



N° SAU/035 – 1^{er} septembre 1960

RUPTURE DE L'HOMME MUSULMAN TRADITIONNEL

Le musulman d'aujourd'hui, affronté à l'univers technique et industriel, n'est plus tout à fait le musulman traditionnel. De prodigieux bouleversements l'affectent et remettent en question les assises même de sa "plénitude globale" d'autrefois. L'irruption dans son univers de la civilisation technicienne le jette dans l'angoisse et l'inquiétude. Désajusté, il balance entre la rancœur contre cet investissement de tout son être profond par le système occidental et le dépit, l'amertume envers lui-même aux prises avec cette épreuve difficile à surmonter.

Toute la construction équilibrée traditionnelle s'écroule. L'émancipation est à la fois politique, économique, sociale et religieuse. Elle se fait, certes, contre "les autres", mais tout autant contre soi-même et le passé révolu. On ne saurait dire cependant si c'est à la volonté de continuité ou à celle du dépassement que se rattache le ressort profond de la révolution en cours. En tous cas, cette dialectique permanente entre le "passéisme" et la "modernité" revêt de nos jours chez les Arabes une tension dramatique.

Il est bon de prendre conscience de ces mutations qui remettent en cause quantité de manières de faire et de façons de parler, de clichés et de stéréotypes. L'analyse de quelques écrits de M. Jacques Berque, professeur au Collège de France, nous y aidera, particulièrement la lecture de son ouvrage magistral sur "Les Arabes d'hier à demain"¹ et de son suggestif article sur "l'inquiétude arabe des temps modernes"².

Les signes et les symboles éclatent partout dans l'univers arabe traditionnel. Ils témoignent de la continuité du passé où étaient synthétisés les éléments les plus harmonieux et les plus disparates, les plus sublimes et les plus misérables. L'Islam, au cours de son histoire, a assimilé lentement les contraires et les contradictions et les a amalgamés, si bien que hier encore tout se tenait et adhérait au cosmique comme par immanence et indivision plénière.

Nous constatons aujourd'hui - depuis plusieurs décennies d'ailleurs - que cette continuité se révolte contre elle-même. De même que la société occidentale opéra sa révolution du déterminisme et de la liberté dans la seconde moitié du XIX^e siècle, de même la société arabe contemporaine entre dans son "printemps convulsif" (selon le titre d'une nouvelle d'un écrivain syrien). C'est le conflit entre le "jadîd" (nouveau) et le "qadîm" (ancien) qui revêt de nos jours une particulière acuité. Tandis que les traditionalistes vitupèrent contre la tradition pourrie opposée à la tradition qui théoriquement devrait être vivante, J. Berque définit, quant à lui, le "qadîm" comme "l'envers pourri de quelque chose

¹ Le Seuil, col. "Frontière ouverte", Paris 1960, 285 p. ; nous nous servons en fait surtout ici, du chapitre Ier de l'ouvrage intitulé "rupture de l'homme traditionnel".

² Dans la Revue des Études Islamiques (REI), 1958, cahier I, pp. 87-107. Cf. aussi l'analyse rapide d'un autre ouvrage, du même auteur "Les Arabes", édit. Delpire, Paris 1959, 105 p. dans COMPRENDRE, série jaune, n° 17 du 15/12/59.

que l'on pourrait nommer archétypal". On pressent dans ce quelque chose un je ne sais quoi de sublime attirant, à la fois "un des lieux de l'absolu" (L. Massignon) et une incroyable "ardeur à se réinstaller dans le siècle". Ambiguïté ressentie et vécue par l'Arabe, à un point tel qu'il lui est malaisé d'évacuer totalement cette tradition ancestrale. Ainsi, du "modernisme qui assume les luttes d'émancipation, ou des permanences qui provoquent et soutiennent la révolte, à quoi faut-il, en définitive, attribuer le succès ? Répondre serait difficile. Beaucoup d'Orientaux, en tous cas, se posent la question" (p. 15).

Le style d'homme qualifié d'islamique, notre auteur le rencontre dans le classicisme de Damas et du monde bédouin.

A Damas, par exemple, se manifeste l'implication profonde du "qadîm" et du "jadîd". Le débat entre les compensations subtiles et les équilibres y témoignent pour un véritable classicisme et le style de cet univers peut être décrit comme "le haut lieu de consommation de l'arabisme". Tout y est plénitude et intégration se suffisant à elles-mêmes et liées inextricablement à cette manière d'être qu'on appelle "uruba" (l'arabisme).

Cela se remarque encore dans le monde de la "bâdiya", de "l'éternel bédouin". Malgré la vitalité furieuse de celui-ci, sa "palpitation d'existence" demeure contenue et réservée ; son renoncement, si l'on veut, témoigne là aussi pour un classicisme où impulsions et désirs trouvent leurs origines dans cette morale naturelle, "adamique", adhérant au milieu social et naturel. "Là plus qu'ailleurs peut-être, le type d'homme qui se révèle à fleur de terreau, tout mêlé à l'humble peine et aux joies débonnaires du travail, manifeste une plénitude que ni la culture urbaine, émue de traditionalisme pieux ou modernisme occidental, ni la dureté économique croissante, n'ont jusqu'ici découragée" (p. 24).

Ce type d'homme se rattache, en fait, à un fond oriental antéislamique, bien qu'il soit évidemment difficile de les dissocier. La théologie et le droit imprégnés de rationalisme aristotélicien, ont distingué, codifié et opposé, mais le "mysticisme" a constamment cherché à retrouver le chemin de l'homme global contre les durcissements du légalisme. "Il corrige Platon par Plotin". Nous retrouvons donc toujours ce besoin vital d'un ressourcement à la vieille sagesse millénaire en harmonie avec la nature. "Qui sait, (d'ailleurs) écrit l'auteur, si dans les aboutissements les plus actuels, le recours aux masses, le goût tout nouveau d'un art spontané, la réhabilitation du populaire, l'élan vers la démocratie enfin, ne tirent pas leur force de nostalgies unitaires, c'est-à-dire ne tendent pas, dans la révolte, à une résurrection de l'harmonie ?" (p. 24).

La civilisation traditionnelle s'incorporait tellement à la nature qu'elle ne pouvait la dominer. Mais elle avait "le charme de proximité et d'immédiateté" prêté aux Grecs par Hegel. Et ceci expliquerait le secret de bien des manières d'être "islamiques". Ainsi en Islam, "la vie traditionnelle s'affirmait globale, affranchie du péché originel, accordée avec elle-même, gratifiée par Dieu. Débonnaire aux instincts, elle en retranchait seulement ce qui véhicule l'interdit, ou "h'arâm" : par exemple l'aléa, l'intérêt, la fornication. De là vient qu'elle possède, comme l'hellénisme, un secret que nous avons perdu. La plastique grecque d'un côté, le comportement islamique de l'autre, sont symétriquement, dirait-on, deux réussites de l'homme immédiat" (p. 25).

Cependant, dans cet effort de restauration du passé et de restitution de l'unité ancestrale, un autre débat perdure depuis longtemps, celui qui, dès les temps antiques, est instauré avec l'Europe. La Méditerranée est, en effet, présente, comme le lieu, "le signe de l'indivision entre l'Orient et l'Occident où baigna l'âge présocratique". Et J. Berque pense qu'il faut pour saisir plus profondément l'Arabe, emprunter le chemin non plus d'Abraham, comme certains l'ont fait, mais celui d'Héraclite.

Les Arabes cumulent en effet avec plénitude dans leur message sémitique et la fidélité au transcendantal et "l'immanence du comportement". Se référant au philosophe Heidegger, notre auteur écrit que l'Arabe, de même que le Grec, et quoi qu'en dise sa théologie, adhère à la nature. Même dans l'Islam, il ne cesse pas d'y adhérer, ce qui ne l'empêche pas du reste d' "avouer" en même temps la toute-puissance, de Dieu. C'est dans tout son comportement que l'homme musulman traditionnel est en harmonie avec le cosmos. Si bien que "la société islamique traditionnelle s'offre comme un globe compact où la raison, la transcendance, un univers sensuellement perçu, une sorte de bonheur viscéral, pour tout dire, se répondent dans un système (...) qui se vérifie dans le quotidien" (p. 27). Mais cette société, où tout était sagesse, "alliance de tout avec tout, solidarité et adhérence, n'offre depuis trois quarts de siècle qu'un visage défiguré, encombré de scléroses réactionnaires ; à la place de la sérénité ce n'est souvent que durcissement du fatalisme, de l'inertie, de la suffisance et du conformisme mortel ("taqlid"). L'"hellénisme" de l'Arabe traditionnel jaillit toujours ça et là, mais cet Arabe est maintenant

"désaccordé du monde, défié par l'histoire des autres, relégué aux tâches humiliantes, et, pour ainsi dire, replongé dans le limon, il est devenu un hellène infernal " (p. 28).

Ce monde clos, en concert avec lui-même et la nature, où le sujet collait à l'objet, explose donc sous la pression des "autres", il est investi de toutes parts et le morcellement, les contradictions éclatent au grand jour. Il semble même s'installer dans la contradiction. Entre le passé qui touchait au divin (qu'on pense à la "descente" du Coran) et l'avenir rêvé s'est intercalée, du fait de l'Europe, la catégorie "temps" historique. Pour accéder à l'initiative historique, les Arabes doivent passer par une sorte de subversion de tout ce que fût leur passé jusqu'à la fin du XIX^e siècle ; d'où la rupture de tout un univers et les déchirements engendrés dans les consciences et les esprits.

Une première querelle ("fitna") avait déjà marqué l'unanimité musulmane au sujet de la succession califale, à la bataille de Siffin en l'an 37 de l'Hégire (657 de J. C.). La deuxième querelle est débattue de nos jours : l'unité de l'univers arabe est rompue, la sagesse traditionnelle est obligée de "décrocher", car elle ne colle plus aux réalités. "Le sentiment de ce vide, écrit l'auteur, c'est étymologiquement le "qalaq", inquiétude arabe, qui domine aujourd'hui la littérature et l'action". On relèverait même dans la poésie moderne une cinquantaine de termes traduisant ce sentiment.

Dans l'un de ses livres, "L'Islam du XX^e siècle" (1954), Mahmoud al-Aqqâd, réclame pour l'Islam, contre le Christianisme par exemple, le privilège de la pure globalité : il n'y aurait en lui ni division ni différenciation, ni hiatus ("fiçâm") et sa confiance en lui-même serait inébranlable à cause de son sentiment extrêmement aigu de la soumission dû au Créateur. Mais cette "humanité de la rencontre", comme l'exprime J. Berque (REI p. 96-97), subit maintenant l'oppression et "l'arrogance de l'histoire" que les autres ont fait contre elle. "Ce qui privilégiait l'Islam l'accable à présent. Par un simple passage du divin au démoniaque, de la Providence à l'infernal. Sa supériorité théologique, et presque métaphysique, il la voit bafouée par son infériorité matérielle... Privilège devient dérision, scandale et désespoir qui stimuleront la révolte". Le refus provoque chez lui "une révolution ontologique", disait Georges Hénein à Florence qui continue : "C'est tout son être qui est changé comme sont changés sa vision et le regard qu'il pose sur le monde".

Gesticulations et outrances verbales ne sont que les aspects superficiels de la distorsion profonde de tout l'être au fond duquel règnent présentement une terrible mélancolie et une insatisfaction durement ressentie. Le professeur Berque explicite ainsi le "qalaq" : c'est l'état d'une chose qui n'adhère plus à ses contours, du solide où se creusent des vides interstitiels. L'angoisse devant cette condition absurde de la société musulmane jaillit de tous côtés. Par la faute des "autres", pensent les Arabes, ce sont désormais le morcellement, la séparation, la privation des "racines du ciel" qui les liaient à l'harmonie du cosmos. C'est ainsi d'ailleurs que notre auteur interprète le livre du Dr. Kamel Husayn, la "Cité Inique" (1954)³. Le sens historique de cet ouvrage exprimerait le balancement entre la souffrance morale, l'amertume et la culpabilité (pp. 255-259). La racine arabe, évoque le désajustement, le fait d'être incomplet. Comme le tragique chrétien est, d'après Kamel Husayn, étranger à l'Islam, "l'humanisme de la faute" chez celui-ci ne vient pas de ce jour d'iniquité où le Christ fût condamné (comme ce serait le cas pour le christianisme), mais de ce jour où l'Islam traditionnel commença à être investi par le système technique et impérialiste occidental. La faute, c'est cette écharde dans la chair vive plantée par les hommes de la critique et de l'action qui ébranlent tout l'édifice musulman, mais qui, par contre, donnent prise sur la nature et sur l'histoire.

Quel sera l'avenir ? Bien perspicace celui qui pourrait le décrire ! Dire qu'il sera continuité et dépassement n'engage pas beaucoup, l'Islam ayant prouvé abondamment au cours de son existence qu'il était capable de "digérer" bien des contraires et bien des contradictions.

En tous cas "l'énergie unitaire" des Arabes, comme l'écrit J. Berque pour définir une certaine qualité du comportement arabe, est à l'œuvre. Elle se manifeste par une aspiration à redevenir naturel, à retourner au global. Ce retour ne peut être purement et simplement la restauration du passé révolu ; ce ne serait qu'évasion et alibi. L'auteur pense qu'à l'appel des profondeurs et des vagues de fond répond le socialisme. Quant aux marxisme lui-même, il arriverait à son heure comme "une prise de totalité", une "espérance de plénitude" au terme de l'histoire. "Sa réussite, en définitive, dépendra de sa capacité de restitution de l'homme global.

³ Cf. COMPRENDRE, série saumon, n° 34 du 15/6/60 "Le Christ vu par des écrivains musulmans contemporains".

J. Berque cite en conclusion de son article sur l'inquiétude arabe un poète déjà ancien, Amin Rayhani :

"J'ai planté mon amour dans le jardin d'exil ; il a fleuri des fleurs précoces. Je l'ai planté dans le champ du négoce, face aux meules de la civilisation, entre la maison du prêtre et celle du banquier. Je l'ai planté dans le marécage de la civilisation : les ronces l'ont dévoré, les racines vénéneuses l'ont tué. J'ai planté mon amour dans la terre nouvelle. Sur lui pleurent les fleurs qui n'ont pas fleuri..."

Quant à Abdurrahmân Badawi, il avouait lui aussi son angoisse (Studia Islamica VI, 1956) : "Nous autres, Arabes, sommes en train aujourd'hui de faire notre nouvel humanisme; et nous sommes tous perplexes quant à savoir quel chemin nous y mènera"



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--