la *za'âma* à Bint Jbeil s'était effectuée sur le fond de l'émeute qui avait ensanglanté le village dans le contexte de l'effervescence nationaliste que connaissaient alors diverses contrées du Levant. Si, au milieu du siècle, le souvenir de 1920 – dont les images n'avaient d'ailleurs rien de vaillant – était déjà émoussé, celui de 1936 constituait, par contre, le mythe fondateur des notoriétés locales en place.

Il n'empêche qu'à travers les bribes d'information que l'on avait sur la civilisation dont ils constituaient les repères, Paris et la Révolution française, Jeanne d'Arc et Napoléon, Rousseau et Voltaire, Lamartine et Hugo, Anatole France

et Gustave Le Bon... exerçaient sur la nouvelle génération de lettrés une puissante fascination. Toute connaissance, même modeste, de la langue française était fortement valorisée. Aussi le directeur de mon école faisait-il courir le bruit qu'il avait lu une cinquantaine de classiques Larousse ! C'en était assez pour mettre aux abois, non seulement les écoliers qui avançaient dans ce domaine à pas de tortue, mais le village entier, toutes générations confondues. Afin de mieux asseoir la terreur qu'il faisait régner sur l'école, le directeur avait trouvé un stratagème supplémentaire : il maintenait *Le Petit Larousse* ouvert sur sa table si souvent que les instituteurs qui passaient à son bureau se mirent à raconter qu'il était en train d'apprendre le dictionnaire par cœur. *Le Petit Larousse* en imposait. Jamais de mémoire de Bint Jbeilois, on n'avait vu de volume aussi épais, imprimé en si petits caractères et rédigé, au surplus, en langue étrangère. On s'étonnait, bien sûr, qu'il s'appelât *Le "Petit" Larousse*. Personne n'avait vu le *Grand* ! Alliant ainsi le pouvoir au savoir, notre directeur devenait le pharaon de l'école ; il y exerçait une autorité sans partage.

Je n'étais pas un élève très appliqué mais j'étais tête et j'aimais la difficulté. Aussi, au sortir de la sixième, consacrerais-je tout le temps libre que me laissaient au cours des vacances les parties de cartes à la lecture des *Trois Mousquetaires* que je ne terminai qu'à la fin de l'été. L'été suivant, je le sacrifiai à la lecture d'un roman de Hemingway, en traduction française, bien entendu. Du côté de l'arabe, le spectacle était nettement différent : à l'âge de 14 ans, je retenais déjà dans ma jeune mémoire plusieurs milliers de vers, une partie du Coran, le manuel de grammaire et beaucoup d'autres choses. J'avais lu (plusieurs fois, pour certaines) toutes les monumentales *Sîra* (Épopée) des héros populaires et je commençais à m'intéresser aux romans contemporains.

Au couvent, le Saint...

c'est au couvent de Machmouché, où je rentrai en troisième, que je commençais à résoudre le grave problème de la vitesse de lecture qui hypothéquait mes rapports aux livres français. Curieusement, la petite bibliothèque du collège comptait surtout des romans de Maurice Leblanc et de Jules Verne. Ils me passionnèrent à tel point que j'arrivais désormais à avaler un roman en moins d'une semaine; ce qui, comparativement à l'interminable martyre qu'avait constitué pour moi mes lectures de Dumas et de Hemingway, représentait un exploit inouï. Je tombai successivement, à la même époque, sur un prof de français puis, en classe de seconde, sur un prof de littérature française qui, manifestement, n'adoraient pas leur métier. Ils préféraient débattre en classe de sujets plus attrayants que la classification des propositions subordonnées ou l'art poétique de Boileau. Je m'efforçai donc de leur soutirer des réponses aux questions qui ravageaient mon cœur d'adolescent: Dieu existe-t-il? La vie a-t-elle un sens? Y a-t-il un fondement de la morale? Ils louvoyaient, s'esquiaient. Ils étaient tous les deux, je crois, des escrocs intellectuels. N'empêche que j'écoutais passionnément le bavardage existentialiste qu'ils débitaient. Les noms magiques de Sartre, Camus et de Beauvoir que je rencontrais aussi, quoiqu'en caractères arabes, dans la revue beyrouthine *al-Âdâb*, me devinrent familiers. Fait crucial: je vivais désormais mes inquiétudes métaphysiques en termes français.

Je retrouvai le même prof de littérature française à l'école des Makassed de Saïda où j'entamai ma classe de première. J'avais décidé d'aller aux sources, de passer outre les raconteurs du cher prof pour me plonger directement dans la littérature existentialiste.

Un jour –réminiscence, sans doute, d'un ancien subterfuge bint jubeilois– je posais ostensiblement sur mon pupitre *L'Homme révolté* de Camus que je venais d'acquérir.

Dès qu'il l'aperçut, M. le Professeur en prit possession d'autorité, prétextant que ce n'était pas une lecture pour mon âge. Le coup était d'autant plus dur que les livres français, les collections de poche exceptées, étaient chers et que j'avais dû, sans doute, essorer rudement mon budget étriqué de fumeur et de cinéphage pour me procurer celui-là. Aussi, prévenant quelque débordement violent de la part de son élève dépité, mon maître se hâta-t-il de promettre un dédommagement équitable. Effectivement, il m'apporta dès le lendemain *Aphrodite*. Ce roman de Pierre Louÿs se révéla être pratiquement un manuel d'érotisme, qu'en pédagogue averti, le cher maître jugeait mieux adapté à mes besoins que les élucubrations moralisantes de Camus. Il devait avoir raison puisque la fréquentation répétée d'*Aphrodite* se solda par une augmentation très sensible de ma vitesse de lecture.

L'Être et (surtout) le Néant

Au cours de l'été 1961 –je venais de terminer ma première année de licence– j'attaquai *L'Être et le Néant*. Il était écrit dans le petit opuscule de Foulquié sur l'existentialisme que ceux qui avaient lu et compris le grand ouvrage de Sartre se comptaient sur les doigts d'une main. Je décidai de me compter sur un doigt de l'autre main. J'ai tenu tête vaillamment à ce minotaure qui d'ailleurs me fit l'impression de devenir, progressivement, docile, séduisant même.

J'avais dix-huit ans. En huit étés, j'avais parcouru, à grandes enjambées, la distance du *Chat botté* à *L'Être et le Néant*. L'intervalle, je l'avais meublé surtout de polars, de science-fiction, de littérature existentialiste et –baccalauréat oblige– de classiques Larousse: beaucoup moins que cinquante! En ce début d'automne, je portais le deuil de l'union syro-égyptienne qui s'était rompue le 28 septembre. J'avais aussi un chagrin d'amour. Il ne manquait plus que

Fayrouz qui choisit ce moment précis pour lancer *Tikhmîn râhit hilwit el-hilwîn*. Sartre m'apprenait que l'homme était une passion inutile, que le néant s'insinuait dans l'être comme le ver dans le fruit, que nous étions condamnés à la liberté. Le monde où s'étaient déroulées mon enfance et mon adolescence chavirait. Mais au fond de mon cœur était désormais planté, comme une écharde, un mot bien français: liberté.

Des stars et des maîtres

Lorsque je débarquai en France, en octobre 1963, je n'avais jamais engagé de véritable conversation en français. Je répondais comme je pouvais aux oraux de fin d'année. Il m'arrivait aussi de poser des questions à mes profs en français ou de risquer –dans cette langue– quelque remarque. J'avais eu des échanges, en français, avec René Habachi qui m'avait offert son amitié. Je confrontai chez *Noura* ou à l'*Automatique* mon agnosticisme assez farouche à sa bienveillante foi personneliste. Mais, avec lui, je pouvais me rabattre sur l'arabe quand je voulais. Aussi, c'est à Carpentras, où j'arrivais de Marseille en route pour Paris, que j'eus ma première conversation avec une Française, la femme d'un cousin, qui voulait savoir –d'une source qu'elle estimait plus objective que son mari– à quoi s'en tenir sur la vie au Liban vers lequel le couple préparait son départ. L'interrogatoire me valut une migraine de trois jours...

Mais la France, à défaut du français, m'appartenait si naturellement déjà que le lendemain même de mon arrivée à Paris, j'exigeais, sans ambages, le départ du président de la République française. Et quel président! J'étais venu, ce matin-là, voir à quoi pouvait bien ressembler la Sorbonne lorsque je me retrouvai sur la place au milieu d'une manif d'étudiants. Deux minutes plus tard –juste le temps de jauder les slogans– ma propre voix arrivait à mes oreilles comme

d'un autre monde (ce qui était bien le cas) : "Des amphis, pas de canons ! Fouchet, démission ! De Gaulle, à la porte !"

Il y eut ensuite des pavés, les policiers qui nous chargèrent, le caniveau, le parapluie et, enfin, moi remontant à toutes jambes le boulevard Saint-Michel. Ma mégalomanie avait vécu...

J'ai fréquenté la Sorbonne et le Collège de France au temps des grands maîtres. Bachelard et Merleau-Ponty venaient de mourir. Mais les noms d'Aron, Gurvitch, Friedmann, Jankélévitch, Ricœur, Hyppolite, Wahl, Alquié, Berque, Rodinson et quelques autres surchargeaient mon emploi du temps. À force d'écouter ces messieurs, je me libérais de l'envoûtement que leurs seuls noms avaient exercé sur moi au cours de mes années de fac à Beyrouth. J'étais même devenu exagérément critique vis-à-vis de l'enseignement de certains d'entre eux. Nonobstant ma fréquentation remarquablement assidue des amphis et des salles de cours, mon cœur battait, en fait, pour les déviants, les vitrioleurs. Je jouais Jean Genet contre Aron, Jacques Prévert contre Jankélévitch. Mes dés étaient pipés. Contre Juliette Gréco ou Yves Montand, le vieux Gurvitch (mauvais accent, mauvais français, mauvaise humeur) ne pouvait faire le poids.

En même temps, à côté de Sartre, une nouvelle étoile montait dans le firmament de mon rêve universaliste : Karl Marx, dont la philosophie morale se trouvait au centre de mon premier projet de thèse. Dans ma chambre mal chauffée de la rue Ponscarme, je passais des dizaines de nuits blanches à résumer son œuvre avec une minutie qu'aujourd'hui je trouve franchement pathologique. Il me fallut cependant quelque temps encore avant d'adopter ouvertement, pressé par la conjoncture intellectuelle de Beyrouth où je rentrai définitivement au début de l'automne 1965, l'étiquette marxiste. C'est à Beyrouth également que j'entendis parler, pour la première fois, d'Althusser et de

Foucault, dont les noms sortaient encore des limbes au cours de mes deux courtes années parisiennes. Enfin, je ratai Lévi-Strauss qui pourtant était à deux pas, dans quelque salle de ce Collège de France où j'allais régulièrement écouter Berque et Hypolite. J'avais rencontré le nom de l'anthropologue dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre. Mais je ne mesurais pas encore la puissance de son œuvre. Aujourd'hui encore je regrette ce retard.

La culture française que j'avais élue était celle de l'irrespect. Il y en a d'autres, je le sais. Par ailleurs, l'irrespect qu'aujourd'hui encore je fais mien n'est pas synonyme d'effronterie ni de vulgarité. Il n'a rien de violent. En prenant de l'âge, j'ai fait quelques progrès sur le chapitre de la politesse. Je concède volontiers que l'humour –autant que l'amour qu'il contribue à entretenir d'ailleurs– est une lumière de vie ; l'ironie, talent humoristique de première nécessité, représente, à mes yeux, une vertu cardinale. En revanche, je répugne de plus en plus à la violence verbale et regrette de ne pas avoir appris plus tôt à l'éviter. L'irrespect que je revendique est une attitude de l'esprit. Il consiste à ne pas s'incliner devant les arguments d'autorité, à postuler que personne n'a assez de génie pour mériter de votre part une démission de la raison.

Rythmes versus Structures

Avant même d'entamer des études de philosophie, j'avais contracté l'habitude d'apprendre par cœur des formules de philosophe ou même des phrases de romancier que j'estimais receler une sagesse profonde ou présenter une structure particulièrement vigoureuse. À cette dernière catégorie appartenait, par exemple, la fameuse définition sartrienne de la conscience : “La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.” En arabe, je

mémorisais plutôt des poésies, pour leur beauté ou encore pour obéir au même charme de l'exotisme et de la difficulté. Entre autres les célèbres vers de la *Lâmiyyat al-'Arab* (poème préislamique de Chanfara, IV^e siècle).

Que la beauté de ces deux types de discours ne fût pas la même, j'en étais bien conscient. J'avais hâte même de rapporter leur différence à une divergence générale opposant les deux langues. Déjà imbu de Coran, de rythmes poétiques arabes, de *saj'* (prose rimée) et de *gharîb* (mots rares), je pensais que, pris dans une oralité foncière, le discours arabe ne pouvait avoir pour idéal de beauté que la majesté du verbe, la symétrie des rythmes et l'éclat extrême des images. Par contre, l'écrit français dont la musique était trop discrète à mon goût, tenait, selon moi, sa supériorité d'une plus grande sérénité du vocabulaire, de la robustesse et de la variété des structures phrastiques. Il répondait donc mieux aux besoins d'une analyse rationnelle, soucieuse des nuances, et démentant, sans occulter leurs cohérences, les multiples niveaux de la réalité. Pour tout dire, je le trouvais bien adapté aux besoins de la longue marche vers l'explicitation de l'être. Ce qui ne l'empêchait pas de véhiculer (dans les grands romans, par exemple) des vérités fulgurantes, des raccourcis de la condition humaine. Seulement, je pensais qu'il s'agissait de véritables raccourcis où venait se condenser une connaissance préalable de chemins beaucoup plus longs et plus sinueux.

C'était évidemment une théorie d'enfant, conditionnée par le caractère très étriqué et par la forte dissemblance des deux corpus arabe et français que j'avais jusque-là visités. J'attribuais à chaque culture les vertus et les défauts de ce que je connaissais d'elle. Néanmoins, l'idée d'allier dans ma future production littéraire la magie du verbe arabe aux vertus de l'analyse caractéristiques –selon moi– du discours intellectuel français, servit de justification principale –parfaitement explicite– de mon choix de faire –contre le désir de mon père– des études de philo.

Le pied de Rodinson

J'ai appris de la bouche d'un autre que je pouvais me considérer comme un écrivain de langue française. C'est arrivé le 27 février 1982. En présence de plusieurs dizaines d'auditeurs, Pierre Chaunu, historien vénéré au verbe austère, qui présidait mon jury de thèse, me dit du haut de la tribune de l'amphithéâtre Descartes en Sorbonne, qu'il venait de découvrir en moi "un grand écrivain de langue française". L'aspiration à ce titre ne m'avait jamais empêché de dormir. Je tenais beaucoup à écrire correctement, à éviter les mots et expressions momifiés, à faire de belles phrases même. Mais de là à me considérer comme un écrivain, voire "un grand écrivain" de langue française... J'étais fier des ressources de mon expression arabe; fierté qu'exagérait sans doute la misère qui, dans ce domaine, régnait autour de moi. Je ne tenais donc, nullement, à me fourvoyer dans l'immense continent des Humanités d'expression française, hérissé de si grands noms (ces auteurs contemporains que j'adulais) et où j'aurais été classé d'emblée comme citoyen de seconde zone, voire comme titulaire d'un simple visa de tourisme. Si bien qu'avant de produire cette thèse que Maxime Rodinson poussait devant lui, le matin de la soutenance, dans le chariot où apparemment il faisait ses emplettes au marché du coin, je n'avais rien écrit de consistant en français: à peine des compositions d'examen, trois ou quatre projets de thèse, des résumés de cours. Ce ne serait tout, cependant, qu'à condition d'oublier la petite montagne de résumés de lecture que j'avais accumulés. Résumés effarants de précision, si soigneusement rédigés. Résumés à la confection desquels j'ai usé mes jours et mes yeux et qu'à 95% je n'ai plus jamais utilisés. Résumés que s'agissant de questionner mon apprentissage de l'écriture je serais mal inspiré d'oublier, car c'est principalement en résumant que j'ai appris à écrire.

Quoi qu'il en soit, en écoutant la déclaration de Chaunu, que vinrent agrémenter d'ailleurs les éloges moins solennels

mais tout aussi catégoriques des autres membres du jury, je fus pris de panique. Je commis des fautes de français en cascade, en marmonnant, à leur adresse, des phrases de remerciements. En sortant de l'amphithéâtre pour précéder au café *L'Écritoire* ces grands messieurs et quelques amis à qui j'offrais un pot, je m'aperçus que j'avais oublié mon imperméable plié sur le dossier de mon siège. Je pria un ami que je dépassais dans la cour de la Sorbonne de revenir le chercher. Il s'exécuta mais non sans m'avoir lancé un regard dont le sens ne pouvait m'échapper: tout le bien qu'on venait de dire de mon travail, entendait-il m'expliquer, ne m'autorisait pas à prendre un ami pour un porte-manteau. Or sur cet aspect des faits, j'étais si entièrement d'accord avec ledit ami que je faillis fondre en larmes et que, rentrant en trombe dans le café, je marchai sur le pied de Maxime Rodinson. Il eut une crispation de douleur qu'aujourd'hui encore je ne me pardonne pas.

Une fausse querelle

Car pour moi, il ne pouvait s'agir de m'installer dans un statut quel qu'il soit. Il est vrai que les éloges –auxquels j'ai prétendu, pendant très longtemps, être insensible – arrivent aujourd'hui, quand ils sont crédibles, à m'émouvoir. À entendre répéter des gens dignes de foi que vous écrivez bien, vous finissez par vous dire qu'ils doivent avoir quelque bonne raison de le croire. En éprouver du plaisir est une attitude moins suffisante, en définitive, que l'indifférence farouche où je me cantonnais jadis. Une sensibilité bien gérée au jugement d'autrui finit, en nous rappelant nos limites, par modérer notre vanité.

Néanmoins, je reste loin de vivre la capacité d'écrire comme un don. Bien écrire ne suppose nullement que l'on soit à l'aise dans l'univers d'une langue. L'effort authentique d'écriture se déroule, au contraire, sous le signe du malaise. Les approximations, les incertitudes, les ratures

constituent les conditions d'émergence d'un style original ; par contre, les tics, les tournures toutes prêtées, même si elles sont personnelles, ne font que ramener le texte au bercail de la banalité.

Précisément, la langue française m'a charmé par les intarissables ressources qu'elle offre au cheminement de la pensée vers son expression adéquate. L'adéquation de l'expression s'y obtient par touches successives et variées. On est débordé d'alternatives, de virtualités. Elles sont offertes par le vocabulaire, les procédés syntaxiques, les figures de style. On est gratifié, au bout de ce procès d'approximation, de la sensation d'avoir bien dit ce qu'on voulait dire, de n'avoir sacrifié aucune nuance. Pourtant la boucle n'est jamais définitivement bouclée : les possibilités de faire mieux ou de procéder différemment n'ont pas de limites.

Avoir fréquenté le français pendant de si nombreuses années, y avoir tant lu, enseigné, écrit ne m'a jamais inspiré, par ailleurs, de véritable crainte pour mon identité linguistique ou, plus généralement, culturelle. Sans nourrir la prétention (ni d'ailleurs l'ambition, combien stérilisante, combien désespérée) de coïncider avec le soi idéal, ou l'esprit de ma langue maternelle et de la culture qu'elle véhicule, je reste fondamentalement arabe, arabophone et –pour vous infliger un néologisme– arabographe. Le français, j'y suis arrivé, pour ainsi dire, volontairement, en profitant de quelques chances qui se présentaient, certes, mais au prix d'efforts prolongés. Je continue à entretenir mon arabe, à le corriger, en douceur, sans plan préétabli. Je me contente de faire attention à mes mots, à mes phrases et, en cas de doute, d'ouvrir un dictionnaire ou une grammaire. Car l'arabe, personne ne le connaît plus assez, personne aujourd'hui ne peut prétendre le "posséder". C'est une langue vivante, certes ; quant à ceux qui en avaient la parfaite maîtrise (ou qui, du moins, nous donnent, à nous, l'impression de l'avoir eue), ils sont tous morts et enterrés.

Mais passons, puisque c'est là une autre histoire. J'ai traduit tantôt dans un sens tantôt dans l'autre quelques-uns de mes propres écrits. L'exercice est excellent pour apprendre à dépister les transpositions hâtives, les anachronismes aussi. C'est aussi un défi parce que l'auteur étant lui-même le traducteur, il est porté à nourrir l'ambition secrète de produire –sans se départir, toutefois, du souci de fidélité à son texte – un autre original et non pas une traduction.

Mon expression arabe passe pour être plutôt circonspecte, un peu à cheval sur les *“usûl”* (fondements). Je suis certain, pourtant, que ma pratique du français lui a été bénéfique. Souvent je fais de longues phrases arabes dessinant des monts et des vaux, tant y sont fréquentes les incises, les appositions, les inversions. En me relisant, je me dis que quelque chose de français doit être passé dans le style (je laisse de côté le contenu) : sans doute un effet de ce souci de l'adéquation et de la nuance que je mentionnais à l'instant.

À vrai dire, mon intériorisation de ce souci a gâché bien des poèmes qu'il m'est arrivé d'écrire en arabe. Un poème se construit par bribes. Celles-ci se logent dans l'espace que le texte esquisse, de sorte à donner sur des béances. Sauf exception, il faut laisser vacants ces abîmes parce qu'ils sont les arènes du rêve. Succomber à la tentation de l'expression adéquate, pleine, en ajoutant ça et là, l'une après l'autre, des notations complémentaires finit –même si ces dernières sont “belles”– par étouffer la poésie. Ce travers, je n'ai pas toujours su y échapper et je le regrette. Quant aux caractéristiques structurelles d'origine française que ma prose arabe semble avoir intégrées, je suis loin de me les reprocher. Tant qu'elles ne sautent pas aux yeux –pour les griffer, s'entend–, elles demeureront, pour moi, au contraire, un sujet de fierté. En fait, c'est de la part de l'arabe (que je ne maîtrise qu'un peu mieux que d'autres mais qui donne corps à mes rêves) que je suis fondé à craindre des contaminations indésirables pour mon outillage stylistique français,

forgé à grand peine. Je reste, toutefois, mauvais juge de l'efficacité de mes précautions.

À la barbe de Marx

Tout compte fait, il m'a toujours été pénible de m'identifier jusqu'à la coïncidence avec une étiquette autant que de me cloîtrer dans l'enceinte d'un genre. Je me soucie peu de savoir à quelle discipline se rapporterait tel de mes textes. Et, même affichées, les affiliations doctrinales ne sont jamais venues à bout de mon ironie. Pourtant j'ai eu mes idoles. Mais, analogues à l'idole en dattes du bédouin, elles restaient comestibles. Façon, peut-être, de me neutraliser, des communistes de l'Université libanaise me traitaient, vers 1962 d'existentialiste. J'en rigolais en dépit de mon admiration pour Sartre, tellement ce qualificatif me semblait détonner sur mon train de vie si ordinaire. Plus tard, j'optais pour un Marx moraliste, soucieux de la singularité des êtres et des situations. C'était un Marx avec qui on pouvait plaisanter. Il devait céder le pas partiellement à Lénine. La discipline partisane répondait, pour moi, à une exigence de droiture personnelle et d'efficacité objective. Elle correspondait mal à mon tempérament aussi peu porté à donner des ordres qu'à en recevoir. Ce qui ne m'empêcha pas d'adopter une ligne de conduite peu nuancée, rigide même, dénotant un aveuglement presque volontaire à l'ambivalence des comportements et aux subtilités des motivations. J'insiste. Mon propos n'est pas de gommer des vicissitudes de ma formation intellectuelle les velléités serviles. Car il n'est que trop fréquent que nos libérateurs eux-mêmes nous aliènent. Grisant, le concept sartrien de liberté devait longtemps m'empêcher d'intégrer pleinement dans ma vision du monde et de la vie ce que Sartre lui-même appelait plus tard le "pratico-inerte" et que Simone de Beauvoir dénommait, en termes plus communs, la "force des choses". À son tour, le marxisme vint

m'imposer une perception fausse de l'articulation et de la hiérarchie des données qui constituent (et, par conséquent, des facteurs qui meuvent ou, au contraire, empêchent de bouger) nos sociétés. Loin de minimiser les effets déformants de ces miroirs qui me bernèrent pendant de si longues années, j'entends souligner seulement cette bénéfique inquiétude, ce scepticisme de dernière instance qui, au prix de traumatismes périodiques, me permettait de faire à mes idées des adieux philosophiques.

La vraie querelle

Un jour de mars 1988, je négociais chez Larousse à Paris la publication d'un dictionnaire français arabe dont je suis co-auteur. Entre deux cafés, je surprenais mon propre sourire. J'étais en train de régler un très vieux compte. Dans ma tête, j'engueulais très bruyamment le directeur de mon ancienne école de Bint Jbeil.

“Tu vois bien où je suis –lui disais-je– petit directeur de rien du tout! J'aurais pu rencontrer Pierre Larousse, en personne, s'il vivait encore. 50 classiques Larousse, mon œil! Parles-en encore une fois et je te les fais réciter. Tu ne peux plus me raconter n'importe quoi! Et de toute façon, c'est plus la mer à boire tes 50 fascicules. Surtout depuis mes nuits avec Aphrodite! Et puis, tu vois, ton dictionnaire de quatre sous, je ne te dirai pas où le mettre! Parce que, tu sais, ce *Petit Larousse*, c'est pas la merveille des merveilles. T'aurais dû me demander conseil; je t'aurais indiqué un dictionnaire bien meilleur pour passer ta vie avec! Ah j'oubliais! Surtout plus de «Rodrigue as-tu du cœur?» Je ne joue plus! Mais enfin qui es-tu pour te jouer ainsi de la vie d'un autre?”

Ainsi je vidais une querelle archaïque. Je commettais le bon meurtre. Au lieu d'aller risquer ma peau au combat contre le Comte, j'assassinais Don Diègue. Ce dernier ne

s'excusait-il pas d'ailleurs de ne plus avoir assez de force pour se tuer? Autant l'achever donc puisque le Comte n'est que son substitut, sa réplique un peu moins décrépite, mais aussi vantarde et insipide. Pour ce faire, j'utilisais la même arme dont autrefois Don Diègue, alias Monsieur le Directeur, se servait pour nous terroriser: la maîtrise, feinte ou réelle, de la langue française. D'instrument d'oppression, cette maîtrise, à laquelle c'était mon tour de prétendre désormais, se muait en pouvoir libérateur. À certaines conditions, toutes les langues, toutes les cultures se prêtent à ce renversement.

Trois films (de Bergman) au programme

J'ai gardé un souvenir vivace, quoique sommaire, du film sublime d'Ingmar Bergman *Les Fraises sauvages* que j'ai vu à Paris il y a trente ans. Il s'y agit d'un médecin bien avancé en âge qui va recevoir un prix ou une décoration (je ne sais plus) en couronnement de sa carrière de bienfaiteur de la société. Des images l'assailent, en cette occasion, d'une vie qu'il sent approcher de sa fin. Il en ressort que derrière le *persona*¹ que l'on va honorer, évoluait un être bien différent: égoïste, parfois menteur, non exempt de méchanceté.

Les consécrations –c'est vrai– charrient dans leur cours des images de péché et de mort. Cependant –Dieu en soit loué– personne ne salue en moi un bienfaiteur de la société. J'en conclus –à tort ou à raison– qu'il m'est permis de remettre à plus tard mes cauchemars et mes remords. En fait, ce qui risque d'envahir l'âme d'un intellectuel que l'on récompense, ce ne sont pas tellement des réminiscences de péchés mais bien plutôt des souvenirs d'erreur, et c'est plutôt que la peur de la mort l'angoisse du *silence*². Car que d'errements de l'esprit, que de ratures, que de fautes d'orthographe coûte un texte avant de se lire dans sa relative et

1. *Persona*, de Bergman, réalisé en 1966.

2. *Le Silence*, de Bergman, réalisé en 1963.

factice perfection. Et un jugement précipité, une expression de mauvais goût même, ont-ils nécessairement moins de gravité qu'une faute morale et en sont-ils absolument distincts? Qui peut enfin garantir à quelqu'un qui écrit, non pas tant qu'il aura encore quelque chose à dire mais qu'il gardera encore assez de foi en ce qu'il a à dire pour y puiser la force d'écrire. Le silence d'une plume est, bien plus qu'une contrainte, une tentation de tous les jours. De même que la mort qui est une rupture, certes, mais qui est aussi la simple façon qu'ont les jours de se compter. À moins de tomber sur une âme empaillée, les honneurs, les marques de reconnaissance sociale fragilisent l'être. Ce n'est pas de solennités que l'on a vraiment besoin, en les recevant, mais de tendresse. Faits pour exorciser l'angoisse, les rituels, s'ils comportent trop de pompes, risquent d'étouffer l'âme angoissée. Il n'est pas indispensable d'avoir été lexicographe pour savoir que le mot "pompes" attire comme un aimant le qualificatif "funèbres". Je me devais donc –puisqu'on m'en laissait le choix– d'imprimer à la cérémonie de ce soir un cachet de grande simplicité, d'intimité presque. Car s'ils n'effacent pas l'erreur ni ne conjurent nécessairement la montée du silence, l'amour et l'amitié (les vrais, s'entend) ressourcent le courage de vivre.

II

DES TRADITIONS COLLECTIVES AUX ASPIRATIONS INDIVIDUELLES¹

Les termes de la confrontation

La modernité se traduisit, pour les Arabes, par un renversement des dominantes au sein du paysage constitué par les objets de leur civilisation. L'introduction plus ou moins généralisée de la machine fut, dans leur cas comme dans les autres, le tremplin de ce renversement. Ses effets transformèrent tous les aspects de la vie collective. En premier lieu, l'équilibre de ses cadres: l'urbanisation accélérée, en drainant les forces vives du monde rural, déplaça, en faveur des villes, l'axe de partage des richesses, des pouvoirs et des influences. En second lieu, ces cadres eux-mêmes: à des degrés divers, les outils du travail, l'éventail et les structures des consommations, le mode des transports, l'habitat, les équipements ménagers, les systèmes de formation, etc., furent bouleversés. Il y a lieu d'insister, enfin, sur les changements qui, en conséquence de ces

1. Paru in *Renouvellements du Monde arabe, 1952-1982, Pensées politiques et confrontations internationales*, sous la dir. de Dominique Chevallier, Armand Colin, Paris, 1987, chap. 8.

transformations globales, affectèrent les rythmes de la vie quotidienne. Aussi bien le rapport à l'espace que celui au temps se sont modifiés. La vitesse multipliée des déplacements (limitée par les cloisonnements du paysage urbain et le rétrécissement des contacts avec la nature), la construction en hauteur et la possibilité en résultant de dominer à volonté le spectacle des foules, la circulation rapide, grâce aux mass media, de l'information relative à des contrées lointaines, etc. : autant de mutations du vécu spatial dont l'importance est comme occultée par leur évidence même. Le temps aussi n'est plus ce qu'il était. Peut-être le temps quotidien du petit fonctionnaire n'est-il qu'un peu mieux chronométré que celui du fellah de jadis. L'année du fonctionnaire a même presque perdu le rythme des saisons, toujours essentiel pour le monde rural. Cependant, pour les couches touchées par la modernité, le courant de la vie entière a changé. La fonction de perpétuation du groupe familial (toujours importante, bien entendu) ne suffit plus toujours pour faire de la vie individuelle un simple anneau dans une spirale. La tension qui se dégage de l'idée de "carrière" imprime à la vie de l'individu dont elle s'empare, à partir de l'apprentissage scolaire et jusqu'à la retraite, une direction linéaire et intentionnellement cumulutive. Cette idée de promotion individuelle fonctionne comme un signe (insuffisant mais sûr) de la naissance de l'individu.

Car la relation au groupe et les structures communautaires ont été, elles aussi, bouleversées par les assauts de la modernité. Et c'est, en fait, à leur niveau, que se situe la lutte (et le plus souvent, aussi, la polémique théorisante) entre les deux visions traditionnelle et moderne. Choix individuel d'une ligne de conduite morale, politique, etc., ou adhésion aux coutumes et allégeances familiales, enseignement "public" ou "confessionnel", regroupement des forces politiques en partis modernes ou en rassemblements

communautaires, État à législation laïque ou souveraineté de la loi religieuse: tels sont les pôles (largement théoriques, on le verra) entre lesquels les sociétés arabes se trouvent diversement écartelées.

La modernité au quotidien

Nous ne ferons que signaler la transformation imposée par le recours à la machine à l'ensemble des dispositions motrices liées au travail: le phénomène n'a rien de tellement propre à l'ouvrier arabe. Il déborde d'ailleurs les murs des usines, puisque la mécanisation touche aussi bien les ménagères, les employés de banque, les conducteurs de taxi, etc., et même les flâneurs des villes. Au niveau ludique, les sports et les danses de jadis, liés d'une part à l'activité du paysan et à son outillage et d'autre part aux techniques guerrières, sont supplantés par des sports et des danses de provenance occidentale. Même les jouets d'enfants qui pouvaient souvent être confectionnés, sur place, par les enfants eux-mêmes, cèdent la place aux gadgets électroniques. Ceux-ci accaparent d'ailleurs, dans les centres spéciaux d'amusement, une partie du temps et de l'énergie des moins jeunes dans les villes de certains pays arabes.

La pratique cultuelle, elle-même, n'a pas échappé aux ravages du développement technique et de l'urbanisation moderne. Leurs minarets devenus moins élevés que les immeubles du quartier, les mosquées sont aujourd'hui équipées d'amplificateurs et de haut-parleurs permettant aux bandes magnétiques de remplacer aussi bien le récitant du Coran que le muezzin. La prière rituelle, non plus, n'a pas été épargnée. Ses postures sont restées les mêmes, il est vrai. Mais elles sont de plus en plus coupées des gestes d'une quotidienneté millénaire avec laquelle elles entretenaient un relatif isomorphisme; ce qui, peut-être, n'enlève

rien à la ferveur des fidèles, mais transforme néanmoins leurs gestes rituels, en les dépouillant de leur liaison avec des habitudes du corps, en autant de clins d'œil symboliques à un passé révolu.

La scission des normes

Les structures mentales, enfin, ne pouvaient rester à l'écart de ces transformations. L'idée de progrès, liée à la rapidité des changements et exprimant leur finalité, et l'idée de promotion totalisant les carrières individuelles, favorisent, parmi les différentes élites, les valeurs d'une "raison pratique", analytique et progressive. Un certain consensus s'est imposé même aux défenseurs des traditions, les obligeant à imprimer à la spiritualité islamique un sens utilitaire et rationalisant. Sans avoir à mettre en doute la légitimité de cet effort d'interprétation, on ne peut que constater qu'il se fonde, sous la pression d'une nécessité actuelle, sur *une* tendance parmi d'autres décelables dans la Tradition : il impute une signification précise à une spiritualité qui, historiquement, en a revêtu plusieurs. Dans la production intellectuelle, la modernité a délimité des domaines de recherche radicalement coupés de toute référence spirituelle. Aussi bien l'analyse (et la pratique) politique que les contributions rattachables aux différentes sciences humaines purent le plus souvent s'inscrire dans un champ du positif où elles s'abreuaient à des sources religieusement neutres sinon franchement laïques. Le formidable legs des écoles juridiques de l'islam ne put empêcher le développement d'une nouvelle littérature juridique imbibue de positivisme et ne dédaignant pas de confesser ses modèles occidentaux. Ce dédoublement de la loi est caractéristique puisqu'il exprime, plus ouvertement que d'autres, une scission des normes qui traverse de part en part la culture arabe contemporaine.

Poésie et réalités culturelles

Citons encore ce “redéploiement des genres”¹: ignorant de plus en plus leurs fameux artisanats, les villes arabes mettent à l’honneur le peintre et le sculpteur. Le comédien a supplanté le conteur, et l’audiovisuel, d’un geste du petit doigt, a balayé la lanterne magique. Le roman, parti d’un regard acculturé sur le monde récalcitrant des campagnes, a culminé dans le récit des mutations urbaines où évoluent des individus de plus en plus seuls. La poésie, genre majeur et dernier rempart du classicisme arabe, cède, à son tour, subissant, depuis une génération, la cassure de tous les rythmes. Elle souffre aussi de l’hybridation du vocabulaire consécutif à l’introduction de choses et d’actions dont les noms et les images détonnent dans l’univers lexical et imaginaire de la poésie classique. Sinon à des fins pédagogiques ou simplement pour rire, les mètres de la prosodie ancienne ne sauraient en effet accueillir, sans préjudice pour la poétique du texte, des mots aussi usuels qu’“ampoule” (électrique), “brosse à dents”, “chéquier”, “cravate”, “freiner”, “Union soviétique”, etc. Le poème en prose, lui, pour peu qu’il soit débraillé, fait preuve, à l’égard de ce genre de vocables, d’une bien plus grande tolérance. Berque relève, à la suite de nombreux critiques arabes, l’appauvrissement du vocabulaire poétique induit, pourrait-on dire, par l’abandon de la prosodie traditionnelle. Le fait est indiscutable. On doit cependant noter que, depuis deux ou trois générations, l’observance de cette prosodie ne pouvait plus se faire qu’au prix d’exclure de la poésie des pans entiers de la vie et de l’environnement renouvelés. D’ailleurs, la poésie constitue un champ privilégié pour l’étude de ces effets d’entraînement par lesquels un même souffle modernisateur s’est répandu –de façons diverses et inégales, répétons-le– à travers les

1. J. Berque, *Langages arabes au présent*, Gallimard, 1974, chap. XI et XIV.

multiples domaines de la culture arabe de notre temps. On pourra, en un premier temps, souligner tout un processus d'assouplissement et de diversification des vocabulaires et des styles dans l'univers discursif (banalisation croissante du style journalistique, réhabilitation du vernaculaire grâce au roman, au théâtre et à l'audiovisuel, "acculturation" des langages politique, scientifique, critique, etc.) ; bref, la formation d'un nouvel univers lexical et stylistique duquel la poésie s'astreignant au respect des anciens mètres risquait de se trouver coupée. On vient de relever que la fonction de ces mètres est loin d'être uniquement rythmique ; ils favorisent un multiple filtrage inconscient des thèmes, du vocabulaire, des effets stylistiques, etc. Or si –comme nous le croyons– le discours poétique est l'anti-texte d'au moins un autre discours (poétique ou en prose), une poésie datée ne peut rester longtemps insensible aux mutations et à la création d'autres discours. Nous croyons même que la prosodie classique demeure récupérable, dans une optique modernisatrice, à condition toutefois de n'être plus qu'un des procédés destinés à inquiéter d'autres discours, c'est-à-dire à condition de perdre elle-même la quiétude qu'elle tenait, il y a moins de quarante ans, de son omnipotence et de son unicité.

En un deuxième temps, on pourra prendre la mesure des analogies entre ces transformations et celles intervenues dans d'autres pratiques et d'autres perceptions ; autonomisation de l'individu-poète occupant désormais une nouvelle position par rapport aux pouvoirs établis ; inefficacité avérée des structures traditionnelles dont le débordement par les nouveaux secteurs parallèles embrouille –au moins– deux types de durée (sans qu'aucune des deux ne paraisse en état de trancher la lutte), et provoque un sentiment de déchéance dans la tradition et de frustration dans la modernité ; formes hybrides de comportements, à la fois conformistes et rénovateurs ou transportant le conformisme dans

l'innovation, auxquelles fait écho de loin cette indécision de la norme poétique et cette hâte mise par les poètes à transformer leurs trouvailles en norme (favorisant ainsi une nouvelle répétition scolaire) à se limiter trop souvent, en dépit du renouvellement des rythmes, au vocabulaire, sinon à la rhétorique de l'ancienne poésie, etc. Bien entendu, ce programme qui voudrait explorer à partir du sommet (la poésie) les mutations et les incertitudes des étages inférieurs, exigerait, pour devenir crédible, un travail gigantesque. Il devrait éviter aussi bien le sociologisme vulgaire que l'isolationnisme hautain des disciplines issues de la linguistique et prendre (au risque de froisser des rigidités trop satisfaites d'elles-mêmes) le parti d'une approche globalisante. Celle-ci, en s'efforçant de restituer son objet à la totalité sociale, ne dédaignera pas le concours de toutes les techniques jugées pertinentes (abstraction faite de leur appartenance disciplinaire) ni surtout les audaces vivifiantes de l'intuition.

Ni modernité “vernis” ni traditions “vestiges”

La modernité est donc loin d'être, dans cette région du monde, une mince couche de faits artificiellement collée à la surface de la “réalité” arabe et qu'il suffira de gratter pour que celle-ci recouvre toute la splendeur de son “authenticité”. Elle est aujourd’hui une dimension constitutive des êtres, des actions et des choses. Le lecteur aura cependant compris que les faits mentionnés plus haut n'ont pu conquérir qu'une généralité relative et d'ailleurs variable au gré des domaines et des milieux. Des économistes –arabes ou autres – de tendance marxiste ont souligné ce blocage du développement capitaliste¹ qui, dans les

1. Voir, entre autres, Pierre-Philippe Rey, *Les Alliances de classes*, François Maspero, Paris, 1973, chap. III, et S. Amin, *Le Développement inégal*, éditions de Minuit, Paris 1973, chap. IX.

pays du Tiers Monde, préserve dans certains secteurs de la production – tout en les annexant au mode de production dominant – les rapports dits “précapitalistes”, et limite la pleine expansion du capitalisme à la sphère de la circulation. Exprimé sous forme de contradiction abstraite entre deux tendances, ce blocage se retrouve à tous les niveaux de la réalité sociale arabe. Des compromis qui n'excluent pas la tension se sont établis, absorbant le choc de deux types d'organisation et de deux styles de comportement. Dans le domaine politique, le clientélisme d'origine tribale, régionale ou confessionnelle constitue, aussi bien dans les appareils d'État que dans ceux des partis prétendument modernistes, une règle de jeu tellement fondamentale qu'il est impossible de n'y voir qu'une simple embûche sur le parcours du courant modernisateur, constituée de vestiges anachroniques de l'ancien système. Ce clientélisme prête même ses traits, facilement reconnaissables, aux nouvelles 'asabiyya-s¹ syndicales et partisanes et aux formes de leadership qui en découlent, indépendamment de toute présence réelle de groupements familiaux ou régionaux homogènes, ce qui favorise, dans les formations non contrôlées par la poigne étatique, les tendances à la scission et, dans les autres, les luttes plus ou moins sournoises des clans et des chapelles formés autour d'individus ambitieux cantonnés dans les différents postes d'influence.

Le conformisme des acculturés

Dans la sphère de la littérature et des arts, on a vu des courants tapageusement rénovateurs se muer vite en conformisme exsangue selon le même schéma : la satellisation par un chef de file porteur de “formules” présumées immuablement audacieuses, de toute une cour d'imitateurs plus

1. Tendance au regroupement solidaire dans le système familial et tribal des Arabes.

ou moins serviles. L'incapacité de maîtriser l'histoire de la culture occidentale –ou du moins celle de tel ou tel de ses secteurs– empêche de restituer à cette histoire les motivations qui commandent ses ruptures. D'où, chez nombre de “novateurs” arabes, un conformisme d'acculturés beaucoup plus agaçant que le fondamentalisme de leurs adversaires. D'autant plus qu'on s'autorise des travaux de telle ou telle sommité ou école française ou américaine –dont souvent on tait le nom par habileté– afin de vouer aux gémonies tout acquis littéraire, artistique ou autre, défiant les cadres qu'on abstrait desdits travaux. S'il est donc vrai que le conformisme est nécessairement sectaire, le sectarisme, lui, même novateur, ne peut jamais –même en sautant d'un conformisme à un autre– éviter la dégénérescence conformiste.

Les individus eux-mêmes subissent dans leur comportement –de sujets politiques, de membres de familles, de consommateurs, etc.– les répercussions (psychologiques, morales...) de cette duplicité qui traverse nos sociétés entières, écartelées entre deux logiques de fonctionnement alliant le conflit à la complicité et deux systèmes de valeurs, à la fois opposés et imbriqués.

Une compromission généralisée

De la distance qui sépare les compromis multiformes d'une véritable synthèse, il résulte un sentiment permanent d'inauthenticité, d'infidélité à soi, de compromission. À l'intérieur de chaque sphère de la conduite, la scission est sensible. Le musulman qui, pour mettre son commerce en règle avec la loi religieuse paie la *zakât*¹, ne peut, au risque d'être pénalisé par les lois du marché, éviter de toucher, à la banque, les intérêts de son argent qui, en dépit des subterfuges juridiques destinés à camoufler un embarras

1. Aumône légale.

évident, demeurent assimilables à ce *ribâ* (prêt à intérêt) expressément prohibé par le Coran. Il en est de même des images peu canoniques que le fidèle regarde sur son petit écran de télévision, des influences que fait subir à ses enfants l'école laïque, etc. D'un domaine à l'autre aussi, l'incohérence n'est pas moins patente. Le moderniste repenti qui, dans la foulée de la vague actuelle, prône autour de lui l'intégrisme le plus sourcilleux en prenant lui-même en public des airs de dévot, a du mal, pourtant, à répudier l'alcool, à ne plus aller à la plage ou à imposer à sa femme la tenue réglementaire. La casuistique politique –souvent secrète– qui tente de justifier cette séparation du public et du privé ne semble pas apte à assurer le repos de ses adeptes. Ils la laissent souvent informulée, tellement il est difficile de défendre ouvertement l'usage démagogique du sacré. Les sociétés arabes étant très moralisées –au niveau de la conscience du moins, sinon du comportement–, la déchirure est encore plus douloureuse.

Ces conflits, petits et grands, ne sont que les ramifications d'un problème général: conçu pour être seul maître chez soi, l'islam, même quand il détient le pouvoir temporel, ne peut plus l'être au sein d'un monde où, sur aucun plan, les frontières ne sont plus étanches et qu'il est bien loin de dominer. Le modernisme, lui, souffre de ne pouvoir circonscrire les champs d'influence d'une tradition omnipotente par vocation et servie au surplus par la question fébrile de l'identité que les assauts modernisateurs eux-mêmes ne cessent guère d'attiser.

Violence dominatrice ou “émanation de notre réalité”?

Les intégristes sont d'ailleurs loin de sous-estimer, tous, le caractère irréversible de certains aspects de la modernité. À tel point que le vocable d'intégrisme, accolé à des attitudes assez diverses et complexes, semble mal désigner son

objet. La modernité a pénétré, en Orient, par effraction, elle s'y est répandue, en dépit de la complicité de certains gouvernants et d'une partie des élites, sous le signe de l'oppression et de la violence. Implantation coloniale (Algérie), entremise d'une aristocratie étrangère (Égypte), partage sur une base confessionnelle (Syrie sous mandat), État pluriconfessionnel taillé à la mesure d'une seule communauté (Liban), annexion économique grâce à l'instauration d'un secteur dominant axé sur l'exportation (pays du Golfe), les voies de la modernisation furent presque partout celles de la domination et de la rupture d'un espace jadis autocentré. Au surplus, la modernité, telle qu'elle s'est imposée, s'avérait frustrante. Non seulement ses laissés-pour-compte demeuraient nombreux et n'en récoltaient que de nouveaux besoins inassouvis, ses bénéficiaires aussi n'en recevaient que les produits finis, parfois les sous-produits. Et s'il est vrai qu'une partie des élites économiques s'en trouvait comblée, les élites intellectuelles et politiques –désormais en expansion dans les classes moyennes– souffraient, elles, de cette impuissance qui leur interdisait de maîtriser le secret du processus. Le fondamentalisme aussi bien que le modernisme autochtone sont, tous deux, des réactions à la violence dominatrice de l'Occident victorieux et au sentiment d'une impréparation intérieure à la riposte. Ce sont deux variations sur le même thème. Ils portent d'ailleurs les stigmates de cette origine commune. Car ce n'est pas chez les pro-coloniaux, mais bien plutôt chez les nationalistes que le modernisme a fini par trouver son expression la plus radicale. Les minorités jadis "protégées" par une puissance occidentale et dont les élites étaient déjà "conditionnées" pour jouer –sans violence et sans résistance– les intermédiaires, surent, certes, profiter de leur "prédisposition" moderniste. Leur tiédeur ne pouvait, cependant, que les isoler et les poussait d'ailleurs à se cantonner dans une attitude de caste parvenue, arrogante mais vulnérable

et dépourvue d'alliés devant les assauts d'un entourage en ébullition dont elle était tributaire. Les nationalistes, quant à eux, devaient tout à leurs modèles occidentaux: l'unité (de l'État-nation), la liberté et le socialisme, selon la devise trinitaire du parti Baath. Les aspirations plotiniennes à faire de ces idéaux "des émanations de notre réalité" (*muthul nâbi'a min wâqi'inâ*) n'ont jamais favorisé aucune clarification réelle de leurs concepts. Elles témoignent seulement d'un caractère essentiel dont le modernisme arabe, dans ses courants dominants, n'est pas arrivé à se défaire, à savoir la tendance à référer toute action à un précédent autochtone, autrement dit l'obsession de l'identité. Le précédent – ou l'origine – peut n'être, en l'occurrence, qu'un attribut très général de l'identité, par exemple la grandeur de la civilisation arabe des temps anciens et l'éminence de ses réalisations qu'on destine non certes à être reproduites, mais à conférer à l'effort contemporain –en dépit des modèles étrangers – une manière d'indépendance.

Consensus et éclectisme

Entre le nationalisme modernisateur et l'intégrisme conservateur, la rupture n'est donc pas totale. Ce dernier est conscient de la profondeur des changements intérieurs mais non pas de leur système. Ou, du moins, il tend à percevoir ce système dans son espace d'origine (l'Occident) mais non pas dans son actualisation (partielle, certes, et contradictoire) sur le terrain autochtone. D'où une hésitation vis-à-vis des changements imposés ou proposés entre l'éclectisme et le concordisme.

Le concordisme s'évertue à réinterpréter, en leur imprimant une plus grande généralité, certaines prescriptions coraniques et certains éléments de la *sunna*, de la tradition, en vue d'y trouver une caution aux valeurs les moins contestées de la modernité: développement des connaissances,

croissance économique, égalité devant la loi, démocratie représentative¹, etc., tâche assez facile puisqu'il s'agit non pas de reconstituer des traditions globales nécessairement plus complexes que ces principes généraux, mais de glaner dans un corpus immense les éléments les mieux appropriés aux besoins de la cause. Une forme dégénérée de concordisme incite ses adeptes à extorquer au texte coranique –grâce à des tours de force herméneutiques– des allusions aux grandes découvertes scientifiques ou réalisations techniques des temps modernes: de la rotation de notre planète à la divisibilité de l'atome et à la conquête de l'espace. Dans les deux cas, il s'agit de maîtriser, en les annexant au domaine d'une identité sauvegardée, ces valeurs nouvelles qui justement avaient lancé à celle-ci un cinglant défi. Sous des dehors d'intégrisme, l'effort concordiste consiste essentiellement en une tentative de récupération symbolique de la modernité. Tentative qui, si elle est réussie, ferait oublier, tout en acquiesçant à ses principaux résultats, le caractère violent et oppressif du processus historique de modernisation.

L'attitude éclectique, sans être toujours exclusive de la précédente, est plus franchement combative. Son point de départ est le constat réaliste de la défaite devant l'Occident et du délabrement de la société ancienne. Elle cerne, pour commencer, le secret de la supériorité occidentale: c'est, bien entendu, l'essor pris, dans les pays d'Occident, par la science et la technique, à une époque où les Arabes, coupés depuis longtemps des glorieuses traditions scientifiques de la civilisation islamique, somnolaient sous un joug étranger. Il s'agirait donc de faire nôtres les valeurs occidentales de développement des connaissances, de croissance économique et de puissance militaire, mais sans renier ce qui est

1. Un des théoriciens du fondamentalisme actuel, Sayyid Qutb (1906–1966), souhaitait limiter aux seuls musulmans l'égalité devant la loi et se méfiait bien déjà de la démocratie représentative.

notre vérité profonde : l'islam et son apanage de traditions morales, linguistiques et littéraires, philosophiques, juridiques, etc. Les éclectiques sont d'ailleurs loin d'être unanimes sur les limites précises de l'emprunt à faire. S'agissant, par exemple, de la sphère juridico-politique, une grande indécision, souvent noyée dans le silence, ne cesse de régner sur le problème de départager ce qui est à prendre et ce qui est à laisser. La gradation est cependant remarquable – et fort significative – depuis le Code civil jusqu'au droit constitutionnel. Alors qu'au prix d'une mention laconique de la religion d'État, on tend à agréer des modèles d'État d'inspiration occidentale (sans être pour autant démocratiques), la famille, en revanche, est généralement confiée aux soins de la tradition. Les législations économiques se veulent laïques tandis que le Code pénal plus ou moins réformé, selon les pays, ne cesse de subir, de la part du *fiqh*¹ une concurrence intermittente.

L'éclectisme, comme on peut bien le deviner, souffre de ne pouvoir contrôler les effets de ses choix. L'option pour la science moderne a bouleversé, depuis longtemps, l'édifice entier de l'enseignement traditionnel. Les formateurs devant être formés, il n'était pas aisé de les mettre en contact avec tel aspect de la civilisation occidentale, tout en s'assurant de leur étanchéité à d'autres. Il était également difficile d'enseigner la physique moderne dans une faculté des sciences tout en évitant que dans la faculté des lettres de la même université, l'enseignement traditionnel de la langue et de la littérature arabes soit remis en cause. Non content d'y enseigner la littérature et son histoire, Taha Hussein réclamait déjà, au milieu des années 1920, que soit dispensé, à l'Université d'État du Caire, un cours de civilisation islamique. C'était disputer à al-Azhar, avec l'intention de lui donner une tournure positiviste, un enseignement

1. Connaissance et jurisprudence de la loi islamique.

que celui-ci donnait dans un esprit théologico-normatif. Sans parvenir à en bannir totalement l'esprit de l'Université et de l'École nouvelles, la modernisation a refoulé institutionnellement l'enseignement traditionnel (essentiellement religieux) jusqu'aux marges du nouveau système scolaire. Celui-ci, en accaparant les tâches de formation jadis prises en charge par les maîtres des professions (c'est-à-dire par l'ensemble du tissu socio-économique), connaissait un développement inouï. Il n'échappait pas au vent de la tradition (qui venait des familles ou d'ailleurs), mais, dans la mesure de sa nouveauté, il contaminait tout le reste.

Une confrontation de “totalités” personnelles

Méritons sur un exemple privilégié. La relation entre le “client” et le fonctionnaire libanais se traduit immédiatement par un rapport de force personnel. Le cadre juridique ou réglementaire définissant la position de chaque partie dans cette relation ne neutralise que très partiellement son caractère total, concret. Les deux parties sont tenues de prendre en considération chacune tout ce qui lui apparaît de l'autre, tout ce qui est susceptible de la situer par rapport à elle : le rôle du fonctionnaire, bien sûr, et le “droit” du client à obtenir le service sollicité, mais aussi, d'un côté la tenue du fonctionnaire, l'ameublement de son bureau, son apparence physique, son nom de famille, sa confession, son origine régionale, la nature de ses rapports avec le ministre en exercice, etc., et de l'autre côté les coordonnées symétriques du client et la solidité des appuis dont il dispose ou est susceptible de disposer. L'argent peut, bien entendu, entrer en lice pour remplacer tel ou tel facteur faisant défaut. La réglementation juridique ne constitue pas tant le cadre abstrait du rapport mais bien plutôt une limite concrète destinée à être transgressée ou, au contraire –si le client ne réunit pas les conditions estimées “nécessaires” (quoique souvent sans rapport avec le service

demandé) – une arme que l'on retourne contre lui. Il est entendu que le fonctionnaire peut ne pas vouloir défier les termes mêmes de la loi: il disposera toujours de quelque traitement préférentiel (relatif, par exemple, à la priorité) dont il favorisera ses clients les mieux lotis.

L'épreuve de force ainsi engagée se solde par une sorte de défaite, plus ou moins bien dissimulée, que l'une des deux parties inflige à l'autre. À moins que les données de leur situation respective ne leur permettent de se tenir sur un pied d'égalité ou que le service convoité ne soit vraiment trop banal (validation de la copie d'un diplôme) ou ne doive se faire, dans un intérêt supérieur, à une très grande échelle (paiement d'une facture d'électricité, versement des traitements de toute une catégorie de fonctionnaires, etc.). Dans les autres cas, les deux parties tendent à user –avec plus ou moins de tact– des différentes cartes dont dispose chacune d'elles. Le combat est d'autant plus subtil que le déséquilibre est moins grand. Si, au contraire, celui-ci est trop patent, le combat est vite tranché, la partie gagnante se gratifiant d'une sensation de triomphe alors que l'autre s'enfonce un peu plus dans un dépit résigné et avilissant. Les modalités de la lutte n'ont pas d'intérêt en elles-mêmes: celle-ci peut être menée aussi bien à coups d'insultes qu'à coups de phrases courtoises.

Ce qui est intéressant, en revanche, c'est que ce rapport ne se noue pas de citoyen à citoyen (c'est-à-dire à l'intérieur d'un cadre de droits et de devoirs défini par la loi) mais bien d'homme à homme, chacun étant pris dans la totalité de ses déterminations. Le pouvoir conféré au fonctionnaire par son appartenance à l'État et les droits garantis par celui-ci au citoyen sont placés sur une sorte de pied d'égalité essentiel avec d'autres pouvoirs et droits émanant de l'ensemble du tissu social. Ainsi l'État se trouve-t-il dans une incapacité foncière d'"autonomiser" une confrontation qui se déroule sur son propre terrain. Le ravalement de la loi

au rang d'une force parmi d'autres n'est pas, dans le cadre d'une société traditionnelle, un simple signe de corruption civique ou politique. C'est la règle même du jeu. La notion de corruption devient pertinente, toutefois, si l'on s'avise de comparer le statut de l'État actualisé à son concept importé : comparaison qui ne laisse pas d'être légitime puisqu'elle se fonde, en dehors des modèles étrangers, sur le courant moderniste interne et sur son idéologie qu'il serait trop cavalier de réduire à un simple magma d'illusions.

Indivision et conflit

Cet exemple est particulièrement éclairant puisqu'il permet de dégager une notion susceptible à son tour de caractériser le mode de la solidarité des formes culturelles dans nos sociétés à savoir la notion d'"indivision" qui semble faire preuve d'une grande efficacité théorique sur deux plans différents et en même temps les relier :

1. Le plan de la vie quotidienne où l'individu se trouve pris, face à chaque situation, dans le filet entier de ses propres déterminations. Il est placé dans l'incapacité d'analyser celles-ci, de s'abstraire, par exemple, de son enracinement familial pour affronter, selon leur logique interne, ses tâches professionnelles. Dans sa configuration traditionnelle, cette totalité connaissait déjà une expérience du conflit à dominante morale : la légitimité d'un comportement se jugeait sur sa conformité aux préceptes moraux de la religion. Ce qui supposait l'existence, au sein de la totalité, de deux niveaux souvent opposés, mais complémentaires et consubstantiels du moi, puisque indispensables, chacun, à l'actualisation de l'autre : l'intérêt élémentaire et la morale transscendante. La modernité y ajoute une nouvelle dimension : la société dont l'intérêt tend à se séparer de la totalité normative traditionnelle pour constituer un ensemble de

normes fonctionnelles que l'État s'efforce d'exprimer en termes politico-juridiques dont il veut accaparer la représentation. L'État double, en y introduisant un principe de contradiction, le surmoi social déjà constitué. D'où ce caractère largement fictif de tout choix idéologique soucieux de cohérence théorique. Qu'il soit modernisateur ou intégriste, un tel choix se trouve immédiatement confronté à la nécessité impérieuse des compromis. Faute d'une prise de conscience suffisante des ambiguïtés réelles, le compromis ne peut éviter de tourner à la compromission. Défini simultanément par l'ensemble de ses déterminations contradictoires, l'individu ne peut faire passer à l'acte, en l'automatisant, son statut de citoyen. Le moderniste éprouve, dans la déchirure, l'inachèvement de ce statut, tandis que l'intégriste, se définissant selon un autre système de valeurs, éprouve ce statut comme une contrainte, sans doute plus ou moins intérieurisée, mais qu'il tend néanmoins à refuser en opposant à la communauté étatique dont elle procède, son appartenance à la communauté par excellence : celle des fidèles, mi-réelle et mi-idéale.

2. Le plan de la production culturelle, où la solidarité des formes exprime également la force d'entraînement procédant du même substrat indivis et les difficultés d'une véritable individuation. Une sorte de transposition inconsciente de l'attitude envers la tradition est remarquable au niveau des formes d'expression modernisantes. On assiste à la même adoption spontanée de traits formels, de figures rhétoriques, d'idées, importés, cette fois, de cultures étrangères. Aussi les entreprises les plus obstinément novatrices ne laissent-elles pas de dégager des relents de conformisme. Plus grave encore est cette rapidité déjà soulignée avec laquelle –en poésie, par exemple– les innovations font école et perdent ainsi de leur lustre. Qu'il s'agisse d'épîgones qui se mettent à parasiter l'œuvre

d'un grand poète ou de créateurs qui ne tardent pas à se prendre eux-mêmes pour modèles, le résultat est le même : l'effort d'innovation s'avère être de courte haleine. On dirait que le modernisme, plutôt que d'être défini comme une attitude, une orientation de la sensibilité, est assimilé à un ensemble de procédés formels : techniques d'écriture, recettes d'organisation de l'œuvre, etc. Par le biais de ce malentendu, le traditionalisme parvient à noyauter les audaces les plus délibérément sacrilèges. Le désir de fonder – grand initiateur de la modernité occidentale – est comme miné dans la culture arabe contemporaine par la tendance à se mettre en règle, non pas tant avec une raison universelle, mais bien plutôt avec une âme collective, fût-elle étrangère ou simplement fictive. On dirait que du poids concret de la tradition, assumé par les traditionalistes et apparemment récusé par leurs adversaires, il reste, dans la pratique de ces derniers, non seulement des vestiges, mais aussi et surtout une espèce de norme vide commandant leur comportement vis-à-vis de leurs sources d'inspiration et de leurs propres réalisations. L'omniprésence de cette norme, en même temps qu'elle explique la solidarité des formes culturelles cultivées par chacun des deux camps, n'exclut nullement – loin de là – l'interpénétration, au sein de chaque genre, des tendances traditionalistes et modernistes, ni l'antagonisme des deux camps au niveau des formes et des contenus. L'analogie se limite donc à l'existence d'une attitude fondamentale commune, relative à la nature de la création et des rapports de celle-ci à ses sources. Sous-développé quoi qu'il en pense, l'individu supporte mal la responsabilité solitaire de ses produits.

L'ambiguïté d'une morale

Une conscience réciproque de leurs bases réelles, contribuerait à résorber, plus ou moins, la violence du choc entre

l'intégrisme et le modernisme. Violence qui, malheureusement, est loin de se limiter au domaine intellectuel. Elle s'est déjà traduite par des persécutions systématiques, des soulèvements de masse et des vagues de répression où le sang a coulé. Elle fait actuellement tache d'huile sous forme de fanatisme haineux. Or les deux positions présentent un paradoxe commun : à savoir que tout en tendant à être systématiques, elles ne peuvent être intégrales. La modernité, ainsi que nous venons de le suggérer, n'est pas assimilable à un simple vernis qu'il suffit de gratter pour qu'au-dessous éclate, dans sa splendeur intacte, la réalité essentielle. Elle est, au contraire, enracinée bien mieux dans le paysage physique et dans les comportements que dans les idées. D'ailleurs, les intégristes les plus influents ne songent pas sérieusement à extirper cette présence concrète de la modernité. Ils se proposent d'en limiter le champ et surtout d'en neutraliser les prolongements idéologiques et moraux. Or, on l'a souvent dit, le développement des techniques modernes, des modes d'organisation et des comportements qui s'ensuivent n'est pas un processus idéologiquement neutre. De l'autre côté du diptyque, nous avons vu les attitudes caractéristiques du fondamentalisme contaminer les institutions et les conduites les plus résolument avant-gardistes et prouver, tous les jours, la solidité de son enracinement. C'est d'un accroissement de la conscience de l'insurmontable ambiguïté inhérente à chacune des deux attitudes qu'on peut espérer un début de décrispation dans les deux camps.

Pour le moment, ce sont bien évidemment les activistes radicalisés des deux camps qui tiennent le devant de la scène. Et quoique dans la pratique, aucun d'eux ne fait grand cas du purisme inhérent à son idéologie, la violence du combat interdit aux deux camps de reconnaître qu'ils sont minés, contaminés l'un par l'autre. Verra-t-on (et quand ?) un temps où cette méconnaissance réciproque cédera le pas à une

perception plus réaliste de soi et de l'autre ? Nul ne le sait. Il faut savoir cependant que, derrière les extrémismes tapageurs, la modération, même si elle est assimilée à l'impuissance, a conservé parmi les masses, soucieuses, malgré tout, de leur paix quotidienne, une très large audience. Il faut savoir aussi que dans les rangs de l'intelligentsia, le tapage extrémiste n'est souvent qu'opportunisme, dissimulant une adhésion du bout des lèvres. Il existe un modernisme pluraliste et respectueux des valeurs traditionnelles. Il existe aussi un islam moral dont le concept central est celui de *taqwa*, soit "la crainte de Dieu" se traduisant par la crainte de se trouver en infraction à la loi divine et surtout par la crainte de nuire. C'est un islam du respect et de la mesure. Il est très éloigné de cette *ibâha* (licence) commune à tous les extrémismes, qui, au nom de l'idéal, rend licites toutes les exactions. Manière d'être imprégnée de délicatesse et sensible à la fragilité des créatures et à la responsabilité qui incombe à l'homme dans la préservation de l'ordre du monde, la *taqwa* impose au fidèle de réfléchir sur son action et peut même dégénérer en une obsession de la faute. Elle se situe, par conséquent, aux antipodes de tout activisme débridé. Cependant plutôt aux humbles et aux dévots, la *taqwa* a rarement pu s'imposer en critère de l'islam politique, pas plus de celui d'hier que de celui d'aujourd'hui. Réussira-t-elle à marquer celui de demain ?

Automne 1985

III

DE LA LANGUE MÉTONYMIQUE À LA STRATÉGIE D'ÉVITEMENT¹

Tout en demeurant chez nous, nous évoluons dans un monde étranger; tout en parlant notre langue, nous n'arrêtons pas de traduire.

Le monde nous est étranger parce qu'il est artificiel et parce que d'autres que nous l'ont fabriqué et qu'ils continuent, d'ailleurs, de le produire. Nos mots sont traduits parce que celui qui, le premier, produit les choses ou commet les actes accolé aux unes et aux autres les mots originels qui les désignent. D'où—nous a-t-on appris—le fait qu'au début de la Création, le rapport entre l'homme et le monde nécessita, pour être noué, une intervention du Tout-Puissant qui prît sur Lui d'apprendre “à Adam tous les noms”².

Il y a plusieurs siècles, notre lexique comportait déjà un nombre effarant de vocables. Cette profusion de signifiants

1. Conférence faite au 16^{ème} Festival d'Assila (Maroc) en août 1993. Le titre proposé par les organisateurs était “L'écrivain arabe et l'universalité”. Le présent texte est traduit de l'arabe par l'auteur.

2. Le Coran, II, 31.

nous servait d'étiquettes que nous accrochions aux boutonnières des êtres et des faits afin de rendre le monde reconnaissable en classant ses contenus ou en leur décernant des noms propres. La mise au point de dictionnaires, en même temps qu'elle traduisait la maîtrise de l'ordre symbolique du monde, impliquait une capacité de contrôle du monde lui-même. Le lexicographe étalait sa connaissance de l'être nommé; éventuellement aussi, celle des noms désignant ses parties constitutives, de ceux des faits procédant de lui, de ceux de ses caractéristiques... Il donnait l'impression d'avoir accès aux détails du monde, de connaître la liste exhaustive de ses qualificatifs, de savoir énumérer tous les mouvements susceptibles d'y advenir. Parce qu'il connaissait tous les mots, le lexicographe paraissait tout savoir.

Aujourd'hui, il suffit d'ouvrir un de nos grands dictionnaires classiques pour nous rendre compte que nous avons oublié la majeure partie de son contenu. Sans doute, l'oubli de tant de mots mérite-t-il d'être vivement déploré. Cet oubli peut être attribué, en partie, à notre formation linguistique de plus en plus défectueuse: à la misère qui règne, sur ce plan, dans nos écoles et à l'impréparation de nos enseignants. Toutefois, la majeure partie de ce phénomène trouve son explication ailleurs; si déplorable qu'elle soit, l'extinction de mots en si grand nombre semble être une fatalité, un fait imparable d'évolution. Dans la grande majorité des cas, la mort des mots n'a été que l'effet de la mort des choses qu'ils dénommaient, c'est-à-dire du retrait de celles-ci de la conscience des locuteurs. Souvent aussi, les mots s'éteignent du fait de leur remplacement par d'autres vocables éclos en dehors du système de l'arabe du dictionnaire. Il n'en reste pas moins que la cause principale de l'évanouissement massif des mots est bien la mort en masse des choses, c'est-à-dire le changement incessant du monde. Le monde a changé, en effet; le changement a épargné peu de choses.

Deux fables

Si l'immensité du changement dans le monde des objets fabriqués est une donnée qui saute aux yeux, si elle est, pour ainsi dire, la donnée des données, le changement dans la nomenclature désignant les contenus du monde naturel n'en demeure pas moins remarquable. Des éléments de cette nomenclature sont devenus désuets, au cours du temps, à tel point que son système même s'en est trouvé transformé par rapport à ce qu'il était dans nos dictionnaires anciens. Par exemple, on tombe, dans ces dictionnaires, sur des noms d'animaux ou de végétaux dont il est devenu malaisé, peut-être même impossible, dans certains cas, d'identifier les référents respectifs dans la nature. Ce phénomène s'explique, sans doute, par le fait que ces êtres ont reçu à des moments proches ou lointains, des dénominations dialectales de factures diverses ou bien aussi des noms étrangers arabisés. Le lien intuitif entre le nom ancien et ce qu'il nommait s'en est trouvé finalement dénoué. Ainsi la consultation de la liste d'oiseaux que contient, par exemple, *al-Mukhassas* d'Ibn Sîda (1007–1065) laisse le lecteur souvent perplexe, tant sont nombreux les cas où le nom rencontré ne lui rappelle pas un équivalent courant désignant tel oiseau qu'il connaît ou même tel autre qu'il ne saurait reconnaître. Plus encore, la nomenclature d'oiseaux procurée par telle langue étrangère que notre lecteur maîtriseraut peut ne lui être, dans pareil cas, daucun secours. Nos grands dictionnaires classiques se montrent hésitants devant certains noms: le *bulah*, par exemple, fait-il partie de la classe de rapaces identifiés ou bien est-il cet oiseau mythologique de feu dont une seule plume tombée sur un autre oiseau du ciel suffisait pour réduire ce dernier en cendre? Des mots sont donc restés dans nos dictionnaires après s'être réduits en sonorités quasi-vides, leurs signifiés s'étant évadés de l'intuition du locuteur. Leurs référents naturels continuent sans doute à exister mais il ne nous est plus possible de les reconnaître

s'il nous arrive de les côtoyer; ou bien alors –nous l'avons dit– nous les reconnaissons soit sous des dénominations dialectales, soit sous des équivalents empruntés à un idiome étranger.

La chose étrangère ou encore le mot étranger ont acquis un tel empire sur nous que, dans notre pratique de la traduction, nous avons, parfois, supposé équivalents au sens propre deux mots dont la parenté se limitait à l'identité du statut symbolique de leurs référents respectifs. Ayant constaté, par exemple, que certains États qui ont aliéné, entre autres choses, notre bon sens, adoptent l'aigle (*the eagle!*) pour emblème, nous avons fait du *nasr* l'emblème de nos États ou, du moins, celui de nos armées dont nous connaissons bien les virtuosités aériennes! Le *nasr* étant dans nos contrées le roi des oiseaux, nous avons pensé que les Puissances qui se sont imposées à nous en modèle avaient dû, elles aussi, opter pour lui, leur choix du symbole exhibé sur leurs étendards et leurs écussons ne pouvant s'être fixé sur un oiseau moindre que le Roi! Aussi, sommes-nous désormais convaincus que le *nasr* est, sans le moindre doute, l'aigle lui-même (*the eagle!*). Or, en vérité, *notre nasr* n'est pas *leur aigle* mais leur vautour! L'aigle, lui, c'est notre '*uqâb*!... Nous ne pouvons plus être assurés, par conséquent, que l'effigie exhibée sur nos drapeaux est celle du *nasr*! Puisque nous traduisons son nom par "aigle" ou "eagle", l'oiseau dont nous avons copié l'image ne peut être, en effet, qu'un '*uqâb*! Si nous avons bien préservé le nom du *nasr* qui seul nous convenait, il n'est pas exclu, en revanche, que nous ayons trafiqué quelque peu son image, le mélange des noms pouvant bien se traduire par un mélange d'images. Par voie de conséquence, nous risquons d'avoir réservé le même traitement au '*uqâb*, nonobstant le verdict de notre dicton: "Plus invulnérable qu'un '*uqâb* des airs!".

De la même façon, notre tendance à emprunter des valeurs des plus forts nous a fait croire que leur tigre ou *tiger*

ne pouvait être que notre *namir*, ce qui est bien douteux ! L'origine de cette confusion se trouve dans le fait que le *namir* est notre gros chat le plus fameux et le plus respecté, ce qui est précisément le cas du tigre chez l'“autre” qui nous sert de source d'inspiration. Nous en avons conclu qu'il devait s'agir d'un seul et même animal. Or, à proprement parler, un tigre est un *babr* et non pas un *namir*. Faisant parfois trop vite l'erreur de croire que les valeurs attachées par l'“autre” à certains félins s'accordent spontanément avec nos propres hiérarchies des animaux, nous avons provoqué, via des traductions douteuses, des confusions (probablement peu importantes) dans notre imaginaire zoologique. Le rapport entre ce fait et les déboires de nos “créateurs” qui peinent pour “accéder à l'universalité” peut n'être pas évident. Il n'est pas irréel pour autant. Il réside dans le fait que l'universalité n'est accessible que par l'intermédiaire d'un langage (de mots, d'images, de gestes, etc.) pourvu de ressources suffisantes pour avoir prise adéquate sur le réel.

Ceci dit, nous voudrions ajouter, avant d'aborder le sujet du monde fabriqué ou artificiel pour revenir finalement à la question générale du rapport de la langue au monde, que la tendance servile à traduire le monde naturel d'autres idiomes n'a pas eu pour seul effet ce désordre minime dans notre système zoologique. Les noms de nos facultés psychologiques, par exemple, entre autres ceux de nos sentiments, sont aujourd'hui des termes traduits. Ce qui veut dire que le système de ces facultés et sentiments est désormais le fruit d'une traduction et que ces facultés et ces sentiments eux-mêmes sont amenés, dans une certaine mesure et de certaines manières, à s'exprimer en conformité au système traduit. Lorsque, par exemple, nous passons en revue la liste des “passions” dans un traité de psychologie recommandé à nos étudiants, nous y notons l'absence du nom de cette passion qui, dans certains milieux proches de nous, pousse le père ou le frère d'une

jeune fille à mettre un terme à la vie de cette dernière en punition de sa conduite amoureuse. En effet, le mot *ghayra*, *hamiyya* (zèle, ardeur) a été détourné, pour les besoins de la traduction, de son acceptation initiale. Il en est allé de même du mot *charaf* (honneur, noblesse) et du mot *'âr* (dés-honneur, honte). Aucune trace du terme *'asabiyya* (esprit de corps) n'est trouvable dans les ouvrages de psychologie sociale que nous traduisons ou dont nous nous inspirons ou adoptons la terminologie. Les Occidentaux qui sont tombés sur ce terme chez Ibn Khaldûn (1332–1406) et en ont mesuré l'importance, ont constaté également le peu d'intérêt qu'il a pour la compréhension des structures de leurs sociétés actuelles. Ils se sont donc abstenus, le plus souvent, d'en proposer un équivalent dans leurs langues et ont omis de l'inclure dans la “terminologie générale” qu'ils ont trouvée adaptée à leur besoin de connaître les formes de solidarité dans leurs sociétés présentes et leurs rapports sociaux, en général. Or nous tendons à leur emprunter cette terminologie sans réflexion critique préalable. Ce qui n'a pas de nom ne pouvant s'imposer comme sujet d'étude, la *'asabiyya* est demeurée hors du champ de notre enseignement de la sociologie “générale” et de la psychologie sociale non moins “générale” ! Ce qui n'a diminué en rien, bien entendu, la vénération que nous vouons à Ibn Khaldûn !...

Aux exemples ayant trait aux dénominations d'êtres vivants et de fonctions psychiques, ajoutons un dernier exemple glané dans le lexique relatif à nos activités “naturelles”. Non contents d'avoir à leur disposition une centaine de mots pour désigner la copulation (consignés, par exemple, par le philologue al-Tha'âlibî (961–1038) et suggestifs, pour la plupart, de l'acte en question), nos contemporains s'obstinent à traduire littéralement “acte sexuel” ou “*sexual act*” comme s'il s'agissait de quelque chose qu'ils viennent juste de découvrir. Or la traduction dont ils ont

été capable s'est avérée castratrice par excellence : l'expression *'amaliyya jinsiyya* équivaut mot pour mot, en effet, à “opération sexuelle” et, loin d'être suggestive de la signification qu'on lui attribue, rappellerait plutôt une extraction d'amygdales ou un lavage d'estomac ; ce qui ne manque pas d'étouffer tout désir¹. Cette expression s'est néanmoins imposée. S'est imposée également, portée par le même courant, l'expression *mumârasat al-hubb* en traduction de “faire l'amour” (ou de “*to make love*”), mais elle grince encore en dépit du temps considérable écoulé depuis son adoption et de la grande fréquence de son emploi.

Ces exemples d'emprunts –et beaucoup d'autres– montrent que la croissance du vocabulaire n'a souvent pas répondu au besoin d'une distribution (en vue d'accroître la précision de l'instrument linguistique) de mots ou d'emplois ajoutés afin de rendre des significations nouvellement écloses. Ladite croissance obéit plutôt au besoin irrépressible d'imiter et de traduire. Ce besoin, loin d'être réductible à un indicateur de dépendance, traduit, certes, des renouvellements réels dans notre condition et des exigences que ces renouvellements introduisent. Il n'empêche qu'il dévie, d'autre part, la croissance de la langue de la nécessité d'accompagner d'autres facettes, anciennes ou nouvelles, du réel en transformation. Ces facettes repoussées par le système qu'impose la domination des champs sémantiques par le besoin de traduire, peuvent s'évanouir dans l'obscurité et le silence. Des mots et des expressions appartenant à des “classes” hétérogènes et répartis entre des horizons et des goûts disparates ne manquent pas de faire dissonance dès qu'ils sont couplés ou qu'ils se retrouvent à proximité l'un de l'autre.

1. C'est sans doute là le but visé : dépouiller le nom signifiant le désir de sa charge lubrique afin de faire du désir un objet neutre de savoir ou de mention conforme à la norme collective.

Du naturel à l'artificiel

Voilà pour ce qui est du naturel. Vis-à-vis de l'artificiel, notre situation est bien plus déplorable. Nous avons mis en exergue la domination croissante de l'artificiel sur l'environnement où se déroule notre vie et a lieu notre mort. À l'instar d'autres, Chawqî (1868–1932), le “prince des poètes”, n'éprouvait guère de difficultés à décrire Qays et Laylâ¹ devisant devant la tente, la chose ne nécessitant comme accessoires qu'un feu et du bois. La description de Hanîfa et 'Abbâs dînant dans un restaurant italien, quant à elle, est une tache si ardue qu'un romancier arabophone hésiterait probablement beaucoup à s'y aventurer. À moins que ledit romancier ait agréé à l'avance le recours à un mélange d'arabe dialectal et de vocables italiens ou anglais approximativement arabisés. Si cette option le rebute, la seule solution qui lui reste sera de prier 'Abbâs d'avoir l'amabilité de laisser tomber l'idée d'inviter Hanîfa au restaurant italien.

Il serait long de détailler cette situation qui se dévoile sans peine à la réflexion : à savoir que nous sommes entourés de toute part d'un nombre exorbitant d'objets dont il ne nous est pas possible de faire une description en règle du fait que notre langue écrite manque de termes précis pour désigner leurs caractéristiques ou leurs parties. Un bagage linguistique convenable aiderait sans doute à accoler des mots de notre cru aux unes et aux autres. Toutefois, ces mots ne seront normalement que des approximations ou des suggestions ; ils ne pourront être donnés pour des dénominations consacrées des objets, des éléments ou des actions visés. Il est évident, d'autre part, que divers locuteurs peuvent être inégalement familiers de l'objet à décrire. Ainsi, un laboureur dispose de termes propres pour détailler, jusqu'au plus

1. Dans une tragédie en vers intitulée *Majnûn Laylâ* (le fou de Laylâ, 1931), Chawqî célèbre l'amour de Qays ibn al-Mulawwah (poète légendaire de l'époque omayyade) et de sa cousine Laylâ.

petit élément, son attelage et sa charrue ; ce qui n'est pas nécessairement le cas de l'avocat ! Le romancier, lui, ferait bien d'apprendre ces mots s'il se propose de relater des faits relatifs à la condition et au métier de laboureur. Quant au chauffeur du tracteur mécanique (notre contemporain !), la plupart des mots dont il se sert pour désigner les parties de sa machine sont des vocables arabisés sans égard nécessairement pour les règles censées régir cette pratique. Par conséquent, le romancier écrivant en arabe classique, s'il a appris cette liste thématique de termes auprès du chauffeur du tracteur ou du mécanicien, ne se sentira point en appétit pour en faire usage, tellement ils lui sembleront détonner sur l'environnement lexical où il se meut. S'il se décide alors à regarder ce que les dictionnaires techniques avancent pour servir son propos, il hésitera, encore là, à utiliser les mots arabes suggérés, ne fut-ce que parce que les dictionnaires ont le plus souvent échoué à les rendre suffisamment familiers ; ce qui risque-se dira-t-il-de dérouter ses futurs lecteurs. Que faire alors ? Notre romancier n'aura qu'à éviter, dans la mesure du possible, toute implication poussée, dans son récit, de tracteurs, de leurs manœuvres, de leurs pannes diverses et de leurs pièces détachées... De proche en proche, le romancier arabophone, s'il écoute tant soit peu les exigences de son surmoi linguistique, se trouvera éviter la majeure partie des contenus constitutifs de son monde.

Roulons-nous sur la jante ou sur le hitâr ?

On nous excusera –nous l'espérons– d'évoquer ici une expérience personnelle. C'est à notre travail, pendant huit ans, au sein d'une équipe qui s'attelait à la confection d'un dictionnaire français arabe que nous devons une moisson suffisante d'exemples attestant qu'un arabophone qui s'en tiendrait aux ressources de l'arabe classique verrait s'apauvrir dans son esprit l'image du monde artificiel et s'en

perdre les détails. Ce monde se réduirait alors à un nombre limité d'objets, d'actions, de caractères... Le discours qui en résulterait ne pourrait que rester en deçà de ce que telle des grandes langues de la modernité permet en matière de description et de dénominations. Déjà un dicton maso-raciste avait prétendu que "pour les Arabes, tout est savon"! De l'expérience susmentionnée, nous avons constitué un petit dossier mettant en évidence les problèmes d'équivalence de mots placés en vis-à-vis dans un dictionnaire français arabe et, en particulier, de ceux désignant des "faits de civilisation".

Nous n'avons nullement l'intention de minimiser les efforts investis dans ce domaine par les lexicographes, les académies, les centres spécialisés... Certains équivalents arabes qu'ils adoptent ou qu'ils forgent, si surprenants qu'ils soient parfois, arrivent à s'imposer: surtout lorsqu'ils sont adoptés par l'autorité reconnue dans le milieu auquel ils sont destinés en priorité ou bien lorsqu'ils ne concernent que des spécialistes de la matière ou des adeptes de l'arabe classique. Ainsi, des termes tels que *mujawqal* (aéroporté) et *mu'allal* (motorisé) sont devenus courants parce qu'au départ ils devaient être utilisés dans les milieux militaires et que dans ces milieux leur usage faisait l'objet d'une consigne qui ne pouvait qu'être suivie. Un autre exemple est le mot *ichkâliyya* sur lequel nous butons, de nos jours, à tout bout de chemin; on croirait que certains auteurs en aspergent leurs écrits, en quantités mesurées, afin que le lecteur tombe sur lui assez souvent à leur gré, tantôt au détour d'une phrase et tantôt à la fin d'un paragraphe. Le principal message colporté par *ichkâliyya* est que son équivalent, le substantif "problématique", doit jouir d'une fortune extraordinaire dans d'autres contrées de la planète. La *qatî'a ma'rifiyya* ("rupture épistémologique") nous narguait déjà, à tout bout de champ, au long des années 1960 et 1970. Elle a pratiquement disparu au cours des années 1980, c'est-à-dire au moment du déclin de ses colporteurs en France.

Il est vrai qu'il s'agit là de discours d'intellectuels que légitime et délégitime le pouvoir ayant le vent en poupe dans un espace social limité.

Il en va autrement des noms d'objets destinés à l'usage commun et bénéficiant, par conséquent, d'une grande fréquence d'emploi. Nous savons, par exemple, qu'une roue d'automobile comporte deux éléments principaux: le pneu en caoutchouc et le quasi-cylindre métallique, la jante, sur lequel ce dernier est monté. Comment devrait-on appeler la jante en arabe? Les gens disent *jant* et ont souvent recours à l'expression "nous roulons sur le *jant*" pour dire qu'ils sont à court d'argent! le *jant* n'est autre que la jante, emprunté presque tel quel au français mais devenu masculin en arabe, le masculin y étant le genre convenable pour sa morphologie. Que devrait faire l'auteur arabe qui, par malchance, doit faire mention de ce maudit cylindre dans un roman ou dans un poème "moderne"? Il peut dire *jant*, la "forme" de ce mot étant bel et bien usitée en arabe classique, ce qui est loin d'être le cas de tous les mots étrangers que l'arabe dialectal parvient à assimiler. Toutefois, ce même objet a un nom bien arabe, les Arabes ayant connu la roue longtemps avant l'invention de l'automobile. C'est le mot *hitâr* qui, en arabe classique, désigne la jante!

Notre auteur doit-il donc écrire *hitâr*? Il risque alors d'échouer lamentablement à faire éclore l'image de la jante dans l'esprit de l'un quelconque de ses lecteurs. Il est, par conséquent, obligé de s'en tenir au *jant*, s'inclinant devant le verdict du dialecte qui puise sans mesure dans les langues étrangères. Une chose n'augure de rien de bon, cependant: c'est que les dialectes restent loin de partager les soucis de l'arabe classique et de ses adeptes. Leurs systèmes phonétiques atteignent, en effet, des niveaux de tolérance que la langue classique ne peut se permettre. L'arabe dialectal adopte les mots d'où qu'ils viennent, leur conférant des formes que la langue classique rejette violemment. Le *jant*, si

facile à articuler, se laisse digérer aisément. On se rend vite compte, cependant, que cette facilité est mauvaise conseillère. Dans le même champ sémantique, des termes comme “chambre à air”, “embrayage” ou “différentiel” allèchent bien moins l’arabisant tant soit peu conservateur. Au-delà de ce champ voiturier, les dialectes grouillent de milliers de vocables adoptifs dont la forme modifiée diffère souvent d’un dialecte à l’autre. Si elle forçait de toute part la frontière de la langue classique, cette invasion barbare nous rendrait un arabe à peine reconnaissable. L’alternative ce seraient les mots proposés par les lexicographes et les académies. La plupart sont mort-nés ou bien, s’il s’agit de mots anciens revitalisés, sont demeurés, en majorité, bien morts. Ni le *hitâr*, si arabe de souche, a réussi à éliminer le *jant*, ni la *chatîra*, néologisme pourtant exquis, a pu remplacer le sandwich.

Nous faisons face là à un problème lié à ce que les lexicographes de nos jours appellent le “niveau de langue”. Les anciens Arabes, eux, répartissaient les mots en strates; certains mots étaient “nobles” à leurs yeux et d’autres vulgaires ou roturiers. L’arabe classique a des raisons –dirait-on– de se plaindre de sa propre beauté, de la “noblesse” de son vocabulaire: puisqu’il s’est transmis de génération en génération, pendant des siècles, en s’apprenant par l’entremise du Coran et de la poésie plutôt que de toute autre sorte de textes. Et c’est bien cette tradition qui a ancré dans son “goût” cette forte répulsion pour les néologismes vulgaires et pour les mots arabisés, du moins pour leur affluence en masse. Arrivé aux temps récents, l’arabe classique s’est vu abandonner implicitement aux dialectes l’usage de très nombreux mots désignant des réalités de la vie de tous les jours sous prétexte qu’il s’agit de mots vulgaires ou mal arabisés. Il s’en est retrouvé, dans beaucoup de circonstances, lorgnant le monde moderne de haut, tant il subsumait des signifiés distincts sous leurs noms génériques, ou bien évitant carrément l’abord de ce qu’il ne pouvait nommer proprement... ou

bien, enfin, laissant ses fans se complaire dans l'évocation de mondes révolus.

Est-il encore permis à l'Arabe de s'asseoir ?

Nous risquons là –nous en sommes conscients– d'être taxé d'exagération. Des exemples que nous venons d'égrener, il semble ressortir que l'arabe classique se trouve dans l'embarras face à des mots de mécanicien. Pourtant, ce sont les Arabes qui ont dénommé la mécanique *'ilm al-hial* (science des ruses). Mais enfin –peut-on nous demander– quel besoin peut avoir une écriture “créatrice” de ces noms de pièces détachées de voiture ou d'autres montures du monde moderne ? Nous sommes, de notre côté, loin d'être sûr que le “créateur” peut toujours se passer impunément de la pédale d'embrayage.

Néanmoins, nous tirerons volontiers de notre petit dossier susmentionné, encore un exemple. À supposer qu'il faille se montrer conciliant sur le chapitre des pièces détachées, nos “créateurs” ne pourraient quand même pas se passer de tout ce sur quoi on peut s'asseoir...

La langue française compte 18 noms d'objets disposés pour qu'on puisse s'y asseoir. Le plus général est le mot siège ; banc, bergère, canapé, chaise, strapontin, tabouret, etc., font partie du groupe. L'arabe aussi offre un nombre important de noms de meubles destinés au même usage. Le plus passe-partout est *maq'ad* qu'on peut dire équivalent de siège. Le groupe compte, entre autres, *arîka*, *dakka*, *dîwân*, *sudda*, *suffa*, *kursiy*, *muttaka'*, etc.

Pourtant, en consultant deux dictionnaires français-arabe : *al-Manhal* et *al-Munjid*, on constate que le mot *maq'ad* revient onze fois sur dix-huit, dans le deuxième dictionnaire, comme équivalent supposé de mots français concernés et huit fois dans le premier. *Al-Manhal*, surtout, flanque le mot *maq'ad* de lourdes gloses descriptives visant à rendre

sensible la spécificité de chacun de ses soi-disant équivalents français. Ces tirades, cela va sans dire, sont pratiquement inutilisables dans un texte arabe normal. Le traducteur se sentira vraisemblablement acculé à gommer la spécificité du terme français ; il écrira *maq'ad* sans plus ! Aussi sera-t-on poussé au triste constat que “tout” pour les Arabes n'est pas seulement “savon” mais “*maq'ad(s)*” également !

Mais soyons équitable envers nous-mêmes, pour une fois ! Le même exercice exécuté en sens inverse montre que le français ne se comporte guère mieux que l'arabe dans cette affaire. Le dictionnaire arabe-français de Kazimirski se fourvoie, à son tour, dans des encombrantes descriptions pour faire comprendre à ses usagers qu'une *dakka* n'est pas une *arîka*, qu'un *nimriq* est différent d'une *mahsaba*, etc. L'arabe, on l'a vu, n'est point à court de mots pour désigner les objets de cette catégorie. Tout le problème réside dans le fait que les meubles sur lesquels les Français continuent de s'asseoir sont, sauf exception, autres que ceux desquels les Arabes faisaient le même usage.

Conclurons-nous à l'égalité des deux langues dans cette compétition bien circonscrite ? L'égalité est probable, dans l'absolu, en termes de ressources lexicographiques. Le décalage reste entier, cependant, en termes de compétence actuelle. Aujourd'hui, les meubles dont les Arabes se servaient autrefois pour s'asseoir sont, en effet, largement hors d'usage. Il est devenu exceptionnel, par conséquent, que notre fameux “créateur” ait à les nommer. Par contre, les mots français cités désignent des objets que non seulement les Français continuent d'utiliser mais que les Arabes aussi ont faits leurs. Aurons-nous, de ce fait, à appeler un fauteuil *futîl*, un canapé *kanaba* et un banc *bank*, en évitant de faire asseoir nos personnages de roman sur des strapontins ou des tabourets pour faire économie d'arabisations saugrenues ? Ou alors décréterons-nous qu'un *maq'ad* devrait faire l'affaire aussi bien au jardin que dans l'avion, au salon d'une demeure

que sur la plage, etc.? Nous rencontrons, là aussi, un signe supplémentaire (qui vaut la peine d'être cité) du transfert de la dominance d'un monde à l'autre. Il y a bien longtemps, les Européens ont adopté notre *suffa*: la chose et son nom. Lorsqu'ils nous l'ont rendue, il n'y a pas si longtemps, nous nous sommes mis, suivant leur exemple, à l'appeler "sofa" comme si nous ne nous étions jamais assis là-dessus!

Deux reproches possibles

Avant de conclure, nous voudrions évoquer deux reproches possibles. Le premier consisterait à nous attribuer un quelconque attachement à une prétendue pureté de la langue arabe qui, en vérité, n'a pour nous aucun sens. Nous avons ouvert notre discours par l'affirmation que le monde est devenu "étranger" et que, dès que nous nous mettons à parler, nous nous trouvons en train de traduire. Nous n'avons pas voulu dire par là qu'il nous serait possible de nous passer de la traduction. Nous en passer équivaudrait – nous le savons bien – au quasi-mutisme ou à la schizophrénie. Bien au contraire, nous entendons suggérer, puisqu'il nous faut traduire, de le faire de bonne humeur: sans sentiment de frustration, affiché soit-il ou retenu. Nous avons mis en évidence, toutefois, le fait que la langue arabe obéit à une sorte de "goût" qui commande son attitude vis-à-vis des néologismes et des mots arabisés. Nous n'avalisons pas l'attitude qui, sans nécessité, ferait bon marché de ce goût.

Le deuxième reproche consisterait à avancer que nous disons la langue arabe, *perse*, incapable de dire l'actualité de ce monde que, pourtant, elle se montre si désireuse de maîtriser. On nous rappellerait alors les immenses ressources de renouveau que recèlent les procédés de dérivation, de fusion, d'arabisation de mots... Nous les connaissons. Néanmoins nous avons tenu à rappeler que bien des mots improvisés ou arabisés ne recueillent point les suffrages des

locuteurs. Les dialectes, eux, aspirent tout ce dont la vie de tous les jours révèle la nécessité, qu'il s'agisse de mots arabisés ou d'improvisations diverses. Ce faisant, les dialectes ne se laissent pas entraver par la sélectivité, parfois hau-taine, de l'arabe classique. Abonder sans restriction dans ce sens ne serait pas de mise, toutefois. La tolérance des dialectes reste loin de combler leurs lacunes. En effet, si les adeptes de la langue classique se trouvent souvent obligés de se contenter indûment de mots génériques ou approximatifs, les usagers des dialectes, eux, ne se comportent pas nécessairement mieux. Combien fréquent, hélas! est leur recours au vocabulaire gestuel ou encore aux équivalents de "ce machin", "le truc", etc. En vérité, nous n'entendons faire aucun reproche à la langue arabe; ni d'ailleurs à ceux qui s'en occupent de près: les lexicographes et les académiciens. Pourtant, nous pensons que l'examen de la situation où ces derniers sont confinés peut contribuer à la conception d'une réforme. Nous n'adressons pas de reproche à l'arabe ni aux Arabes, dans la mesure où le reproche ne peut viser qu'un sujet pourvu de volonté. Or les Arabes comptent des foyers susceptibles de vouloir, mais une volonté attribuable aux "Arabes" en tant que tels n'est que pure chimère, qu'il s'agisse de la réforme linguistique ou de toute autre réforme. Nous disons simplement que la relation entre l'arabe et le monde d'aujourd'hui est déréglée, gravement inadéquate. Ce fait ne peut être sans conséquence pour l'ambition universaliste des "créateurs" arabophones.

De l'expression métonymique du monde à la stratégie d'évitement

Comment cette inadéquation se laisse-t-elle caractériser? Nous pensons qu'elle est d'origine non pas essentiellement linguistique mais civilisationnelle. Le décalage entre l'arabe et telle autre des langues qualifiées de "mondiales" réside

—abstraction faite de tout détail, petit ou gros, contrariant ce diagnostic— dans l'emprise inégale des usagers de l'une et de ceux de l'autre sur les clés de fabrication du monde moderne et, par voie de conséquence, dans la contribution comparée des uns et des autres à cette fabrication.

Il ne nous reste qu'à mettre —brièvement— plus en relief la relation entre l'inaptitude assez sensible de l'arabe écrit à capter les minuties d'un réel fabriqué de plus en plus complexe et envahissant, d'une part, et l'incapacité tant déployée des “créateurs” arabes d'accéder à “l'universalité”.

Vers le milieu du vingtième siècle, le poète 'Alî al-Jârim pouvait encore composer un poème qui s'ouvrait par ces énoncés :

L'Éclat de la victoire fait vibrer nos hautes lances (...)

Le sabre qui frappe les coups entonne notre chanson

À l'époque, les sabres et les lances avaient depuis très long-temps déserté les champs de bataille ; les canons Howitzer, les fusils mitrailleurs Bren, les pistolets mitrailleurs Sten, les chasseurs est-européens... s'étaient chargés d'imposer l'État juif en Palestine. Les sabres et les lances continuaient pourtant à servir au poète de métonymie du combat ; c'est, en effet, ce que la rhétorique de sa langue pouvait encore lui procurer en compensation d'un monde perdu. Or une métonymie est ce qu'il y a de plus semblable à un masque puisqu'elle dispense son objet d'exhiber le détail de ses caractéristiques, la diversité de ses états et lui confère un aspect stable, lui permettant de s'insérer, parmi des semblables, dans un genre.

Quelques années après le poème d'al-Jârim, Ounsi El Hage (1937-2014) pouvait déjà écrire :

Je soussigné

Écoute la pluie tomber

Cette nouvelle poésie apportait du neuf. Elle se délestait de la métonymie et —peut-être, même— de la rhétorique entière. Car c'était bien Ounsi El Hage le “soussigné” et

que rien ne l’empêchait d’écouter la pluie tomber ! Ce type de discours disait que le masque –et pas nécessairement la pluie– venait de tomber¹.

Cependant, le créateur qui extrayait le réel de la langue-métonymie ou le débarrassait de son masque rhétorique, devait se trouver, souvent, bien démuni. Dans sa quête d’images du réel susceptibles de remplacer le bagage d’images de la langue, il ne disposait que d’instruments rudimentaires, de peu de moyens, de ressources limitées. Aussi était-il forcé de se cantonner dans des orbites proches des éléments du monde. Il craignait de voguer à l'aventure vers les nouveautés réelles de plus en plus obsédantes, vers les particularités qui se multipliaient sans arrêt au gré du foisonnement de nouvelles combinaisons du réel ou du dévoilement de leurs combinatoires. Il se trouve, en effet, à court de mots vivants correspondant proprement, autant aux détails qu’aux blocs d’objets en devenir, et acceptables sans faire violence au système de la langue. Se dessaisissant de la langue-masque, le nouveau créateur, qu’il soit romancier, poète ou autre, se retrouvait fourré avec le réel dans la langue-bas. Un bas de nylon laisse transparaître les contours du visage mais en obnubile les traits fins. Regarder ce visage ne manque pas de dissiper les résidus de plaisir que représentait l’extase devant la prétendue authenticité du masque. Voilà à quoi aboutit la stratégie de l’évitement.

Pourquoi –nous demandons-nous– l’écriture arabe échoue à s’élèver à l’universalité ? En fait, elle y a accédé quand elle s’est attelée à la tâche de déstabilisation d’univers familiers dont les composantes ont conservé leurs noms mais dont divers dérèglements ont miné l’ordre. Citons, dans ce contexte, le *Journal d’un substitut de campagne* de Tawfiq al-Hakîm (1898–1987). L’écriture arabe a pu

1. On pourrait trouver d’autres “nouveautés” dans le “discours” d’Ounsi El Hage. Mais cela nous éloignerait de notre sujet.

décoller également quand elle a réussi à mettre en évidence nos bégaiements et nos dyslexies par-delà notre énorme productivité en matière de sons... c'est-à-dire quand elle s'est appliquée à dépister dans les menus recoins de notre vie et de nos relations ce dont nous venons de faire ici un résumé squelettique. Ziad Rahbani, par exemple, semble réussir cette entreprise lorsque, dans son théâtre, il s'adonne (en dialectal libanais) à la mise en scène des bégaiements des Libanais et de l'oscillation de leurs discours entre vacuité et petitesse.

La situation du créateur arabe n'est donc pas aussi désespérée que notre analyse a pu le suggérer. D'ailleurs, seul un empêchement parmi d'autres de l'accès de la "création" arabe à l'universalité a été abordé ici. C'est qu'il nous a paru que la limitation d'une intervention bien circonscrite à un sujet bien délimité était plus conforme aux impératifs du monde où nous vivons et à la logique d'aujourd'hui.

IV

LES DEUX VIES DE TAHA HUSSEIN¹

Treize ans sont passés depuis la mort de Taha Hussein². Il s'était éteint à l'âge de 83 ans couvert de lauriers qu'un long silence de vieillard avait quelque peu ternis. Les transformations qu'ont subies, après la Deuxième Guerre mondiale, des genres qu'il avait contribué à renouveler ou même à fonder faisaient que, dans la dernière étape de sa vie active, le vieux novateur montrait des signes d'épuisement. Le critique qu'il était ne put être effleuré par le grand chambardement que les méthodes inspirées par la psychanalyse et la sémiologie commençaient à provoquer au sein de la critique littéraire. Il s'était arrêté à la controverse, relancée par Sartre, sur l'engagement en littérature et à cette autre querelle – tournure marxiste de la précédente – sur la destination (populaire ou

1. Cette étude fit d'abord l'objet d'un exposé oral au séminaire du professeur Dominique Chevallier à l'Université de Paris-Sorbonne, le 17 janvier 1984. Elle prit sa forme présente à l'occasion d'un colloque organisé par la Fondation nationale des sciences politiques, à Paris, en juin 1987, autour du thème "Les nouveaux groupes intellectuels dans le monde musulman".

2. Taha Hussein est mort au Caire le 28 octobre 1973.

élitiste?) de la production littéraire. D'ailleurs, son combat, si l'on s'en tient à l'air du temps, y paraissait déjà d'arrière-garde. Le créateur qu'il fut, d'autre part, avait vu deux générations de romanciers prendre entièrement la relève de la sienne, et deux générations de poètes condamner à un quasi-oubli les poètes qu'il avait aimés ou haïs, en tout cas réussi à suivre. Ses contributions à l'histoire de l'islam, quel que soit l'agrément que l'on peut, aujourd'hui encore, tirer de leur forme plus ou moins romancée, n'avait jamais pesé très lourd dans ce mouvement de recherches et de production dont on connaît la vigueur en Occident comme dans les pays de l'islam. Par-dessus tout, le modernisme tapageusement affiché de T. H., lié à sa formation universitaire, à ses références insistantes à Descartes, à ses traductions des tragiques grecs ou de Voltaire, faisaient figure, longtemps avant sa mort, de tentatives attendrissantes dont on ne contestait certes pas le courage pionnier, mais qui avaient perdu l'éclat de la solitude dans ce monde arabe désormais submergé de traductions de toutes les couleurs et grouillant de spécialistes frais émoulus des universités occidentales qui, à leur tour, en formaient d'autres aux universités de leurs pays.

Certes, T. H. bénéficiait encore de toutes les marques de respect dues à une longue et tumultueuse carrière. Le titre de "Doyen de la littérature arabe" accompagna constamment son nom pendant un bon quart de siècle dans les discours officiels. C'était pour ce moderniste, jadis doyen de la faculté des lettres du Caire, un substitut pudique de celui de "prince" que la disparition de Chawqî, "prince" élu des poètes arabes de son temps, avait laissé en suspens dans le monde des lettres. En 1963, T. H. succéda à son ancien ami et protecteur Ahmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963) à la tête de l'Académie de la langue arabe du Caire. À la même époque, pour fêter son soixante-dixième anniversaire, un important volume de "mélanges" lui fut offert, regroupant, par les soins de

Abd al-Rahmân Badawî¹, à côté des noms de ses amis et disciples, vedettes de la critique et de l'histoire littéraire en Égypte, quelques grands noms de l'orientalisme contemporain : Massignon, Gardet, Pellat, Berque, von Grunbaum, etc. Des orientalistes italiens leur emboîtèrent le pas, quelques années plus tard, ce qui valut à l'écrivain un autre volume d'“*Omaggio*” pour son soixante-quinzième anniversaire². Il s'agissait, cependant, de rendre hommage à un rôle passé plutôt que de témoigner pour la persistance d'une influence. Dans tous les sens de l'expression, T. H. semblait bien alors avoir sa vie derrière lui.

Un étonnant regain de vitalité

Or, paradoxalement, depuis sa mort, T. H. fait preuve d'un étonnant regain de vitalité. L'édition monumentale en 19 volumes de ses œuvres, entreprise à Beyrouth l'année même de sa mort, est aujourd'hui achevée. On continue, chez d'autres éditeurs, à réunir en volume ses articles, les recueils d'études et d'articles ayant été pendant treize ans l'unique forme d'intervention dans l'édition, de cet auteur dont le dernier “ouvrage” proprement dit remonte à 1960. Ainsi, trois nouveaux recueils paraissent entre 1975 et 1980. On publie aussi de lui un roman inachevé³. D'autre part,

1. Badawî, Abd al-Rahmân (éd.): *Ilâ T. H. fî 'id milâdih al-sab'in*, Dâr al-Ma'ârif, le Caire, 1961, (484 p. en arabe + 84 p. en français, anglais et allemand).

2. T. H., *Omaggio degli Arabisti italiani*, Napoli, 1964.

3. Pour une bibliographie apparemment complète des œuvres de T. H., on consultera : Al-Sacût, H. et Jones, M. : *T. H.* [Bio-bibliographie], Centre d'études arabes de l'Université américaine du Caire, le Caire - Beyrouth, 2^e éd. 1982. On pourra consulter aussi pour une bibliographie des œuvres de T. H. parues jusqu'en 1960, le tableau chronologique dressé par Badawî in : *Ilâ T. H...*, op. cit. pp. 19-26 de la partie arabe. Ce tableau doit être complété par la bibliographie rattachée à l'ouvrage de 'Usfûr, Jâbir, *Al-Marâya al-mutajâwira, Dirâsa fî naqd T. H.*, Al-Hay'a al-Misriyya al-Âmma li al-Kitâb, le Caire, 1983, pp. 497-500.

une série télévisée basée sur sa fameuse autobiographie *al-Ayyām* et due à Yahia al-‘Alamī, est diffusée dans tout le monde arabe ; un film sur sa vie est réalisé par ‘Ātif Sâlim sous le titre *Le Vainqueur de la nuit*. Plus important, enfin, pour notre propos, est le déluge d’ouvrages récents –je ne compte pas les articles – consacrés à T. H. Al-Sacût et Jones¹ en recensent, dans leur somme bibliographique, vingt-cinq totalement voués à notre auteur entre 1973 et 1980. Il faut ajouter à leur liste deux autres ouvrages, au moins, parus respectivement en 1976 et en 1979, deux rééditions d’ouvrages publiés initialement du vivant de T. H. et –au bas mot aussi – quatre livres sortis entre 1981 et 1986. Nous laissons de côté les thèses universitaires restées inédites et difficiles, par conséquent, à recenser. Nous ne nous arrêtons pas non plus sur les chapitres consacrés à notre auteur dans plusieurs dizaines d’ouvrages. Nous passons, enfin, sur les articles dont al-Sacût et Jones comptent plus de cinq cents dans les sept années qui ont suivi la mort de T. H. contre mille deux cents en plus de soixante années de sa vie active. Quant aux six dernières années écoulées depuis la parution de la somme bibliographique d’al-Sacût et Jones, personne n’a encore pris la peine de faire le bilan de leur récolte. D’ailleurs toutes les listes –n’en doutons point – demeurent incomplètes.

Les livres que comporte cet inventaire sont, bien entendu, variés et très inégaux. Quelques-uns sont dûs à des journalistes jadis proches de T. H. et tiennent du reportage bio-bibliographique. Suzanne Taha Hussein offre à la mémoire de son mari un récit apparemment corrigé de leur vie commune. L’ensemble compte, cependant, des études

1. Al-Sacût et Jones, *op. cit.*, pp. 283-548. On peut aussi reconstituer une liste des ouvrages entièrement consacrés à T. H. à partir des bibliographies données par ‘Usfûr, *op. cit.*, pp. 502-503, et par Tahar, Meftah : *T. H., sa critique littéraire et ses sources françaises*, 2^e éd., Maison arabe du livre, Beyrouth, 1982, pp. 163-165. D’autres ouvrages récents, non mentionnés dans ces sources seront cités ici-même.

plus savantes dont celle, apparentée à la sociologie de la littérature, de Abd al-'Azîz Charaf et celle de plus de cinq cents pages, due à Jâbir 'Usfûr sur T. H. critique littéraire. Deux ouvrages dont une thèse rééditée (la première édition remonte vraisemblablement à la fin des années 60¹) sont consacrés aux sources françaises de la pensée de T. H. Enfin, le livre d'Anwar al-Jundî² et les textes, intégraux ou abrégés, recueillis dans un volume de 670 pages par Mahmûd Mahdî al-Istânbûlî³, loin de viser à maintenir vivant le souvenir de l'écrivain disparu, sont voués, au nom de l'islam, à sa plus totale destruction.

Une interminable controverse

Ce dernier point est capital. Le déferlement extraordinaire d'ouvrages consacrés à T. H. déborde largement le cadre innocent de l'hommage rendu à un grand écrivain disparu ou de l'étude académique destinée à inventorier son oeuvre et à mesurer sereinement son apport. On ne peut qu'être frappé par la détermination des adversaires aussi bien que des amis à relancer une discussion qui vient de loin. Une controverse ou plutôt *la* controverse se trouve bel et bien ressuscitée. Ni les journalistes ni les universitaires, amis ou partisans de cet exceptionnel maître à penser, ne s'abstiennent de donner à leur récit ou à leur analyse l'allure d'un défi: ils sont bien conscients de poursuivre le combat du maître. Leurs adversaires font étalage de la même agressivité d'antan.

Si, par exemple, Abd al-'Azîz Charaf, déployant les trésors d'une connaissance érudite de l'œuvre de T. H. et de son

1. Il s'agit de celle de Tahar: *op. cit.*

2. Al-Jundî, Anwar: *T. H., Hayâtuh wa fikruh fi mîzân al-islâm*, Dar al-i'tisâm, le Caire, 1976.

3. Al-Istânbûlî, Mahmûd M. (éd.): *T. H. fi mîzân al-'ulamâ' wa al-udabâ'*, al-Maktab al-islâmî, Beyrouth, 1983.

époque, perçoit en celui-ci le fossoyeur de la société traditionnelle, il entend bien apporter, de son côté, une contribution à empêcher ladite société de renaître de ses cendres. Et si, d'autre part, al-Istânbûlî aligne, pour rendre définitive la mort de T. H., des textes fraîchement publiés et d'autres datant de 1926 ou de 1945, c'est que – plus soucieux des permanences que les admirateurs de T. H. – il tient à marquer la continuité d'une lutte et aussi, comme il le dit dans l'introduction de son recueil, à contrecarrer les desseins de ceux qui, à la manière de Charaf, tendent à croire que la bataille est près d'être gagnée et qu'il n'y a plus qu'à faire le bilan et à dresser la statue du vainqueur dont on vient de pleurer la mort physique. Al-Istânbûlî est obligé de constater que l'ennemi refuse de désarmer. Il ne manque pas de reprocher aux défenseurs de l'islam leur tiédeur dans l'affrontement de cette maléfique campagne dont T. H. est le prétexte après en avoir été le héros. Mais, certain d'être dans le vrai, il est, lui aussi, sûr d'avoir déjà gagné la bataille. Synonyme de vérité, l'islam demeurerait capable – *en droit* – de battre ses adversaires même sans les affronter. Il suffit de regarder en arrière et, en l'occurrence, d'écouter tous ceux qui n'avaient nulle peine à confondre le maître, pour constater que ses disciples sont condamnés à perdre. C'est une conspiration – factice par définition – qui, hier, avait permis à T. H. de ne pas étouffer sous le poids des vérités qui l'accablaient, et c'est aussi une conspiration qui, aujourd'hui, tend à mettre la victoire de son côté. Telle est donc la situation : les deux parties en lutte ont déjà gagné la bataille. Pourtant elle continue à faire rage. Étrange bataille, en vérité, qui tout en se perpétuant, s'est depuis longtemps terminée.

Il faut remonter très loin pour retrouver un tel intérêt à T. H., un tel déclenchement des passions autour de sa personne et de son œuvre. Pendant les 40 années qui ont précédé sa mort, l'écrivain égyptien, tout en acquérant grâce à une œuvre de plus en plus imposante et variée, une

indiscutable notoriété, n'avait plus soulevé de très grosses tempêtes. Sans être négligeable, la discussion soulevée par la parution, en 1938, de son livre *L'Avenir de la culture en Égypte*, est demeurée, quant à la vigueur du ton et à la variété des contenus, très inférieure à la controverse inaugurée en 1926 par son étude sur la poésie antéislamique. Bien entendu, il était devenu difficile, après 1930, aussi bien aux historiens de la littérature arabe classique qu'aux critiques de la littérature égyptienne contemporaine, d'ignorer l'apport de T. H. Mais cette présence en règle, si elle donnait la mesure d'un impact certain, tendait à apprivoiser, petit à petit, une silhouette jadis inquiétante. Mis à part, d'ailleurs, les chapitres didactiques et les mentions obligées, l'écrasante majorité des études consacrées à T. H. au cours de cette très longue période sont dues à des Occidentaux.

Dans un contexte historique très différent, la polémique actuelle prétend donc reprendre les thèmes d'une controverse vieille de plus d'un demi-siècle. Et si, disposant d'une vue d'ensemble sur la carrière littéraire, académique et politique de T. H., ses amis et ses adversaires d'aujourd'hui peuvent aspirer à l'élaboration de synthèses aussi opposées que définitives, ces bilans n'en demeurent pas moins tributaires et même prisonniers des thèmes de l'ancien débat et surtout de sa première phase, la plus importante aussi bien par l'envergure de ses protagonistes que par l'ampleur de son champ. Il nous faut donc revenir d'abord à cet orage soulevé par T. H. en 1926, et reprendre, afin de découvrir le secret de sa vitalité retrouvée, les péripéties et les enjeux de ce que Jacques Berque qualifie d'"affaire Dreyfus de la philologie arabe"¹.

Affaire sans pareille, en effet, dans les annales de notre littérature. Beaucoup plus grave –puisque plus globale,

1. Berque, Jacques: "Une affaire Dreyfus de la philologie arabe", in Berque, J., Charnay, J.-P., etc. : *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Payot, Paris, 1966, pp. 266-285.

malgré les apparences, et touchant à des diapasons plus sensibles – que la crise suscitée, l'année précédente, par l'ouvrage de Alî 'Abd al-Râziq, *L'Islam et les bases du pouvoir*¹.

Ce dernier s'inscrivait dans un débat d'actualité sur le rétablissement du califat, éventuellement en Égypte, après la suppression de cette institution par Atatürk. Il décrétait l'extériorité du califat – et d'ailleurs de toute forme précise de pouvoir temporel – au dogme islamique. Le titre prestigieux étant âprement lorgné par Fouad I^{er}, la crise se solda par la rupture de la coalition au pouvoir. Abd al-Râziq évoluait, en effet, dans la mouvance du parti libéral-constitutionnel dont son frère était l'un des principaux leaders. Ceci dit, la cassure instaurée par ce cheikh azharite au sein du système islamique n'atteignait, directement du moins, que le niveau institutionnel. Et si elle pouvait bien s'étendre à d'autres sphères, ce devait se faire de proche en proche. Par contre, le livre de T. H. *Sur la poésie antéislamique*, en cherchant à isoler le dogme islamique au sein de la culture traditionnelle tout entière et, incidemment, à ébranler, dans la foulée de sa mise en doute d'éléments communs aux deux sphères, la cohérence du dogme lui-même, risquait de provoquer une déchirure qui, sans épargner la masse, se reproduirait dans l'intériorité de chaque musulman. On comprend, dès lors, la violence du choc et la furie de la riposte.

La part du politique

Il faut faire leur part exacte aux facteurs institutionnels et politiques dans cette crise. En 1926, T. H. ne comptait pas encore parmi les grandes figures de la littérature égyptienne, mais il n'était pas un inconnu. "Fils aîné" – comme on ne

1. Cf. sur cette crise l'ouvrage de Ramadân, 'Abd al-'Azîm : *Tatawwur al-haraka al-wataniyya fi Misr min 1918 ilâ 1936*, Dâr al-Kâtib al-'arabî, le Caire, 1968, pp. 590-583.

manquera pas de le lui rappeler – de l'université égyptienne dont il fut le premier à obtenir le titre de docteur en 1914, il y avait enseigné, à partir de 1919, l'histoire de l'Antiquité gréco-romaine après avoir soutenu, à Paris, l'année précédente, une deuxième thèse (sur la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn) commencée sous la direction d'É. Durkheim. En 1925, l'Université, d'institution privée qu'elle était depuis sa fondation en 1908, passe aux mains de l'État. On y confie à T. H. la chaire d'Histoire de la littérature arabe. Et c'est de ses cours en première et en deuxième année que sortira le livre *Sur la poésie antéislamique*.

Querelleur anticonformiste et polémiste redouté, T. H. N'en était plus à son premier coup d'éclat. Pendant ses années d'études à al-Azhar, il avait souvent eu maille à partir avec ses maîtres et même avec le Supérieur de la vénérable institution. Plus tard, il ne dédaignait pas de critiquer sévèrement, dans *al-Jarîda*, dirigé par Ahmad Lutfî al-Sayyid, le monde des azharites. En 1925, il prend contre eux la défense de 'Alî 'Abd al-Râziq dans des termes frisant la bouffonnerie. Auparavant, sa première thèse sur Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî, publiée en 1915, manque juste de tourner en scandale : le député de Port-Saïd dépose à son sujet une interpellation adressée au gouvernement où, déjà, il accuse l'auteur d'athéisme. Il ne la retira que sur la demande de Sa'd Zaghlûl, alors président de l'Assemblée¹. Avant de s'attaquer à la poésie antéislamique, T. H. avait mis en évidence, dans le journal *al-Siyâsa* fondé par Muhammad Husayn Haykal et où il tenait la rubrique littéraire, la vague de scepticisme et la dissolution des moeurs qui avaient marqué la fin de l'ère omayyade et le début de l'ère abbasside. Ces articles où il contestait déjà l'authenticité de certains poèmes attribués

1. Sur cette période de la vie de T. H., voir, par exemple, sa biographie par Badawî, in *Ilâ T. H... op. cit.*, pp. 9-17 et Karîm, Sâmih : *Mâdha yabqâ min T. H.?*, Dâr al-Qalam, Beyrouth, sd., pp. 24-56.

aux ‘udhrites¹ et même la réalité historique du fameux Qays ibn al-Mulawwah (mort en 688), ne manquèrent pas de provoquer quelques remous². Aussi, en 1926, T. H. était bel et bien un homme à abattre.

Il était exposé et, à la fois, bien protégé. Exposé parce qu'il faisait partie de cette université encore mal assise et dont la prise en charge par l'État faisait rager les azharites et les milieux politiques conservateurs. Il suffit de lire les minutes des séances du Parlement consacrées à l'affaire T. H. (et dont nous devons la reproduction à Mustafa Sâdiq al-Râfi'i³) pour constater la profondeur de l'animosité nourrie par les détracteurs de T. H. vis-à-vis de l'Université. Un leitmotiv domine le débat: vous dépensez l'argent des contribuables dans cette douteuse entreprise; eh bien! en voilà le produit! T. H. le comprend bien puisqu'il ajoute à la deuxième édition de son livre tout un chapitre⁴ consacré à l'enseignement des lettres en Égypte où il prend à partie aussi bien al-Azhar que la Dâr al-‘ulûm pourtant laïque. Cette Dâr al-‘ulûm, sorte de Normale fondée jadis par Alî Pacha Mubârak, se trouve maintenant prise entre deux feux. Al-Azhar lui avait réservé la primeur de sa campagne contre l'enseignement moderne et voici que l'Université estime sa modernité insuffisante voire dépassée. Mais, d'autre part, T. H. est passablement un homme du pouvoir. N'est-il pas le rédacteur littéraire du journal des libéraux constitutionnels, le parti principal de la coalition gouvernementale? Le président du conseil est ce même ‘Adlî Yakan auquel le

1. Poètes arabes de l'amour courtois dont la tradition remonte à l'époque préislamique mais dont les plus illustres appartiennent à la période omayyade.

2. Ces articles sont reproduits in T. H.: *Hadîth al-arbu'â*, t. 1, (1^{ère} éd., le Caire 1925), pp. 173-315 de la 12^{ème} éd., Dâr al-Mâ'ârif, le Caire, 1976.

3. Al-Râfi'i, M. S.: *Tahta râyat al-Qur'ân*, 7^{ème} éd., Dâr al-Kitâb al-‘arabî, Beyrouth 1974, pp. 382-409.

4. T. H.: *Fî al-adab al-jâhilî*, 12^{ème} éd., Dâr al-Mâ'ârif, le Caire, 1977, pp. 7-22.

jeune aveugle de la dernière scène d'*al-Ayyâm* avait adressé des vivats, quelques années plus tôt, avant d'être arrosé de pierres¹. L'Université menacée fait bloc de son côté derrière son "fils aîné". Son recteur n'est autre qu'Ahmad Lutfî al-Sayyid, l'homme à l'instigation duquel T. H. avait écrit son premier article. Les adversaires de T. H. sont obligés de remonter jusqu'au Parlement pour tenter d'obtenir le licenciement du jeune professeur en faisant supprimer les crédits bloqués pour son traitement. 'Adlî Yakan s'y oppose, menace même de poser la question de confiance. Le député wafdiste (du parti Wafd, fondé en 1919 par Saad Zaghloul) qui avait provoqué le débat se rétracte. T. H. est en vacances hors d'Égypte. Son livre est retiré des librairies, l'Université ayant acheté tous les exemplaires. À son retour, il est déféré devant le juge d'instruction par suite d'une plainte déposée par le même député Abd al-Hamîd al-Bannân. D'ailleurs al-wafd n'était pas uni dans cette affaire. Al-'Aqqâd, intellectuel très en vue de ce parti, prend fait et cause pour la liberté d'expression. Les ulémas, eux, en arrivent à rendre visite au Palais royal et au président du conseil (Zîwar, le prédécesseur de 'Adlî) et à provoquer des manifestations de rue pour exiger que justice soit faite. Sa'd Zaghlûl, alors président de l'Assemblée, tente de calmer les esprits: "Notre religion est solide, crie-t-il aux manifestants, et ce sceptique n'est ni un leader politique ni un imâm. Ne craignons donc rien de son côté pour le peuple. Qu'il continue à douter tant qu'il voudra. Qu'y a-t-il de quoi nous alarmer si une vache n'entend pas raison?!²".

Le juge d'instruction, pour sa part, tient tête au professeur. Son rapport diffusé publiquement (et d'ailleurs

1. T. H.: *al-Ayyâm*, vol. 1 des œuvres complètes de T. H., Dâr al-Kitâb al-lubnânî, Beyrouth 1973, pp. 683-684.

2. Karîm, Sâmih: *Madhâ yabqâ min T. H.?*, Dâr al-Qalam, Beyrouth sd., p. 67.

réédité à Beyrouth en 1972¹⁾ est un morceau d'éloquence et de science sans doute rarement égalé dans les annales de la justice égyptienne. Dans la partie dialoguée du rapport, le juge semble arriver, en défaisant l'argument linguistique de T. H., à confondre le professeur qui répond évasivement. Ça et là, dans l'ouvrage incriminé, il relève une citation altérée, des contradictions, des doutes qui se transmuent soudain en certitudes... À la fin, l'affaire est judiciairement classée ; elle l'était déjà politiquement. L'année suivante, T. H., loin de désarmer, réédite son livre augmenté de plusieurs chapitres méthodologiques et pédagogiques, sous un titre légèrement modifié pour tromper la vigilance judiciaire. La nouvelle édition ne contient plus les passages les plus choquants où l'auteur s'en prenait directement à certaines assertions coraniques. Néanmoins, dans les journaux et dans l'édition, la bataille continue à faire rage. C'est dire que ni les considérations institutionnelles, ni les luttes de clans politiques, ni enfin les considérations relatives directement au dogme islamique, n'épuisent le contenu de cette controverse.

Quelques protagonistes

Dans l'espace de trois ans, sept ouvrages furent publiés en réponse à T. H. Il est aujourd'hui très difficile de recenser les articles dont d'ailleurs al-Sacût et Jones, Tahar, Charaf, al-Jundî etc. citent un grand nombre. Notons que, contrairement aux ouvrages récents, en majorité favorables à l'écrivain disparu, les textes des années vingt lui sont en général mortellement hostiles. Parmi leurs auteurs, on compte plusieurs ténoirs de la littérature et du journalisme : Chakîb Arslâne, baptisé alors "cheikh de la littérature" et premier écrivain de l'Orient, titres dont T. H. portera plus

1. Cf. Chalabî, Khayrî (éd.) : *Muhâkamat T. H., al-Mu'assasa al-'ara-biyya lil-dirâsât wa al-nâchr*, Beyrouth, pp. 31-70. Le juge s'appelait Muhammad Nûr.

tard l'équivalent, Rachîd Ridâ, directeur d'*al-Manâr* et champion avec Arslâne du légitimisme ottoman, pendant la Grande Guerre, Mustafâ Sâdiq al-Râfi‘î, écrivain intégriste, poète connu et historien de la littérature. Ils sont tous les trois d'origine syro-libanaise, mais les deux derniers sont installés en Égypte, alors qu'Arslâne écrit de Lausanne. Les plus notoires des détracteurs égyptiens de T. H. sont Muhammad al-Khadir Hussein, futur supérieur d'*al-Azhar*, Muhammad Farîd Wajdî, auteur de la première encyclopédie générale achevée de langue arabe en 10 volumes et futur rédacteur en chef de la revue *al-Azhar*, Ibrahîm Abd al-Qâdir al-Mâzînî, poète et écrivain satirique, etc. Mal défendu dans la presse, T. H. peut cependant compter sur l'appui moral de deux grandes figures de la culture égyptienne de l'époque : Lutfî al-Sayyid, recteur de l'Université où il enseigne et Muhammad Hussein Haykal, directeur du journal *al-Siyâsa* où le professeur traqué publie un article tous les mercredis.

Les réponses à T. H. transpirent toutes une hargne inouïe. Berque relève les coups bas assénés à l'auteur incriminé par Mustafâ Sâdiq al-Râfi‘î¹. Pour mettre en évidence le manque d'imagination et de sensibilité dont il accuse T. H., al-Râfi‘î use d'allusions, à peine camouflées, à sa cécité. Atteint lui-même de surdité totale à l'âge de 30 ans, cet homme à l'insulte facile, pouvait difficilement aller plus loin². Il reproche aussi à son adversaire sa formation et son mariage en France. Et si tous les détracteurs de T. H. ne sont pas de cette trempe, presque aucun n'est capable de clore un paragraphe autrement qu'en triomphant bruyamment de son adversaire dont – prétend-il – il a mis au grand jour l'ignorance et l'absence de logique, voire la friponnerie. Le style de ces auteurs est lourd, apodictique. Aussi

1. Berque, J.: *loc. cit.*, pp. 273-274.

2. Sur al-Râfi‘î, voir, par exemple: Dayf, Chawqî: *Al-adab al-‘arabî al-mu‘âsir fî Misr*, Dâr al-Mâ‘ârif, le Caire, 1974 (5^e éd.), pp. 242-251.

bien par l'éloquence recherchée que par le ton décisif des assertions, ils cherchent à écraser, ensemble, l'homme et la théorie. Souvent, sinon toujours, ils refusent à leur adversaire, en détournant le sens de ses dires ou en lui faisant des procès successifs d'intention, le droit même d'avoir raison. Ils opposent leurs credos à ce sceptique et l'asepsie de leur appartenance spirituelle à ce contaminé. Cela dessert énormément une cause qui, en elle-même, n'est pas nécessairement une cause perdue. D'ailleurs, ces réponses ne dédaignent pas de se répéter interminablement les unes les autres. Les articles de presse semblent avoir plus ou moins épuisé la controverse avant que celle-ci ne passe dans les volumes. Les ouvrages les plus importants, dans ce débat, avaient, en fait, été, à l'origine, des séries d'articles. Si l'on doit séparer le bon grain de l'ivraie, la violence désolante de l'argumentation proprement dite, dans les réponses à T. H., il faudra privilégier quelque peu l'intervention qui, de par sa qualité, émerge spontanément du lot. C'est, sans conteste, celle de Muhammad Lutfî Jum'a¹.

Cet auteur ne le cède en rien à T. H. quant à la diversité de ses sources et, plus généralement, à la polyvalence de sa formation. Avocat et journaliste, plus tard académicien, il est surtout un traducteur polyglotte, joignant à une parfaite maîtrise des sources arabes relatives à la poésie antéislamique, une vaste connaissance des diverses tendances de la critique littéraire en France et en Angleterre et des recherches d'orientalistes sur l'histoire, la langue et la littérature des Arabes. Il est aussi un disciple direct de Muhammad 'Abdû, soucieux de promouvoir le mouvement réformiste inauguré par son maître et dont, d'ailleurs, T. H. lui-même se réclamait. Il ne manque pas une occasion pour manifester son attachement à l'œuvre de modernisation de l'Égypte ni pour dire son respect pour les grands noms

1. Jum'a, M. L.: *al-Chihâb al-râsid*, Imprimerie al-Muqtataf et al-Muqattam, le Caire, 1926.

de l'orientalisme. Aucune chance donc de trouver chez lui l'accusation habituelle lancée à T. H. par ses autres détracteurs: celle d'être un cheval de Troie de la culture et même de la politique occidentale. Lutfî Jum'a accusera plutôt son adversaire d'avoir trahi ses sources européennes ou de mal les connaître. Pourtant, sans verser dans le "pharisaïsme" d'un Râfi'i (le mot est de Jacques Berque), il ne montre pas moins d'acharnement polémique à démolir la thèse de T. H. Cet apparent paradoxe mérite qu'on s'y arrête. Mais, auparavant, il faut tenter de résumer l'ouvrage incriminé.

Le dissolvant cartésien

T. H. formule sa thèse centrale dans les termes suivants: "La très grande majorité de ce qu'on appelle poésie antéislamique n'appartient en aucune manière à l'époque antéislamique. C'est une poésie apocryphe inventée après le triomphe de l'islam et représentant la vie des musulmans, leurs penchants et leurs passions, beaucoup plus que la vie de la *Jâhiliyya* (période antéislamique). Il n'y a presque pas de doute pour moi que ce qui nous reste de poésie antéislamique authentique est très peu considérable et qu'en plus (...) il est sans intérêt pour la reconstitution d'un tableau littéraire authentique de l'époque antéislamique¹". Où donc chercher l'image de cette époque? Dans le Coran, répond T. H., puisque le Coran est de tous les grands textes de langue arabe dont nous disposons, le premier dont l'authenticité soit absolument garantie. Pour mener à bien son enquête sur la poésie antéislamique, T. H. dit vouloir s'armer du doute cartésien. Il s'agit, en l'occurrence, de mettre de côté, en scrutant l'histoire de la littérature arabe, nos sentiments nationaux et religieux. Car c'est à ces sentiments qu'il faut bien attribuer la corruption de la science des anciens. Seule la raison jouissant de sa pleine liberté est garante de vérité.

1. T. H.: *Fî al-adab al-jâhilî*, op. cit., p. 65.

À l'appui de sa thèse que nous venons de rappeler, T. H. ne fournit en fait qu'une preuve unique: la preuve philologique. Ses critiques ne l'ont pas assez remarqué: à part cet argument que l'auteur inclut dans le livre II de son ouvrage (je parle de l'édition définitive), consacré à l'exposé de sa thèse centrale, il ne donne plus de preuves proprement dites. Le livre III énumère les "raisons" que les musulmans ont dû avoir d'attribuer une poésie de leur propre facture aux poètes de l'époque antéislamique. Il s'agit donc de raisons hypothétiques quoique déduites des conditions et des péripéties de l'histoire réelle et aussi –mais c'est exceptionnel– de cas de fausse attribution historiquement attestés. Ces "raisons" sont au nombre de cinq:

1. Le conflit des *'asabiyya* politico-tribales qui auraient porté les différentes factions à se munir d'un patrimoine poétique prétendument antérieur à l'islam, destiné à rehausser, par l'entremise des ancêtres, l'image propre de chaque faction et à diminuer celle du groupe rival.
2. La *'asabiyya* religieuse de ces musulmans soucieux d'abord de faire annoncer le message de Muhammad par différentes prémonitions, poétiques et autres, plus ou moins anciennes; soucieux aussi de prouver, fût-ce en inventant l'autre terme de la comparaison, l'arabité pure de la langue coranique..., soucieux même de rattacher l'islam, sur son sol natal, à une forme arabe de la foi abrahamique. Les juifs et les chrétiens se seraient joints à ce concert de la falsification mues par la volonté d'améliorer leurs positions au sein de l'État islamique.
3. L'imagination débridée des conteurs qui, soumis, à leur tour, à toutes sortes d'influences, ajoutaient à leurs motivations politiques et religieuses, le souci d'amuser la galerie et de mobiliser les émotions. Ils componaient ou faisaient composer par d'autres des poèmes qu'ils attribuaient aux anciens et dont ils ornaient leurs histoires sur la vie du Prophète, les grands jours des Arabes, etc.

Ils attribuaient d'ailleurs nombre de ces poèmes ou morceaux à des inconnus. Ainsi a-t-on eu pour toute attribution d'une grande masse de poésie les expressions: "le poète a dit", "un bédouin a dit", etc.

4. La *chu'ûbiyya*: ce conflit inter-ethnique persistant, qui opposa, très tôt, au sein de l'État islamique, les Arabes vainqueurs aux *mawâlis* (non arabes convertis à l'islam), persans ou autres. Ces derniers, par-delà une allégeance plus ou moins sincère à l'islam, conservaient leur attachement à leur patrimoine national et au souvenir de leur gloire passée. Aussi étaient-ils portés, après avoir appris la langue du Coran, à attribuer aux anciens Arabes des poèmes pleins d'allusions à la suprématie de l'Empire persan et de sa civilisation avant la conquête islamique. Les Arabes, de leur côté, confectionnaient d'autres poèmes destinés à mettre en évidence, face à la suffisance persane, l'étendue des connaissances de leurs ancêtres et autres vertus de la race arabe.
5. La légèreté des transmetteurs, enfin: de ces individus douteux, souvent trop joyeux compagnons, et dont le penchant pour la falsification est largement attesté. C'est à leur prodigieuse mémoire que nous devons la consignation de cette poésie antéislamique qu'ils collectionnaient auprès de sources diverses. Ils étaient poussés au mensonge par l'avidité, le désir de s'imposer auprès des princes et des notables, celui de triompher d'un concurrent, etc.

Mettant en évidence sa dette envers la fameuse querelle d'Homère, T. H. avait d'ailleurs coiffé cette énumération d'une invitation qui, pour la première fois, peut-être, introduisait dans la critique arabe, toujours au nom du cartésianisme, une véritable tendance comparative. Il ne s'agit plus, pour lui, de chanter les louanges d'une poésie prétdument supérieure à toutes les autres, mais, bien plutôt, de banaliser une littérature plus ou moins sacralisée, en lui

infligeant le même traitement auquel la critique moderne en Europe avait déjà soumis d'autres littératures, notamment celle de l'antiquité gréco-romaine. La poésie apocryphe n'est pas l'apanage des Arabes, d'autres les avaient précédés. Dans une lettre à Meftah Tahar¹, T. H. confirme avoir éprouvé de l'admiration pour l'*Histoire de la littérature grecque* des Frères Croiset et avoir suivi les cours d'Alfred Croiset à la Sorbonne. Meftah Tahar rappelle, d'autre part, qu'en 1923, T. H. eut l'occasion, à Bruxelles, d'écouter G. Lefèvre réfuter la thèse d'Eugène Dupréel sur Socrate que ce critique tenait pour un personnage de fiction².

Telles donc auraient été – pour en revenir à elles – les motivations de l'attribution d'une poésie apocryphe aux poètes de la période antéislamique. Elles sont hypothétiques dans ce sens que, tout en rendant plausible la thèse de T. H., elles ne semblent s'appuyer – outre leur vraisemblance de principe – que sur un nombre limité de cas d'espèce. Ces cas avaient justement été relevés par les anciens qui, sans hésiter à faire état de leur doute, n'ont pas cru nécessaire de l'étendre à l'ensemble de la poésie antéislamique. Or, comme tous les adversaires de T. H. le lui rappellent, ces centaines – ou même ces milliers – de gens (grammairiens, lexicographes, critiques, historiens, etc.) ne manquaient pas tous de droiture morale. Déjà très soucieux de la validité de l'attribution, de cet *isnâd* (chaîne des garants des dits du prophète) dont dépendaient aussi bien l'édifice de la *Sunna* (tradition prophétique) que celui de la poésie ancienne, ils joignaient, pour la plupart, à cette vigilance une compétence qui n'est pas à prouver. Entendons-nous : il ne s'agit pas de croire des

1. In Tahar, *op. cit.* pp. 150-151. Dans cette lettre, T. H. affirme n'avoir pris connaissance que plus tard d'une étude parue en 1925 de l'Anglais D. S. Margoliouth, étude que l'écrivain égyptien, d'après plusieurs de ses critiques, aurait simplement plagiée.

2. *Ibid.*, pp. 87-88.

individus sur parole, mais de prendre en considération la diversité d'une œuvre critique de plusieurs siècles dont les tendances contradictoires ne dédaignent pas de se corriger mutuellement. Cet argument, dans l'état où on le trouve chez les critiques égyptiens de T. H. mais aussi chez un Blachère¹, demeure bien évidemment un argument d'autorité. Néanmoins, si le doute de l'écrivain égyptien, pouvait partir, sans dommage, d'une lecture "fraîche" de la poésie antéislamique, il lui était indispensable, avant de se conclure en certitude, de rendre compte de cette étrange crédulité dont la critique ancienne aurait fait preuve vis-à-vis de son objet.

T. H. tourne en ridicule cette tendance que, partout et toujours, les gens ont à préférer ce qui est ancien². Il relève, par exemple, que, dans son commentaire du Coran, al-Qurtubî (1214–1273) prétend qu'au temps jadis le grain de blé était gros comme un rein de vache³. Plus loin, il souligne son droit de mettre en doute ce que la plupart des anciens ont admis en affirmant qu'au regard de la vérité scientifique, l'idée de majorité n'est pas opérante⁴. En soi, l'intention est peut-être louable. Encore faut-il qu'ayant fait si bon marché de l'opinion des anciens, l'abord direct de la poésie antéislamique, se montre capable d'ajouter à l'argument philologique –sur lequel nous reviendrons– et à l'analyse historique autorisant un doute de principe, des preuves "internes", pour ainsi dire, du caractère apocryphe de cette poésie.

T. H. reconnaît volontiers les limites de sa critique interne. Et s'il arrive, sans difficulté, à ébranler notre confiance dans les données relatives à la biographie de certains poètes –ce

1. Blachère, Régis: *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, t.1, Maisonneuve, Paris, 1952, pp. 166 sq.

2. T. H.: *Fî al-adab al-jâhilî*, *op. cit.*, p. 178.

3. *Ibid.*, note 1.

4. *Ibid.*, p. 196.

qui, d'ailleurs, relève de la critique externe –, sa tâche s'avère beaucoup plus hasardeuse dès qu'il s'agit de leur poésie. On savait déjà qu'une certaine tradition avait engagé Imru' al-Qays (mort en 531), Muhalhil et d'autres dans des aventures plus ou moins mythiques. Mais de là à décréter la fausseté de l'œuvre qui leur est attribuée – ou de sa majeure partie – et à répercuter ce doute sur une centaine d'autres, l'abîme est considérable. T. H. refuse de s'en tenir aux deux critères retenus par les anciens pour décider de l'authenticité d'une poésie antéislamique : la caducité de l'expression et l'appartenance bédouine du contenu¹. Il rappelle que les imitateurs présumés, soucieux d'érudition et bons observateurs, connaissaient souvent la langue ancienne et la vie bédouine mieux que les anciens et que les bédouins eux-mêmes. Aussi, pour lui, l'accumulation dans un poème de trop de *gharîb*, de mots sortis de l'usage, devient une raison de doute. Cependant, loin d'abandonner totalement ces deux critères, il les intègre dans un troisième qu'il baptise critère complexe². Ce qu'il leur ajoute c'est la nature de l'image poétique et le degré d'artifice ou de spontanéité détectable dans une poésie donnée. Il introduit aussi la notion d'école, puisqu'il recherche ces caractéristiques, non pas chez un poète isolé, mais chez un groupe de cinq poètes mudarites formés les uns à l'école des autres. Nous nous retrouvons régulièrement devant l'invitation ressassée à nous assurer, dans les échantillons cités, du caractère sensible, matériel, des images et de la fermeté de la construction des vers. Dans les cas où ces deux particularités font défaut, la poésie est déclarée apocryphe. Il est difficile, en lisant ce livre cinq et le livre précédent de l'ouvrage de T. H., de ne pas éprouver le sentiment que l'auteur présume trop de la fidélité d'un poète à un certain style, tout au long d'un poème et même tout au long d'une vie. Le critère complexe de T. H. tend

1. *Ibid.*, pp. 258-264.

2. *Ibid.*, pp. 265-268.

allégerement vers la camisole de force. D'ailleurs, la critique de notre auteur est tellement impressionniste, tellement subjective, qu'on a le plus souvent fort mal à endosser les réponses qu'il préconise. Au bout de paragraphes faits de négations successives (du genre: "ce n'est pas à cela qu'on pourrait s'attendre de la part de..."), l'auteur nous invite constamment à juger par nous-mêmes: "Lisez donc ces vers, dit-il, et dites-moi si leur attribution à un antéislamique n'éveille pas votre méfiance¹". On a presque toujours envie de répondre plutôt par la négative.

Ces griefs et d'autres sont faits à T. H. par ses adversaires. Mettant impressionnisme contre impressionnisme, Jum'a cite des extraits de cette poésie antéislamique (parfois les mêmes) destinés à lui restituer ce que lui avait dénié T. H., à savoir qu'elle fût le miroir fidèle de son temps². L'avocat met à contribution sa vaste culture pour tourner en ridicule le parallèle, trop sommaire à son gré, que le professeur avait fait entre l'antiquité arabe et l'antiquité gréco-romaine³. Il serait fastidieux de résumer ici les longs développements que Jum'a consacre à la démonstration de l'ineptie des "raisons" par lesquelles T. H. explique la tendance des musulmans à faire endosser par leurs ancêtres antéislamiques une poésie de facture islamique⁴: démonstration trop sûre d'elle-même au prix de nombreux tours de force, alors que celle de T. H. péchait par trop de probabilisme. L'érudition n'est pas nécessairement l'ennemie du dogmatisme.

À la recherche d'une norme

Venons-en donc à l'argument philologique de T. H. En apparence, il est simple. Et décisif. Le himiarite, dernière

1. Par ex.: *ibid.*, p. 222.

2. Jum'a, *op. cit.*, pp. 64-92.

3. *Ibid.*, pp. 158-172.

4. *Ibid.*, pp. 173-273.

en date, avant l'islam, des langues anciennes de l'Arabie du Sud, est une langue bien distincte, quoique sémité elle aussi, de l'arabe du Nord, langue de toute la poésie antéislamique qui nous soit parvenue. Or, nous dit T. H., la tradition attribue une partie de cette poésie à des poètes qahtanides, originaires du Sud. À ce paradoxe, il faut ajouter un autre : la langue du Nord, elle-même, se ramifiait en plusieurs dialectes, appartenant chacun à une grande tribu. La poésie antéislamique, elle, arrive tout entière jusqu'à nous dans le dialecte de Quraych (tribu de naissance du prophète), celui du Coran. Ces remarques seraient, selon T. H., de nature à annihiler, en premier lieu, le crédit accordé à toute la poésie du Yémen, la plus ancienne, selon la tradition. Entendons : la poésie attribuée à des poètes nés et ayant vécu en Arabie du Sud. Elles (les remarques) suffiraient, en second lieu, pour mettre en doute l'authenticité de la poésie attribuée à un deuxième groupe de poètes (dont Imru' al-Qays), ceux des tribus yéménites que des migrations anciennes auraient portées vers le Nord¹. Des traces, au moins, de leur ancienne langue auraient dû persister dans leur poésie. Or, il n'en est rien. Enfin, la question des dialectes affecterait l'authenticité de la poésie nordique puisque les tribus du Nord se répartissaient entre deux grandes confédérations : Mudar et Rabī'a dont la première comportait, à son tour, deux branches : Qays et Tamîm. Étalées sur une aire géographique dont on connaît l'immensité et qui comprenait en dehors de l'Arabie proprement dite le désert syro-palestinien, ces confédérations parlaient chacune un dialecte que les anciens, eux-mêmes, ont assez bien caractérisé. On le voit, le doute lié à ces considérations linguistiques semble frapper de proche en proche la presque totalité de la poésie antéislamique qui nous soit connue : soit l'œuvre de plus de cent poètes couvrant une période de près d'un siècle et demi.

1. Cet argument en deux temps est exposé dans : *Fî al-adab al-jâhili*, op. cit., pp. 80-111.

Pourtant l'argument de T. H. n'est pas aussi solide qu'il paraît. Pour toute illustration de la différence entre le himiaïrite et l'arabe du Nord, l'auteur ne donne que trois petits textes tirés d'un cours de son ancien maître, l'orientaliste italien Ignazio Guidi¹. Son détracteur M. A. al-Ghumrâwi s'empresse de lui rappeler qu'il omet de donner les dates de ces inscriptions que 15 et même 20 siècles peuvent bien séparer de la poésie objet du litige². Or il s'agit là d'une question épiqueuse. L'exposé confus de Jum'a sur les peuples et les langues anciennes du Sud, où cet auteur met à contribution l'acquis d'un siècle d'orientalisme, ne fait que refléter la confusion générale où ce chapitre de l'histoire de l'Arabie continue à baigner³. On sait qu'en 1955, Jacqueline Pirenne a cru être en mesure de faire remonter les plus anciennes inscriptions du Sud au 5^e siècle av. J.-C. réduisant ainsi de plusieurs siècles l'écart –qui demeure, cependant, très considérable– entre ces inscriptions et la poésie antéislamique⁴. Maxime Rodinson met en évidence, lui aussi, la diversité des opinions sur la chronologie des inscriptions et les rapports entre les différentes écritures arabiques avant l'islam⁵. Il note qu'à part quelques inscriptions nabatéennes dont celle du roi Imru' al-Qays trouvée près de Damas et datée de l'an 328 apr. J.-C., nous n'avons pas de trace d'écriture arabe, dans le Nord, du 4^e au 6^e siècle inclus⁶. Ce qui nous ramène pour toute étude

1. *Ibid*, pp. 85-88.

2. Al-Ghumrâwi, M. A.: *Al-naqd al-tahlîlî li-kitâb Fî al-adab al-jâhilî*, al-matba'a-al-salafiyya, le Caire, 1929, pp. 169-171.

3. Jum'a, *op. cit.*, pp. 112-140.

4. Pirenne, J.: *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris 1955.

5. Rodinson, M.: "Les Sémites et l'alphabet. Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes" in *L'écriture et la psychologie des peuples*, Librairie A. Colin, Paris, 1963, pp. 131-146. On trouvera un rappel des diverses opinions sur la datation des inscriptions sud-arabiques pp. 141-142.

6. Rodinson, *loc. cit.*, pp. 139-140. Sur la fameuse inscription d'Imru' al-Qays (qui n'a de commun que le nom avec le poète) et sur une inscription antérieure et trois autres postérieures, cf. Ba'albakî, Ramzî:

de la langue arabe de cette période à la seule poésie. Les inscriptions monumentales du Sud, ajoute Rodinson, continuaient jusqu'à l'islam à se faire dans la langue soudanaisse ancienne, alors que "dans la période préislamique finale, la prééminence était déjà passée aux Himyarites¹, qui semblaient (...) avoir parlé un dialecte qui n'était pas soudanaisse, un dialecte du Nord²". Ainsi la différence de langues entre le Nord et le Sud se trouve-t-elle réduite, pour la période qui nous intéresse, à une différence de dialectes.

D'ailleurs, pour notre sujet, cette discussion sur les langues du Sud n'a qu'un intérêt fort limité. La liste des poètes proprement dits de l'époque antéislamique ne compte aucun nom de Yéménite né au Yémen. À peine quelques morceaux rapportés à des personnages semi-légendaires tels que ce gendre d'Ismaël, le fils d'Abraham, ou ce Hassân fils de Tubba', chaînon d'une dynastie himyarite à l'histoire fort confuse. Leurs poèmes n'ont droit qu'au même coefficient d'authenticité qu'on pourrait concéder à ce couplet où Adam, pleurant son fils Abel, ne manque pas de nous signaler que, par le crime de Caïn, la terre vient de perdre juste le quart de sa population³.

Quant aux Yéménites du Nord dont le plus illustre est le najdite Imru' al-Qays, peu nombreux eux aussi, ils ne peuvent constituer un cas à part, distinct de celui des moudarites et des poètes de Rabi'a. En effet, leur migration vers le Nord est si lointaine dans le temps qu'on en arrive à douter de sa réalité. D'ailleurs – comme le relève M. al-Khidr

Al- kitâba al-'arabiyya wa al-sâmiyya, Dar al-'Ilm li-l-malâyîn, Beyrouth, 1981, chap. V.

1. Himyar: royaume antique du Yémen.

2. Rodinson, *loc. cit.*, p. 142.

3. Le couplet est rapporté par Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî in *Risâlat al-ghûfrâن*, texte établi et commenté par Bint al-Châti', Dâr al-Mâ'ârif, le Caire, 3^e éd., 1963, p. 362. L'éditrice donne "rab' ahlîhâ" (l'habitat ou l'agglomération de sa population) et non "rub' ahlîhâ" (le quart de sa population). Ce qui est peu clair et, en tout cas, beaucoup moins savoureux.

Hussein¹ – l'auteur de *Fî al-chî'r al-jâhilî*, se contredit au sujet de ces Yéménites. D'un côté il somme Imru' al-Qays de s'exprimer dans la langue de ses ancêtres, mais de l'autre côté, arrivé à Hassân ibn Thâbit (mort en 660), poète officiel, si l'on peut dire, du Prophète, et à d'autres poètes yéménites de la première époque islamique, il dit vouloir les traiter en mudarites puisqu'ils vivaient depuis toujours au Nord. Autrement dit, il refuse à la poésie d'Imru' al-Qays la circonstance atténuante qu'il accorde à celle d'autres dont l'authenticité est trop difficile à mettre en doute.

Reste la question posée par la diversité des dialectes dans le Nord. Al-Khudarî² suggère que les différences dialectales étant essentiellement phonétiques, elles tendent à ne pas apparaître dans l'écriture. Il en est ainsi des écarts entre les sept lectures canoniques du Coran. On sait que l'écriture arabe est à dominante consonantique et que l'écriture ancienne l'était encore plus que celle d'aujourd'hui puisque même les voyelles longues en étaient souvent exclues. La transmutation fréquente d'un phonème en un autre marqué par une lettre différente ne constitue en définitive qu'un cas particulier de ces différences phonétiques, puisqu'on a pu ultérieurement normaliser la forme écrite sans dommage pour le rythme de la poésie. Tant qu'il s'agit donc de deux articulations différentes d'une même syllabe, de la transmutation généralisée d'un phonème, de deux variantes phonétiques ou même graphiques d'un mot singulier, les différences entre les dialectes peuvent ne pas apparaître dans la poésie écrite. Pas toujours cependant, contrairement à ce qui est suggéré par al-Khudarî. Puisque si, par exemple, il est égal dans un vers, qu'un *lâm* soit prononcé avec ou

1. Husayn al-Tunisî, Muhammad al-Khadir: *Naqd kitâb al-chî'r al-jâhilî*, le Caire 1929, p. 306, cité in al-Istânbûlî: *op. cit.*, pp. 75-76.

2. Al-Khudarî, Muhammad: *Muhâdarat fî bayân al-akhtâ' al-'ilmiyya wa al-târikhîyya allatî ichtamala 'alayhâ kitâb Fî al-chî'r al-jâhilî*, Le Caire, 1927, p. 158, cité in al-Istânbûlî: *op. cit.*, pp. 85-86.

sans emphase, en revanche l'allongement ou, au contraire, l'annulation d'une voyelle peut, bel et bien, endommager le rythme. Il y a plus grave : les dialectes tribaux présentent entre eux des différences proprement lexicales. Fait que la plupart des adversaires de T. H. ne tentent pas d'escamoter et que les dictionnaires classiques notent souvent quoique moins systématiquement que les variantes phonétiques du même mot. Ce fait serait partiellement à l'origine de l'extraordinaire exubérance de la synonymie, dans le lexique arabe, phénomène que certains expliquent, d'autre part, en signalant que les mots synonymes dénotent en fait le même signifié, mais en l'abordant sous des aspects différents.

Comment expliquer alors que les poètes de la période antéislamique se soient exprimés dans un vocabulaire apparemment homogène ? Al-Ghumrâwî fait la suggestion intéressante de reconsidérer la métrique arabe en vue de voir si certains des 16 mètres consignés au II^e siècle de l'Hégire ne furent pas, à l'origine, forgés à la convenance de dialectes tribaux particuliers¹.

Mais la réponse à la question des diversités lexicales est ailleurs. Elle est dans l'homogénéité incontestable de la poésie islamique contemporaine du Prophète. Homogénéité qui ne peut s'expliquer ni par un miracle instantané opéré par le Coran, ni par la disparition des dialectes qui ont persisté très longtemps, après la mort du Prophète². Il ne reste qu'à supposer que l'adoption d'une langue homogène de culture est un fait antérieur à l'islam. Elle est à la fois le résultat et l'outil de l'émergence d'une forme de conscience commune dont l'islam lui-même fut peut-être un autre résultat. Elle fut favorisée par les contacts multi-formes entre les tribus dont les célèbres *mawsim*, véritables foires littéraires et commerciales, ne constituaient que

1. Al-Ghumrâwî, *op. cit.*, pp. 196-197.

2. T. H. lui-même reconnaît cette persistance d'ailleurs indubitable et historiquement nécessaire. Cf. T. H. : *Fî al-adab al-jâhilî*, *op. cit.*, p. 103.

l'aspect le plus voyant et dont la formation d'entités proto-étatiques, au Nord, fut l'expression semi-institutionnelle. La langue de Quraych qui est celle du Coran et dont la poésie antéislamique ne semble pas s'écarte est loin d'être la langue de la seule Quraych. C'est une synthèse, ainsi que le note, par exemple, M. Lutfî Jum'a¹. Une autre synthèse, beaucoup plus vaste, est celle qu'a réalisée la lexicographie classique qui, elle, a puisé en les épurant, dans la plupart des dialectes tribaux, en n'excluant que ceux qui lui semblaient irrémédiablement abâtardis par trop de contacts avec les nations étrangères².

Est-on en droit dès lors, en l'absence de tout legs écrit tant soit peu substantiel de ces deux siècles de l'antéislam, d'appeler tel mot *quraychite* pour la seule raison qu'on le trouve dans le Coran ou dans un dictionnaire classique³?

1. Jum'a, *op. cit.*, pp. 142-143.

2. *Ibid*, pp. 131-133.

3. Les commentateurs du Coran truffent d'importantes réserves l'idée courante selon laquelle celui-ci serait "descendu" dans le dialecte de Quraych. Par exemple, Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, dans son ouvrage savant *al-Itqân fi 'ulûm al-Qur'ân*, éd. M. al-Bâbî al-Halabî, Le Caire, 1979, 2 t., préfère dire que le Livre s'est exprimé "dans le dialecte du Hedjaz", t. 1, p. 175. Il cite une très longue tradition attribuée à 'Abd Allâh ibn 'Abbâs (t. 1, pp. 157-175) qui s'appuie sur des citations poétiques pour expliquer un grand nombre de mots et expressions "rares" du Coran. L'attribution de cette tradition à Ibn Abbâs peut être mise en doute à cause de la longueur exceptionnelle du texte qui –est-on forcé d'admettre– n'aurait pas empêché sa mémorisation en une séance unique et sa transmission de génération en génération à travers une longue chaîne d'isnâd. Cependant, ce doute n'enlève rien à la signification de ladite tradition. Son "émetteur" cite, en effet, des poètes dont certains ne sont pas hedjâziens ni même nordiques, en expliquant la "rareté" de certains mots ou expressions coraniques par leur appartenance à des dialectes autres que celui du Hedjâz. D'ailleurs al-Suyûtî consacre tout un chapitre aux éléments du vocabulaire coranique "n'appartenant pas au langage du Hedjâz". Il y énumère des dizaines de mots dont certains seraient yéménites. Il y cite aussi une opinion d'al-Wâsîtî selon laquelle on trouverait "dans le Coran cinquante dialectes" que celui-ci ne se prive pas de nommer! (t. 1, pp. 175-178). Ensuite nous tombons sur un chapitre consacré

Si poussée soit-elle, cependant, cette hybridation de la norme à laquelle on confronte la poésie antéislamique n'exclut pas la nécessité, pour prouver l'authenticité fondamentale de celle-ci, de supposer l'existence, avant l'islam, d'une langue littéraire commune aux différentes tribus.

Comment, d'ailleurs, une poésie aussi extravertie aurait-elle pu tenir dans une multiplicité de dialectes cloisonnés ? Une telle hypothèse détruirait d'un seul coup la fonction principale du poète antéislamique, avocat vantard de sa tribu ; soucieux par-dessus tout de répondre à l'"autre" et de le confondre. Elle rendrait aussi incompréhensible, puisque trop exorbitante, l'importance que les Arabes n'ont cessé depuis lors d'accorder au verbe poétique.

D'ailleurs, T. H. ne fait pas de difficulté pour reconnaître que l'adoption d'une langue intertribale est antérieure à l'islam. Il la situe vers le milieu du VI^e siècle¹. Ses adversaires sont en droit de lui demander une justification de sa datation puisqu'il n'en donne aucune.

La question des motivations

Quoi qu'il en soit, les détracteurs de T. H. ne viennent pas à bout de son doute. Ils l'ébranlent très sérieusement si tant est qu'un doute puisse être ébranlé ! Le professeur était allé trop hâtivement aux extrêmes. On admet plus volontiers depuis son ouvrage que la poésie antéislamique a pu subir des corrections et des ajouts. Mais non qu'elle soit fondamentalement apocryphe. Un demi-siècle après la

aux mots coraniques "appartenant" à d'autres langues que celle des Arabes" (t. 1, pp. 178-185) : ils sont au nombre de 90 environ. Or si l'on doit ajouter à tout cela que la majorité des mots arabes appartenaient en commun aux différents dialectes tribaux, force nous serait alors de ne reconnaître à l'appartenance quraychite de la langue coranique qu'une réalité bien restreinte. Bien entendu, nous ne parlons ici que du lexique et non pas de la syntaxe ni des transformations morphologiques qui posent d'autres problèmes.

1. T. H. : *Fî al-adab al-jâhilî*, op. cit., pp. 105 et 203.

querelle des années vingt, l'un des meilleurs ouvrages sur les anciens dialectes arabes, celui d'Ibrâhîm Anîs, sans nier l'intérêt que revêt la question de l'authenticité, ne dédaigne pas de constituer son corpus à partir de cette même poésie antéislamique¹: Dans les écoles et dans les universités, on mentionne le doute de T. H. pour mémoire. La figure d'Imru' al-Qays ou celle de 'Amr ibn Kulthûm ne s'en trouvent pas tellement ternie. Pourtant l'ouvrage de T. H. en est aujourd'hui à sa 15^{ème} édition. Et si, à part les articles d'al-Râfi'i et d'al-Mâzini, aucune réponse à cet ouvrage ne fut rééditée, la polémique actuelle autour de son auteur ressuscite les motivations fondamentales et, partiellement, les thèmes de la querelle initiale.

Quelles sont ces motivations? Question fatale que tout analyste, tant soit peu extérieur à la dispute, se trouve obligé de poser. Jacques Berque la formula dans les termes suivants: "Pourquoi la négation d'une tradition classique, celle de la poésie antéislamique, aurait-elle soulevé tant de scandale dans une société religieuse, puisque par définition il s'agit de païens copieusement dénoncés par le Prophète lui-même?"² Nous avons dit que ni les appréhensions strictement dogmatiques, ni les considérations politiques et institutionnelles, aussi réelles les unes que les autres, n'épuisent le contenu de la réaction à la thèse de T. H. Berque, lui, parle, d'une "pétition du global"³ opposée par une société passée à cet attentat contre la tradition où la poésie antéislamique tient une place symétrique, par rapport à la révélation coranique, à celle occupée par la *Sunna*. Proclamation d'unité, le message divin est encadré par "deux flores de diversité" contrastées⁴.

1. Anîs, Ibrâhîm: *Fî al-lahajât al-‘arabiyya*, 4^e éd., Imprimerie anglo-égyptienne, Le Caire, 1973, pp. 36-45.

2. Berque, J.: "Une affaire Dreyfus...", *loc. cit.*, p. 279.

3. *Ibid*, p. 275.

4. *Ibid*, p. 276.

D'une part ces silhouettes des temps antéislamiques “où se conjoint l'héroïsme humain et l'existence des choses, nouant l'homme à son espace¹” et d'autre part, le type islamique qui dès le premier siècle de l'Hégire commence à s'enrichir d'une “prolifération des comportements, des nuances, des modalités dans les actes, le tout collectionné dans le hadith²”. La contestation d'un élément de cet édifice triangulaire risquait d'atteindre, de proche en proche, l'ensemble.

Sans mettre en question la pertinence de cette explication, nous croyons qu'il faut la compléter en regardant dans une autre direction : une direction où l'on verra s'affronter le sens de la Tradition et le choix d'un Occident. L'exemple d'un Lutfî Jum'a montre qu'une solide culture occidentale peut, si elle s'épuise dans la collecte des résultats et des conclusions, se mettre aisément au service de l'intégrisme le plus chatouilleux. Autrement inquiétant est le modernisme critique de T. H. Ici le choix méthodologique revêt une extraordinaire intensité existentielle. S'il est vrai que le cartésianisme de T. H. reste vulnérable, dans les modalités de son application et dans ses réalisations, il n'en est pas moins corrosif par son choix de départ, son esprit. Il est remarquable que T. H. qui tient un long discours pédagogique sur le doute cartésien et les avatars de la critique française de son temps, n'utilise que très peu les acquis de la recherche orientaliste sur l'époque antéislamique³. Il fait son chemin

1. *Ibid*, p. 275.

2. *Ibid*, p. 276.

3. Ainsi que le note Blachère, les orientalistes, de Nöldeke à Clément Huart, avaient posé la question de l'authenticité de la poésie antéislamique. T. H. ne se soucie nullement de leur demander secours ni de rapporter la teneur de leur controverse. Ses détracteurs ont beaucoup épilogué, d'autre part, sur sa dette éventuelle envers l'article de l'orientaliste anglais Margoliouth, paru une année avant l'ouvrage de l'écrivain égyptien. Nous avons déjà relevé que, dans sa lettre à M. Tahar, T. H. affirme n'avoir pris connaissance de cet article qu'une année après la parution de son propre livre. Sur les opinions de Nöldeke, Huart,

tout seul, débarrassé de la norme traditionnelle qu'il récuse et d'une certaine Europe où d'autres se laisseront enliser. Car la Tradition est une norme, une durée désormais figée. Les cheminements vivants qui jadis l'ont formée sont passés depuis longtemps à l'éternité. Il est devenu presque inutile de rappeler qu'elle fut elle aussi le fruit d'une longue élaboration critique. D'être si anciennes, les incertitudes des anciens sont elles-mêmes susceptibles de nous enchaîner comme un dogme. On ne revit pas librement la vie des ancêtres, si libres eussent-ils été, et il faut tenter de vivre par soi-même. Substitut efficace du *dahr*, de cette durée écrasante à laquelle, selon Louis Gardet, le musulman réfère les instants ponctuels de la vie, la norme traditionnelle est, par-dessus tout, la condition d'une scansion rassurante du temps¹. Sans elle, chacun serait obligé d'inventer le sens de chaque événement et de chaque chose. Or, non seulement T. H. refuse de choisir ses instruments de mesure dans l'arsenal traditionnel, il prétend soumettre tout un bloc de la Tradition elle-même à sa critique avec le dessein de mettre en question sa réalité. Il s'agit là d'une inversion totale du temps aggravée par un échange de leurs coefficients de réalité entre le passé et le futur. Auparavant être compact, tant qu'elle gisait au fondement même du temps, la Tradition est projetée dans l'avenir, suspendue au jugement en formation du critique, et se trouve ainsi contaminée par l'irréalité des choses encore attendues. Le critique, lui, existe bel et bien d'une existence supérieure à celle dont jouit l'objet de sa pensée. La première n'est-elle pas désormais fondatrice de la seconde? T. H. a commis l'impudeur de se prétendre plus réel qu'Imru' al-Qays.

Margoliouth et d'autres, cf. Blachère, Régis: *Histoire...*, *op. cit.*, t. 1, dernier chapitre. La plupart de ces textes d'orientalistes ont été traduits en arabe récemment.

Cf. Badawî, 'Abd al-Rahmân (trad.): *Dirâsât al-mustâchriqîn hawl sihhat al-chi'r al-jâhilî*, Dâr al-'Ilm lil-malâyîn, Beyrouth, 1979.

1. Gardet, Louis: *Les hommes de l'islam*, Paris, 1977, pp. 279-280.

Et l'Europe? En dépit des références de l'écrivain égyptien au sociologisme durkheimien et à la critique historiiste, l'Europe qu'il choisit est un continent fondamentalement négatif. C'est une Europe qui se fait et non pas une Europe qui se donne à voir. C'est l'Europe des grands déblaiements et non pas celle d'un quelconque achèvement. Disons-le encore une fois: en dépit des apparences, ce n'est pas l'Europe du scientisme positiviste mais celle des cheminements dialectiques. Ce qu'elle procure à l'Égyptien T. H. se résout en une simple invitation à prendre en charge l'écoulement du temps sans autre garantie que le bon sens et la liberté. Et c'est en cela qu'elle inquiète si profondément les fondamentalistes, même ceux qui, comme Jum'a, sont les adeptes d'une autre Europe. Cette interprétation de la querelle paraît être la seule à nous permettre de retrouver aujourd'hui le sens vivant de ces mots d'"ancien" et de "nouveau" émoussés par un si long ressassement.

Un combat transformé

Aujourd'hui T. H. mène une seconde vie. Après l'ouvrage sur la poésie antéislamique, il avait poursuivi son combat sous d'autres formes. Arrivé à la *Sîra*, la biographie du Prophète, au lieu de prétendre l'épurer des éléments mythiques qui s'y étaient introduits, il l'a transformée, en la romançant, en un mythe accompli. Ce qui, en un sens, était plus grave, au regard de la Tradition, qu'une critique rationnelle et ne manqua pas de chiffrer quelques-uns des meilleurs amis de T. H., dont Haykal, auteur lui-même d'une très savante *Vie de Muhammad*. Avec *L'Avenir de la culture en Égypte*, T. H. donna une forme plus achevée à la lutte inaugurée dans les premiers chapitres de l'ouvrage *Sur la littérature antéislamique* dans l'arène de l'esprit de la culture et des institutions pédagogiques. Mieux couvertes ou plus pragmatiques, ces interventions firent moins de bruit que la précédente. Ils en firent quand même.

Pendant les années écoulées depuis sa mort, et même plus tôt, T. H. eut à continuer un combat qui n'est plus le sien qu'à moitié. Ses adversaires restent assez semblables à ce qu'ils furent au cours des années vingt. Ils reviennent, avec une vigueur renouvelée, à travers maints remous et maintes persécutions. Le modernisme, lui, où notre homme, plus ou moins isolé, lors de la polémique des années vingt, compte aujourd'hui la majorité de ses commentateurs, a eu plus d'un demi-siècle, peut-être plus d'un siècle et demi, dans le cas de l'Égypte, pour tenter ses chances. Les réalisations du courant modernisateur sont indéniables, mais montrent des signes d'essoufflement. En tant qu'idéologie, le modernisme a perdu ce charme exotique dont il gardait encore quelque chose entre les deux guerres. Il s'incarne de nos jours dans des institutions déjà vieillies. L'université égyptienne n'a plus à se justifier en face de l'Azhar millénaire. Elle s'est démultipliée. Et la constellation d'universités égyptiennes (dont l'Azhar lui-même assez transformé) fait aujourd'hui partie d'un vaste réseau d'établissements d'enseignement modernes qui ont largement supplanté les anciens *kuttâb* sur toute la surface de l'Égypte. Des intellectuels, fruits et héritiers de cette évolution, chantent aujourd'hui les louanges de T. H. D'autres, legs d'un passé toujours vivace, le poursuivent de leur rancœur.

C'est que par-delà l'enseignement, il y a l'État moderne. Depuis Muhammad Alî, l'islam est obligé de composer avec cet intrus. Il reste cependant sur la brèche, guettant un relâchement et payant quelquefois son impatience de sérieux revers. Depuis 1967, cette impatience ne cesse de grandir. Elle a grandi encore, après la mort de Nasser, malgré la proclamation par son successeur de "l'État de la Science et de la Foi". L'inexorable avance de l'intégrisme finit par emporter Sadate. C'est qu'elle ne se nourrit pas seulement d'un climat de défaite, mais aussi et surtout d'une profonde crise de l'idéologie et des institutions modernisantes. Une crise dont

l'inflation galopante et la pénurie des logements –devenue un thème constant dans tous les films égyptiens des quinze dernières années– ne sont que les manifestations les plus voyantes. Elle atteint les deux assises du pouvoir : la bureaucratie dont l'idéal nassérien de développement a perdu son auréole et que l'inertie administrative et la carence des services publics ne cessent de discréditer, et l'armée qui a perdu l'alibi extérieur de son omnipotence. Cependant, l'État moderne, par-delà ses assises institutionnelles, continue à avoir pour lui la diversité du peuple égyptien. Je ne parle pas seulement de l'importante masse copte, mais aussi et surtout de cette floraison de modes de vie et de pensée, de comportements et de métiers, fruits, pour une partie, de l'entreprise de modernisation et dont les institutions ne sont que l'expression et la garantie. Cette diversité oppose à un éventuel monopole du pouvoir par l'islam intégriste une résistance fondamentale. Elle rend le coût de toute rupture du compromis actuel extrêmement élevée. Il n'est guère surprenant que les tribunes d'où s'expriment les apologistes de T. H. leur soient offertes par la Télévision d'État, l'institut de recherches rattaché au journal al-Ahram, les éditions centrales d'État, etc. Même s'il lui est difficile d'y reconnaître ses rêves de jeunesse, T. H. est aujourd'hui rangé dans le camp de l'État moderne. Sa glorieuse figure est brandie en face de l'intégrisme qui monte : tâche difficile que celle de défendre un idéal aussi décrépi.

Mais quelle alternative à l'État moderne, peut-on proposer à l'intrépide aveugle au fond de sa tombe, sinon l'éclatement du peuple égyptien ?

V

L'IMAGE DU CORPS CHEZ ABÛ JA'FAR AL-TÛSÎ¹

Ce n'est pas pour rien que les jurisconsultes du chiisme duoc décimain ont décerné en exclusivité à Abû Ja'far al-Tûsî le titre de *Chaykh al-ta'ifa*, le cheikh de la communauté. Né en 385h (995 apr. J.-C.) à Tûs, en Perse, où se trouve la sépulture du 8^e imam Alî al-Ridâ, il s'installe à Bagdad à l'âge de 23 ans. C'est l'époque où les chiites s'étaisaient en force dans la capitale abbaside et où leur grand poète al-Charîf al-Radî pouvait s'adresser au calife al-Qâdir dont il prétendait faire l'éloge en des termes pleins de rancœur et de défi: Rien, lui disait-il, sinon ton titre de calife, ne te rend supérieur à moi! – Et c'est bien en dépit de ta volonté que je le porte, répondait le calife. C'est d'ailleurs al-Sayyid al-Murtadâ, frère cadet du poète qui, après la mort du premier grand maître d'al-Tûsî, al-Chaykh al-Mufîd, en 413 de l'hégire (1022 apr. J.-C.), se chargea de la formation du jeune et brillant disciple. Al-Mufîd et al-Tûsî font partie d'une chaîne

1. Ce texte eut pour point de départ un exposé oral fait au séminaire du professeur Dominique Chevallier, à l'Université de Paris-Sorbonne, le 10 janvier 1984.

d'or dont les maillons jalonnent les étapes de cette époque du fiqh chiite qui voit s'élaborer, à Bagdad surtout, mais aussi dans les centres du chiisme persan, les premières grandes compilations de traditions et de jurisprudences dont se nourrira jusqu'à nos jours l'immense littérature juridique du chiisme duodécimain. Cette chaîne commence avec Abû Ya'qûb al-Kulaynî, auteur de la première grande somme de traditions imamites intitulée *al-Kâfi*, et dont la mort en 940 apr. J.-C. coïncide selon l'hagiographie chiite avec la "grande occultation" du douzième imam. La chaîne se continue avec Ibn Babuwayh surnommé al-Sadûq, auteur, entre autres ouvrages, de la somme intitulée: "le livre de celui qui est son propre docteur" et dont la naissance, nous disent les mêmes hagiographes, fut obtenue grâce à l'intercession du douzième imam, en personne, au cours de son occultation mineure, après que le père du futur docteur, eut fait remettre à l'imâm par l'intermédiaire de son *nâ'ib* visible une lettre où il lui faisait part de son désir d'avoir un héritier. Le Mahdî fit dire au saint homme que par la volonté de Dieu, son vœu sera doublement exaucé. Il aura deux fils dont al-Sadûq est l'aîné. En la même année où commence la "grande occultation" de l'imam, la mort du père d'al-Sadûq est annoncée de Bagdad à l'instant même où elle survient, par le deuxième *nâ'ib* de l'imam que plusieurs semaines de route séparaient pourtant du domicile de l'agonisant.

Al-Sadûq, dont la date de naissance n'est pas précisée, n'a probablement pas eu la chance de suivre l'enseignement divulgué par al-Kulaynî. Il n'est donc que le disciple indirect de celui-ci. En revanche, al-Mufid est le disciple direct d'al-Sadûq et le maître –nous l'avons dit– d'al-Tûsî. Avec celui-ci, et quoiqu'il ait eu de même que ses prédécesseurs des dizaines de disciples, s'interrompt pour longtemps la galerie des grands docteurs du chiisme dont les œuvres s'échelonnent, pour cette première époque, sur plus d'un siècle et demi.

Al-Tûsî est aussi et surtout le plus didactique de tous, celui qui, par son œuvre apporta la contribution la plus substantielle et la plus durable à la mise en train de l'enseignement imamite. Douze ans avant sa mort, il est forcé de quitter Bagdad investi par la troupe de Toghrol Bey, le premier roi saljoukide qui fait brûler la bibliothèque chiite de Sapor, la plus grande de Bagdad, et piller la maison même d'al-Tûsî, alors chef spirituel incontesté des chiites depuis une douzaine d'années: soit depuis la mort de son maître al-Sayyid al-Murtadâ en 456h (1064 apr. J.-C.). Al-Tûsî se réfugie à Najaf au sud de l'Irak où repose la dépouille du premier imam. Pendant les années qui lui restaient à vivre, le grand docteur se consacre à l'organisation de l'enseignement imamite, donnant ainsi le coup d'envoi à ce qui allait devenir la principale université, bientôt millénaire, du chiisme duodécimain. Najaf, servi aussi et surtout par la présence des cendres d'Alî, ne tardera pas à devenir la capitale spirituelle des chiites du monde entier.

Al-Tûsî n'est pas seulement le fondateur de l'université de Najaf. On doit à sa plume, en effet, deux sur quatre de ces grandes sommes où les futurs docteurs de l'imamisme puisent, encore de nos jours, l'essentiel de leur savoir juridique, et qu'on appelle simplement "les quatre livres". Les deux autres éléments de cet ensemble ne sont qu'"*al-Kâfi*" d'al-Kulaynî et "le livre de celui qui est son propre docteur" dû à al-Sadûq. Les deux compilations d'al-Tûsî s'intitulent respectivement "*Tahdhîb al-ahkâm*", soit "les Jugements redressés" et *al-Istibsâr fî mâ ikhtalafa min al-akhbâr*, soit "Comment démêler les traditions litigieuses". Le premier comporte 13590 traditions considérées comme établies. Le second en compte 5511 dont la véracité ou la version exacte est contestée. Al-Tûsî s'y propose de démêler le vrai du faux et de formuler, par-delà les discussions, les préceptes dont il croit percevoir le bienfondé. C'est dire l'immensité inextricable des dédales où tout examen centré sur l'un de ces

deux ouvrages risque de s'empêtrer. Le style souvent allégorique et assez hétéroclite des imâms, la diversité des commentaires d'al-Tûsî lui-même, passant sans cesse du discours critique sur la véracité ou sur la compatibilité des traditions, à l'interprétation proprement dite et à l'extraction de règles juridiques ne sont pas pour faciliter la tâche de l'analyste. Or nous avons de l'auteur un magnifique ouvrage susceptible de nous éviter l'ennui d'une recherche préliminaire consistant à isoler, du fatras référentiel et critique où il se trouve englué, le système rituel et juridique décrit par al-Tûsî; il s'agit de son livre "*al-Nihâya*" nullement moins consulté que les deux autres – bien au contraire – quoique peut-être moins apprécié par les esprits soucieux de référer toute règle à une parole sacrée. *Al-Nihâya*, soit "le dernier mot" ou "l'apogée", c'est en effet le système nu, débarrassé de tout souci des références. Son titre entier, *al-Nihâya fî mujarrad al-fiqh wa al-fatâwâ*, l'indique bien d'ailleurs. Le mot "*mujarrad*" qui qualifie ici le droit canon et les fatwa(s) est dérivé de "*jarada*" dont le sens initial est "éplucher". *Al-Nihâya* c'est donc un exposé du droit imamite extrait de sa carcasse, décoré. Sur près de 800 pages, il étale, sous nos yeux, dans un style d'une rare précision et d'une pureté inégalable la totalité d'un système embrassant amplement l'ensemble de l'existence terrestre du fidèle depuis l'instant de sa naissance jusqu'au lendemain de son enterrement et depuis les conditions du *jihâd* et du martyre jusqu'aux cas où la consommation de l'ail et des oignons n'est pas à recommander.

Si j'ai choisi de centrer cet exposé sur l'image du corps dans *al-Nihâya*, c'est bien parce que le corps humain se trouve au cœur même du système que cet ouvrage développe et, plus généralement, au centre du champ construit par la législation islamique. Le corps est le point d'application privilégié de la loi, et c'est à partir de lui que se construisent les réseaux relationnels dont le fonctionnement minutieusement réglé constitue l'objet même de la loi. Dans *al-Nihâya*,

9 livres sur les 22 qui forment l'ouvrage sont consacrés directement aux rites du corps : à la purification, à la prière, au pèlerinage, à la copulation, à la consommation alimentaire, aux châtiments, etc. Le corps n'est absent d'aucun des autres livres, traitant des rapports interindividuels, de la vie de famille ou des fonctions proprement communautaires. Par exemple : le livre du divorce fait naturellement suite au livre sur le mariage (intitulé d'ailleurs "le livre de la copulation [licite]") et traite surtout des conditions physiques susceptibles de valider ou d'invalider le divorce et du traitement imposé au corps de la femme divorcée ; le livre de la judicature ne se prive pas de décrire la démarche du juge, sa tenue et auparavant les rituels de purification et même les préparatifs alimentaires et autres indispensables au bon exercice de la fonction judiciaire, etc.

Les rituels de purification définissent déjà le mode d'insertion du corps humain dans le monde physique et ses rapports avec ses propres potentialités sous le double signe du pur et de l'impur. La pureté est une condition nécessaire de l'entrée en prière. Or celle-ci jalonne à de courts intervalles la vie quotidienne tout entière. C'est dire que les différents états et activités du corps sont comme totalisés et rectifiés, plusieurs fois par jour, en préparation à une pratique bien définie, celle qui focalise le fidèle sur un commerce direct avec le Très-Haut. L'état de prière est un état idéal, sacré, susceptible, de par sa hauteur, d'opérer une discrimination nette au sein de l'environnement du fidèle et aussi dans les fonctions et les réactions physiologiques du corps humain. Le fidèle est cerné de l'extérieur par les dangers de souillure et les porte également en lui-même.

Ce sont certaines espèces de bêtes qui constituent la source principale de la souillure dans l'environnement naturel de l'homme. Leur sang, leurs excréments, leur urine, leur salive, leur simple contact même et, bien évidemment, le contact de leur charogne sont susceptibles de rendre

impurs l'eau destinée à la purification, le corps de l'homme et ses vêtements. Mis à part les cadavres des animaux "à âme liquide" (l'expression est d'al-Tûsî) tous impurs, l'impureté est loin d'être la chose la mieux partagée parmi les espèces animales. Les excréments des animaux dont la chair est licitement consommable n'altèrent pas la pureté de l'eau d'un puits. Seule la poule fait exception à cette règle. Les bêtes de somme et de trait, certains animaux domestiques tels que le chat, ne sont pas polluants non plus. Le porc et le chien le sont par le simple contact ou, dit-on, même par la respiration ; sont également polluants les excréments des carnivores.

D'une part, un parallélisme est établi, dans le règne animal, entre ce qui est comestible et ce qui est pur. Un raisonnement analogique semble instaurer implicitement une continuité allant du contact extérieur d'un animal à l'assimilation définitive de sa chair par le corps humain. D'autre part, la souillure frappe les animaux susceptibles de consommer ce dont la consommation est interdite à l'homme : les charognards et les coprophages. C'est ce qui rend compte de la pureté dont sont gratifiées les bêtes de somme et de trait –des herbivores– et qui atteint même leurs excréments. C'est peut-être aussi ce qui explique l'impureté de l'excrément de la poule, animal ne dédaignant pas de fouiller dans les excréments humains, et même le traitement différent réservé au chat d'un côté et au chien de l'autre. Plus loin, dans le livre de la prière, al-Tûsî, confirmant la défiance générale dont témoigne la *charî'a* (la loi divine) envers l'animal mort, mentionne l'interdiction faite au fidèle de se vêtir de soie lors de la prière, ou de peau d'animaux à la chair incomestible.

En contrepartie de cette chaîne de l'organique, inexplicable –quoiqu'en en dise le nouveau concordisme musulman– par de simples soucis d'hygiène, nous voyons la *charî'a* placer sa confiance dans l'élémentaire. Sur les quatre

éléments, l'eau et la terre, respectivement origine de la vie et élément de l'homme, ont seules la propriété d'effacer la souillure. L'air, lui, invisible et omniprésent, donc suspect et impossible à manier, ne peut leur disputer ce pouvoir. Le feu, enfin, est éminemment ambivalent. Associé à l'idée de châtiment et de péché, à l'enfer dont il détermine le climat (alors que le paradis est sillonné par des cours d'eau) cet élément conserve, cependant, certaines vertus purificatrices, expiatoires, sans doute : celle, par exemple, de rendre licite la consommation de la viande où une quantité limitée de sang a pu être retenue, celle aussi de purifier le pain dont la pâte a été pétrie avec de l'eau souillée, etc.

En revanche, l'eau, transparente et cristalline, élément par excellence et tombé du ciel, au surplus, est l'antidote privilégié de la souillure. Sa disponibilité interdit absolument le recours à la terre dans la préparation pour la prière. Le *tayammum* ou ablution pulvrale n'est qu'un pis-aller. La terre, élément sombre et donc douteux, est seulement un substitut réservé aux cas de force majeure, dans le rituel de purification : usage que nous croyons être – nous le dirons – une reconnaissance implicite de l'origine et un saut par-dessus le processus de désintégration du corps inauguré dès l'instant où l'homme cesse de respirer.

L'eau courante est déclarée pure par principe, quel qu'en soit le débit. Rien de ce qui peut y toucher n'est susceptible de la souiller à moins d'en altérer naturellement la couleur, la saveur ou l'odeur. Par contre, l'eau stagnante dont la surface est visible est soumise à la loi de la quantité. Dès qu'elle atteint le volume d'un *kurr* : soit un cube dont le côté mesure trois empans et demi, elle rejoint sous quelques réserves, la condition de l'eau courante. Il est curieux de remarquer que l'eau des puits fait l'objet, quelle qu'en soit la quantité, de précautions plus sévères. Toute souillure du puits, même minime, impose pour ainsi dire d'infliger aux eaux de celui-ci un rituel expiatoire. Cependant, la sévérité

de l'expiation varie grandement selon la nature de la souillure. Une simple goutte de vin, de sang menstruel ou de sperme rend inévitable le sacrifice intégral de l'eau du puits. En revanche, il suffit d'en puiser 70 seaux, au cas où l'on y trouve le corps d'un homme noyé, pour qu'elle retrouve sa pureté. 40 seaux suffisent pour effacer la trace d'un chien mort, 7 pour une poule ou un pigeon morts, 10 à 50 pour un excrément humain selon sa consistance. Cela inflige – s'il en était besoin réellement – un démenti cinglant, entre cent, à l'hypothèse qui rapporte les rituels de purification à de simples considérations hygiéniques. Substitut symbolique du ventre, le puits est le plus suspect et le plus vulnérable des réservoirs. Ce sont les impuretés du ventre qui sont capables, en provoquant la réaction de rejet la plus violente, de condamner l'eau du puits irrémédiablement.

C'est dire que l'origine proprement dite de l'impureté n'est pas dans la nature, pas même dans les animaux réputés souillants. Elle est bien dans le corps humain lui-même et, en particulier, dans le ventre. Celui-ci semble être perçu comme le lieu de l'involontaire. Des processus incontrôlables y sont engagés qui se déroulent sous le signe de la décomposition et du rejet. Les matières fécales, l'urine, le sang menstruel et le sperme sont des produits de ces diverses dérives abdominales. Leur rejet restaure, à divers points de vue, l'équilibre du corps. Au cours de leur production, le corps est livré à lui-même, à la servitude de ses sombres tréfonds ; il n'est disponible pour aucune tâche où la finalité objective de son organisation puisse s'exprimer. Plus encore, les phénomènes d'excrétion sont vécus, sournoisement – la psychanalyse l'a bien montré – comme des moments de désintégration du corps lui-même. La dérive sexuelle – nous le verrons – n'est pas exempte de cette appréhension. Bref, l'activité abdominale est une activité de mort, non de vie, la mort étant assimilée à une dépossession du corps qu'elle prive de ses mécanismes d'auto-contrôle.

À l'autre bout de la vie, cette abomination du ventre et les rituels qui s'y rattachent, ne seraient-ils pas aussi l'expression répétée d'une répudiation définitive du paradis prénatal, de cette période de parasitisme absolu pendant laquelle les humeurs troubles et ensanglantées du ventre maternel constituent le milieu vital de l'enfant? Et, à son tour, la répudiation du mode de vie utérin n'est-elle pas la condition, douloureuse, peut-être, mais indispensable, de l'assomption effective par l'être humain de sa naissance au monde réel des hommes qui nous prend sans délai dans le filet de ses luttes et de ses solidarités? Les rituels ne seraient alors qu'un dressage du corps à la pratique des rapports de communauté, une confirmation régulière, au sens pavloviens, de l'acquisition par le fidèle de ce que Pierre Janet appelait jadis la fonction du réel.

Peut-être la haine du sang, en général, le tabou alimentaire dont il fait l'objet et surtout, le violent dégoût éprouvé pour le sang menstruel, en particulier, sont-ils les signes d'un dépassement de l'état de sauvagerie, d'une volonté de préserver, en les plaçant sous la houlette du *harâm*, du sacré, les fondements de la vie sociale et, plus spécialement, de contenir et d'organiser la violence en réglant le débit de sang humain qu'elle ne manque pas de provoquer. Cependant, cette dernière explication ne nous semble pas devoir exclure la précédente, où nous avons vu se mêler l'angoisse de la décomposition qu'entraîne la mort et la volonté de naître vraiment au monde. Comment rendre compte autrement de l'association dans le même tabou du sang menstruel, du sperme et, à un moindre degré, des matières fécales et de l'urine? La loi islamique nous semble mue par une tendance inexorable à dépasser, d'un même coup, la nostalgie du sein maternel vers la vie communautaire (patriarcale?) et les suites dévastatrices de la mort, vers leur propre extrémité: le retour à l'élémentaire, et – sur un autre plan – vers l'intégrité recouvrée dans l'Au-delà. Ne

nous étonnons pas de retrouver à l'intersection de ces deux dépassemens, l'animal le plus ambigu qui soit: le porc. Qu'a en effet, la loi religieuse contre le porc, en particulier, sinon la complaisance dont fait preuve cet animal au milieu des prolongements organiques de son corps, cette sorte d'harmonie qu'il maintient avec ses besoins les plus spontanés? Par les odeurs qu'elle exhale, par la viscosité de ce qui s'y étale, par l'apparence à la fois cadavérique et fœtale du porc lui-même, la porcherie semble tenir la place centrale dans la représentation de la condition humaine non encore sauvée par le sacré. Trois images apparemment homologues représentent les panneaux de cette condition initiale déployée en triptyque: le sang utérin, la porcherie, un tombeau de 10 jours. Ces considérations qui semblent de prime abord tenir de l'interprétation gratuite, sont corroborées par divers énoncés de la *charî'a*. Les rituels de la toilette funèbre, les postures du fidèle en prière, l'*ihrâm*, rite primordial du pèlerinage islamique, les recommandations relatives au commerce sexuel, les tabous régulateurs de la consommation alimentaire, l'économie des châtiments, etc.: autant d'occasions où cette peur éprouvée par le fidèle de perdre le contrôle de son corps, de le voir livré à ses propres velléités de décomposition, se trouve confirmée.

Commençons par la toilette funèbre. Fait capital: le corps est déclaré impur dès son refroidissement par la mort. Son contact devient souillant. D'où la nécessité pour celui qui se charge de la toilette d'un mort de se soumettre lui-même, après avoir accompli sa tâche, à un grand lavage afin de se remettre en état de faire sa prière. Il a même l'obligation de faire des ablutions entre le lavage proprement dit du mort et l'enveloppement de celui-ci dans son linceul. La suite des opérations montre à l'envi que la méfiance exprimée vis-à-vis du cadavre est motivée par l'impuissance totale où se trouve désormais le défunt de maîtriser les réactions physiologiques et biochimiques dont son corps devient le

pur objet. Des processus à la fois perceptibles et mystérieux s'engagent, en effet, dans cette dépouille que la mort a privé de volonté. On la sait vouée à une putréfaction et à une décomposition assez rapides. Mais on la sait, aussi et surtout, incapable de contrôler ces reflexes qui, du vivant de la personne défunte –s'il est permis de s'exprimer ainsi– étaient déjà des causes de souillure.

Al-Tûsî traite du lavage du mort avec un extraordinaire luxe de détails. Après avoir énuméré les préparatifs, il semble distinguer trois étapes: celle du lavage proprement dit fait à grande eau mêlée de lotus broyé et de camphre, celle de l'embaumement et celle de la mise en linceul. On arrive enfin à la description de la cérémonie funéraire proprement dite et des conditions de l'inhumation. La prière des morts, partie essentielle de la cérémonie, est décrite dans le livre 2 de l'ouvrage d'al-Tûsî, celui de la prière. Nous en tenant ici aux traitements appliqués directement au corps, nous nous contenterons d'énoncer les remarques suivantes:

1. Tout produit d'origine animale est exclu des produits de toilette mis à la disposition de l'embaumeur. Pour tout parfum, on doit se contenter de camphre et de poudre de lotus. Le linceul comportant au minimum trois pièces et au maximum cinq, doit être de préférence fait de coton. L'usage de la soie est expressément prohibé. Tout tissu brodé d'or est également à exclure. Pour rendre compte de ces interdits, il est certes possible d'évoquer la condition d'humilité où doit se trouver un être qui s'apprête à rencontrer le Très-Haut, et aussi l'égalité de tous les hommes devant la mort. Il est cependant difficile, en constatant le recouplement de ces prescriptions et d'autres déjà signalées, de ne pas songer à l'origine animale de la soie et au symbolisme fécal de l'or mis en avant par le freudisme.
2. Comme à l'accoutumée, le ventre est, pour la tradition, une source d'appréhensions particulières. L'embaumeur

doit l'essuyer avec douceur à l'eau camphrée, en évitant de le pincer. Les parties génitales doivent être couvertes de coton et l'anus doit en être bourré; le vagin aussi, s'il s'agit d'une femme. Les autres orifices du corps ne sont bouchés que si l'on craint un saignement ou l'écoulement d'autres humeurs malignes. Cependant, les précautions s'arrêtent au lavage, à ces pansements élémentaires et à l'enveloppement du corps; et si l'on parle ici d'embauvement c'est seulement dans ce sens tout relatif. Toute atteinte à l'intégrité du corps en vue d'une plus longue conservation est strictement interdite. La décomposition du corps est certes le sujet d'une horreur profonde, très sensible dans la plupart des rites. Mais elle est perçue comme inévitable et, en définitive, acceptée. Le fond du tombeau ne doit jamais être construit en dur. Le corps sera alité à même la terre: son élément d'origine dont il retrouvera, en s'y dissolvant, la pureté essentielle.

3. Le mort est, pour ainsi dire, invité à revêtir l'apparence rassurante de l'homme endormi. Ses yeux et sa bouche sont fermées, sa mâchoire décrispée, ses bras et ses jambes sont tenus droits. L'ayant déshabillé pour la toilette, le premier acte de l'embauveur consistera à tenter de lui assouplir les doigts. Toutefois, ce doux combat contre la raideur de la mort n'empêche pas un autre contre l'affalement du corps et la débandade de ses membres désormais soustraits à tout contrôle réflexe ou volontaire. Par exemple, la morphologie du corps féminin rend désirable la disposition d'un bandeau additionnel destiné à encercler les seins et l'ajout de deux pièces supplémentaires au linceul, servant sans doute à mieux dissimuler les formes de la femme. Plus généralement, deux branches vertes de palmier enveloppées de coton, sont arrimées à même le corps sous le linceul, afin de préserver au corps, en maintenant la taille bien droite, un semblant de cohérence posturale.

Il va presque sans dire qu'aucune de ces opérations compliquées n'a en elle-même une nécessité intrinsèque. Le traitement réservé aux morts varie infiniment d'une culture à l'autre. Il va, on le sait, de la nécrophagie à la momification, en passant par l'exposition du cadavre aux fauves et aux rapaces, l'incinération, l'inhumation dans le sarcophage ou le catafalque à l'intérieur de sépultures assez durables, ouvrages de maçonneries diversement conçus. Dès lors, la toilette islamique des morts ne se comprend que dans le cadre d'une sagesse globale dont les systèmes du *fiqh*, véritables codes du corps, ne sont que le développement. Une caractéristique fondamentale de cette sagesse est que l'intégrité du corps humain y constitue une valeur privilégiée.

Le corps en prière nous fournit, sans détour, l'antidote même de l'homme mort. Débarrassé par l'ablution de ses impuretés dues à ses propres réactions involontaires ou à leur projection dans le monde animal, il retrouve, à partir de l'unicité de son intention adoratrice, un profond sentiment de son unité et une ordonnance stricte de ses attitudes et de ses mouvements. La pratique de la prière rituelle vouée, grâce à sa grande fréquence, à devenir une habitude, constitue la situation où l'auto-contrôle du corps atteint son apogée. Déjà par l'observance de la pureté qu'elle suppose, par l'unicité de la *qibla*, par l'espacement réglé des 5 prières quotidiennes, par les scansions de son texte et même par l'intonation savamment variée de la voix au cours de sa récitation, la prière islamique est une discipline complexe. Elle l'est aussi par la variété des attitudes corporelles qui en constituent les principales étapes. Les attitudes de prière nous renseignent sur ce qu'il est possible d'appeler – en empruntant une expression d'H. Wallon – la “sensibilité posturale” du musulman. N'était sa longueur, l'admirable texte qu'al-Tûsî consacre à leur description serait à citer *in extenso*. Nous nous contenterons donc de quelques remarques :

1. Quoique le corps soit loin d'être figé et demeure prêt à changer prestement d'attitude (les étapes de la prière se déroulent à une cadence assez rapide), tout geste superflu est indésirable sinon interdit (mouvements inutiles de la tête, grattements, claquements des doigts, bâillements, etc.). Les gestes à accomplir sont strictement définis et ne souffrent aucune improvisation.
2. Le corps demeure dans un état de tension, non de détente. Citons la description de l'attitude appelée *rukû'*: "Fais en sorte que tes genoux emplissent tes deux mains dont les doigts resteront écartés; dresse tes genoux vers l'arrière; redresse ton dos et garde ton cou tendu. Ferme les yeux et, sinon, fixe ton regard sur l'espace séparant tes pieds", etc. Mais c'est l'attitude de prosternation (*sujûd*), apogée de la prière, qui exprime le mieux cet état de tension. Le fidèle en prière est averti contre toute velléité auto-érotique. Les points les plus durs du corps seront ses points d'appui exclusifs au cours de la prosternation. Les parties plus molles sont censés ne pas se toucher. "En te prosternant, écrit al-Tûsî, pose tes mains, les doigts rapprochés, devant tes genoux, vis-à-vis de ta face, et que ta prosternation se fasse obligatoirement sur sept os (en fait sept complexes osseux) : le front, les mains, les genoux, et les deux gros orteils. Le frottement du nez contre le sol est une *sunna* facultative. Que les membres de ton corps en prosternation demeurent séparés : aucun d'entre eux ne s'appuyant sur l'autre. N'étends pas tes bras contre le sol, ne les pose pas sur tes cuisses, ne laisse pas ton ventre coller à tes cuisses, ni tes cuisses à tes jambes. Sois plutôt comme suspendu, aucune partie de ton corps ne touchant l'autre." Le corps est donc offert, tendu vers ; toute sensation susceptible de le rendre à lui-même, de le soustraire à sa visée étant totalement exclue. Rappelons-nous le rituel de purification où le corps est censé se débarrasser des séquelles de ses propres réactions et

aussi le traitement réservé au mort visant à dissimuler les séquelles de l'agonie où le corps est livré en proie à lui-même et ensuite au processus d'auto-corruption engagé par la mort. Le rapprochement avec la discipline imposée par la prière nous semble évident. Ni pour le meilleur, ni pour le pire, ni pour le plaisir, ni pour la mort, le corps n'est abandonné à ses propres démons.

Qu'en est-il du corps féminin ? Au cours de la menstruation, la femme doit s'abstenir de prier et même de s'attarder dans une mosquée. Redevenue pure, des prescriptions particulières règlent sa prière. Elles convergent manifestement vers un but unique : empêcher le corps féminin d'étaler sa vacuité et la mollesse de ses proéminences. Si l'homme en prière devait, pour ne pas sentir son sexe, séparer ses pieds d'une distance variant entre trois doigts écartés et un empan, la femme, elle, est tenue de serrer les jambes. Elle doit aussi joindre les mains sur sa poitrine, ce qui n'est pas sans évoquer le bandage supplémentaire que nous avons vu faire partie du linceul féminin. Penchée pour le *rukū'*, la femme doit poser les mains sur ses cuisses et non sur ses genoux afin, dit al-Tûsî, d'éviter "qu'une plongée excessive ne soulève son arrière-train". Pour se prosterner, continue le jurisconsulte, "elle doit commencer par s'asseoir, avant de se plier en se collant au sol. En se rasseyant pour réciter la *chahâda*, elle serrera les cuisses et redressera les genoux. Enfin, pour se lever, elle s'arrachera prestement au sol en veillant à ne pas lever son arrière-train d'abord." Ces prescriptions sont symptomatiques. Elles dévoilent une différence capitale entre l'image du corps féminin et celle du corps masculin. Initialement offerte à l'homme, la femme doit pour se dévouer à une autre transcendance récupérer d'abord son corps, le retenir, se ramasser. Elle le fait en dissimulant, à la fois, les creux de son corps et ses saillies, ses parties les plus accueillantes et ses parties les plus exposées. Le corps masculin pouvait se dépasser sans médiation,

dans une sorte d'unité abstraite, extra-perceptive. Celui de la femme, en revanche, doit, pour être autorisé à entrer en adoration, se faire magiquement aussi neutre, aussi plat que celui d'un homme.

L'*ihrâm* ou sacralisation du corps, pratique d'abstinence héritée du pèlerinage antéislamique, mais sans doute modifiée, est un rituel hautement ambivalent. Il comporte la prohibition “des vêtements cousus, des femmes, des parfums et de la chasse”. Il est introduit par des mesures de propreté et de purification. Les ongles sont taillés, la moustache élaguée, l'épilation est de rigueur, sauf pour la chevelure et la barbe qui doivent être épargnées à partir du premier du mois de Dhû al-qî'dâ. Une “grande” purification, *ghusl*, précède la mise en tenue d'*ihrâm* (un simple appareil fait de 2 pièces de cotonnade blanche), qui doit être préparée aussi par une prière. Ainsi apprêté, le corps sera privé, pendant plusieurs jours à partir de l'instant de la sacralisation, de tout soin de propreté autre que rituel. Il est même interdit au pèlerin de débarrasser son corps de la vermine et *a fortiori* d'écraser celle-ci. Le seul fait de sentir un parfum constitue une dérogation aux règles du rite ainsi que toute tentative de se soustraire aux puanteurs avoisinantes. Toutefois, la pureté rituelle demeure de rigueur, mais la prise d'un bain banal est déclarée “indésirable”. La raison en est que le fidèle en sacralisation doit éviter jusqu'à la chute d'un seul cheveu de sa tête. La déclaration d'intention qui prélude à la sacralisation est explicite : “Je soustrais mes cheveux, mon corps et mon épiderme aux femmes, aux parfums et aux vêtements, en vue de jouir de Ta face, Seigneur ! et du monde de l'Au-Delà.” Plus que dans tout autre rituel, le respect de l'intégrité du corps humain, est poussé, dans la sacralisation, à sa dernière extrémité. Il rayonne, même, en un respect absolu du monde vivant. Ainsi se trouve souligné, une fois de plus, l'enracinement dans le corps humain de toute valeur, de tout coefficient de pureté ou d'impureté attribué au monde

animal. Dès le retour du corps, par la sacralisation, à une sorte d'état de nature partiel se traduisant par la libre croissance des cheveux et des ongles et par l'évitement de tout produit artificiel dans les soins appliqués au corps, le monde de la vie animale et même végétale tend à échapper à l'emprise classificatrice et discriminatrice de l'homme, à recouvrer lui aussi sa liberté de vivre et de croître que lui garantit son appartenance, au même titre que l'homme, à la Création. Une seule plume prise à une colombe de la Mecque, pendant la sacralisation, impose une expiation. Nous avons parlé d'un état de nature partiel. Le corps est soumis, en effet, à des mesures d'ascétisme, sexuels en particulier. Le délaissement de toute toilette non liée à la purification rituelle en fait partie. Toute la signification de l'état d'*ihrâm* est là. Il sépare ce qui, dans la vie courante, demeure mélangé: l'humain et le divin, le sacré et le profane. La dernière circumambulation du pèlerinage s'appelle *tawâf al-nisâ'*, la circumambulation des femmes. Elle met fin à la sacralisation en rendant licite la copulation. Une lumière est ainsi jetée sur ce caractère d'impureté essentielle dont tout ce qui semble menacer l'intégrité du corps, de l'éjaculation à la défécation, se trouve taxé. Le corps n'appartient pas à l'homme qu'il incarne mais à son Créateur. Et s'il est bien autorisé, sous la pression de ses besoins, à s'aventurer, d'une part, dans la vie de relations, faite de luttes productrices d'inégalités au sein de la Création, et à se replier, d'autre part, sur les plaisirs où il semble placer en lui-même sa propre finalité, cette double distraction ne doit être conçue que comme une concession du Créateur. En retirant cette concession, l'*ihrâm* en rappelle l'existence. Un rite de remplacement, renouvelant l'antique sacrifice abrahamique, rend possible en amenant le Seigneur à se dessaisir d'une "partie" ou mieux, d'une dimension de sa créature, de réintroduire le profane dans la vie de l'homme, en rendant au corps la jouissance, conditionnelle et mélangée de remords, de ses propres possibilités.

Méfiance à l'égard de la vie végétative et nostalgie de l'élémentaire, enracinement de la dichotomie pureté-impureté dans le corps lui-même, refus du sein maternel préparant l'insertion du corps dans la misère de ce monde et, en même temps, la quête d'un autre paradis, horreur sacrée devant la décomposition du corps inaugurée par la mort qu'on tente de dépasser vers l'élément même de la création, refus de l'auto-érotisme et tension du corps dans le sens d'une transcendance, médiatisation par l'homme des rapports du corps féminin au sacré, honneur rendu à l'intégrité du corps, œuvre du Créateur, et représentation de toute intervention faite sur le corps en vue de répondre aux désirs issus de la vie de relations comme étant le fruit d'une concession divine: tels sont les traits du corps vécu qui nous ont semblé se profiler à travers le texte d'al-Tûsî. Nous n'y ajouterions pas grand-chose, il nous semble, en élargissant l'analyse aux prescriptions relatives au jeûne, au *jihâd*, au mariage et au divorce, à la chasse et à l'alimentation et enfin aux châtiments et au prix du sang. Une telle entreprise ne ferait que gonfler assez inutilement notre exposé. Nous nous contenterons donc de relever encore deux ou trois points qui nous paraissent confirmer nos conclusions d'une façon particulièrement intéressante.

La codification de la vie sexuelle ne se limite pas à la réglementation de ses aspects relationnels: prohibition de l'inceste, imposition du contrat de mariage, limitation du nombre des femmes légales, traitement réservé aux esclaves, procédures du divorce, interdiction des rapports homosexuels et proscription de la sodomie, etc. Le code sexuel couvre aussi –quoique souvent en termes de recommandation et non d'obligation– la préparation du corps propre à la copulation et son comportement au cours de celle-ci. L'acte sexuel est loin d'être concédé au corps comme un moment de dérive ou de jouissance sans restriction même dans ses aspects où le partenaire n'est pas, pour ainsi dire,

directement impliqué. Sa ritualisation est, à peu près, intégrale. Ainsi est-il recommandé de mentionner le nom de Dieu avant la copulation en le priant de veiller à ce que le fruit en soit un enfant mâle et normal. Le copulant évitera, d'autre part, d'avoir la face ou le dos tournés en direction de la *qibla*. Le *coitus interruptus* n'est considéré comme entièrement licite que s'il est pratiqué avec la permission de la femme, à moins, toutefois, que celle-ci ne soit une esclave. On sait enfin que la grande ablution est de rigueur après la copulation.

Ne préconisant nullement l'abstinence, la *charâ'a* mine, en revanche, l'acte sexuel de l'intérieur. Les restrictions ci-dessus rappellent celui-ci à sa finalité originelle: la reproduction et non le plaisir. Elles le placent, en le taxant d'impureté, aux antipodes de l'adoration, soulignant ainsi son essence qu'on ne doit jamais perdre de vue: celle d'être une faveur concédée par Dieu à l'homme, lui permettant de tirer parti des possibilités de son corps, mais en se dis trayant le moins possible des desseins de la Transcendance.

De prime abord, l'application du talion paraît contredire cet attachement à l'intégrité du corps humain sur lequel nous avons tant insisté. Le fouet, l'amputation et la lapidation, le feu, la crucifixion, le passage au fil de l'épée, etc.: tous ces châtiments canoniques, comportent sans exception une intervention directe sur le corps. Il s'agit, pour reprendre une expression de Michel Foucault, de "supplices éclatants" offerts le plus souvent en spectacle à la foule des fidèles et exigeant même, dans certains cas, sa participation active. Leur propos semble être de terroriser la foule, plutôt que de redresser le criminel ou de le neutraliser en l'isolant. La prison ne compte pas parmi les châtiments canoniques. L'amende, la compensation matérielle, etc., ne peuvent remplacer le châtiment corporel qu'avec l'accord déclaré de la victime ou des ayants droits, ou encore, si la préméditation fait défaut. Ce remplacement n'est d'ailleurs

accepté que pour certaines catégories de délits (délits de sang, dégâts matériels, etc.), jamais pour d'autres tels que le vol ou l'adultère.

Néanmoins, cet acharnement de la loi sur le corps des châtiés ne doit pas être interprété comme un abandon des valeurs attachées à l'intégrité du corps. D'abord, il ne faut pas oublier qu'il s'agit justement de châtiments. Certains détails très significatifs sont ensuite à relever: Le corps d'un condamné exécuté en application du talion ne peut être mutilé quelles que soit les mutilations que le meurtrier aurait auparavant fait subir à sa victime. L'adultère lapidé le sera de dos, jamais de face ; de petits cailloux seront utilisés, jamais de gros. Enfin et surtout, le prix du sang est estimé à *égalité* pour la vie de la victime et pour certains organes ou membres du corps. Le prix des yeux est strictement égal à celui de la vie. Il en est de même pour les oreilles, le nez, les lèvres, la langue, la denture, les doigts, le sexe etc. Par conséquent, le prix d'un seul œil équivaudra à la moitié de celui d'une vie, celui d'une seule dent sera égal au 1/28 du prix d'une vie, et ainsi de suite. De ce fait, les châtiments corporels prennent un sens exactement inverse de celui d'une légèreté méprisante à l'égard du corps et de son intégrité fonctionnelle. Complétée par la liste des prix du sang, des membres et des organes, la liste des châtiments canoniques –en dépit de leur cruauté évidente– paraît, au contraire, témoigner, elle aussi, de la grande estime vouée par la loi au corps de l'homme.

Quelques réflexions pour conclure. La *charî'a* se garde bien de considérer les corps en extériorité. Le *hadîth* du Prophète postulant que "les actes valent par les intentions" n'est pas resté lettre morte. C'est un précepte de base de la *charî'a* et un principe organisateur du texte juridique. Les différents rites d'adoration et surtout la prière seront déclarés nuls s'ils n'ont pas été précédés d'une déclaration explicite d'intention. L'ouvrage d'al-Tûsî est parsemé de

clauses et de paragraphes spéciaux destinés à ménager des portes de sortie aux distraits qui, par oubli, risquent de contrevenir à la *charî'a*: à ceux qui, s'embrouillant dans leur prière, ne savent plus à quelle *ruk'a* ils en sont, à ceux qui font mal le compte de leurs circumambulations de pèlerins, à ceux qui, par inadvertance, ont mangé ou bu pendant les journées du Ramadan, etc. Dans la classification des crimes et délits et l'estimation des compensations correspondantes, la préméditation, l'absence de préméditation et le pur accident sont clairement distingués. Loin d'être un automate, le corps, pour la *charî'a*, tire de sa doublure consciente une radicale originalité.

Cependant, cette reconnaissance, au cœur de l'acte, d'une intention forcément individualisante n'empêche pas la *charî'a* de nourrir une puissante tendance à l'uniformité. L'intention demeure loin d'informer –au sens fort– l'acte rituel. La forme de celui-ci lui est antérieure; elle est déjà là dans les moindres détails, fixée par une volonté légiférante nécessairement supérieure sinon toujours divine. Le corps doit se plier à la discipline toute faite du rite, aucun individu n'étant autorisé à inventer, totalement ni partiellement, sa façon d'adorer. L'intention ne fait que déclencher et –dans le cas idéal– doubler la mécanique compliquée des rites. Ce qui ne manque pas de rétablir l'acte dans une certaine forme d'extériorité. Même les invocations, en principe libres, qui peuvent séparer deux étapes de la prière, la conclure ou se faire indépendamment d'elle, sont uniformisées par la coutume et nourrissent toute une littérature. Une formidable comptabilité règle l'adoration et d'ailleurs l'ensemble de la *charî'a*. On ne peut qu'être frappé par cette arithmétique de la prière, pour ne citer qu'elle, qu'étaie le texte d'al-Tûsî. Tout est chiffré: les cinq prières obligatoires, les prières facultatives ou *nawâfil* du jour et de la nuit, les prières spéciales, et aussi les *rak'ât* que doit comporter chacune d'elles, les séquences de chaque *rak'a*

et les répétitions qu'elle peut ou doit comporter, les choix pertinents pour chaque cas en matière de récitation coranique, etc. Par leur seul aspect quantitatif, les prières proposées, sinon imposées aux fidèles, donnent l'impression, très nette, de constituer un agent puissant de régularisation des conduites et d'uniformisation des individus. Le même principe comptable préside aux autres rites d'adoration, et bien évidemment aux législations sur l'impôt canonique, sur la succession, à la législation pénale, etc.

De cette arithmétique de l'adoration et du souci qu'elle recèle d'en régler les moindres détails, les attitudes rituelles du corps reçoivent un nouvel éclairage. La mise en avant de l'unité objective du corps, le rejet de l'auto-érotisme et du végétatif, la tension du corps vers un pôle transcendant dont la *qibla* (direction de la Mecque) n'est que l'incarnation symbolique, n'est-ce pas l'agrégation sans cesse répétée d'une *umma* (communauté des croyants) constituée d'individus similaires? Contrairement au corps privé de la volupté ou de la digestion, le corps pur offre, par définition, aux autres une surface publique de contact, ou si l'on veut, de solidarité. C'est un corps frère. L'élaboration de la *umma* aurait donc pour point de départ l'intervention sur les corps. L'assurance de sa pérennité ou, en termes bégavristes, sa "confirmation" supposerait la répétition de l'intervention. Cependant le *fiqh* en reste à ce stade, profond, il est vrai, mais élémentaire. Son action se limite aux atomes de la communauté ou, au mieux, à ses molécules. La loi qui règle avec un luxe effarant de détails, la prière individuelle, la vie sexuelle du couple, ou la succession de tel défunt, reste silencieuse ou presque sur les grandes institutions de la vie commune. Même les développements consacrés à la *zakât* (l'aumône légale), au commerce et au crédit n'offrent qu'un modèle assez général de collecte et de circulation où l'accent demeure placé sur les obligations individuelles et non un modèle de coopération ou d'organisation positive

de la vie communautaire, autrement dit un modèle institutionnel. La chose publique semble laissée, dans une large mesure, à la discrétion de l'*imâm* dont l'action est parfaitement éclairée par la loi s'il s'agit de faire la prière du vendredi, de répartir le *fay*¹ ou de juger une femme adultère, mais l'est beaucoup moins s'il s'agit, par exemple, d'organiser l'enseignement, de régler la comptabilité de son trésor, de repousser un ennemi, de construire une nouvelle ville. Situation ambiguë qui peut donner raison tout aussi bien à Alî 'Abd al-Râziq qu'à Sayyid Qutb.

Essentiellement, la solidarité introduite par la discipline rituelle des corps, est donc –au sens durkheimien– une solidarité mécanique. Ce caractère n'enlève rien, cependant, à son ardeur, à sa capacité de se muer en fougue collective. N'est-elle pas une solidarité au ras des corps, inscrite sur la peau même des fidèles, dans le parcours de leurs gestes et les articulations de leur discours ? Et jointe à la carence des conceptions institutionnelles, cette véhémence ritualisée ne couve-t-elle pas en permanence le double risque de favoriser les absolutismes et de tourner à l'émeute ?

Une dernière question, une digression, en fait : à constater que tout en gardant, à travers les époques et les sociétés, une variété presque infinie, les rites qui, eux aussi, sont des ensembles de signes, épousent de si près l'imaginaire du corps, en y puisant leur sens et en tenant de lui leur lisibilité, n'a-t-on pas le droit de rester ébahî devant le crédit exorbitant que tant de grands esprits de notre siècle ont accordé au principe saussurien de l'arbitraire du signe linguistique, exclusivement basée sur l'évidence de la multiplicité des langues ? Et dire que M. de Saussure nourrissait la prétention de fonder une sémiologie générale !

1. Produit de l'impôt sur les domaines assujettis sans combat ; des parts en étaient attribuées à des ayants droit désignés par l'autorité compétente.

VI

CHIISME ET DÉMOCRATIE¹

La doctrine chiite oppose à l'idée de démocratie une résistance explicite. Ce désaccord n'a rien d'exceptionnel puisque, par-delà les différences de degré et de forme, la démocratie se concilie mal, par principe sinon de fait, avec les doctrines religieuses du pouvoir. En effet, dès qu'on se rallie à une loi de facture divine, il devient laborieux d'admettre la légitimité d'une quelconque concurrence humaine aux prescriptions de cette loi et *a fortiori* l'idée de souveraineté populaire. La connaissance et l'obéissance dont la loi sacrée peut être l'objet de la part de l'ensemble des citoyens ou de leur majorité étant, par nature, incontrôlables, ce n'est qu'à contre-cœur que les gardiens attitrés de cette Loi acceptent l'exercice, en lieu et place de celle de Dieu, de la volonté du peuple. La thèse, avancée à certains moments cruciaux de l'histoire moderne, d'une identité de l'une et de l'autre, n'est pourvue en elle-même –c'est le moins qu'on puisse dire– d'aucune sorte d'évidence. Dieu

1. Contribution au numéro de la revue *Pouvoirs* intitulé "Islam et démocratie", n° 104, 2003/1, Seuil, Paris, pp. 33-43.

reconnaissant les siens, toute mise en exergue d'une origine religieuse du Pouvoir tend à privilégier les détenteurs des clés de la loi divine. Leur prétention peut se limiter à s'arroger un droit de regard particulier sur les conditions d'exercice du pouvoir et le degré de la conformité dudit exercice aux critères préétablis de légitimité ; elle peut aller jusqu'à l'exigence, pour leur caste, du droit, plus ou moins exclusif, de mettre directement en exécution, au nom de son Auteur, la loi sacrée. Nous verrons, pour le cas du chiisme, l'importance que revêt la multiplicité des degrés que comporte cette échelle allant de la surveillance privilégiée au contrôle absolu.

La consolidation des régimes démocratiques modernes est passée –est-il besoin de le rappeler?– sinon par la séparation des Églises et des États, du moins par une neutralisation poussée de l'ascendant religieux sur le pouvoir politique. Relayé par la sécularisation, formelle ou simplement réelle, des lois et des mœurs publiques, ce fait n'a rien d'un phénomène marginal ou accidentel par rapport à l'essence du projet démocratique. Entre autres, le développement, au sein des appareils et des systèmes religieux, d'une adoption pratique et de justifications théologiques de la démocratie n'a pu prendre son véritable essor qu'en conséquence de défaites historiques que les révolutions populaires ont infligées à l'idée d'une allégeance religieuse à l'aune de laquelle la conduite du pouvoir politique devait être jaugée. Ainsi renonçait-on au critère mesurant la fidélité de ce pouvoir à l'identité qu'il était censée tenir d'une source extra-terrestre. Même dans le cas des partis “démocrates-chrétiens”, en Europe occidentale, un glissement s'est opéré de la référence proprement théologique à une référence éthique qui tendait à assimiler les préceptes relationnels dérivant de l'Évangile à une sorte de morale naturelle.

En terre d'islam, cette mutation n'a pu atteindre le même degré d'accomplissement. La fondation d'États modernes

y a été médiatisée, en règle générale, par la domination étrangère. Dans plusieurs cas, cette fondation a été largement perçue comme un acte de morcellement (destiné à perpétuer la soumission) d'un monde islamique en quête de renaissance dans l'indépendance et l'unité. Elle éloignait encore plus l'islam de la reconquête de sa gloire ancienne, en aggravant la dispersion de ses forces pour le réduire définitivement au rôle de magma subalterne et dépourvu d'autonomie sur le plan international. Et même dans les cas où l'État national faisait l'objet d'un désir largement partagé, sa création laissait un arrière-goût d'amertume: il impliquait, en effet, pour une autre parcelle, encore, de la terre d'islam, un acte de légitimation, plus ou moins définitive, d'un système qui, globalement, fonctionnait au détriment de la *umma* islamique.

Dans la résistance même à la domination coloniale, le facteur religieux a souvent échoué à imposer sa suprématie. Il y était surpassé par les forces nationalistes qui, conduites par des élites occidentalisées, restaient, par-delà leur hostilité à l'une ou l'autre des puissances concurrentes, mieux adaptées aux exigences du nouveau système international: système que définissait, pour l'essentiel, le jeu de ces mêmes puissances. Au niveau populaire, l'islam demeurait, cependant, un vecteur essentiel de la lutte anticoloniale. Il devait profiter, pour se maintenir aux avant-postes de la lutte, de la faiblesse des forces nationalistes, et, pour y accéder, des échecs que ces mêmes forces ne tardèrent pas à accumuler. Dans l'un et l'autre cas, l'entreprise de sécularisation montrait vite des signes d'essoufflement ou bien restait un simple mirage. Le politique était mis en demeure de composer avec le religieux. Dimension fondamentale d'identités en mal d'affirmation politique, l'islam ne pouvait être politiquement neutralisé. Il servit d'arme de guerre anticoloniale, imprégnant partiellement les régimes nationalistes issus de la décolonisation. Concurремment avec les radicalismes

sociaux –qu'il a, d'ailleurs, fini par marginaliser – il anime, aujourd'hui, l'opposition à ces mêmes régimes auxquels il reproche leur éloignement de l'idéal social qu'il cultive et leur inféodation au camp des puissances coloniales d'hier. Il mobilise également l'opposition aux régimes érigés sous son étendard mais vite corrompus par la même inféodation. Ces luttes ne pouvaient que l'engager de plus en plus dans la voix de la radicalisation. Aussi affichait-il une hostilité de principe à la sécularisation dont les régimes nationalistes adoptaient des formes plus ou moins timides. Plus diverses, les attitudes des mouvements islamistes vis-à-vis de la démocratie varient entre la détermination à postuler la *hâkimiyya* (l'autorité exclusive) de Dieu et, par conséquent, à imposer la *charî'a* (la loi divine) comme cadre légal impératif, et la répulsion, plus ou moins tacite, vis-à-vis du modèle démocratique jugé inférieur, quant aux valeurs qui l'animent, au modèle de gouvernement islamique. Pourtant, tout un courant de pensée existe qui se réclame d'un islam laïc et démocratique. Ses adeptes évoquent la *chûrâ* (délibération collective), l'*ijtihâd* (effort d'interprétation de la loi) susceptible de renouveler les prescriptions de la *charî'a* à partir de la *maslaha* (intérêt) légitime ou des *maqâsid* (fins) du législateur. Ils soulignent l'inexistence, en islam orthodoxe, de "mystères", au sens chrétien, l'absence d'ordres ecclésiastiques, l'accord fondamental des prescriptions de la *charî'a* avec la *fitra* (nature première) de l'homme : accord qui rapprocherait la loi sacrée du droit naturel, etc. Sinon minoraire, ce courant demeure peu efficace, ses arguments, pourtant solides, entraînant peu d'activisme militant.

La doctrine du chiisme duodécimain s'est prêtée aux tiraillements violents des alternatives que définissaient l'inclusion forcée dans le système des États-nations et la quête difficile d'authenticité au sein ou par-delà ce système. Très majoritaire en Iran et dans le tout petit Bahrayn, jouissant d'une légère majorité, en Irak, face à un sunnisme ethniquement

clivé, le chiisme qui, s'étirant de l'Asie mineure aux Indes, compte, dans une quinzaine d'autres pays, des minorités plus ou moins fortes, ne représente que le dixième environ de l'islam mondial. Cette diversité de situations n'a pu que se traduire en une pluralité de modes d'inclusion des chiites dans leurs différentes sociétés nationales : pluralité qui découragerait, sans doute, toute tentation de coup d'œil panoramique. D'autant plus que jusqu'à la révolution de 1979, en Iran, le monde du chiisme présentait un degré particulièrement faible de centralisme politique. La *marj'iyya* (pôle de référence) suprême du Najaf, qui, en dépit de sauts révolutionnaires retentissants, s'en tenait généralement à un certain quiétisme, restait pratiquement dépourvue d'ascendant politique sur les chiites hors de l'Irak. En Iran, les *marâji'* (ulémas-références) présentant une grande diversité d'attitudes vis-à-vis du pouvoir impérial, étaient politiquement divisés et concurrents. D'autre part, bien qu'ayant disséminé une influence parfois spectaculaire (voir le cas de Moussa al-Sadr au Liban), le chiisme contestataire de Najaf et de Qum (dont la figure de proue, à côté de Khomeini, était Muhammad Bâqir al-Sadr) avait eu, avant 1979, peu de répercussions visibles dans les autres pays du chiisme.

C'est donc seulement avec la révolution iranienne qu'il devient pleinement légitime de parler d'un chiisme politique international. Sans pouvoir gommer les différences en modes d'adaptation aux réalités nationales (qui, pourtant, ont semblé flétrir, pendant un moment, sous l'attraction du slogan de "République islamique"), ce nouveau courant a restructuré profondément la conscience que les chiites du monde avaient de leur appartenance commune. Tout en créant ou renforçant des réseaux d'action et de solidarité, il a donné naissance à des instruments institutionnels de toutes sortes. Mais surtout, il a focalisé les débats politico- idéologiques des chiites autour d'une problématique aussi constante qu'explicite. Conjuguée avec les nouvelles réalités

mondiales (dont elle est d'ailleurs difficilement séparable), la grande confrontation, toujours en cours, au sein même de la Révolution iranienne, a placé au cœur de cette problématique la notion de démocratie. À défaut de pouvoir cerner les attitudes des divers groupements chiites (et celles des multiples tendances politiques qui les travaillent) vis-à-vis de ce modèle de gouvernement et de société, il reste intéressant de le confronter au corps même de la doctrine chiite : corps avec lequel les différentes tendances politiques se réclamant du chiisme sont tenues de se mettre en règle.

De prime abord, le chiisme paraît s'être défini, en tant que secte, par un refus originel qu'il aurait opposé au principe même de la démocratie. Grand historien sunnite des sectes de l'islam, Chahrastâni, voulant définir l'essence du chiisme, se retrouve, d'entrée de jeu, face à cette incompatibilité. Pour les chiites, écrit-il, "l'imamat n'est pas une question d'intérêt pouvant être abandonnée à l'arbitraire du commun [des croyants], en sorte que celui que ceux-ci auraient investi de l'imamat devienne imâm; c'est [au contraire] une question de principe, le pilier même de la religion: pilier que les Messagers [de Dieu] (...) ne pouvaient passer sous silence ou négliger: ils ne pouvaient non plus en déléguer le soin au commun [des croyants] et s'abs tenir d'en disposer."

Les chiites, précise-t-il, "sont unanimes à affirmer la nécessité de la nomination et de l'investiture [divines des imâms], à postuler l'inaugurabilité des prophètes et des imâms nécessairement immuns contre les forfaits, grands et petits, et à postuler l'allégeance [aux prophètes et aux imâms] et la dissociation de soi [de leurs ennemis], en parole, en acte et par contrat, sauf en cas de *taqiyya*¹".

1. Al-Chahrastâni, Ahmad (479–548 h) : *Al-Milal wa al-nihâl*, (Les Religions et les hérésies), Dâr al-Mâ'rifa, Beyrouth, 1975, t. 1, chap. 6, p. 146.

Mettant à nu le cœur même de la doctrine chiite, cette définition situe celle-ci aux antipodes de l'idée démocratique. Historiquement, le chiisme imamite s'est démarqué de l'orthodoxie sunnite en refusant de reconnaître la légitimité des trois premiers califes de l'islam. Il a opposé à la *bay'a* (contrat d'allégeance) des croyants dont cette légitimité était censée émaner, la désignation par le Prophète (transmettant, en l'occurrence, un décret divin) de 'Alî, son cousin et gendre, comme successeur. Au premier imâm ainsi élu, devaient succéder onze autres infaillibles de sa descendance, tous des élus de Dieu également. Cette chaîne se termine par le Mahdî Muhammad b. al-Hasan occulté en bas âge vers l'an 260 de l'hégire (873-874 de l'ère chrétienne) et que les imamites disent être toujours en vie et devoir le rester jusqu'à la fin des temps, la justice de Dieu faisant que la terre ne puisse être dépourvue d'imâm. En effet, l'imâm est la "preuve" (*hujja*) établissant que Dieu a montré aux humains le droit chemin et qui, par conséquent, leur faisant porter la responsabilité de leurs déviances, les rend passibles du jugement divin.

En fait, les chiites parlent de deux occultations du Mahdî. Pendant "l'occultation mineure", la première, l'imâm caché serait demeuré en communication avec quatre vicaires successifs qui transmettaient ses "adresses" aux fidèles. Cette relation s'interrompit avec la mort du quatrième vicaire, celle-ci marquant le début de "l'occultation majeure" que les chiites disent devoir durer jusqu'à la veille du jugement dernier¹. Le Mahdî réapparaîtra alors en gloire pour "remplir d'équité et de justice la terre qui aura été remplie d'iniquités et d'injustices²".

1. Sur "l'hagiographie du Douzième Imam", cf. Corbin, Henri: *En islam iranien*, Gallimard, Paris, 1972, t. IV, Livre VII, chap. 1^{er}.

2. Al-Muzaffar, Muhammad Ridâ: *Aqâ'id al-Chî'a* (La Doctrine des chiites), Dâr al-Ghadîr, Beyrouth, 1973, p. 106.

Manifestement, les chiites du quatrième et du cinquième siècle de l'hégire (dixième et onzième siècle de l'ère chrétienne) croyaient plus ou moins proche cette parousie de l'imâm caché. En majorité, ils adoptèrent, par conséquent, une attitude d'attentisme, s'abstenant de toute quête du pouvoir politique. Ils allèrent jusqu'à déclarer irrecevable la prière obligatoire du vendredi (*jumu'a*) puisque non conduite par l'imâm légitime. De même, ils qualifièrent d'illicite tout appel à un *jihâd* autre que défensif, tant que la mobilisation ne se fera pas sous le drapeau de ce même imâm, etc. Et afin d'échapper à l'iniquité des pouvoirs en place, ils prônèrent la *taqiyya* (dissimulation). C'est de cette époque (assez tardive) que date l'élaboration de la théorie de l'imamat divin, continuation des prophéties et émanation de la "lumière muhammadienne" dont Adam lui-même, déjà, serait issu¹.

Cependant, une autre tendance, faisant sienne, pour l'essentiel, ces mêmes prémisses, postulait la nécessité d'un "vicariat général" (*niyâba 'âmma*) de l'imâm caché qui, en l'absence de la communication directe dont ce dernier gratifiait le "vicariat personnel" (*niyâba khâssa*), à l'époque de l'occultation mineure, pouvait (et devait), désormais, assumer la conduite spirituelle de la communauté, en vertu de la science dont les vicaires étaient dépositaires, c'est-à-dire de leur connaissance du legs des imâms et de leur capacité d'interprétation de la loi. Les occupants légitimes de cette fonction n'étaient autres que les grands *mujtahids* d'une époque donnée auxquels le commun des croyants devait se confier, chaque fidèle devenant "l'imitateur" (*muqallid*²) d'un *mujtahid*. C'est dans le champ de ce clivage (*mujtahid-muqallid*) qu'a émergé la notion, aujourd'hui fameuse de "*wilâyat al-faqîh*" (le tutorat du jurisconsulte). Au départ

1. Corbin, *op. cit.*, t. IV, pp. 145-148.

2. Le sens originel du verbe "*qallada*" est "confier à" ou "s'en remettre à"; le sens d'imiter, en est une extension.

notion de droit privé, applicable à des cas bien circonscrits d'incapacité individuelle, elle connaît, à travers les siècles, des tentatives répétées d'extension au domaine politique. La dernière en date, celle de Khomeini, fut la plus systématique et la plus réussie. Tout en préservant formellement les institutions d'une république démocratique, la nouvelle constitution iranienne les flanqua d'un "*murchid*" (guide) de la Révolution concentrant dans ses mains les fils les plus stratégiques du pouvoir. Se réservant un droit de regard (et même, en définitive, un droit de veto) sur les décisions du gouvernement et celles du Parlement, ce personnage, nécessairement un grand *mujtahid*, dispose, pour l'exercice de son rôle, de l'assistance d'appareils et de conseils spéciaux et d'une part substantielle des revenus de l'État. Le choix du guide se faisant, essentiellement, par cooptation des pairs et ne dépendant que secondairement du suffrage populaire, l'étendue de ses prérogatives constitue une limitation grave du champ de la démocratie.

Remise en cause par nombre des grands ulémas chiites, la conception khomeiniste de la *wilâyat al-faqîh* ne semble pas être une conséquence imparable de la doctrine chiite de l'imamat et de l'occultation du Mahdî. En effet, les *fugahâ'* que, l'inspiration divine mise de côté, Khomeini tend à assimiler aux prophètes et aux imâms, ne peuvent prétendre à cette "exemption de défauts" ou "infaillibilité" (*'isma*) attribuée à ces derniers. Ils ne sont, en définitive, que des humains faillibles. À la différence de l'"imâm du temps", nécessairement unique, et des vicaires "personnels" successifs de l'imâm caché, les *fugahâ'* sont nombreux et leurs opinions sur diverses questions susceptibles de diverger. Aucune nécessité doctrinale n'enjoint à un fidèle de suivre tel *mujtahid* à l'exclusion d'autres. La hiérarchie même des ulémas, leur mode de formation et les mécanismes de cooptation et de promotion propres à leur caste sont des réalités prosaïquement humaines, prêtant le flanc

à la critique et, en fait, souvent critiquées. Leur ascension et leur déchéance politiques dépendent bien plus de facteurs politiques que de l'éminence de leur savoir. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler que, pour être choisi successeur de Khomeini, le Guide actuel de l'Iran n'a guère eu besoin de cette "*a'lamiyya*" (supériorité en science) que les grands ayatollahs se disputent et qu'ils ne reconnaissent toujours point à Khâmenei. Par ailleurs, la politique et l'administration publique, la conduite des armées et l'exercice de la justice (fonctions dont Khomeini gratifie allègrement les *fuqahâ*) sont des arts que la connaissance de la *charî'a* et des traditions des imâms restent loin d'épuiser; même sachant discerner le licite de l'illicite en chacune de ces matières, un *faqîh* n'est pas nécessairement le plus doué pour l'exercice de l'un quelconque de ces métiers. Déjà Ibn Khaldûn affirmait que les ulémas "quand ils s'occupent de politique, imposent à leurs vues le moule de leur discipline et du genre de démonstration qui est le leur; aussi commettent-ils beaucoup d'erreurs et ne sont-ils guère fiables".¹ Il conviendrait, peut-être, d'ajouter que, dans le cas chiite, la vénération générale dont les *Ahl al-Bayt* (les Gens de la Maison) sont l'objet, limite sensiblement le champ laissé à la libre compétition "démocratique" entre ulémas en y introduisant une sorte de privilège de naissance accordé aux descendants du Prophète.

Conscients, sans doute, de ces limites –les leurs– les *fuqahâ* chiites –à l'instar, d'ailleurs, d'autres hiérarchies de ce monde– s'efforcent de les compenser par une inflation verbale de leur charisme spirituel. *Ayatollah* et *Ayatollah al-'uzmâ* (Signe de Dieu et Grand Signe de Dieu), *Hujjat al-islâm* (Preuve ou Argument de l'islam), *al-Muqaddas* (le Saint), *dâma zilluhu* (puisse son ombre se perpétuer) *quddisa sirruhu* (que son mystère soit sanctifié) sont quelques-uns des titres

1. Cité in Mallat, Chebli: *Tajdîd al-fîqh al-islâmî* (Rénovation du *fîqh* islamique), trad. de l'anglais, Dâr Annahar, Beyrouth, 1998, p. 115.

et des compliments dont ces messieurs s'auto-gratifient. Destiné à approfondir le fossé qui sépare la caste savante des “laymen”, cet arsenal de mots (dont la hiérarchie religieuse iranienne est particulièrement friande et que, depuis 1979, elle a exporté, en partie, à d'autres contrées chiites) prolonge, mais en la dégradant, la dimension ésotérique de la spiritualité du chiisme.

Plus que la doctrine elle-même, c'est la mentalité que ce vocabulaire exprime (et qu'en même temps, il entretient) qui rend les rapports entre le commun des chiites et leurs ulémas si résistants à d'éventuelles velléités de démocratisation. Celle-ci devrait passer par une lutte contre l'assimilation, tacite ou explicite, aux prophètes et aux imâms, de gens qui, aujourd'hui comme hier, restent loin de faire preuve d'une immunité hors du commun contre les errements du discours et de l'action. Cet obstacle aplani, le ralliement du chiisme à la démocratie ne serait pas acquis pour autant. D'autres difficultés surgiraient encore, émanant du corps même de la doctrine.

En effet, il sera toujours problématique de transférer à la communauté entière le droit d'exercer les prérogatives de *niyâba 'âmma* (vicariat général) de l'imâm... Ses assises juridiques étant jugées faibles d'un avis assez général, il ne semble pas interdit, cependant, de supposer viciée la notion même de la *niyâba*¹. Prenant acte de la césure que

1. Le chiite irakien Ahmad al-Kâtib va beaucoup plus loin. Dans un important ouvrage passé presqu'inaperçu, cet homme de religion, proche, pendant un moment, de l'illustre ayatollah Charî'atmadârî et, aujourd'hui, établi à Londres, remet en cause l'ensemble des dogmes fondamentaux distinctifs du chiisme imamite: la notion de l'imamat divin, celle du Mahdî et de son occultation, celle –par conséquent– de la *niyâba* et, enfin, celle de la *wilâyat al-faqîh*. Pour lui, il s'agit de constructions tardives aux bases historiques hautement douteuses et, par ailleurs, incompatibles avec les discours et les comportements solidement attestés des imâms “réels”. Sa critique tend à miner, d'autre part, l'idée d'un contenu nécessairement politique de l'imamat. De cette impitoyable déconstruction, le chiisme (ou, plutôt, ce qui resterait de lui) sort très

représente l'Occultation, la communauté devra, dans cette hypothèse, prendre en mains le contrôle de ses destinées. Pour se faire, elle disposera toujours des lumières de son Livre et de ses traditions. Reconnus faillibles, les *fuqahâ'* qui ne pourront plus prétendre au monopole du *'ilm* (science de la religion), auront toujours le devoir d'éclairer les fidèles mais non plus le droit prioritaire de les conduire. Par-delà la *niyâba* de l'imâm, on aura pleinement reconnu que le Coran attribue le vicariat de Dieu dans le monde d'ici-bas, non pas à une caste de clercs mais au genre humain. Cette attribution passe par un refus divin de l'objection des anges arguant que l'Homme introduira la corruption sur la Terre et y répandra le sang¹. Le Mal – Dieu l'admet – est inhérent à la liberté humaine. Il n'est cependant pas une raison de retirer le droit à l'existence à cette créature dont la liberté est l'attribut fondamental. Celle-ci rend l'Homme capable de faire le bien comme le mal, mais fonde, d'autre part, la nécessité, pour lui, de rendre compte de ses actes devant son Créateur.

Avant Khomeini, l'idée de *niyâba* était, le plus souvent, mise à l'écart, occultée sinon réfutée, par les choix politiques des chiites contemporains. Sur le plan de la théorie, cette attitude pouvait remettre en faveur le principe islamique de *chûra* (délibération) souvent malmené par

rapproché d'un sunnisme "moyen" assez prosaïque. L'argumentation paraît solide et l'intention louable puisqu'elle sert, en définitive, ce "rap-prochement des rites" que beaucoup de musulmans appellent, depuis longtemps, de leurs vœux. Pareille argumentation a-t-elle, cependant, plus de chances d'emporter la conviction des chiites que la Tradition sunnite elle-même ? Cf. al-Kâtib, Ahmad : *Tatawwur al-fîkr al-siyâsî al-chî'i, min al-chûrâ ilâ wilâyat al-faqîh*, (Évolution de la pensée politique chiite, de la chûrâ à la wilâyat al-faqîh), Dâr al-Jadid, Beyrouth, 1998, 460 p.

1. "[Rappelle]quand ton Seigneur dit aux Anges: Je vais placer, sur la terre un vicaire. - Y placeras-Tu quelqu'un qui y sème le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté? [Le seigneur] répondit: Je sais très bien ce que vous ne savez point." *Le Coran*, II, 30, (Traduction R. Blachère).

la tradition chiite, mais cheval de bataille commun de musulmans contemporains, fervents de la démocratie, aussi bien chiites que sunnites. Toutefois l'érection de la *chûra* en modèle de démocratie ne va pas sans difficultés. Historiquement, la pratique de la *chûra* est demeurée l'apanage exclusif de “*ahl al-hall wa al ‘aqd*” (gens qui lient et délient). En règle générale, leur “conseil” était constitué et appelé à prendre une décision par le Prince et non pas par la communauté des croyants. Il est vrai, cependant, que, de par sa généralité, le texte coranique fondateur de cette pratique¹, peut favoriser un changement de procédure. Rien en lui ne paraît interdire le recours, pour la sélection des membres d'un conseil de *chûra*, à la consultation populaire. La *chûra* se rapprocherait, alors, d'un mécanisme de démocratie représentative.

Même réalisée, cette condition ne serait pas –elle non plus– suffisante pour assoir une pratique conséquente de la démocratie. À moins de situer cette pratique dans une communauté purement chiite : constituée exclusivement de fidèles et suffisamment isolée de toute autre. Car, au cas où elle ne serait que majoritaire, cette communauté tendrait, par conviction, à limiter (elle le fait dans une mesure très sensible, en Iran) le droit que le principe démocratique d'égalité garantit aux autres communautés partageant le même espace national, de disposer librement de leurs affaires. On sait que, dans le monde d'aujourd'hui, le cas de communauté nationale purement chiite ne se présente nulle part. Dût-elle exister, pareille communauté ne pourrait, d'ailleurs, ne pas compter d'individus et de groupes d'opinion récalcitrants. Une adhésion chiite à la sécularisation de la vie publique aurait des chances –mais il y faudrait beaucoup d'*ijtihâd* et, surtout, de bonne volonté– de s'introduire par cette porte de la diversité. Cette adhésion

1. *Ibid.* “[Ceux] dont l'affaire entre eux est [objet de] délibération.” XLII, 38.

pourrait tirer argument des différences déjà signalées que présentent, entre eux, les modes d'insertion politique des chiites, dans leurs communautés nationales respectives. Ces différences sont redevenues très significatives à la faveur de l'essoufflement dont fait montre l'Iran révolutionnaire. Elles s'expliquent par le poids relatif du groupe chiite aussi bien que par l'histoire et la situation présente de chacun des pays concernés.

La démocratie serait, dans ce cas, un beau cadeau que la mixité aura offert au chiisme.

Septembre 2002

VII

AMÉNAGER LA LAÏCITÉ?

*Pertinence et limites*¹

La laïcité a plutôt mauvaise presse en Orient arabe. Les réactions aux prises de positions laïcantes diffèrent, bien entendu, d'un pays à l'autre. En Égypte, on risque fort de susciter de vifs sinon de violents rappels à l'ordre si l'on s'avise de se déclarer en public partisan d'un système de gouvernement laïc ou même d'une laïcisation conséquente du droit civil pourtant arborant haut ce qualificatif. Il n'en reste pas moins vrai que les changements de régime accentuent ou, au contraire, tendent à affaiblir les velléités d'étendre l'empire de la religion à des zones de la vie socio-politique échappant encore à son contrôle.

Au Liban, les promoteurs de la laïcité restent si minoritaires qu'on se permet de les traiter de lunatiques, sympathiques sans doute, mais encore loin de représenter un danger pour le système en place quelles qu'en soient les

1. Intervention au colloque intitulé “Pour une laïcité orientale ‘contextualiée’”, réuni sur l’initiative de la commission Paris-Beyrouth du Barreau de Paris, à la Maison du Barreau à Paris, le 4 novembre 2014.

incurables avaries. Néanmoins, ces irréalistes ne désarment pas, n'ont jamais désarmé. Il arrive qu'on leur fasse des concessions mineures mais, tant au niveau du système politique qu'à celui des procès et des cadres de socialisation et des rapports interindividuels, le communautarisme reste bien maître chez-lui.

En Irak aussi, l'idéal de laïcité dont l'héritage socialisant était depuis longtemps périmenté, a vu passer, de nouveau, son heure de gloire, au lendemain de l'invasion américaine de 2003. Au milieu du péril intercommunautaire dont les ravages allaient bientôt les étouffer, des voix d'intellectuels appelaient Machiavel ou Locke à la rescoufle afin de formuler des réponses citoyennes qu'ils jugeaient pertinentes aux problèmes de l'après-dictature et des mobilisations autant confessionnelles qu'ethniques ou tribales, etc.

Se sentant en position de faiblesse globale, les partisans arabes de la laïcité, en dépit de leur courage parfois couteux, se résolvent un peu partout à mettre en veilleuse leurs revendications ouvertement laïques (*'almâniyya*) pour se replier sur des positions qu'ils qualifient de "civiles" (*mada-niyya*). C'est une notion aux résonances antocléricales plus discrètes. Les réformes dont il est question, à l'ombre de cet étandard qui vient recouvrir, sans le renier, celui de la laïcité, sont coiffées par la revendication stratégique d'une "*dawla madaniyya*": un "gouvernement civil", devrait-on dire pour parler comme Locke qui semble bien être la référence, implicite ou explicite, de ces braves réformateurs. "*Civil governement*", par conséquent, plutôt que "*civil State*" ou *a fortiori* qu'"État civil" qui nous renverrait à un autre ordre de faits. La notion de "*dawla madaniyya*" est bien d'ascendance anglo-saxonne. Usitée spontanément par des Égyptiens ou par des Irakiens, elle s'est vu être réappropriée par une intelligentsia libanaise soucieuse, elle aussi, de rendre moins inquiétant l'avenir qu'elle s'efforce de promouvoir.

Cependant, en prétendant s'opposer, ainsi que l'invite à le faire le contexte arabe, d'une part à celle de gouvernement militaire et de l'autre à celle de gouvernement religieux ou confessionnel, la notion de gouvernement civil ainsi poussée à trop embrasser, risque, sans surprise, de mal êtreindre. Elle tournerait aisément au sophisme ou à l'acrobatie rhétorique en caressant l'ambition de servir d'alternative commune à deux types de gouvernement qui souvent paraissent opposés l'un à l'autre ou, en tout cas, ont si peu de traits communs. En effet, le gouvernement religieux pourrait, à la faveur de cet amalgame, se dire civil puisqu'il n'est pas militaire et le gouvernement militaire se prétendre civil en tant qu'il n'est pas religieux. Ce qui achèverait de réduire à une notion creuse l'alternative préconisée... à moins, toutefois, de mettre bien en évidence, au cœur même de cette notion, le principe de laïcité flanqué de ses présupposés philosophiques : à savoir la liberté et l'égalité des citoyens, fondements et, à la fois, limites d'une souveraineté populaire qui, en reconnaissant à la communauté des citoyens la qualité de source du droit, interdit toute inféodation de l'État à un pouvoir religieux et, par conséquent, toute discrimination des citoyens selon la religion.

Au lendemain de la Révolution du 25 janvier 2011, les discussions relatives à la nature du nouveau régime égyptien ont ramené sur le tapis la notion de "*dawla madaniyya*". Une tentative de récupération islamique de ce modèle mérite d'être relevée. Il s'agit de celle d'Ahmad Sâlim qui signa du surnom d'Abû Fîhr al-Salafî un petit ouvrage fort brillant sur le *civil government*. Il y explique, Ibn Taymiyya et d'autres docteurs de la loi islamique à l'appui, que, dans un État islamique, les hommes au pouvoir doivent bien avoir le *char'* de Dieu pour unique référence. Cependant, ces gens qui

sont nommés par d'autres hommes et non pas par décret divin ne sont à aucun titre infaillibles. Leur interprétation de la loi, aussi bien que leur observance de celle-ci, restent, par conséquent, éminemment discutables. Leur pouvoir peut être dit "civil" aussi bien dans la mesure où, ne pouvant se prévaloir d'une source divine, il n'est pas un pouvoir théocratique. Dans son exercice du *char'*, ce pouvoir reste également prisonnier des limites bien humaines de l'intelligence et de la volonté de ses détenteurs. L'État ainsi conçu, explique Abû Fîhr, n'est pas un État religieux ; c'est bien un État civil, ce qui ne devrait nullement l'empêcher d'être dit État islamique. Une chose serait l'État islamique, on le voit, une tout autre l'État religieux. *Last but not least*, cet État dont l'adhésion à la *charî'a*, est le seul garant de sa légitimité, Abû Fîhr n'oublie pas de le rappeler, n'est pas un État laïc.

Que perd-t-il à ne pas être laïc ? Il n'est pas difficile de constater que c'est l'égalité des citoyens qui est sacrifiée en premier, les fidèles (ici : les musulmans) étant d'office privilégiés par rapport aux non-fidèles. Diverses libertés se trouvent également précarisées, ce dont les sujets les plus fragiles, c'est-à-dire surtout les non-musulmans peuvent souffrir plus particulièrement. C'est cependant la liberté qui, entre toutes, est au fondement même du concept de laïcité, c'est-à-dire la liberté de conscience qui, dans l'univers mental d'Abû Fîhr, fait cruellement défaut. Les musulmans qui ne sont pas libres de changer de croyance en souffrent encore plus que ceux qui doivent se résigner à une position subalterne en échange de ce qui leur est concédé de cette liberté. La laïcité, elle, doit avant même de tenir compte de la macro-diversité des crédos dans une société, prendre acte du droit de chaque citoyen d'adopter le credo qui le satisfait et de le changer, éventuellement, en conformité aux appels émanant de son expérience.

Dans nos sociétés à dominante islamique, les adeptes de la laïcité ont-ils vraiment intérêt à faire des concessions de

fond ou même de forme en brandissant, par exemple, le drapeau du gouvernement civil en lieu et place de celui, plus hérissant, de l'État laïc ? Jusqu'où peut-on aller, si l'on tient à sauver l'essentiel, dans l'aménagement ou l'acclimation de la laïcité ? Est-il utile de dorer la pilule ou possible de faire passer, pour ainsi dire, en contrebande tout un système de gouvernement qu'on sait honni par les intéressés ? Peut-on, d'autre part, sacrifier le principe de la souveraineté populaire, garant de la liberté et de l'égalité des citoyens ? Peut-on accepter qu'on dénie à cette souveraineté son statut de génératrice de droit ? Et précieuse entre toutes, la liberté de conscience n'est-elle pas, en dehors même des pluralismes communautaires, génératrice de diversités ? Et si l'État laïc doit se faire un devoir de protéger les communautés religieuses et de leur garantir, dans les limites de l'ordre public, l'exercice de leurs cultes, est-il légitime, pour autant, d'englober d'office, comme au Liban, des individus dans des groupes qu'ils récusent ? Cette pratique, consubstantielle au système juridico-politique libanais, n'est-elle pas négative de libertés fondamentales que garantit la Déclaration universelle des droits de l'Homme ?

L'État religieux ou confessionnel prend pour point de départ la désignation symbolique des maîtres et la délimitation du territoire qui est le leur et celui de la communauté de leurs sujets. Il voile les femmes et leur impose un code de conduite excessivement minutieux afin de projeter son pouvoir aux tréfonds des corps et des foyers. Or, dans les corps de femme et la pénombre des foyers réside aussi l'honneur des hommes. Et c'est des hommes, placés sous surveillance dans leur honneur, que les détenteurs du pouvoir religieux se rendent maîtres en prenant le contrôle des femmes. Ils pourront désormais intensifier, jusqu'à les rendre hallucinants, les rituels tout en les collectivisant. Ainsi ils pensent venir à bout de la résistance directe et indirecte de la société à leur domination...

Encore divers et éclaté, le projet totalitaire de l'État religieux dispose, dans le monde arabe actuel, d'immenses ressources de toutes sortes ; il met à contribution des techniques d'action éprouvées, dont d'ailleurs les schèmes généraux n'ont d'islamique qu'une partie de leur terminologie. Le pouvoir ainsi secrété n'est jamais celui de Dieu. Il est celui d'une caste disposant de ramifications tous azimuts ou susceptible d'en développer.

Ce n'est pas avec des jeux de mots, moins encore avec des concessions substantielles et des compromis stratégiques, que le courant laïc peut faire face durablement au mastodonte du pouvoir religieux. La résistance doit être aussi englobante que la stratégie de l'adversaire. Toutefois, la première tâche du courant laïc est celle d'exister. Car aujourd'hui – il faut bien le reconnaître – le courant laïc arabe est réduit à sa plus simple expression. Il offre surtout un spectacle affligeant au vu du rythme de développement de son adversaire.

Certains groupes des plus aptes à porter le fardeau de la résistance laïque se réfugient dans le giron frileux de la logique minoritaire. Ils craignent pour leurs libertés, ce qui est aussi légitime que réaliste. Mais la ligne de défense minoritaire qui prône la discrimination généralisée ou encore la défense des despotes, peut-elle tenir le coup si, n'ayant comme maître-mot que l'autodéfinition contre la majorité, elle contribue à réduire la diversité de cette dernière ? N'est-il pas plus sage et, en même temps, moins avilissant de prôner la mise à l'index institutionnalisée de toute discrimination au lieu de continuer par la force de la seule habitude à élire domicile dans une discrimination protectrice qui devient chaque jour plus chimérique ?

VIII

BEYROUTH, VILLE DE LA DOUBLE LICENCE¹

Beyrouth ne manque pas de laudateurs. Elle en puise autant parmi les Libanais de souche que parmi les non-Libanais qui, toutes nationalités confondues, se trouvent amenés à y faire des séjours plus ou moins prolongés. Bien évidemment, ce sont les intellectuels qui se font entendre le mieux (c'est leur métier, en définitive) lorsqu'ils s'avisent de vanter les bienfaits de la capitale libanaise. En gros, ils se répartissent en trois groupes et leurs discours divergent – ce n'est que justice – selon leur provenance qui détermine la dominante du rapport que chacun de ces groupes entretient avec la ville. Ils peuvent être libanais, arabes ou étrangers, les Arabes constituant une catégorie à part, échappant tant bien que mal à la dualité nationaux-étrangers. À partir de bribes de conversations et de lectures que je glane dans ma mémoire, je me hasarderai à construire un idéal-type

1. Discours prononcé à la rencontre organisée par la Communauté Sant Egidio autour du thème “Cities has a soul, common identity and future challenges”, à Livourne les 13 et 14 mars 2015.

des discours tenus sur Beyrouth par chacune de ces trois catégories. Par-delà la part d'arbitraire que comporte cette entreprise, elle me semble constituer une introduction suggestive à la vérité du Beyrouth contemporain.

Le correspondant d'un organe de presse anglais, par exemple, ou encore, un chercheur français en sciences sociales, vanterait surtout le soleil et la mer. Il ajouterait à la liste des charmes qu'il attribue à Beyrouth, le rythme de la vie quotidienne plutôt indolent et assez décousu. Il dirait apprécier la cuisine libanaise (assez peu beyrouthine, tout compte fait) et, sans doute, la musique arabe classique qui, elle, doit peu de choses aux Libanais, en général, mais que Beyrouth trouve le moyen de répercuter. Le même monsieur bouclerait la boucle en soulignant l'exubérance relative de la vie culturelle. Mais, si son âge et sa situation maritale lui permettent d'en profiter, il réservera, sans doute, le mot de la fin, aux turbulences de la vie nocturne dans la ville et surtout dans ses parages...

Cet "étranger" pardonnerait à la capitale libanaise ses incroyables embouteillages, les intermittences désespérément chroniques de son alimentation en courant électrique, les pénuries d'eau qui y sévissent surtout pendant la saison chaude, l'étroitesse de ses trottoirs que les motos, et même les voitures, disputent aux piétons, ses laideurs architecturales de plus en plus envahissantes, la cherté extraordinaire de ses bons restaurants, etc. En général, le brave correspondant ou chercheur européen ou américain a les moyens de contourner la plupart de ces fléaux: il s'arrange pour s'installer non loin de son bureau et parfois même au bord de la mer; il s'abonne au générateur privé le plus proche si déjà il n'y en pas un dans son immeuble; seul ou de concert avec les occupants de l'immeuble, il se paie régulièrement au prix fort des citernes d'eau pour rester frais et propre, etc.

Au prix des avantages qu'il attribue à sa vie beyrouthine, il est cependant obligé de passer à la ville un fléau bien difficile

à gérer: celui des risques que la vie dans ces lieux comporte pour sa sécurité et, éventuellement, celle de sa famille. C'est là, dans son cas, un danger différent de celui que court le commun des Beyrouthins pendant les périodes de tension (et dont les étrangers de cette catégorie sont, en général, mieux protégés); c'est aussi un danger autre que celui qui, au cours de certaines saisons, pèse sur la vie d'hommes politiques ou de journalistes libanais. La menace qui prend pour cible plus ou moins inconsciente, un journaliste ou un diplomate occidental ou, plus généralement, n'importe quel citoyen d'un pays d'Occident résidant ou de passage à Beyrouth, procède toujours de desseins secrets, très enchevêtrés, qui sillonnent le Moyen-Orient; d'où son imprévisibilité et son caractère pratiquement imparable. Un Occidental qui choisit Beyrouth pour y passer sa retraite ou qui s'arrange pour y rester pendant de dizaines d'années de service doit dissocier, du moins psychologiquement, le soleil et la mer du contexte politique.

Ce sont de bien autres aspects de la vie beyrouthine que les intellectuels arabes qui deviennent familiers de notre capitale sont enclins à vanter. Leurs lieux de prédilection, en plus des sièges des journaux, des maisons d'édition ou des centres de recherches où ils travaillent, le plus souvent, ce sont les cafés et les pubs plutôt que la plage. Eux aussi apprécient la bouffe et la boisson mais se plaisent surtout à déviser entre eux, à discuter des développements politiques ou, au contraire, de la stagnation désespérante que connaît tel de leurs pays de provenance. Sans aller jusqu'à se croire à l'abri de la surveillance des services secrets de leurs pays respectifs, ils apprécient la liberté d'expression, toute relative d'ailleurs, que leur garantit la presse libanaise et le petit monde de l'intelligentsia beyrouthine. Autant que leurs collègues restés au pays, ils préfèrent confier leurs ouvrages aux maisons d'édition beyrouthine dont d'ailleurs la capitale libanaise doit quelques-unes à l'initiative d'hôtes syriens ou irakiens.

Bien évidemment, l'étendue des avantages qu'offre une capitale où certains États arabes exercent (ou ont exercé) des influences plus ou moins envahissantes mais surtout contradictoires, peut beaucoup varier selon le pays d'origine du journaliste ou de l'écrivain concerné. Les mêmes avantages s'avèrent susceptibles de varier au gré des temps qui courent. Un journaliste palestinien ne se sentirait pas jouir aujourd'hui des immunités dont il bénéficiait durant les années 1970. Un journaliste syrien peut avoir été, selon sa position politique, beaucoup plus fragile ou, au contraire, beaucoup mieux introduit avant qu'après 2005, etc. La liberté dont jouit à Beyrouth un intellectuel arabe est aujourd'hui très largement tributaire de la protection communautaire dont son appartenance politique le rend susceptible de bénéficier. La menace, elle, provient du camp communautaire opposé. La jonction des forces communautaires et des services de renseignement étrangers rétrécit la marge d'indépendance dont le journaliste peut jouir, le faisant paraître excessivement solidaire de la ligne politique de son journal et rendant les garanties dont il peut bénéficier, quant à sa sécurité, semblables à du sable mouvant. De nombreux intellectuels arabes ont passé une partie plus ou moins considérable de leur vie à Beyrouth. Une minorité a pu s'y installer définitivement. Périodiquement, un changement de cap politique oblige une partie, rendue fragile, de cette cohorte à s'exiler. Certains, échouant à prendre cette chance, y ont laissé leur peau.

Ceux qui partent reconnaissent volontiers leur dette envers Beyrouth. Ce faisant, ils s'expriment souvent au nom d'une cause ou d'un peuple. Alors que les intellectuels occidentaux tendent à expliquer leur attachement à Beyrouth par des goûts personnels ou des préférences culturelles, leurs collègues arabes évoquent plutôt le refuge politique plus ou moins informel que cette ville leur a offert en leur procurant tant bien que mal des possibilités de libre

expression que leurs pays leur refusaient. Ils peuvent également abonder en formules de remerciements des sacrifices que Beyrouth, et plus généralement, les Libanais, ont encourus à cause d'aventures dont ces intellectuels étaient partie prenante. La plupart feignent de penser que les affrontements des Libanais entre eux au sujet de ces aventures n'entament en rien la splendeur de la saugrenue hospitalité qu'ils attribuent à Beyrouth.

Enfin, des intellectuels libanais, par ailleurs d'assez diverses obédiences, endosseront volontiers en chœur les qualités dont les non-Libanais gratifient leur capitale. Comme il se doit, cependant, ils y ajoutent des sujets de vantardise de leur cru. Il faut noter, d'abord, qu'ils prennent soin d'élever une barrière étanche entre la ville qui reste grandiose, à leurs yeux, et le régime politique qu'ils accablent à souhait en le chargeant de tous les maux, y compris ceux qui, en envenimant l'existence du commun des Beyrouthins, rendent plutôt suffocante la vie quotidienne de la plupart de nos intellectuels.

J'ai évoqué, il y a plusieurs années, les deux thèmes les plus féconds que ces héros de Beyrouth ressassent à la louange de leur ville chérie. Beyrouth serait, d'une part, la Bérytos des Romains que ces derniers, qui y avaient élevé une très fameuse École de droit, avaient baptisée *legum mater*, "Mère des Lois". Beyrouth pourrait être dite, d'autre part, toujours selon ses panégyristes libanais, "capitale des libertés". C'est, toutefois, la contemporanéité ou, si l'on préfère, la cohabitation de ces deux attributs qui, dès l'abord, fait problème.

En effet, à y regarder de près, l'entretien des lois, s'avère être un fait d'histoire antique dont le Beyrouth de notre temps a gardé bien peu de traces. En tant que capitale du pays, Beyrouth offre plutôt un spectacle d'anomie qu'une façade d'État de droit. Plutôt que d'être celles de l'État, les lois qui régissent effectivement la ville sont, d'abord, celles que concèdent à l'autorité publique, ici ou là, les maîtres

des lieux et surtout celles, plus ou moins informelles, des communautés locales.

Cet état de fait ne manque pas, bien évidemment, d'affecter la nature même de l'autre gloire dont nos intellectuels gratifient Beyrouth: les libertés. Pour la taille du pays, Beyrouth compte beaucoup d'organes de presse, de maisons d'édition, de chaînes de télévision et de radios FM, sans parler des associations culturelles ou revindicatives, des centres de recherche ou encore des universités. Il est vrai, disons-le en passant, que la croissance extraordinaire du secteur universitaire que le pays connaît depuis la fin de la guerre de 1975–1990 semble aller de pair avec la dilapidation du capital en termes de qualité de l'enseignement supérieur jadis accumulé par les établissements les plus anciens... Nombreuses (et diverses) sont également les manifestations culturelles qu'égrène Beyrouth au fil de l'année. L'activité théâtrale suscite, par son intermittence, une inquiétude permanente pour la survie des établissements concernés; bon an mal an, toutefois, un nombre plutôt respectable de pièces et de spectacles de danse, anime les saisons. Les concerts, eux, sont bien plus fréquents. On peut en dire autant des expositions d'arts plastiques. Quelques festivals de cinéma attirent un public de fidèles. Beaucoup plus nombreux sont les colloques, les conférences et autres causeries que les centres spécialisés proposent aux habitués...

On explique, à bon escient apparemment, par l'atmosphère de liberté le foisonnement culturel qui, bien sûr, a connu des hauts et des bas mais que cette ville a l'art de ressusciter dès que ses périodes de turbulence répétées lui laissent un temps raisonnable de répit. On dirait même que les activités culturelles réussissent, jusqu'à un certain point, la gageure d'ignorer la tension politique et sociale qui sévit la plupart des temps dans le pays et qui risque, si elle dégénère en menace pour la sécurité publique, de dissuader les spectateurs potentiels d'une pièce de théâtre ou le public

d'un festival de musique. On poursuit néanmoins les préparatifs. Les financements internationaux qui sont pour beaucoup dans l'alimentation de ce type d'activités expliquent, pour une part, la persévérence des entrepreneurs culturels ; l'obligation de continuer à vivre quoi qu'il en coûte, fournit le reste de l'explication.

La question lancinante est celle de savoir s'il est analytiquement permis de dissocier ce que beaucoup de Libanais sont obligés de dissocier psychologiquement pour continuer à travailler et à respirer. Capitale où le pays est présent tout entier, Beyrouth a su éviter, grâce aux équilibres de la pluralité libanaise, les autoritarismes centralisateurs qui sévissent dans le Proche-Orient. Ce résultat fut obtenu toutefois au prix de livrer les composantes du pays à leurs démons communautaires respectifs trop souvent perméables aux volontés de parrains extérieurs qui leur prodiguent aide et appui. Aussi décousu qu'elle-même, le semblant d'espace public que la capitale a su maintenir se voit forcément rétrécir au cours des périodes de tension. Il semble étouffer à mesure que la ville redevient l'agrégat d'antagonismes primaires qu'elle est.

La liberté beyrouthine de créer est-elle vraiment distincte, quant à son origine et à ses conditions de possibilité, de la possibilité d'assassiner, à Beyrouth, sans être vraiment inquiété (abstraction faite des apparences qui prétendent dire le contraire) un homme politique qui gêne ou un journaliste qui déplaît? Toute l'astuce des intellectuels amoureux de Beyrouth consiste dans l'art assez primaire de séparer l'inséparable. Les concerts de musique classique (arabe ou européenne) peuvent-ils toutefois dissimuler les discours torrentiels de haine et de violence que charrient les médias et que répercutent les réseaux sociaux? Suffit-il d'isoler mentalement de la vie culturelle les carences désormais incurables du système politique et la décrépitude avancée où se trouve l'État de droit pour réfuter leur communauté

d'origine? L'absence de garanties réelles, nécessaires pour s'investir dans un projet si court en soit le terme, les menaces de recrudescence de la violence civile ne sont-elles pas, elles aussi, l'expression de cette même "liberté" que respirent à Beyrouth les entreprises créatrices?

Et s'il s'avère, à la réflexion, que cette liberté au double tranchant, loin d'être celle que garantissent les lois dans un pays démocratique, est plutôt celle que permet leur étiollement avancé, peut-on continuer à l'appeler liberté? Certes, une femme qui rentre seule, au milieu de la nuit, grisée par la musique sublime qu'elle vient d'écouter, a moins de crainte pour sa sécurité à Beyrouth qu'à Detroit ou à Naples. Au détail, Beyrouth est une ville assez sûre. Il n'empêche qu'il reste continuellement rongé par ses velléités globales d'autodestruction, qu'il doit veiller sans cesse à tenir en bride son vivace instinct de mort. Ne serait-il pas plus exact, par conséquent, d'appeler licence et non pas liberté cette faculté indissociablement meurtrière et créatrice de beauté et de voir en Beyrouth une capitale de la double licence?

Mars 2015

IX

DE LA GESTION DISCURSIVE D'UN BLOCAGE SYSTÉMIQUE¹

Sur un immense mur blanc, Rabih Mroué a déployé, il y a quelques mois, 366 images minuscules découpées dans la presse ou, du moins, voulant donner l'impression de l'avoir été. Certaines étaient quelque peu plus grandes que les autres mais toutes étaient, en définitive, de taille comparable et avaient des cadres identiques. Les couleurs n'étaient pas totalement absentes; une image en couleurs survenait ici ou là, discrètement: juste de quoi mitiger la monotonie en suggérant des ensembles partiels. Les tonalités du noir ou du gris restaient carrément dominantes. Quelques petits textes s'intercalait furtivement parmi les images donnant l'impression d'être, eux aussi, des coupures de presse. Toutefois, la tentative de lire était vite découragée par un brouillage délibéré des segments rendant le prétendu texte illisible mais préservant, peut-être, une certaine tentation

1. Exposé d'ouverture du weekend consacré à l'artiste libanais Rabih Mroué par la Maison des cultures du monde de Berlin, le 6 et le 7 octobre 2017.

de le déchiffrer : le texte n'en restait pas moins plutôt une image comme les autres qu'une séquence de discours.

En somme, ces images, si nombreuses et de si petite taille, souvent simplifiées jusqu'à n'être qu'un contour rempli de noir, donnaient par la forte condensation de chacune d'elles l'impression de n'être que des hiéroglyphes : des mots travestis en images. À partir de là, on pouvait imaginer un jeu ou même s'y adonner si l'on trouvait la force de maîtriser le vertige que pouvait valoir au spectateur une visite prolongée et laborieuse du mur...

Je vous ferai part du jeu que j'ai imaginé, le soir de l'inauguration, à Beyrouth, de la dernière exposition de Rabih Mroué... Ce soir-là ou peut-être quelques jours plus tard : je ne sais ! Je vous dévoilerai aussi, bien sûr, l'analogie que je trouve évidente entre ce jeu et la gestion discursive du blocage chronique qui secoue le système politique libanais depuis de si nombreuses années : depuis plusieurs décennies, pourrait-on même dire. C'est, en effet, ledit blocage et non pas l'exposition de Rabih Mroué qui est le sujet du discours que je me suis engagé à faire devant votre assemblée d'aujourd'hui.

Toutefois, je dois, avant de me livrer à ces rapprochements, somme toute aussi banals qu'édifiants, signaler un fait. Notre artiste a réuni dans un volume épais qu'il a intitulé *Sana Kabès* (Année bissextile) une autre reproduction des mêmes coupures qu'il avait accrochées sur la grande paroi de la galerie beyrouthine. Cependant, le livre n'est pas la copie conforme du mur. On peut même aller jusqu'à dire qu'envisagé d'un certain point de vue, il en est l'opposé. Le livre se présente, en effet, sous les traits d'un agenda, d'un journal dont chaque feuille représente un jour de l'année. Souvent trop petite pour occuper la page, l'image que celle-ci exhibe paraît plutôt faire figure d'emblème ou d'intitulé du jour. À la rigueur, le mur, considéré à partir de la bonne distance, peut être embrassé d'un seul regard. On

s'approchera ensuite pour en scruter le détail. Le livre, lui, se feuille : ses pages se succèdent dans le temps qu'exige son examen. Disons, pour reprendre la fameuse distinction saussurienne, que les images accrochées au mur s'offrent en synchronie alors que celles que contient le livre s'inscrivent, pour le lecteur, dans une dimension diachronique.

Et c'est bien la synchronie qui convient au jeu que je vais proposer. Il s'agit de regarder à travers une loupe amplifiante une image choisie quasiment au hasard ou de la sur-éclairer. Du coup, un certain nombre d'images environnantes s'organiseraient autour d'elles. Cette structure improvisée étant trop lâche, on pourrait même la modifier à volonté : par exemple, réduire le nombre des éléments en rétrécissant le contour spontané ou bien détailler l'ensemble en "lignes" se déployant à partir de l'image dominante et contenant chacune un nombre limité d'éléments. Ce dernier procédé s'avère particulièrement intéressant si nous songeons à l'idée que les images exposées sont assimilables à des hiéroglyphes, autrement dit à des mots. Sans disposer de la pierre de Rosette, je suppose que certaines des lignes obtenues seraient convertibles en phrases ou en périphrases faisant sens et que d'autres, dépourvues de cohérence détectable, resteraient analogues à ces petits textes brouillons que présentent quelques coupures éparpillées sur le mur. Il reste possible, bien entendu, surtout si l'on se sent frustré par une première tentative, de tout recommencer en changeant d'image dominante et, par conséquent, de *gestalt* spontanée. Avec ses 366 images, le mur offre, en effet, un nombre illimité de recompositions potentielles, totales et partielles...

Quelle ressemblance ce jeu improvisé présente-t-il avec le système politique libanais qui –je l'ai déjà dit– se débat depuis bien longtemps dans une crise aux configurations changeantes mais apparemment insoluble ? D'après moi, cette crise se déploie autour d'un mot : *al-tâ'ifyya* (le

communautarisme ou, si l'on veut conserver son autre équivalent français quelque peu vieilli, le confessionnalisme). Dans une configuration s'inspirant de l'exposition de Rabih Mroué, ce mot occuperait un point central à partir duquel se déploieraient des lignes représentant chacune un arrangement possible des forces politiques de notre après-guerre. Il faut supposer que le mot central peut être plus ou moins agrandi ou éclairé à volonté, qu'un seul arrangement serait mis en relief pour souligner qu'il est le dernier en date et qu'un traitement adéquat serait réservé à chacun des autres afin de marquer sa place dans la série, son importance, etc. Enfin, des parenthèses, des signes d'addition et de soustraction, des flèches, etc., viendraient au besoin transformer l'arrangement en une formule, une équation de la crise à une étape donnée de son évolution.

Pourquoi voudrais-je résérer la possibilité de modifier l'éclairage ou le calibre du terme central? Eh bien! c'est parce qu'il subit ce même traitement dans la politique réelle mais sans jamais se dessaisir de sa centralité. Il y a près de quarante ans, déjà, j'ai baptisé ce phénomène "pudeur des communautés". Ce que je voulais désigner par ce sobriquet c'était la tendance assez générale des forces politiques libanaises, celles au pouvoir comprises, à dénigrer le système communautariste dont ils étaient parties prenantes, prétendant le considérer au mieux comme un mal nécessaire et prônant, dans la plupart des cas, son dépassement dès que certaines conditions seraient réalisées. Je prétendais à l'époque que cette pudeur, loin d'être une pure supercherie, servait à éviter les chocs frontaux entre communautés et ménageait un espace pour le pouvoir d'État.

La guerre libanaise dont la dimension intercommunautaire est devenue, au fil des années, de plus en plus envahissante a-t-elle eu raison de la pudeur des communautés? Oui, dans la mesure où elle a mis en selle des forces politiques ouvertement communautaires et accaparant pratiquement

la représentation de leurs communautés respectives. Désormais, tout pouvoir d'arbitrage au niveau des institutions risquait, de par la suprématie qu'il requérait, d'être assimilé à une dominance communautaire : dominance dont la guerre avait justement miné la légitimité. Aussi le pouvoir syrien dont les troupes, flanquées de services de sécurité, contrôlaient encore les articulations du Liban, s'est-il arrogé, pendant 15 ans, la fonction d'arbitre de différends libanais que souvent il suscitait ou ravivait. Ce faisant, il a également réaménagé, selon son intérêt, la scène politique libanaise en excluant pratiquement les deux formations chrétiennes les plus importantes, en imposant, avec la bénédiction du pouvoir iranien, une division du travail convenable aux deux formations qui désormais monopolisaient la représentation des chiites, en obtenant la coopération de l'Arabie saoudite dans la reconstruction du pays contre le contrôle de cette opération par un milliardaire sunnite dont les liens avec Riyad étaient indéfectibles. Notons que ces développements eurent lieu à un moment où la suprématie américaine conséquente à l'écroulement de l'Union soviétique et à la deuxième guerre du Golfe était incontournable. Vite boiteux, le processus de paix israélo-arabe lancé à Madrid respirait encore...

Cette mise en scène fut progressivement ébranlée, d'un côté par la partie chrétienne lésée et de l'autre par la partie sunnite menacée. Écarté du pouvoir par le nouveau président de la République, homme de confiance du parrain syrien placé à la tête de l'État en 1998, Rafic Hariri put imposer son retour à la présidence du Conseil suite à son triomphe aux législatives de l'an 2000. En même temps, des personnalités chrétiennes, suivant l'exemple des prélats de l'Église maronite, exigeaient ouvertement, à la faveur du retrait israélien du Sud Liban occupé, le redéploiement stipulé par l'accord de Taëf des troupes syriennes, en préparation de leur retrait total du Liban, de même que

l'achèvement de la dissolution des milices, c'est-à-dire, pratiquement, le désarmement du Hezbollah. Les archevêques maronites avaient réitéré dans leur appel une troisième revendication promise à devenir un leitmotiv chrétien de l'après-guerre : celle d'une réforme électorale permettant aux chrétiens de choisir eux-mêmes leurs représentants.

Scellée par l'échec du sommet Clinton-Assad en mars 2000, la sortie syrienne du processus de paix vient favoriser la convergence des deux courants d'opposition à la domination syrienne puisqu'elle se traduit par un durcissement de l'attitude syrienne vis-à-vis de l'hégémonie américaine et de ses clients régionaux. Aux lendemains de 09/11, Assad fils, qui ne ménage pas son appui en sous-main au jihâd irakien contre l'occupation américaine, ravive l'hostilité de Washington au régime syrien. En préparation des présidentielles libanaises qui s'approchaient, la Résolution 1559 du Conseil de sécurité de l'ONU, adoptée en septembre 2004, réitère, en gros, les revendications souverainistes du camp chrétien (que Hariri est maintenant suspect de faire siennes). Or Bachar el-Assad est déterminé à reconduire pour trois années supplémentaires le président libanais en exercice. Aussi la Résolution onusienne achève-t-elle d'apprêter la scène politique libanaise pour le chambardement de 2005.

Pour en revenir au montage imagé de Mroué, nous pouvons dire que ces années 1990–2005 ont vu la “pudeur des communautés” faire preuve d'une acuité inégale dans les deux camps : celui du pouvoir pro-syrien et celui de l'opposition à ce pouvoir. Autant le vocabulaire de libération nationale que celui de reconstruction nationale tendaient à dissimuler le caractère communautaire des équilibres du pouvoir, de la résistance à l'occupant israélien et de la redistribution de ressources en cours dans la foulée de la reconstruction. Par contre, l'opposition revêtait dès le départ un caractère ouvertement chrétien et fut implicitement

rejointe, en 1998, par un Hariri redevenu franchement sunnite. On peut donc supposer le terme central de “communautarisme” obnubilé d’un côté et fortement éclairé de l’autre. La ligne partant de ce terme gagnerait à être remplacée par un angle. Au sommet, on mettrait Hariri et, à partir de lui, on placerait sur les côtés, en regard les uns des autres, les noms ou les symboles des forces politiques au pouvoir et dans l’opposition. Mais où placer alors l’arbitre syrien? Eh bien! je suppose que nous devrons le charger de tenir la loupe et la torche puisqu’il avait effectivement le pouvoir d’agrandir tel et de reléguer tel autre dans une cellule de prison...

Au lendemain de l’attentat historique qui emporte Rafic Hariri le 14 février 2005, les deux manifestations de masse du 8 et du 14 mars marquent deux attitudes opposées vis-à-vis du retrait annoncé des troupes syriennes. Les législatives qui ont lieu dans la foulée de ce retrait provoquent un changement notable dans la donne politique en place. Par-delà l’opportunisme électoral incarné par “l’alliance quadripartite” qui regroupe, le temps d’une campagne, les grands adversaires des manifestations susmentionnées, les deux camps arborant chacun pour enseigne la date de la manifestation qu’il a mobilisée se forment rapidement et vont accaparer pendant une décennie la scène politique du pays: le pouvoir, bien entendu, mais aussi l’opposition exercée, le cas échéant, de l’intérieur même du pouvoir.

Ce qu’apportait de neuf cette dualité, c’était surtout de présenter toutes les formations représentatives des communautés comme irremplaçables au gouvernement, autrement dit d’exclure pratiquement toute formule stable de gouvernement autre que celle qui les réunirait toutes. Déjà la sortie de guerre en 1990 avait intronisé une formation unique à la tête de chacune des communautés principales, en sorte que, n’était le diktat syrien, l’exclusion de l’une de ces formations d’une formule gouvernementale suffisait

pour battre en brèche la légitimité du nouveau gouvernement. Ce gouvernement avait beau obtenir la confiance d'une majorité parlementaire, il restait accusé de confier la représentation au pouvoir d'une des composantes de base du pays à des usurpateurs. C'est arrivé, en juin 2011, lorsque la désertion de la coalition du 14-mars par le leader druze Walid Joumblat permit à un rival tripolitain de Saad Hariri de remplacer ce dernier à la tête d'un gouvernement dont la formation fut d'ailleurs fort laborieuse. Dès l'abord, le gouvernement Mikati traînait la jambe parce qu'à sa tête l'ayant droit sunnite était remplacé par un autre bien moins représentatif. L'arbitre syrien n'était plus là pour imposer un tel déséquilibre au nom d'un intérêt supranational dont il tenait seul le secret.

Afin de parachever le tableau d'après 2005, quelques autres nouveautés sont à signaler. Le Hezbollah, qui s'était contenté depuis la fin de la guerre d'une représentation parlementaire, fera désormais partie intégrante de tous les gouvernements. Il y fait bloc avec Amal, l'autre grande formation chiite. Ensemble, ils représentent le cas exemplaire et bien durable de l'absence d'alternative qui rend normalement inamovible chacune des grandes formations exhibant au sommet du pouvoir l'enseigne d'une communauté. Même les chrétiens, dont deux formations longtemps rivales contrôlaient une grande majorité de leur représentation parlementaire, s'estimaient bien lésés lorsque la conjoncture politique faisait tomber leur part de pouvoir dans les mains d'une seule formation. En effet, leurs ministres ne représentant dans ce cas qu'une bien faible majorité, sinon une forte minorité, ils s'estimaient affaiblis face surtout à l'écrasante représentativité du duo chiite. Qui plus est, le Hezbollah au pouvoir restait armé jusqu'aux dents. Dans l'espace de deux ans, il fournit successivement la preuve de sa capacité de fourvoyer le pays dans une guerre internationale et du fait qu'il n'hésiterait point, si le gouvernement

se hasardait à le rappeler à une logique de souveraineté élémentaire, à faire main basse sur la capitale. Il n'est donc nullement surprenant que, quelques années plus tard, le Hezbollah n'ait eu besoin de consulter personne au Liban avant de s'engager à fond aux côtés du régime syrien dans le conflit que l'on sait.

En bref, l'ultime réalité que dévoilait l'évacuation du pays par les troupes syriennes impliquait que les mêmes formations politiques, représentants exclusifs des principales communautés, constituent toutes, à chaque échéance, le même gouvernement ou presque. Bien entendu, aucun gouvernement ne s'est montré inamovible dans les faits et les gouvernements que le pays a égrénés depuis 2005 se sont révélés assez différents les uns des autres. Ces différences dues à des développements conjoncturels ou à des échéances constitutionnelles n'ont pas empêché le pays de se débattre dans les affres d'une crise de système apparemment sans fin. Les gouvernements dits d'union nationale ou de grande coalition sont travaillés par de profondes discordes limitant considérablement leur productivité et les menaçant à des intervalles limités d'implosion. Les ministres du 8-mars et ceux du 14-mars y échangent, selon le sujet débattu, le rôle paradoxal d'opposition intra-gouvernementale. Les gouvernements de majorité limitée, eux, souffrent forcément d'un déficit toujours dangereux de légitimité communautaire. D'ailleurs, qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre de ces deux formules, les Libanais ont contracté l'habitude d'attendre pendant des mois le remplacement d'un gouvernement démissionnaire. Il en est allé de même des présidents de la République dont deux ont réussi à faire proroger leur mandat et les deux derniers n'ont pu se faire élire qu'au bout d'une longue vacance de la première magistrature de l'État. Enfin, si les élections promises ont lieu effectivement au printemps 2018, le pouvoir législatif, coiffé depuis un quart de siècle par le même président, aura mis 9 ans au lieu

de 4 avant de se renouveler. Surtout au long des vacances gouvernementales ou présidentielles, le Parlement, lui aussi, a connu de longues périodes de torpeur...

Cela étant, “la pudeur des communautés” ne pouvait que battre fortement de l’ail au cours de la longue décennie écoulée. Les principaux groupes politiques du pays affichaient désormais chacun son identité communautaire. L’ambition même de transgresser les frontières de la communauté s’était évanouie. En témoigne, par exemple, le projet de loi électorale présenté, au début de 2013, par le “Rassemblement orthodoxe” et entériné au siège du patriarcat maronite par les principales formations politiques chrétiennes. À peine une grande formation de facture nécessairement mono-communautaire pouvait-elle entretenir un réseau de clients ou d’alliés, souvent mineurs, glanés dans d’autres communautés. Les vieux partis laïcisans se retrouvaient plus rabougris que jamais. Le parainage saoudien du 14-mars et irano-syrien du 8-mars ne faisait qu’enfler la dimension sunnito-chiite de la confrontation. Frappant d’un seul côté de la barricade, la série d’assassinats politiques qui marqua cette période creusait un fossé ensanglanté qu’il était fort difficile d’enjamber. L’acte d’accusation du Tribunal spécial pour le Liban, en mettant en cause, dans l’assassinat de Hariri, des membres du Hezbollah, jouait dans le même sens. D’abord attribuée au régime syrien, la chaîne de crimes dont cet assassinat constituait le maillon principal tendait maintenant à revêtir un caractère ouvertement confessionnel. Le passage, en 2006, d’un partenaire important de la manifestation du 14 mars, le courant aouniste, au camp opposé mitigeait peut-être le caractère islamo-chrétien de la confrontation en ajoutant de l’eau chrétienne au vin du 8-mars qui présentait un degré fort élevé de concentration chiite. C’est d’ailleurs une formation sunnite, le courant de Hariri, qui assumait la direction du camp du 14 mars. Qui plus est, la conjoncture

régionale qui prenait de plus en plus une tournure de duel sunnito-chiite renouvelait profondément la donne libanaise. Par conséquent, il était fort improbable que la plaie islamo-chrétienne de la guerre libanaise redevienne virulente. Bien en phase avec les développements régionaux, autant le bras de fer politique d'après la guerre de 2006 que l'occupation de Beyrouth en mai 2008 renforçaient le caractère principalement intra-musulman du nouveau clivage libanais.

Me référant encore une fois à la scénographie dont je dois l'idée au fameux mur de Rabih Mroué, je trouve pertinent, pour la période 2005–2016, de ranger les effigies désignant les groupes politiques libanais de part et d'autre d'une tranchée dont le point de départ serait le symbole dûment agrandi du communautarisme politique. On pourrait imaginer Michel Aoun enjambant d'un saut brusque la tranchée et Walid Joumblatt se plaître à maintenir un pied sur chaque bord. Réduit au rôle de brillant second du camp chiite par l'ascension fulgurante du Hezbollah et son intrusion dans la sphère gouvernementale, Nabih Berri pourrait être placé dans le giron du secrétaire général de ce parti, etc.

Depuis l'intervention du Hezbollah en Syrie (qui a outrepassé unilatéralement le consensus abstentionniste scellé par la Déclaration de Baabda dont ce parti est cosignataire), le schéma esquissé en 2005 de la confrontation libanaise semble toucher progressivement à sa fin. La tournure prise par le conflit syrien et le désengagement saoudien des affaires libanaises défavorisent considérablement le camp du 14-mars jusqu'au point que cette appellation même est désormais traitée de caduque par les intéressés.

La réconciliation du Courant patriotique libre avec les Forces libanaises en janvier 2016 rétablissait dans le camp chrétien une hégémonie relative, certes moins exhaustive que son homologue chiite mais comparable à celle plus

relative qui règne du côté sunnite. Ce développement qui mettait pratiquement fin à la principale rivalité chrétienne souvent perçue comme preuve de vitalité démocratique, rendait incontournable la candidature de Michel Aoun à la présidence de la République alors vacante depuis quinze mois. Aoun étant l'allié et le candidat déclaré du Hezbollah, la même réconciliation assénait un coup dur au Rassemblement du 14 mars. Cependant le coup fatal qui, en octobre, fit suite au précédent vint de Saad Hariri, principale figure dirigeante dudit Rassemblement qui, en échangeant son appui à Aoun contre l'assurance d'obtenir, aussitôt ce dernier élu, la présidence du Conseil des ministres, procurait au vieux général aussi bien la majorité requise pour son élection que la couverture sunnite dont il avait grandement besoin.

Avec Hariri et Geagea maintenant soucieux de ménager Aoun mais toujours hostiles à la ligne politique unilatéralement suivie par le Hezbollah qui, tout en siégeant avec eux au Conseil des ministres, demeure l'allié principal du courant aouniste, le spectacle politique du Liban n'est plus ce qu'il était. Les pommes de discorde n'ont pas disparu pour autant. Mais, au lieu de la tranchée d'hier, nous avons affaire désormais à un réseau de barricades dont chacune abrite un frondeur en puissance. La plupart sont érigées sur la table même du conseil des ministres. Dehors, il ne reste que des formations plutôt marginales pour faire figure d'opposition.

Dans le proche avenir, il est probable que la volonté de préserver la formule gouvernementale en place limitera la portée des petites guerres intestines. Ce qui ne suffira sans doute pas à réduire l'impact des changements en cours sur les rapports intercommunautaires dans le pays. Ni la masse des sunnites ni celle des chrétiens n'acceptera la montée en puissance du Hezbollah qui, tout en noyautant l'État, s'arroge des attributs de souveraineté dont surtout celui

de faire la guerre aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières nationales. La tendance d'autres chefs politiques à modérer leurs réactions à ce défi, en vue d'éviter le pire et de préserver le partenariat en place, risque de les faire déborder par les franges les plus échaudées de leurs clientèles.

Ce qui rend cette dernière hypothèse plus plausible c'est l'échec récurrent des gouvernements successifs à traiter des problèmes vitaux tels que celui de l'inflation bien considérable, celui de la production déficitaire d'énergie, celui de la dégradation de l'environnement, celui du traitement des déchets, sans oublier celui des disparités régionales et de l'aggravation des inégalités sociales et du chômage qui pousse vers l'extérieur du pays la jeunesse qualifiée et offre d'autres en proies dociles aux patrons politiques. Le système communautaire tendant à protéger les siens et décourageant toute velléité de demander des comptes aux grands corrompus, les ministères et même les organes sécuritaires tendent à se transformer dans diverses mesures en fiefs communautaires: tendance qu'encourage le maintien de responsables successifs provenant de la même communauté à la tête de tel ministère ou organe de sécurité. Autant le gonflement des effectifs que la corruption envahissante deviennent partie intégrante du fonctionnement de ce système. Le ratio sur le PIB de la dette publique qui entretient ce gaspillage (plus de 140%) est désormais le troisième du monde après ceux enregistrés au Japon et en Grèce. Il est aggravé par un taux de croissance en déclin et un déficit budgétaire qui brave les tentatives de réduction. La polarisation politique empêche même depuis onze ans la promulgation d'un budget annuel en règle de l'État. Les gisements d'hydrocarbures cernés au large des côtes, il y a sept ans, ne connaîtront pas bientôt un début d'exploitation. La rumeur attribue le retard des adjudications à des différends relatifs aux commissions exigées. Les cahiers des charges

préparés sont accusés par l'expert chevronné Nicolas Sarkis de sacrifier l'intérêt national en adoptant une formule de partenariat importée d'un autre âge: ce qui s'expliquerait sans doute par le désir d'amadouer les compagnies intéressées à charge pour celles-ci de verser aux responsables des commissions faramineuses...

Les formations politiques importantes demeurant de facture communautaire, les nouvelles failles sismiques qui se dessinent à travers la société politique revêtiront le même caractère. Il en ira de même des crises à venir. Même un chamboulement financier provoqué par l'explosion de la dette publique ou encore par le marasme qui frappe le secteur immobilier pourra susciter des interprétations communautaires contradictoires. Pourtant, aucun groupe au pouvoir ne peut se dire innocent de la course ininterrompue vers l'abîme.

Sur le plan des discours, c'est aujourd'hui du côté des laïcisans, faux ou sincères, que l'on assiste à un excès de "pudeur". On évite le vocable "*dawla 'almâniyya*" (État laïc) y préférant "*dawla madaniyya*", traduction inexacte de la notion lockienne de *civil government*. J'ai rappelé ailleurs avec quelle aisance cette dernière notion put être récupérée par un salafiste égyptien. Le "government" travesti en État me semble dissimuler une volonté de laïcisation à la sauvette, ayant peur d'avouer son nom. En tout état de cause, les partis au pouvoir qui se disent, à certains moments bien choisis, attachés à la *dawla madaniyya* ne se sont jamais montrés chauds ni persévérandts quand il s'est agi de mesures partielles à prendre rendant moins fictif le but ultime.

Autant le sort réservé à "l'abolition du communautarisme politique" (pourtant stipulée par la Constitution après l'accord de Tâef) que les débats récurrents relatifs à la loi électorale ou encore la revendication d'une option civile en matière de statut personnel ont montré la faiblesse du courant laïc dans le pays. Faiblesse qu'expliqueraient aisément

la complexité et l'épaisseur historique du filet tissé par la pratique du communautarisme autour des individus et des ensembles d'individus les privant d'autonomie par rapport aux chefferies de leurs communautés respectives et faisant de la crainte réciproque l'ultime modalité des relations entre ces dernières.

Toutefois, cette solidité des attaches qui ne va nullement sans malaises de diverses sortes n'empêche guère le système de s'emballer. Depuis bien longtemps déjà, il donne l'impression d'être incurablement grippé. Les facteurs internes de dysfonctionnement sont multipliés par les influences extérieures dont le système, de par sa nature, est particulièrement friand. Difficile à cerner d'avance, le jeu changeant de ces influences, plus encore que celui des données autochtones, rend difficile les pronostics relatifs aux horizons de la crise systémique que nous vivons. Il vaudrait mieux maintenir à portée du regard le mur entier de Rabih Mroué afin de rester, du moins sur le plan de la représentation, en mesure de faire face à toutes les éventualités.

Août 2017

X

IMAGE DU CORPS, ESPRIT DE CORPS ET DÉMOCRATIE (Extraits)¹

L'hypothèse de départ de cet exposé est que tous les chemins mènent à Rome. Elle est d'autant plus risquée que les voies explorées sont seulement au nombre de deux (l'image du corps dans le *fiqh* islamique et la corruption administrative au Liban) et qu'elles vont plutôt à Athènes qu'à Rome puisqu'elles nous semblent rejoindre l'agora du débat sur la démocratie dans les sociétés arabo-musulmanes.

C'est tiré par les cheveux, bien entendu. Il s'agit d'opérer la jonction de trois pans d'une même réflexion : la nôtre. En creusant, on finit par se convaincre que les choses tendent à se rejoindre, fût-ce au centre de la terre. L'évidence n'étant

1. Contribution au *Cahier du Cermoc*, n° 8, intitulé *Du privé au public. Espaces et valeurs du politique au Proche-Orient*, Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain et Maison de l'Orient, 1994, pp. 149-160. Les parties du texte non retenues ici condensent partiellement deux autres textes : "L'Image du corps chez Abû Ja'far al-Tûsî" (alors inédit) et "Des traditions collectives aux aspirations individuelles" : textes qui sont repris intégralement dans le présent recueil. La teneur de ces passages omis est succinctement rappelée entre crochets.

guère la caractéristique la plus coutumière des rapports entre les choses sociales, il faut savoir, surtout, tirer celles-ci les unes vers les autres pour faire apparaître leurs liens. Pourquoi pas par les cheveux ?

—I—

Notre première démarche [fut] de résumer les conclusions auxquelles nous avait (...) mené une lecture peu innocente d'*al-Nihâya*: ouvrage juridique de synthèse dû à la plume du grand *faqîh* chiite Abû Ja‘far al-Tûsî¹, fondateur de l’université bientôt millénaire de Najaf et autorité scientifique universellement reconnue dans les milieux du chiisme duodécimain.

Ce qui nous avait frappé d’emblée, c’est la centralité de la position que le corps humain occupe dans le système juridique, chiite –ici– mais, plus généralement, islamique. [Nous avons vu] la soumission à la loi divine informer simultanément l’engagement [concret] du fidèle dans les deux sphères cultuelle et relationnelle. Elle introduit ainsi un état de continuité fondamentale entre le pur et l’impur (caractéristiques des corps et des objets), d’une part, et le licite et l’illicite (caractéristiques des actes), d’autre part. Considérée comme totalité pratique, l’adhésion à la foi islamique s’avère être très manifestement une organisation binaire du monde autour du corps du fidèle, lui-même recelant la possibilité d’une vigilance indispensable à la préservation de l’état de pureté et celle d’abandons divers porteurs éventuels de la souillure. Le corps humain est, pour ainsi dire, le lieu central et l’instrument obligé de cette adhésion. Il aurait été tentant de dire que le musulman s’engage dans le monde “à corps perdu”. N’était, précisément, l’obligation pour lui de

1. Al-Tûsî, Abû Ja‘far (385–460 H.), *Al-Nihâya fi mujarrad al-fiqh wa al-fatâwâ*, Dâr al-Kitâb al-‘arabî, Beyrouth 1970, 790 pp. Pour la biographie d’al-Tûsî, voir la copieuse préface de l’ouvrage par Âgha Bazak al-Tâhrânî.

maintenir ce corps sous une constante surveillance. Dans la détermination de “l’être-dans-le-monde” d’un musulman, le corps de celui-ci est bien loin d’être indifférent ou d’être “placé entre parenthèses”. L’évidence, la centralité même de la présence du corps à Dieu, au monde et à lui-même, sont manifestées par cette tension permanente vers une pureté jalousement soustraite aux contacts illicites et régulièrement renouvelée. Le corps [dont l’intégrité est hautement valorisée] est le lieu obligé de cette pureté et – nous l’avons dit – la source toujours suspecte de son contraire. Il est le support conscient de tout commerce du fidèle avec Dieu, la nature ou avec le monde des hommes.

[Aussi avons-nous suivi la loi au travail sur le corps dans des circonstances très diverses, du moins en apparence, englobant la prière, le jeûne, la consommation alimentaire, le pèlerinage, le mariage et le divorce, les châtiments, la toilette funèbre, bien évidemment, etc. Dans tous ces domaines, la loi veille sur les modes d’insertion du corps dans son milieu naturel et humain. Elle prend le corps pour objet et s’applique à décrire avec un luxe extraordinaire de détails, les comportements dont il lui faut être le sujet actif ou l’objet passif et ceux qu’il lui faut éviter ou que l’on doit lui épargner. La “neutralisation” légale du corps, l’abstraction d’un sujet de droit “désincarné” s’avère être, sinon exclue, du moins dépourvue de centralité.]

-II-

La corruption [politico-]administrative, au Liban, est généralement attribuée à deux composantes essentielles et intimement liées du système libanais: la répartition confessionnelle [des fonctions] et le clientélisme politique. L’explication est raisonnable, presque évidente. Redevable de son poste à son appartenance communautaire, le fonctionnaire est amené, dans la mesure de ses prérogatives, à

favoriser ceux qui, petits et grands, représentent sa “base” particulière, son milieu protecteur. En fait, il favorise les petits, le plus souvent, sur les instances des grands, ces derniers pouvant constituer pour lui, au besoin, un appui personnalisé. Ainsi, devient-il – ou est-il déjà depuis l’instant de sa nomination – le client d’un ou de plusieurs patrons. Ces derniers, il les adopte parmi les représentants politiques de sa communauté ou bien parmi les hommes de religion dont les rapports avec la classe politique ont connu des hauts et des bas au cours de l’histoire contemporaine du pays, mais tendent aujourd’hui à devenir plus ou moins inextricables.

En échange des services qu’il rend à ses patrons et à leur clientèle, le fonctionnaire s’estime avoir droit, de leur part, à une “couverture”. Il en a grandement besoin, en effet, dans un “milieu” où le type de répartition adopté et les règles de conduite qui en découlent, ne manquent pas de provoquer des frictions. Autant l’exercice quotidien du service que les promotions ou simplement le maintien dans la fonction dépendent des mêmes influences que la nomination du fonctionnaire. “Couvert”, ce dernier peut prendre des libertés plus ou moins grandes dans sa gestion de dossiers affectant les intérêts des “citoyens” (normalement majoritaires) qui se trouveraient être dépourvus des appuis jugés par lui “convenables”. La confessionnalisation de l’administration aboutit au clientélisme et ce dernier, presque fatalement, à la corruption.

Bien entendu, ces traits ne constituent que le modèle abstrait, le type idéal du fonctionnement de l’administration. Dans la réalité, mille détails viennent compliquer ce modèle. Au lieu de rechercher les faveurs d’un leader politique, un chef de service peut devenir le “protégé” de son directeur général, abstraction faite de la différence éventuelle de confession. Il peut se fier à la protection que lui procure la loi pour préserver l’essentiel de son intégrité morale et professionnelle, quitte peut-être à être écarté, de

gré ou de force, de certains secteurs ou de certaines opérations ou même à être dépossédé *de facto* de son pouvoir légal. Les subterfuges légaux dont dispose un ministre ou un directeur général pour mettre hors circuit un fonctionnaire gênant sont, en effet, légion. Les ministres montent souvent des réseaux [*ad hoc*], parallèles à la hiérarchie régulière : réseaux auxquels ils confient la gestion de certaines affaires et qui disparaissent avec eux. Cette procédure est parfois motivée par la volonté louable d'éviter, dans le traitement d'un problème urgent, les lourdeurs d'une bureaucratie réputée apathique ; elle peut viser, au contraire, à soustraire certaines transactions aux immixtions de fonctionnaires dont la docilité ou la discrétion n'est pas assurée, etc. En fait, un fonctionnaire libanais n'a besoin de protection que s'il se montre ambitieux, exigeant, jaloux de ses prérogatives ou alors s'il est corrompu. Un fonctionnaire intègre mais effacé peut souvent se dispenser de rechercher les faveurs d'un patron. L'inertie générale de l'administration, provoquée par les protections croisées, suffit, sauf conjoncture exceptionnelle, pour assurer, au moins, la sécurité de l'emploi à l'ensemble des serviteurs de l'État.

En vérité, ces restrictions au modèle de base intéressent peu notre propos. La donnée cruciale pour nous consiste dans le fait que la norme légale réglant le pourvoi aux postes et – conséquemment – le fonctionnement des services administratifs comporte une double référence : d'une part à la qualité de citoyens des fonctionnaires (ou auparavant, des candidats) et, d'autre part, à leur appartenance confessionnelle. L'intégration de cette dernière à ladite norme introduit le rôle des "patrons" politico-religieux en tant qu'ils sont les gestionnaires des intérêts de leurs communautés respectives et les garants – dans la mesure où la conjoncture politique les favorise – du maintien ou du rétablissement de l'équilibre [intercommunautaire], voire de sa rupture au profit de leurs protégés. La même double norme tend

à informer le rapport entre le fonctionnaire et les “sujets” susceptibles d’avoir à faire à lui, c’est-à-dire, de proche en proche, entre l’administration et l’ensemble des citoyens. Dans le déroulement de ce rapport, c’est précisément l’idée de citoyenneté qui –ainsi que nous avons tenté de le montrer ailleurs¹– se trouve être obnubilée. [Nous avons brossé] à grands traits la mise en scène de ce rapport qui s’instaure, en les opposant, entre le *civil servant* et le citoyen-client.

Il s’agit d’un rapport d’homme à homme se traduisant immédiatement par une sorte d’épreuve de force personnelle. Certes un ensemble de dispositions juridiques et réglementaires définit la position de chaque partie et exerce sur son comportement une influence indéniable. Le rôle de ces dispositions est difficilement isolable, cependant, de la totalité concrète qui détermine la transaction. [Chacune des deux parties pourra faire jouer dans la confrontation tout ce qui lui est visible de l’autre, depuis son apparence physique jusqu’aux éléments relationnels susceptibles de déterminer sa marge de manœuvre.] Ainsi fourvoyé dans un milieu hétéroclite qui le déborde de toute part, le cadre juridique et réglementaire se laisse aisément détourner de sa destination originelle et se prête aux usages les plus inattendus. L’application même de la loi devient une faveur, d’autres facteurs lui ayant enlevé son caractère obligatoire ; ou une menace, le client étant en quête d’une transgression ou d’un assouplissement que divers facteurs rendent praticable impunément. Les chances que le client a d’obtenir la faveur ou d’échapper à la menace dépendent des moyens engagés et du rapport de forces global.

[Quoi qu’il en soit,] dans les cas où le face à face fatidique doit avoir lieu et que s’engage une négociation incertaine, le “citoyen” est dilué dans l’homme total et l’issue du combat dépend de l’ensemble des déterminations dont sont parées

1. “Des traditions...” in *Renouvellements..., op. cit.*, pp. 161-162.

les deux parties. Pouvoir légal du *civil servant* et droits légaux du citoyen sont placés [– avons-nous noté –] sur “une sorte de pied d’égalité essentielle avec d’autres pouvoirs et droits” procédant de diverses hiérarchies sociales.

Ce que la réalité semble accréditer aisément, en revanche, c’est la notion d’“indivision” soit un certain mode de solidarité et d’interpénétration des facteurs à l’œuvre dans un comportement ou dans un secteur d’activité, qui impose au sociologue un point de vue totalisant et rend difficile –voire inutile– la caractérisation de “plans”, de “structures” ou de champs autonomes (par exemple : les plans politique, économique, juridique, etc. ; les structures civiles, étatiques, etc. ; les champs privés, publics, etc.). Or, c’est la possibilité d’une telle caractérisation, la pertinence d’une telle analyse qui –à contre-courant de l’ambition totalitaire, ici réactionnaire par-dessus le marché– prédétermine la possibilité et la pertinence de la démocratie...

–III–

Le travail fondamental de la démocratie est un travail d’abstraction. Il consiste à laisser aux individus la responsabilité première de toute une sphère de leur existence : celle où se concentre la densité de leur être particulier et où convergent les déterminations distinctives de leur individualité. C’est une sphère de rapports, de comportements, de croyances et de sentiments à laquelle une certaine autonomie est reconnue. Son caractère relationnel implique la nécessité, pour elle, d’englober non seulement les individus (dont l’épanouissement reste pourtant sa finalité ultime), mais aussi une large panoplie de groupements limités où ces individus se trouvent être, d’emblée, ou choisissent d’être engagés. À ces groupements, la puissance publique est appelée à concéder également une autonomie considérable. Ils jouissent surtout –de même que les individus– du droit

de défendre cette autonomie envers et contre la puissance publique. L'existence de celle-ci est, en effet, justifiée essentiellement par la nécessité de les protéger les uns contre les empiétements des autres et de promouvoir – sans perdre de vue ses propres limites – les conditions indispensables à la préservation et au développement de la collectivité. Cette dernière ne peut, à la limite, tirer d'elle-même sa justification ultime, mais de l'intérêt bien compris de ses composantes.

Cette sphère dont l'autonomie et l'épanouissement constituent la fin du système démocratique est – on l'aura compris – celle de la vie privée. Son autonomie n'a pas pour principe l'absence de toute loi. Dans une société démocratique, tout autant que dans les autres types de société, des traditions et des moeurs plus ou moins contraignantes tendent à cultiver une certaine homogénéité des unités équivalentes. Bien plus, la loi positive élargit à des aspects toujours plus nombreux son contrôle sur la vie et le fonctionnement des groupes privés. Par exemple, les droits des enfants aussi bien que ceux des femmes suscitent une immixtion chaque jour plus profonde de la législation positive dans la vie de famille. La tendance principale de ces intrusions est, cependant, à la sauvegarde et au développement de l'individualité libre et à sa protection contre les abus éventuels du pouvoir en place au sein du groupe privé. Plutôt qu'au nivelingement des différences individuelles ou à l'embriagadement et à l'assujettissement forcés, les lois et aussi, dans une large mesure, les us et coutumes qui, dans une société démocratique, règlent la vie privée, visent, en principe, à élargir, toujours plus, la capacité reconnue aux individus de rester juges du mode et de la mesure de leur intégration dans leurs groupes de naissance ou d'adoption. Ce qui permet à cette réglementation de la vie privée de ne pas perdre définitivement de vue sa finalité libératrice, c'est, en plus de la reconnaissance formelle de cette dernière, celle du droit universel de contestation des lois inhérent à

la reconnaissance formelle de la souveraineté sociale sur la législation.

Dans la foulée de son effort d'abstraction, la démocratie renvoie, entre autres, à la sphère privée, les corps. L'être public du corps, c'est-à-dire ce dernier en tant qu'il incarne le citoyen et non pas l'individu concret, est tenu à une certaine discréetion. Sauf exception [procédant, surtout, du besoin de faire reconnaître par les intéressés, son appartenance professionnelle], le démocrate ne souffre pas l'uniforme. Les militaires continuent, certes, à revêtir l'uniforme en démocratie. Mais celle-ci se fait un point d'honneur de la marginalisation, en son sein, du mode d'être militaire. L'armée n'est pas encouragée à s'offrir en modèle d'organisation à la société démocratique. Elle est acceptée en tant qu'organe nécessaire pour faire ou pour prévenir la guerre mais qui, en temps de paix, reste largement isolé. D'un certain point de vue, l'armée constitue même un encombrement idéologique pour le système. La démocratie lui reconnaît, à cause de son statut particulier, le privilège plus ou moins parcimonieux de parader: de s'offrir en spectacle physique, corporel. Les citoyens qui, par ailleurs, renoncent aux modes vestimentaires quelconques, les adeptes du vêtement non-conformiste, plutôt que de faire passer par leur corps une éventuelle assimilation dans la collectivité, affichent, en général, une auto-affirmation individualiste. Il en va de même des gens dont le métier est de s'offrir en spectacle: leur corps veut, par-dessus tout, être le support d'une originalité. Qu'il s'agisse de sportifs, de comédiens, de danseurs, etc., ce sont, grâce aux pouvoirs de leur corps, des êtres hors-séries, plus individualisés que les autres et non pas – loin de là – des atomes de la communauté. Le corps n'est donc médiateur de l'être public, c'est-à-dire du citoyen, que dans la mesure où il se fait absence et neutralité. Ses différences sont censées devenir, dans la sphère publique, indifférentes.

De même que le corps, la démocratie prétend renvoyer, dans la sphère privée, les caractéristiques particulières, autant personnelles que relationnelles, de l'individu: son appartenance familiale, ses amitiés, son statut socio-économique, ses goûts distinctifs, ses penchants sexuels, etc. Dans l'absolu, aucun des éléments de ce magma unique ne devrait affecter le statut de citoyenneté: ni augmenter ni diminuer les droits et les devoirs du citoyen en tant que tel. Ce dernier se situe ainsi aux antipodes des deux "personnes totales" que nous avons vu s'affronter dans un bureau de l'administration libanaise. Même les droits qu'un citoyen peut revendiquer auprès de la puissance publique en faisant valoir, par exemple, son statut socio-professionnel, il ne les possède que par référence à cette qualité ultime de citoyen qui institue et, en même temps, limite l'accès de l'État à sa condition privée. La citoyenneté, sans enlever aux devoirs et aux droits privés leur originalité foncière, fonde paradoxalement la responsabilité publique de leur exercice.

Ce qui reste, dans la sphère publique, de la multiplicité foncière qui caractérise l'univers de la vie privée, c'est la reconnaissance (et la légitimation) du caractère partiel et partial de la conception que chacun des acteurs sociaux (individu ou collectif) peut tenter de faire valoir de l'intérêt général. Aucun n'est supposé détenir une vérité absolue. Dans cette acceptation du pluralisme, se trouve affirmée l'origine humaine du régime démocratique: origine qui (vues les limites inhérentes à tout ce qui est humain) instaure et permet de régler la possibilité de modifier les dispositions constitutives de ce régime. C'est, sans doute, le sens qu'il convient de donner à cette formule de Claude Lefort selon laquelle "la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*"¹.

1. Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Seuil, Paris, 1986, p. 29.

Historiquement, l'appellation “démocratie formelle” a servi – on le sait – de cheval de bataille aux détracteurs de ce régime. On voulait – disait-on – une démocratie concrète qui libérerait les hommes des servitudes d'une condition aliénée par l'exploitation et la misère. Pourtant il aurait suffi de reconnaître à l'homme le droit à une vie privée où son épanouissement serait la fin même du système social et la justification de l'existence – entre autres – d'une puissance publique, pour s'apercevoir que la démocratie ne peut être que formelle. C'est, en effet, à cette condition qu'elle devient apte à servir de limite au pouvoir que les hommes sont susceptibles d'exercer les uns sur les autres. En traçant une ligne de démarcation des deux côtés de laquelle s'opposent une sphère publique et une sphère privée, l'idéologie démocratique veut exclure l'institution d'un pouvoir sur les hommes et fonder un pouvoir sur les citoyens qui serait au service des hommes. Ce pouvoir, au surplus, est supposé procéder des citoyens eux-mêmes et ses options dépendre de la lutte réglée où ils s'engagent entre eux. Une certaine démocratie sociale n'est certes pas une chimère. Elle a pour limite, toutefois, la diversité réelle des hommes qu'elle-même prétend d'ailleurs protéger et à laquelle la démocratie tout court aménage un terrain de jeu. Ce n'est pas l'homme total que l'on engage dans le champ du public; ce dernier reste réservé au citoyen... Nous idéalisons, sans doute, mais seulement dans la mesure où nous entendons rester sur le plan de l'idée.

Quoi qu'il en soit, nous retrouvons la question du corps [dont nous venons de rappeler les termes] tout au long de la gestation de l'idée démocratique. Pour autant que le corps continue, en s'engageant à fond dans les spectacles rituels de la mobilisation collective, à servir de support et de médiateur à l'allégeance communautaire, le processus d'abstraction instituteur de la démocratie ne peut être considéré comme assuré. Envisagée sous cet angle, l'abstraction

se traduit, en effet, par une désincorporation. Les corps régis et unis par la loi divine sont nécessairement porteurs de certitudes absolues et –sinon par habileté tactique– peu disposés à la négociation. L'affirmation de ces certitudes tendant à être, elle aussi, corporelle et absolue, les “bombes humaines” ne sont pas loin. De plus, la loi divine –à l'instar d'autres, humaines mais non moins accaparantes– est susceptible de se laisser représenter, dans le monde humain, aussi bien par une communauté entière que par un chef sacré. De par sa nature, l'une appelle l'autre. Toutefois, dès que le chef –soumis aux contraintes des réalités sociales et politiques et à celles de la nature humaine– se met à trahir systématiquement son image, la possibilité de riposte qui s'offre à la communauté avec le plus d'évidence n'est pas le changement canalisé par le jeu des institutions mais bien plutôt l'émeute. Celle-ci étant mieux adaptée à la nature de la communauté corporelle, elle succède avec une aisance paradoxale à la docilité apparente que coiffait et entretenait le pouvoir personnel. Dans le cas de l'islam, cette alternative de la soumission et de l'émeute est servie par la faiblesse déjà évoquée [dans notre compte-rendu de l'ouvrage de al-Tûsî] de l'idée d'institution : faiblesse qu'ilustre, par exemple, l'absence soulignée par Schacht de la notion de personne morale¹.

Compliqué par un certain équilibre islamo-chrétien qui caractérise sa structure pluricommunautaire et une occidentalisation des élites et des institutions, passablement avancée, le modèle libanais présente des différences avec celui que l'on vient d'esquisser. Les limites de ces différences apparaissent, cependant, dans la mise persistante sur un pied d'égalité essentielle de la qualité de citoyen et de diverses autres déterminations. Au lieu d'un partage, selon la ligne qui sépare le public et le privé, de ce qui peut être montré

1. Schacht, Joseph: *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, p. 108.

et de ce qui doit être réservé dans un rapport entre citoyens, nous avons vu la négociation entre le fonctionnaire et son client tourner d'embrée à la confrontation de deux totalités personnelles. Le “communautaire” relève, en effet, d'une époque où –ainsi que le note Habermas¹– le public et le privé se trouvaient être encore en continuité et non pas en opposition. D'où le mal que l'État éprouve à garantir l'autonomie du public à travers l'affirmation de la sienne propre. D'où aussi la nécessité déjà mentionnée² de réexaminer la notion de corruption. Le contenu de cette notion dépend évidemment de l'image “prénante” que l'on a de soi et de l'autre et, dans un pays tel que le Liban, de la position occupée par chacun dans le conflit d'appartenances collectives: on ne peut être accusé de “trahir” l'État si l'on a choisi d'embrée d'opposer aux intérêts de ce dernier ceux d'une communauté religieuse ou même ceux d'une famille.

Héritées d'une autre époque, ces formations traditionnelles font preuve d'une aptitude extraordinaire à survivre au changement. Quitte à y laisser des plumes, elles contaminent les nouvelles structures, se déguisent sous de nouveaux accoutrements. L'islam a clivé leur univers selon la ligne qui sépare le *harâm* et le *halâl*, celle qui sépare le privé et le public lui étant restée inconnue autant, d'ailleurs, que ces deux termes à sa terminologie politique³. La loi divine

1. Habermas, Jurgen: *L'Espace public*, Payot, Paris, 1986, pp. 17-23. Sur le “communautaire”, voir aussi Freund, Julien: *L'Essence du politique*, Sirey, Paris, 3^e éd., 1986, pp. 305-310.

2. [Cf. “Des traditions collectives...” in *Renouvellements...*, *op. cit.*, p. 162.]

3. Les mots *khâss* (privé) et *'âmm* (public) ne figurent pas dans la nomenclature de l'*Encyclopédie de l'islam*, Nouvelle éd., E. J. Brill (Leiden) et Maisonneuve et Larose (Paris), 6 volumes parus à partir de 1975 [note de 1992]. Ils sont également absents de l'index des mots arabes rattaché à l'ouvrage de Lewis, Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Paris 1988, aussi bien que de celui rattaché au livre de Joseph Schacht, *op. cit.* Les dictionnaires arabes classiques et même certains dictionnaires modernes qui copient ces derniers donnent les sens général, logique, etc. de ces deux mots mais non leurs sens politique et juridique.

a institué définitivement le *harâm* et le *halâl*, à l'opposé du privé et du public que la loi laïque se contente de gérer en s'efforçant de réajuster constamment leur équilibre et de résoudre à coups de compromis successifs les conflits qui ne cessent de les opposer.

Tel est le côté par lequel la mobilisation de corps surcodifiés rejoint celle de communautés conscientes d'être menacées et jalouses de leur intégrité: elles se font toutes les deux au nom d'une loi absolue, donc définitive et monopolisatrice. La démocratie, elle, trouve au bout de son travail d'abstraction l'idée de limite et donc celles de changement et d'alternance. La résistance à la démocratie irradie de ces deux sortes de "corps". Soucieuses de mettre leur plus grande perméabilité aux valeurs de la modernité au service de la sauvegarde de leur identité plutôt que de leur éventuelle assimilation, les communautés chrétiennes orientales (en particulier celles du Liban) ne sont pas moins angoissées que les musulmanes par l'éventualité d'une démocratisation proprement dite de la société. Elles font, dans le sens de la démocratie, le bout de chemin qui préserve leurs intérêts stratégiques et d'abord leur pérennité. Il en va de même des sectes de l'islam hétérodoxe.

En fait, l'islam a subi, autant que le christianisme occidental, sa défaite historique. Mais, venant de l'extérieur ou, du moins, perçue comme telle, l'alternative qui s'ancrait dans cette défaite n'a jamais su imposer qu'une reconnaissance chancelante de sa légitimité. Sans réussir toujours à faire économie de luttes souvent meurtrières, l'État moderne a dû composer, en définitive, avec des formations qui lui restaient plus ou moins hétérogènes. Les normes de constitution et d'exercice du pouvoir sont demeurées doubles. D'où la faiblesse de la demande dont la démocratie a fait et continue de faire l'objet. Cette demande procède essentiellement des retombées négatives du système contradictoire en place sur les droits et la sécurité collectifs et individuels.

Ne dépendant que secondairement de la modernisation (presque toujours problématique) des élites, elle n'est pas accompagnée d'une adhésion suffisamment sûre aux valeurs du comportement démocratique et des transformations que celles-ci imposeraient dans les attitudes relatives autant à la vie privée qu'à la vie publique.

La Révolution française a passé – on le sait – sur les “corps intermédiaires”. Le projet démocratique dont il est question ici a intérêt à entendre “corps” dans les deux sens : individuel et collectif. Pendant qu'ils manœuvrent donc, au milieu de tant de “corps”, les promoteurs de ce projet réussiront-ils à lui faire éviter la contamination par la violence que ces corps recèlent ?

Décembre 1992

Ouvrage réalisé
par Dergham à Beyrouth
et achevé d'imprimer
en septembre 2019
au Liban
pour le compte des éditions
L'Orient des Livres