

Faits, praxis et compréhension de la culture arabe

Mohammed Arkoun

Mon exposé ne s'inscrira pas dans le cadre de ce qu'on appelle et pratique communément le dialogue des religions et des cultures depuis les premières années de la soi-disant décolonisation. Le concile Vatican a ouvert après 1965 l'ère du dialogue interreligieux; la première crise du pétrole a déplacé les préoccupations vers le dialogue des cultures; la catastrophe du 11/9/2001 nous a enfermés dans le concept polémique et lourdement chargé d'idéologie de *clash* des civilisations. Le bilan de tant de conférences internationales, de séminaires et de colloques consacrés au "dialogue" est bien maigre; il s'agit souvent de répétitions ennuyeuses d'échanges de congrats

tulations et d'appels à la paix, à la tolérance, au respect des identités et des croyances religieuses, d'affirmations redondantes des valeurs et des apports de chaque religion et de chaque culture.

Le titre général de notre rencontre souligne la stagnation des mentalités, l'immobilisme intellectuel du "dialogue" en introduisant la dynamique de la dialectique et l'idée de l'interculturalisme en marche. Nous allons voir avec l'exemple de la culture arabe, que les termes nouveaux d'inter et de multiculturalisme réfèrent plus au désir illusoire de calmer les violences politiques qui déchirent toutes les sociétés contemporaines qu'à un travail de critique radicale des cultures du monde, des pesanteurs sociologiques, des "valeurs" des connaissances fausses et des représentations qu'elles continuent de véhiculer dans les régimes politiques en vigueur, dans les revendications identitaires, dans bien des systèmes éducatifs et même des pratiques cognitives au niveau de la recherche en sciences de l'homme et de la société. A cet égard, je suis heureux de relever une volonté lucide de sortir des sentiers battus dans les titres des séances et des communications retenues pour notre rencontre à Rabat. Je me réjouis aussi de la ville choisie pour cette rencontre; je connais bien le Maroc et les ouvertures de ses citoyens toujours prêts à débattre de toutes les forces de renouvellement et voies d'émancipation en travail à l'échelle mondiale.

Je suivrai dans mon exposé la suite des trois étapes annoncées dans le titre: *les faits, la praxis et la compréhension*. On verra cependant que l'énonciation des faits intègre au fur et à mesure des mouvements vers la compréhension de la genèse historique, des horizons de sens, de connaissance, des expansions et des facteurs de régression ou de limitation dans la longue trajectoire de ce que je vais définir sous l'appellation de culture arabe. On insistera particulièrement sur l'inversion des temporalités dans les déploiements et les régressions ou appauvrissements dans cette culture par rapport aux trajectoires historiques propres aux cultures en langues européennes. Dans cette perspective d'une archéologie d'une culture pour la situer avec ses propres critères face à d'autres cultures, je propose ces définitions heuristiques qui guideront notre enquête et notre effort d'évaluations critiques.

Je rassemblerai plusieurs dimensions et approches de la culture en incluant les définitions et les pratiques des cultures classiques et les élargissements et catégorisations introduits par la modernité en Europe. On retiendra ainsi que la culture désigne l'ensemble des usages, des coutumes, des créations artistiques, des croyances, représentations et activités religieuses, des activités de production intellectuelle, scientifiques, technologiques, littéraires propres à un groupe, une communauté, une société, une nation, un peuple. Certaines cultures parviennent à dépasser les limites sociales, politiques, lin-

guistiques, confessionnelles tout en gardant des spécificités attachées à une langue, une religion, à tout ce qui constitue l'*éthos* d'un peuple. *L'éthos* est alors l'ensemble des convictions, des "valeurs", des visions du monde, des manières de pensée et d'interpréter, intériorisées et spontanément utilisées par tous les membres du groupe, ou d'une nation. La culture est alors l'ensemble des activités visant le développement intellectuel, moral, artistique à l'intérieur d'un système de pensée, de perception de soi, de l'autre et des mondes objectifs. La modernité des Lumières renforce ces activités, mais introduit des classifications, des spécialisations, des catégorisations (espace privé/espace public, pensée critique et pensée religieuse, connaissances objectives positives et connaissances-croyances subjectives, etc.) qui font problème dans notre période de mondialisation où toutes les cultures sont sommées de se resituer et redéfinir. La culture, menacée de l'extérieur, se mue en bastion de résistance ou s'ouvre à de nouveaux défis, de nouvelles conquêtes. Elle connaît alors des stagnations, des rigidités, des errances idéologiques et des régressions dangereuses. Elle renonce à produire des modèles d'intégration de telles conduites humaines orientées vers l'humanisme transculturel, les connaissances universalisables où la pensée, les talents, les goûts, la praxis, la créativité, la capacité de transmission aux générations futures concourent à la production des grands

1. LES FAITS

Historiquement, toutes les cultures ont des liens très forts avec les religions; elles prennent en charge leurs enseignements, commandements pour les commenter, les discuter, en assurer la diffusion et l'application. Avant les ruptures et les nouvelles classifications introduites par la modernité en Europe seulement, les religions encadraient la vie culturelle et contrôlaient tous les débordements. Cette suprématie subsiste dans les religions et les cultures non européennes; en islam, les Etats postcoloniaux imposent depuis les années 1950-1960 une vague de réislamisation pour effacer les contaminations de la modernité laïque durant les dominations coloniales. Ces premiers faits se vérifient de façon éclatante dans le cas de la culture arabe. D'emblée, je dirai qu'il y a un *avant et un après* de la culture arabe. C'est l'émergence aussi inattendue que fulgurante du **discours prophétique** d'expression arabe qui marque des différences durables et hautement significatives entre l'avant et l'après. Précisons tout de suite qu'il ne s'agit pas d'une rupture radicale et irréversible avec les formes, les contenus et les conditions de production de la culture avant l'intervention du discours prophétique entre 610-632 dans cette région de la presqu'île arabe nommée Hijâz. On notera que je parle de **discours prophétique** et non de Coran selon un usage ancien et toujours dominant. Pour mesurer la nature et l'importance de ce qui justifie l'avant

et l'après, il est nécessaire d'expliciter les enjeux pour le futur de la culture arabe de l'intervention du fait coranique en tant que discours prophétique. J'utilise ce concept depuis longtemps pour ramener l'attention sur la portée subversive de la manifestation coranique du discours coranique qui s'inscrit dans la perspective longue des moments biblique et évangélique de ce même discours prophétique. Les acteurs porteurs de ce discours éminemment performatif dans toutes ses étapes changent au cours du temps; mais les formes linguistiques et les structures sémiotiques du discours subsistent et perpétuent les fonctions subversives et créatrices dans ses articulations en hébreu, en araméen et en arabe.

L'énonciation de ce fait majeur à la fois linguistique, littéraire, sémiotique et anthropologique veut rompre avec la suprématie des amplifications théologiques que les communautés croyantes juives, chrétiennes et musulmanes ont imposées et rigidifiées, notamment au Moyen Âge après l'intervention de la version arabe de ce que les traditions monothéistes appellent la Révélation de la Parole de Dieu. On comprend pourquoi nous vivons encore jusqu'à nos jours dans les constructions théologiques dogmatiques issues des polémiques, des guerres et des exclusions ou excommunications réciproques dont les avatars les plus tragiques affectent la conscience mondiale depuis 1945. On mesure aussi la nécessité de sortir aussi bien des clôtures théologiques et exégétiques léguées par le Moyen Âge que des enfermements

des idéologies laïques conquérantes, dominatrices, totalitaires qui ont triomphé en contextes de modernité. Les impasses historiques auxquelles ont conduit les luttes de libération coloniale, puis les légitimités politiques bricolées, manipulées par les Etats postcoloniaux depuis les années 1950, sont historiquement le résultat dialectique des affrontements des régimes de vérité qui ont proliféré aussi bien dans le modèle religieux que dans le modèle moderne et laïc de production de l'existence humaine.

Le modèle moderne a rompu avec fracas et dans la violence politique avec le modèle religieux; en même temps, il a remplacé les promesses eschatologiques de l'espérance religieuse par la vision d'un futur de paix et de bonheur concrets sur terre promis par tous les mouvements de libération et d'émancipation. Cette permanence de l'utopie libératrice des problèmes nombreux sur la dépendance des cultures par rapport aux contraintes des régimes de vérité en vigueur et même sur la portée subversive réelle de la créativité artistique et intellectuelle affichées dans toutes les pratiques culturelles. A cet égard, il reste beaucoup à faire pour évaluer les conséquences, pour la culture arabe contemporaine, des instrumentalisation idéologiques du fait coranique et du fait islamique pour asseoir de trompeuses légitimités politiques. On sait à quel point ce bricolage idéologique pervertit en même temps les valeurs les plus essentielles de la pratique et des acquis de la démocratie même dans les sociétés où le régime démocratique est

fortement enraciné. On brouille le fait historique majeur que le moment coranique de la langue arabe diffère des vicissitudes que connaîtront cette langue et ses productions culturelles au cours de la longue histoire postcoranique. Cette distinction rompt avec la temporalité des traditions vivantes selon lesquelles les croyants sont toujours les contemporains des témoins du Moment inaugurateur de la descente de la Parole de Dieu sur terre. Les pensées juive, chrétienne et islamique s'accordent encore aujourd'hui à enseigner que la Thora, les Evangiles et le Coran récapitulent toutes les réponses adéquates aux problèmes de la gestion de la condition historique, politique et langagière des hommes en société. C'est le sens de la tradition "orthodoxe" toujours vivantes par delà toutes les discontinuités historiques, toutes les ruptures épistémologiques, toutes les révolutions artistiques, culturelles et technologiques que décrivent les historiens. La sublimation de la Parole de Dieu révélée abolit les cultures antérieures à chaque "révélation" manifestée par l'intervention d'un prophète messager. Ainsi, on fait oublier ou on réduit au second rang les rapports entre langue, œuvres de pensée et de culture et contextes sociologiques, anthropologiques et culturels tels que la stratégie cognitive moderne s'efforce de les présenter. La conceptualisation théologique du discours biblique, évangélique et coranique continue de maintenir son caractère irréductible à la conceptualisation moderne qui défend avec la même

assurance la validité plus fiable de ses options scientifiques, philosophiques, culturelles et politique.

Au lieu de travailler ensemble au dépassement des chicanes épistémologiques qui contribuent à légitimer des guerres dites “propres” chez les puissants, on s’enlise dans des dialogues sur la stagnation des divers protagonistes dans des *régimes de vérité* qui prorogent, en les renforçant, ce que j’appelle les *impensables* et les *impensés*, même dans la pensée postmoderne la plus sophistiquée. C’est pourquoi j’insiste sur l’identification des obstacles mentaux, culturels et épistémologiques qui réduisent les échanges humains aux appels ritualisés à la tolérance, au respect de l’autre dans sa différence et son identité, sans autre inquiétude sur le statut cognitif, critique, ouvert ou idéologique, dogmatique, régressif, pervers et dangereux de ce qui est postulé comme respectable et tolérable. Pour ces raisons, j’ai toujours insisté avec Paul Ricœur sur la nécessité d’identifier l’intolérable avant de s’engager dans les sermons sur la tolérance. En nous en tenant aux suites historiques données à l’événement du 11-9-2001, on peut pointer l’attention sur un grand nombre de discours, de pratiques, de décisions, d’actions militaires, de conduites individuelles et collectives qui relèvent de l’intolérable en ce sens que la dignité humaine est chaque fois écrasée, ignorée, humiliée. Et cela bien sûr chez tous les protagonistes des conflits en cours.

Revenons à l'avant et à l'après du discours prophétique dans sa version arabe. L'évidence linguistique de cette nouvelle intervention de ce qui se présente explicitement comme la Parole de Dieu incarnée dans la langue arabe impose l'idée d'une continuité de ce que les théologies ont appelé *l'Histoire du Salut*. Il s'agit d'inscrire les populations arabophones au début du VII^{ème} siècle, dans la longue histoire religieuse et culturelle du Proche Orient ancien. Cette histoire vécue est en voie de restitution à ses contenus factuels objectifs par l'écriture moderne critique de la connaissance historique. Malgré les travaux accumulés depuis le XIX^{ème} siècle sur une relecture scientifique de la version religieuse qui commence avec la *Genèse* et continue de s'opposer aux thèses positivistes du Darwinisme, notamment. Si le contrôle religieux sur la vie culturelle a largement reculé dans les démocraties avancées, on constate encore des interactions qui dégénèrent en affrontements politiques qui souvent ne tiennent aucun compte des apports nouveaux de la recherche sur ces sujets. Cela est en train de se vérifier en France depuis l'élection et les interventions répétées du président N. Sarkozy.

Il est vrai que l'histoire écrite dans les limites de l'érudition philologique critique, des postulats de la "neutralité" laïque et de la raison kantienne, a longtemps abandonné au Magistère théologique des trois expressions du monothéisme, les dimensions historiques et anthropologiques de *l'Histoire du Salut*. J'insiste dès le départ

sur ces données incontournables de la longue histoire pour mieux cerner les expansions et les régressions de la culture arabe par rapport notamment aux cultures produites dans les langues européennes.

Les premiers pas de la promotion des populations arabophones dans l'espace géohistorique de *l'Histoire du Salut*, se font, comme je l'ai noté ci-dessus, dans deux cités du Hijâz en Arabie: La Mecque puis Médine. C'est dans les limites réduites de cette région d'un territoire plus vaste que s'amorce la formation rapide de ce qui est devenu entre 661-760, la *logosphère arabe* d'un vaste empire. Le concept de logosphère permet de distinguer le territoire de l'ethnie arabe du vaste espace où l'arabe devient la langue de pensée et de culture de peuples, de langues, de religions et de cultures différentes. Cette distinction est plus nécessaire que jamais depuis la formation de la Ligue des Etats arabes, de la ligue islamique mondiale et de la conférence islamique rassemblant la grande diversité des Etats et des peuples de confession islamique. Pour clarifier la question des rapports entre ethnie, langue, pensée, culture, nation et société, j'utiliserai le concept de *logosphère sémitique* rassemblant les trois langues d'expression du discours prophétique fondateur (Hébreu, araméen et arabe) et des expansions variées de ce discours dans les traditions de pensée et de culture juive, chrétienne et musulmane.

D'autres précisions sont indispensables pour mieux cerner les conditions de déploiement et d'évolution de la

culture arabe. Je viens de parler du Coran comme version arabe du discours prophétique; comme la Bible et les Evangiles, ce Coran comme première énonciation en langue arabe par le prophète-messager connu sous le nom Muhammad ibn ‘Abdallah, va changer de statut linguistique quand il devient le *Mushaf*, corpus des énoncés oraux transcrits sur des feuillets-textes pour devenir un *Corpus Officiel Clos* (COC) à l’instar de ce qui s’est passé pour les “*Ecritures saintes*” des juifs et des chrétiens. Ce stade historique et linguistique du discours prophétique remplit des fonctions culturelles et cognitives différentes de celles déployées au stade de l’énonciation orale pendant une vingtaine d’années (610-632). Ces distinctions ne sont pas encore intégrées ni dans les constructions théologiques et exégétiques de la pensée islamique, ni l’usage global que les musulmans continuent à faire du terme Coran. L’idée de collection des énoncés initiaux pour mettre en circulation un volume de textes nommé *Mushaf* existe dès l’époque du prophète selon la tradition; mais le *Mushaf* complet homologué comme authentique au temps du calife ‘Uthmân — toujours selon la tradition orthodoxe reçue — va peu à peu évoluer vers le statut plus complexe défini dans les trois concepts *Corpus Officiel Clos*.

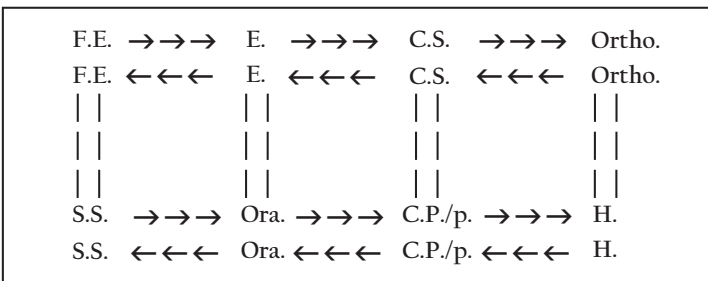
Les fonctions assignées à celui-ci subissent d’importants changements qui réorientent les tendances et les champs des œuvres de pensée et de culture en arabe à partir des VIII^{ème}-IX^{ème} siècles. Parallèlement au déploie-

ment rapide du fait coranique dans tous les domaines de la connaissance, de la pensée et de la culture sous l'autorité de l'Etat califal devenu le centre politique d'un Empire, la culture profane d'expression arabe voit s'élargir aussi les domaines de sa production notamment dans les villes investies par le fait islamique. Celui-ci s'impose sous le contrôle de la Loi religieuse avec un code juridique qui s'élabore entre 632-850 avec d'autres sciences dites religieuses que je ne détaillerai pas ici. Je mentionnerai seulement la construction théologique des contenus de la foi islamique, la production historiographique incluant à la fois l'histoire de la nouvelle religion qui comporte la vie exemplaire du Prophète Muhammad, de ses compagnons, des générations qui transmettent les enseignements de la longue lignée des témoins de la naissance et des premiers pas de l'islam, les lignées en compétition de ceux qui deviendront les grands maîtres éponymes des écoles de hadîth, de droit, de l'exégèse dont se réclameront jusqu'à nos jours les communautés croyantes appelées sectes ou fractions shî'ites, khârijites et sunnites avec leurs subdivisions respectives. Les historiens et sociologues modernes parleront des mémoires collectives qui se perpétuent jusqu'à nos jours avec leurs langues, leurs traditions, leurs pratiques culturelles et leurs parcours historiques.

Il y a ainsi une culture arabe savante et écrite et des cultures plus ou moins marginalisées arabes ou non arabes généralement orales qui coexistent dans les nombreuses sociétés sous le contrôle politique de l'Etat ca-

lifaal jusqu'en 1258, des trois empires ottoman, safavide et moghol à partir des XV^{ème}-XVI^{ème} siècles et aussi sous la direction politico-religieuse des émirs locaux et des chefs de confréries à partir des XIII^{ème}-XIV^{ème} siècles. Au contrôle politique à partir des centres du pouvoir, lointains ou proches (voir le tableau complet dressés par C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*), s'ajoute le contrôle de l'orthodoxie religieuse aussi bien par les docteurs de la Loi que par les chefs de confréries en milieu de culture orale. De la longue histoire de la pensée et des cultures en contextes islamiques, on retiendra le jeu dialectique de huit forces opposées et présentes partout jusqu'à nos jours: c'est ce que j'appelle la dialectique des *puissances et des résidus* telle qu'elle est résumée dans le diagramme suivant:

POUR UNE SOCIO-ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE DES SOCIÉTÉS



F.E. = Formation étatique; **E.** = Ecriture; **C.S.** = Culture savante; **Ortho.** = Orthodoxie. **S.S.** = Société segmentaires; **Ora.** = Oralité (orature); **C.P./p.** = Culture populaire/populiste; **H.** = Hétérodoxie.

2. PRAXIS: LA DIALECTIQUE DES PUISSANCES ET DES RÉSIDUS¹

Il s'agit d'un cadre d'analyse qui permet, comme on va le voir, de mettre en application les trois opérations méthodologiques et épistémologiques exprimées par les verbes **transgresser**, **déplacer**, **dépasser**. On peut ainsi identifier et suivre dans tout espace social délimité par des frontières politiques, les déploiements de la dialectique continue de quatre **puiSSances** à vocation hégémonique cherchant à réduire à l'état de **rési-dus**, voire à éliminer quatre forces directement antagonistes qui luttent pour la survie ou, si possible, l'accès à l'autonomie et, éventuellement, à la substitution d'une hégémonie à l'autre. Je reprends en la complexifiant, la théorie d'Ibn Khaldoun sur les successions dynastiques toutes les trois générations. Dans le diagramme suivant, je place sur la ligne horizontale (1), les quatre forces tendant vers l'hégémonie: **la formation étatique** (= **F.E.**); **l'écriture** (= **E.**); **les cultures savantes** (= **C.S.**)

1 Il y a longtemps que j'ai emprunté cette expression à H. Lefèvre en la libérant de sa visée théorique marxiste pour la rendre opératoire dans l'analyse historico-anthropologique de tous les types et tous les niveaux d'organisation sociale: des groupes les plus archaïques, des communautés les plus traditionnelles aux sociétés-nations les plus modernes. Son application aux sociétés contemporaines arbitrairement décrites comme musulmanes, voire islamiques, dévoile plusieurs niveaux de pertinence mal perçus ou ignorés par les travaux enfermés dans une temporalité linéaire et la fragmentation idéologique du champ social et culturel.

avec ses producteurs et ses gardiens; **Porthodoxie** (= **Ortho.**) où se tissent l'alliance ou les compromis entre religion et politique; sur la ligne horizontale (2), les forces antagonistes que sont **les sociétés segmentaires** (= **S.S.**) non intégrées, **l'oralité** (= **Ora.**), **les cultures dites populaires** (= **C.P.**) et aujourd'hui **populistes** (= **p.**), **les hérésies** (= **H.**). La dialectique s'exerce sur chaque ligne horizontale entre les quatre forces et sur les lignes verticales entre les huit forces antagonistes. Cette double dialectique se déploie simultanément et travaille l'espace social global ouvert à l'action des acteurs individus, groupes: clans, tribus dans des espaces aux frontières politiques mouvantes; groupes ethnoculturels et classes sociales dans des espaces politiquement contrôlés par des États souverains centralisateurs. Les flèches orientées dans les deux sens réfèrent à cette dialectique dont l'intensité varie selon les milieux sociaux, les enjeux en présence et les conjonctures historiques.

Il va sans dire que tout au long des lignes horizontales et sur chaque ligne verticale, il surgit des cas individuels, des situations et des conduites intermédiaires qui pèsent de manière plus ou moins décisive sur les développements de la dialectique globale des puissances et des résidus. Ces émergences imprévisibles sont indiquées par des lignes discontinues de connexion. L'orthodoxie est définie par les gestionnaires du sacré pour la religion, par l'État plus ou moins laïcisé pour la politique; l'hétérodoxie désigne aussi bien les croyances ou doctri-

nes rejetées par les gardiens de l'orthodoxie que les rébellions contre l'autorité "légitime" de l'État (le Maroc a une terminologie plus explicite avec l'opposition du territoire domestiqué par le pouvoir central (*Makhzen*) au territoire "sauvage" de désordre et de rébellion (*al-siba*).

On parvient ainsi à insérer dans des temporalités et des espaces politiques plus ou moins précaires les temporalités de longue durée comme celle des systèmes religieux de représentation et de croyances, des systèmes de pensée avec leurs *épistémès*, des structures anthropologiques des imaginaires, des contenus des mémoires collectives disparates, des codages culturels des "valeurs" en elles-mêmes contingentes. On découvre alors que le niveau des puissances partagent certaines temporalités profondes avec le niveau des résidus; c'est pourquoi, il y a inversion des statuts quand un Ibn Tumert "monte" du village berbère de Tinmel, se rend en Orient pour acquérir la culture savante et revient au Maghreb pour "islamiser", "acculturer" vers l'arabe savant et la *sharî'a* ash'aritemâlikite les Berbères demeurés dans l'oralité et les croyances animistes. La montée des forces d'en-bas vers le haut a connu un déploiement bouleversant au lendemain des indépendances dans les années 1950-1960. Les soldats des luttes de libération viennent majoritairement d'en bas; ils accèdent en masse à la première ligne et imposent à une société désintégré l'idéologie du Parti-État qui jouit d'une légitimité dite historique, en fait contingente et sans emprise

adéquate sur la société réelle. Et sur la première ligne, les luttes entre les arabophones et les francophones (ou anglophones, italoalphones, hispanophones, ailleurs) deviennent aussi violentes que celles, séculaires, qui opposent les acteurs d'en haut à ceux d'en bas et les acteurs des deux niveaux horizontaux.

La stratégie de cette analyse a plusieurs enjeux: niveaux de langue, niveaux sociaux et niveaux de culture; statuts sociaux et statuts juridiques; appartenances ethniques et religieuses... Dans chacun, on traverse les données sociologiques, politiques, économiques et anthropologiques. L'analyse révèle sa pertinence aussi bien pour les premiers groupes de convertis à l'islam naissant à La Mecque et Médine contre les bédouins (*A'râb*) récalcitrants qu'aux protagonistes de la guerre de sécession aux États-Unis, ou de la Révolution française, de la Révolution d'Octobre 1917 en Russie, de Khomeiny en Iran en 1979... Dans toutes les conjonctures historiques et les configurations sociologiques, des tensions continues apparaissent aux deux niveaux d'horizons et dans le sens vertical. L'historien est obligé de combiner sa perspective de longue, moyenne ou courte durée avec les interrogations du sociologue et de l'anthropologue pour embrasser, sans les séparer, tous les sens de circulation et d'action des huit forces en présence. Il ne peut plus épouser les privilèges et les situations de pouvoir des acteurs de la première ligne contre ceux d'en bas, ou l'inverse dans le cas d'une ethnographie empathique peu

soucieuse de l'explication anthropologique. Qu'un groupe d'en bas réussisse à monter en haut ne change rien au jeu continu de la dialectique des puissances et des résidus. C'est le cas de la bourgeoisie capitaliste en contextes européens qui a généré le prolétariat industriel, déraciné la paysannerie et provoqué les guerres intra-européennes et surtout coloniales, généralisant au monde entier la formation de *vastes résidus* en proie aujourd'hui aux guerres civiles récurrentes et dévastatrices.

La manière dont bien des historiens parlaient encore dans les années 1970 des acteurs d'en haut et des acteurs d'en bas selon ma figuration de la dialectique sociale, est révélatrice d'un partage accepté du champ social-historique et des disciplines qui les explorent séparément. Mon maître Claude Cahen observait ainsi que "*les historiens n'ont que distraitemment regardé les gens du plat pays, qu'ils fussent paysans ou pasteurs*"; il soulignait le caractère désuet, dérisoire de la littérature d'alors sur le sujet en écrivant:

Certains nomades ont été des créateurs d'empires, d'autres des agents de décomposition politique. Est-ce dû au hasard de la qualité de leurs chefs? Y-a-t-il des facteurs plus profonds à cette opposition? J'espère que moi-même ou d'autres trouveront le temps et les moyens de nous occuper une autre fois des réponses à suggérer.²

2 "Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du Moyen Âge", repris dans *Les peuples musulmans*, p. 423 et 437. Les nomades et les paysans sont condamnés à ce qu'il soit toujours parlé d'eux à la troisième personne, incidemment comme

Cette interrogation devient plus pressante pour l'historien-sociologue-anthropologue qui s'intéresserait aux sociétés sous domination ottomane, safavide, moghole, puis coloniale et présentement sous les Partis-États dits nationaux. La périodisation doit intégrer les divers processus qui conduisent aux ruptures structurelles qui s'accroissent à mesure qu'on approche des années décisives des guerres de libération. Suivre le destin des structures est bien plus éclairant que d'en rester à l'histoire politique événementielle à partir des centres d'un pouvoir qui a figé les institutions, les statuts et les groupes ethno-confessionnels locaux (*millet*) pour assurer sa longévité. Que deviennent les temporalités identifiées par l'historien, le sociologue, l'ethnologue jusqu'en 1940?

des obstacles à réduire, des opposants récidivistes à partir du Je instaurateur, normatif qui articule le discours vrai, rationnel, légal, éthique à l'intérieur de la solidarité fonctionnelle hégémonique définie ci-dessus. Même le géographe cède à cette pratique; il se sert des textes polémiques et rudement normatifs du Coran et du *Hadith* pour désigner l'espace "sauvage" (la *Jâhiliyya*) occupé par les bédouins: cf. X. de Planhol, *Les nations du prophète*, Paris, Fayard, 1993, *passim*. Il est vrai à cet égard que le Coran lui-même a mis en place une théologie de légitimation de la dialectique des puissances et des résidus en substituant la toute puissance de la Cité de Dieu à celle de la cité idolâtre vouée à l'élimination à terme par la conversion volontaire ou forcée. Pour des approches neuves des problèmes toujours discutés au sujet de la tribu, on peut voir *Tribes and State Formation in the Middle East*, Ph. S. Houry and J. Kostiner (eds.), Londres-New York, 1991; ainsi que le compte rendu substantiel de P. Crone dans *J.R.A.S.*, 3, 1993.

Comment s'imbriquent les temporalités religieuses et les temporalités politiques sécularisantes à partir du XIX^{ème} siècle et davantage encore depuis les années 1950? Quelles disciplines et quelles méthodologies utiliser pour explorer des espaces sociaux globaux où s'exaspèrent les tensions entre les archaïsmes et les contraintes idéologiques imposées par des centres éloignés culturellement et de plus en plus omniprésents avec les moyens modernes de contrôle policier? Ces questions sur les temps contemporains n'intéressent le médiéviste qu'à titre heuristique; dans la mesure où les sociétés dites musulmanes étudiées par le médiéviste continuent de référer au Modèle inaugurateur de l'ère islamique, il demeure nécessaire d'intégrer les questions que je pose au stade médiéval pour éclairer justement les problèmes nombreux posés par la survie de l'Utopie islamique commune au niveau des imaginaires sociaux. Précisons que ces imaginaires sont d'autant plus dangereux et effervescent que les mémoires collectives coupées des passés lointains et récents ne peuvent jouer aucun rôle d'apaisement ou de réactualisation de vécus chargés de sens.

En confrontant les imaginaires débridés de nos sociétés dominées, je reviendrai dans les chapitres suivants sur la nécessité de recourir à la méthode progressive-régressive ou régressive-progressive — l'histoire à rebours partant des données actuelles — pour prendre en charge ce fait massif de sociétés du XXI^{ème} siècle qui s'acharnent à restaurer un modèle d'action his-

torique imaginé, rêvé puisque les historiens eux-mêmes sont incapables de restituer de manière fiable la réalité objective de ce modèle. Ce fait à lui seul oblige à réfléchir davantage sur la question de la périodisation, des continuités et des ruptures.

Nous ne possédons pas encore une histoire intellectuelle fiable dans la logosphère arabe, persane, turque, ni pour la longue période dite de décadence, ni pour la période dite de Renaissance, ni, encore moins, pour celle qui s'ouvre avec les luttes nationalistes. Je n'ignore pas, en portant ce jugement, les nombreuses monographies consacrées aux sujets les plus divers, les manuels plus ou moins exhaustifs et libérés des postulats soit d'une modernité plus empirique que critique, soit d'un nationalisme ou islamisme militant.³ Je dois souligner fortement que le concept de modernité et le qualificatif qui en dérive continuent d'être employés de façon lâche, non critique, puisqu'on y inclut indistinctement les postulats de l'érudition philologique depuis le XVI^{ème} siècle, les postures de la raison des Lumières depuis le XVIII^{ème} siècle, les pratiques de la raison scientifique, évolutionniste, posi-

3 Pour ce qui concerne la bibliographie en langues occidentales, je renvoie à mes comptes-rendus de deux récents ouvrages très significatifs du regretté A. Hourani, dans *Arabica* 1993, 2, p. 256-58. Pour la bibliographie en arabe, voir ma critique in "*al-Turâth wa Tahaddiyyât al-'asr fî-l-watan al-'arabiyy*", Markaz dirâsât al-wahda al-'arabiyya" dans *al-Turâth: Muhtawâtuhu wa huwiyyatuh, îjâbiyyâtuh wa salbiyyâtuh*, Beyrouth, 1985, p. 155-65.

tiviste depuis le XIX^{ème} siècle, les acquis en cours d'une raison plus mobile, plus flexible, inquiète, modeste, tâtonnante, déconstructive, transculturelle; raison propre à ce que j'ai appelé, depuis 1978,⁴ après M. Mead, *l'Âge préfiguratif* (d'autres préfèrent parler de postmodernité ou surmodernité). Ajoutons que pour les Anglo-saxons, moderne réfère surtout à tout ce qui est contemporain dans une ligne chronologique, tandis que la pensée française et allemande insistent, à la manière de J. Habermas, sur *Le discours philosophique de la modernité*. Je ne connais pas d'études où soient examinés systématiquement les modes et les niveaux de réception de la modernité dans les divers contextes socioculturels et chez différents auteurs, artistes, chercheurs, enseignants, depuis que le pouvoir ottoman a affirmé sa volonté d'hégémonie face à celle de l'Europe engagée précisément dans les combats pour la modernité. L'essai essentiellement factuel et événementiel de B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*,⁵ est très représentatif du style, de l'écriture, du regard qui ont longtemps prévalu dans ce genre d'exploration. L'auteur ne fait aucune évaluation critique ni du type de modernité offerte ou imposée à l'exportation, ni des conditions cognitives de la *réception* dans des milieux socioculturels qui, redisons-le, ne sauraient être confondus sous le mot-sac Islam. Et quand

4 Première édition de mon *Islam, hier, demain*.

5 La Découverte, 1984.

même on voudrait utiliser cette référence, il faudrait commencer par décrire historiquement ce qu'est devenu le système cognitif de la pensée islamique classique durant toute la période ottomane. Les rares monographies consacrées aux "*Ulamâ*" s'intéressent au statut social et politique, aux fonctions administratives et idéologiques, mais non aux réductions imposées au champ intellectuel en raison précisément de positions de classe de cette catégorie professionnelle. On peut trouver de nombreuses illustrations de cette pratique pour la *Nahdha* et la période post-coloniale.

L'objectif est de sortir d'une périodisation qui n'intègre que les productions historiques des solidarités dominantes ou à vocation hégémonique au moment où les solidarités dominées ou refoulées s'étendent sociologiquement et pèsent plus lourdement sur le devenir général des sociétés. Les lettrés, saints et sorciers que présente H. Touati au Maghreb du XVII^{ème} siècle se retrouvent dans tout l'espace touché par le fait islamique, en tant qu'agents de reproduction, de diffusion, d'application d'un système cognitif composite, combinant des éléments d'islam détachés de leur contexte intellectuel, des croyances vivaces propres aux religions locales, des stratégies de pouvoir politique et économique. Cette action se développe soit en alliance avec l'autorité centrale, soit pour accroître l'autonomie de régions "rebelles" (*al-siba*). Il faudrait comparer cette dialectique des puissances et des résidus à celle qui s'est imposée tout autant

pendant la période du califat pour évaluer les ruptures, les discontinuités, les oublis, les changements structurels sur toute la trajectoire historique de chaque société sous étude; mais aussi l'ampleur du décalage historique qui isolait chaque société dans une sphère d'existence sans lien avec celle des sociétés européennes contemporaines. Ce genre d'enquête est d'autant plus indispensable qu'il permettra de mesurer dans les sociétés soumises aujourd'hui aux revendications islamistes les plus intransigeantes, soit la continuité et l'expansion sociologique de mécanismes déjà en place dans les siècles antérieurs, ce qui autoriserait une périodisation continue au moins au niveau du système de représentations; soit l'émergence d'une nouvelle combinaison de la vieille espérance messianique avec les idéologies nationalistes de libération mises au point et appliquées, il faut le rappeler, d'abord en Occident⁶

Avec toutes les objections et les questions qu'on vient de soulever et qui demeurent en attente de réponses, on comprendra qu'on ne puisse proposer de périodisation

6 Je ne veux pas que cette formulation soit perçue comme polémique; en fait, l'espérance messianique ne peut être détachée de la violence par laquelle elle se réalise dans l'histoire; cette violence est incluse et sacralisée, transcendantalisée déjà dans les grands textes fondateurs des religions; c'est ce que j'ai montré dans mon analyse du triangle anthropologique *violence, sacré, vérité* dans la sourate 9 dans *The Unthought*, chap. 3. Il reste à montrer en quoi diffèrent les fonctions historiques de ce triangle quand on passe du contexte de Médine-La Mekke au temps du Coran aux contextes islamiques d'aujourd'hui.

définitive; il est sûr, cependant, qu'il convient de renoncer aux cadres chronologiques trompeurs dans lesquels l'enseignement et bien des travaux continuent de nous enfermer. En ce qui concerne l'histoire, la sociologie et l'anthropologie historiques de la pensée et de la culture d'expression arabe, j'ai utilisé la riche notion d'*épistémè* comme critère de périodisation; on peut alors rendre compte de la continuité jusqu'à nos jours, dans le discours réformiste, puis islamiste, aussi bien que dans certaines productions culturelles, de modes de perception, de raisonnement, d'interprétation, de socialisation de l'individu-citoyen-sujet, qui remontent aux articulations traditionnelles de l'islam normatif⁷

3. COMPRÉHENSION

Les analyses qui précèdent nous mettent sur la voie de la connaissance non seulement des contenus des œuvres de pensée et de culture, mais plus profondément des facteurs, des mécanismes qui favorisent, enrichissent ou, au contraire, freinent, appauvrissent, vouent à l'oubli les meilleures réussites. Trois moments historiques méritent, de ce point de vue, des investigations poussées: que sont devenues les grandes productions de la période

7 Sur le travail de ce concept, voir M.H.Benkheira, *L'amour de la loi. Approche anthropologique de l'islam normatif*, Paris, PUF, 1998. Au sujet de l'individu-sujet, on consultera *L'individu au Maghreb*, Colloque international de Carthage 1991, Tunis, 1993.

de formation (660-850), puis de classicisme (850-1300) durant la longue périodes des Empires déjà mentionnés (1300-1800)? Comment caractériser les réceptions et les rejets de la modernité durant l'âge libéral de la pensée et de la culture arabe (1800-1940) (voir l'ouvrage classique de Albert Hourani: *Arab Thought in the Liberal Age*)? Et comment surtout expliquer les régressions, les échecs, les durcissements idéologiques et dogmatiques de la période contemporaine de 1945 à 2008).

Il serait trop long d'entreprendre ici de si complexes investigations, surtout si on s'attache à une sociologie des échecs et des succès durant ces trois périodes cruciales qui ont pesé lourdement sur les excès obscurantistes des idéologies nationalistes de combat dits de libération, puis de (re)construction des identités araboislamiques arbitrairement définies par les Partis-Etats des années 1950-1980. La manipulation des imaginaires sociaux continue de s'amplifier alors que la recherche en sciences de l'homme et de la société demeure trop négligée en égard aux attentes des jeunes générations enfermées dans des discours politico-religieux aliénants. Gilles Képel vient d'éclairer dans son dernier ouvrage les niveaux alarmants d'aliénation mentale chez les jeunes qui lient la validité du terrorisme à la quête du statut de martyr, c'est-à-dire de témoin qui donne sa vie pour défendre la foi. Les carences des politiques de la langue arabe (débat et décisions démagogiques sur l'arabisation de la pensée, la connaissance et la culture) ont considéra-

blement compliqué les conditions de la vie intellectuelle, de l'exercice de la pensée critique et de la créativité littéraire et artistique. Souvent, les chercheurs-penseurs, les écrivains, les artistes les plus talentueux sont réduits à vivre dans l'isolement, dans la quête de refuges propices, dans la précarité matérielle et la peur surtout celle de la violence meurtrière. Les sociologues enseignent que les cadres sociaux de la connaissance décident du succès ou de l'échec des courants de pensée et des œuvres de culture innovants et émancipateurs.

A ces indications rapides, j'ajouterai deux mises au point importantes sur la place et l'autonomie relative de trois domaines d'expansion de la culture arabe: la poésie, le conte ou récit et l'*adab* que je traduis par humanisme.

La poésie a connu un prestige jamais démenti bien avant l'intervention du Coran. Celui-ci a élargi et enrichi le champ de la poéticité (voir l'étude récente de Thomas Hoffmann: *The Poetic Qur'ân. Studies on Qur'ânic Poeticity*, Harrassowity verlag 2007). On lit même dans la sourate *Les poètes*, l'esquisse d'une critique de la poéticité avec une différenciation de la poésie profane accessible à tous les usagers de l'arabe et le statut discursif propre au discours prophétique. La poésie arabe a continué à remplir ses fonctions à la fois littéraires et socio-politiques après la promotion du Coran au statut de Livre véhicule de la Parole de Dieu, comme Instance suprême de toute autorité. En tant que production des hommes, elle connaît des évolutions dans les milieux urbains avec

une tension féconde entre les cadres anciens et les cadres “modernes” de la création poétique (VII^{ème}-X^{ème} siècles). Il y aura toujours aussi une différence de statut entre la poésie exprimée en langue arabe écrite et savante et la poésie populaire d’expression dialectale. La première marginalise la seconde jusqu’à nos jours dans le jeu global des puissances et des résidus.

Le conte occupe une large place et plusieurs niveaux d’expression dans la culture arabe. Il y a les contes qui ont valeur de récits mythiques de fondation des diverses mémoires collectives (voir le genre *La Geste des Arabes*, *ayyâm al-‘arab*, la geste des Banû Hilâl, avant et après l’islam). Avec l’islam, il y a les mini-récits (*akhbâr*, *âthâr*, *riwâyât*) qui alimentent la littérature des vies exemplaires du prophète, des compagnons, des saints, des imâms...). Ces récits se retrouvent aussi dans la vaste littérature historiographique et même la littérature géographique). Dans ce genre riche et complexe, je mentionnerai seulement le chef d’œuvre universel connu de tous les *Mille et une nuits*. L’un des signes les plus affligeants de la régression et de l’obscurantisme dont souffre la culture arabe dans les milieux religieux conservateurs, consiste dans la censure exercée sur cette production originale de la culture arabe trop longtemps négligée dans l’histoire critique.

Pour la vaste question de l’*adab*, je me suis longuement exprimé dans un livre récent *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Vrin, 2^e éd. 2006. Pour ne pas

alourdir davantage ce survol sur un grand sujet, je renvoie le lecteur curieux à cette source où sont indiquées beaucoup de références essentielles sur *L'humanisme arabe au 10^{ème} siècle*, Vrin, 3^e éd. 2005.

Un dernier rappel s'impose. Je n'ai pas abordé les domaines de la culture introduite depuis le XIX^{ème} siècle sous l'influence de la production européenne moderne. Je pense à la peinture, la sculpture, la musique, le cinéma, le théâtre, la caricature, la critique portant sur toutes ces activités. Les historiens n'ont pas encore étudié de près les résistances à l'introduction, aux pratiques et aux diffusions de toutes ces innovations suspectes pour les gestionnaires du sacré, de l'illicite et du licite selon la Loi divine. Des censures scandaleuses continuent de s'exercer, notamment dans les salons du livre. Heureusement, des esprits courageux, lucides, doués, poursuivent leurs travaux et connaissent des succès grandissants. L'Algérien Boualam Sansal vient de publier *Le village de l'Allemand*, un roman qui s'inscrit dans la résistance intellectuelle et culturelle la plus prometteuse dans un pays dynamique assoiffé de libération dans tous les domaines de déploiement de l'existence humaine au début du XXI^{ème} siècle.