

I

*Lire autrement le discours de
la tradition*



Les déficiences d'aujourd'hui

La lecture fondamentaliste

« Comment recouvrer la grandeur de notre civilisation ? Comment ressusciter notre tradition ? » Deux questions étroitement imbriquées, et qui constituent dans leur interférence l'un des trois principaux axes autour desquels s'organise la problématique de la pensée arabe moderne et contemporaine.

Le dialogue autour de cet axe et l'ordre dialectique qu'il implique s'établissent entre le passé et le futur. Quant au présent, il n'est pas présent, non seulement parce qu'on le refuse, mais aussi parce que le passé est à tel point présent qu'il empiète sur le futur et l'absorbe. Le passé fait office de présent, il est conçu comme moyen d'affirmer et de réhabiliter l'identité.

La principale raison qui appelle la conscience arabe moderne à s'affirmer ainsi est parfaitement connue et avouée : il s'agit du défi occidental sous toutes ses formes. Comme pour tout individu ou toute société, cette affirmation identitaire a pris la forme d'un recul vers des positions d'arrière qui serviraient de remparts et de positions de défense.



Telle est l'attitude adoptée par le courant fondamentaliste de la pensée arabe moderne et contemporaine. Ce courant, plus que tout autre, s'est consacré à ressusciter la tradition, qu'il a investie dans la perspective d'une lecture excessivement idéologique, consistant à projeter un « avenir radieux », fabriqué par l'idéologie, sur le passé ; et, partant, à « démontrer » que « ce qui eut lieu dans le passé pourrait se réaliser dans l'avenir ».

A son origine, ce courant se présentait sous la forme d'un mouvement religieux et politique, réformiste et ouvert, celui de Jamâl al-Dîn Afghânî¹ et de Muḥammad 'Abduh². Ce mouvement appelait à la rénovation (*tajdid*) contre le « conformisme imitatif » (*taqlid*). Le refus du conformisme imitatif est à comprendre ici dans un sens bien particulier : « supprimer » tout un dispositif de connaissances, de méthodes et de concepts hérité de « l'époque du Déclin », tout en prenant garde à ne pas « tomber dans les rets » de la pensée occidentale. Quant à la « rénovation », elle signifiait élaborer une « nouvelle » interprétation des dogmes et des lois de la Religion, reposant directement sur les Fondements de l'Islam. Il s'agissait d'actualiser la Religion, de la rendre contemporaine, et de faire d'elle le fond de notre renaissance.

1. Jamâl al-Dîn Afghânî (ob. 1897). Né à Asadâbâd, en Iran. Après des études religieuses traditionnelles, il entreprit de nombreux voyages dans le monde entier. Il séjourna en Égypte, où il exerça une immense influence sur l'intelligentsia et où il eut notamment pour disciple Muḥammad 'Abduh. Il est l'initiateur d'un courant réformiste, moderniste, attaché à l'émancipation et au progrès du monde musulman, que l'on devait désigner par le terme *salafî* (fondamentaliste). D'après lui, l'essor devait résulter de la conciliation entre les apports positifs de la modernité européenne et une tradition religieuse islamique épurée.

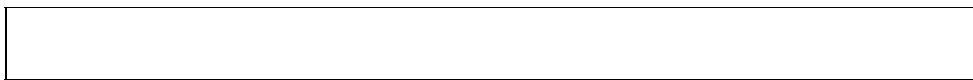
2. Muḥammad 'Abduh (1849-1905). Né à Mahallat Naṣr en Égypte. Il étudia à l'université religieuse d'Al-Azhar ; il se lança dans l'action réformiste à l'instigation d'Afghânî. Il se dressa contre les théologiens réactionnaires et rassembla autour de lui de nombreux disciples. Il fut grand *muftî* d'Égypte. Il réforma l'enseignement religieux d'Al-Azhar par l'introduction de disciplines modernes.



C'est ce courant fondamentaliste qui brandit la bannière de l'« authenticité » (*aşâla*), de l'attachement aux racines et de la défense de l'identité, toutes notions interprétées comme étant l'Islam lui-même : « l'Islam vrai », non l'Islam actuellement vécu par les musulmans.

Il s'agit donc d'une lecture idéologique polémique, qui se justifiait à l'époque où elle était effectivement un moyen d'affirmer son identité et de faire renaître la confiance. Elle représente une expression de l'habituel mécanisme de défense, et resterait donc légitime à condition d'être inscrite dans le cadre d'un projet global de rejoindre l'époque. Mais c'est tout l'inverse qui se produit. Le moyen est devenu fin : c'est le passé, hâtivement reconstitué pour servir de tremplin à l'« essor », qui est devenu la finalité même du projet de renaissance. Dorénavant, le futur serait donc soumis à une lecture ayant pour outil d'interprétation le passé, non le passé qui fut en réalité, mais « le passé tel qu'il aurait dû être ». Mais, ce passé n'ayant jamais existé ailleurs que dans l'affectivité et l'imagination, la conception du futur-à-venir resta toujours incapable de se démarquer de la représentation du futur-passé. Le fondamentaliste vit cette représentation de toute son âme, non seulement comme un idéal romantique, mais aussi comme une réalité vive. Aussi le verra-t-on ressusciter les tensions idéologiques du passé et s'y impliquer corps et âme, avec toute l'ardeur du militant, sans se contenter des adversaires du passé, mais en allant s'en chercher jusque dans le présent et le futur.

La lecture fondamentaliste de la tradition est une lecture anhistorique et ne peut donc fournir qu'un seul type de compréhension de la tradition : une compréhension de la tradition enfermée dans la tradition, et absorbée par une tradition qu'elle ne parvient en retour à englober : c'est la tradition qui se répète.



La lecture des fondamentalistes religieux procède d'une conception religieuse de l'histoire, pour laquelle l'histoire est un instant dilaté dans le présent, un temps étiré dans la vie affective, témoin de la lutte perpétuelle et des éternelles souffrances endurées pour l'affirmation de l'identité. Et comme ce sont la foi et la conviction religieuse qu'on déclare définir cette identité, le fondamentalisme érige le facteur spirituel en unique moteur de l'histoire. Quant aux autres facteurs, ils sont considérés comme secondaires, dépendants du spirituel ou défigurant le « vrai » cours de l'histoire.

La lecture libérale

« Comment vivre notre époque ? Comment assumer notre rapport à la tradition ? » Deux autres questions tout aussi étroitement imbriquées, et qui constituent, dans leur interférence, le deuxième des axes principaux autour desquels s'organise la problématique de la pensée arabe moderne et contemporaine. Le dialogue autour de cet axe et l'ordre dialectique qu'il implique s'établissent cette fois entre le présent et le passé. Non point notre présent à nous, mais le présent de l'Occident européen, qui s'impose comme « Sujet-Moi » à partir duquel a lieu le regard sur notre époque, sur l'ensemble de l'humanité et, partant, comme « fond » de tout futur possible. Cette instance finit par être projetée sur notre passé même et par lui imprimer sa marque.

Le regard arabe libéral sur la tradition arabo-islamique a lieu à partir du présent qu'il vit, celui de l'Occident. La lecture libérale sera donc européanisante, c'est-à-dire qu'elle adoptera un système de référence européen. Aussi ne verra-t-on dans la tradition que ce qu'y voient les Européens.

C'est ce courant que représente la lecture orientaliste dont les prolongements, parvenus jusque chez des

universitaires arabes, se transforment chez eux en un habitus orientaliste. Ses tenants prétendent à la scientificité, se réclament de l'objectivité et d'une « stricte » neutralité. Cette lecture affirme être « désintéressée » et « n'avoir aucune intention idéologique ».

Les porteurs de cet habitus prétendent ne s'intéresser qu'à la compréhension et à la connaissance : s'ils empruntent en effet aux orientalistes leur méthode « scientifique », ils rejettent résolument leur idéologie. Ce disant, ils oublient, ou font semblant d'oublier, qu'en même temps que la méthode c'est la vision qu'ils font leur. Méthode et vision ne sont-elles pas indissociables ?

L'optique de la méthode orientaliste consiste à confronter les cultures, à lire une tradition au travers d'une autre. D'où la méthode philologique, qui prétend tout ramener à son « origine ». S'agissant de lire la tradition arabo-islamique, on se contentera donc de la reconduire à ses « origines » juives, chrétiennes, persanes, grecques, indiennes, etc.

La lecture orientaliste prétend qu'elle ne cherche ni plus ni moins qu'à comprendre. Mais que cherche-t-elle à comprendre ? Elle cherche à comprendre jusqu'à quel point les Arabes ont « compris » le legs culturel de leurs prédécesseurs. Pourquoi ? Parce que l'apport des Arabes, intermédiaires entre les civilisations hellénique et moderne (européenne), n'aurait de valeur qu'en tant que les Arabes jouèrent ce rôle. Le futur dans le passé arabe ayant ainsi consisté dans l'assimilation d'un passé étranger au passé arabe (principalement la culture grecque), de même, par analogie, le futur dans l'à-venir arabe dépendrait donc de l'assimilation du présent-passé européen.

Ainsi, les thèses modernistes de la pensée libérale arabe moderne et contemporaine sont l'expression d'une redoutable aliénation de l'identité, non pas uniquement de cette identité en tant qu'elle est ancrée



dans un présent arriéré, mais aussi, ce qui est plus grave, de l'identité porteuse d'histoire et de culture.

La lecture marxiste

« Comment faire notre révolution ? Comment reconstituer notre tradition ? » Deux autres questions à nouveau étroitement imbriquées, et qui, dans leur interférence, constituent le troisième et dernier de ces axes principaux autour desquels s'organise la problématique de la pensée arabe moderne et contemporaine.

Le dialogue autour de cet axe et l'ordre dialectique qu'il implique s'établissent entre le futur et le passé. Mais en tant que l'un et l'autre sont encore à l'état de projet : projet d'une révolution non encore réalisée et projet de la reconstruction d'une tradition capable d'aiguillonner la révolution et de lui donner fondement.

La relation est ici dialectique : on attend de la révolution qu'elle permette de reconstruire la tradition, et de la tradition qu'elle contribue à la révolution. La pensée de la gauche arabe moderne erre encore dans ce cercle vicieux, en quête d'une « méthode » pour tâcher d'en sortir.

Pourquoi ?

Parce qu'elle ne suit pas la méthode dialectique comme une méthode à *appliquer*, mais comme une méthode *déjà appliquée*. Ainsi, le patrimoine culturel arabo-islamique « devra »-t-il être d'une part un reflet de la lutte des classes, d'autre part un terrain de l'affrontement entre matérialisme et idéalisme. Dès lors, la tâche de la lecture de gauche consistera à montrer du doigt les parties en présence dans ce double conflit, et à délimiter leurs positions. En s'apercevant qu'elle ne parvient pas à accomplir sa tâche « comme il se devrait », la pensée de gauche, inquiète et troublée,



se prend à jeter l'anathème sur « l'absence d'une vraie écriture de l'histoire arabe », ou à arguer de la difficulté d'analyser l'extrême complexité par laquelle se caractériseraient les événements de notre histoire. Et si, malgré tout, certains adeptes de ce courant s'acharnent à réduire ces difficultés de gré ou de force, ce sera au prix d'un calquage de la réalité historique sur des schèmes théoriques. Ainsi, ne parvenant pas à déceler dans cette histoire les traces d'une « lutte des classes », ils invoqueront la « conspiration historique ». N'y trouvant pas de « matérialisme » scientifique, ils parleront d'un matérialisme immature.

Cette lecture de la tradition arabo-islamique par la « gauche » arabe aboutit donc à un fondamentalisme marxiste, autrement dit à une tentative d'emprunter aux pères fondateurs du marxisme leur méthode dialectique toute faite, comme si l'objectif était de démontrer la justesse de la méthode toute faite, plutôt que d'appliquer la méthode.

Telle est la raison pour laquelle cette lecture s'est révélée si peu productive.