

## Histoire sociale de l'islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

Le cours de cette année a, comme les précédents, porté sur des objets apparemment éloignés les uns des autres par l'époque, le lieu et le genre, mais qu'on ambitionnait de faire concourir à une synthèse échelonnée. Cette dispersion systématique, ainsi remembrée par une visée unitaire et par l'unité de traitement, a mis en jeu des textes littéraires classiques, des articles de presse (le *samedi*), et des manuscrits maghrébins (le *vendredi*). Dans l'un et les autres cas, on s'efforçait d'éclairer, par une étude attentive des formes, et parfois des styles, leurs relations avec une durée concrète. Tel était d'ailleurs l'objectif théorique poursuivi depuis plusieurs années à travers quantité d'examens circonscrits ou de sondages monographiques : qu'il s'agisse de culture arabe contemporaine, ou plus généralement d'islam, quel rôle respectif et réciproque y jouent l'invariance et les variations ?



La plupart de ces approches partielles débouchant naturellement sur la publication d'articles, on insistera dans ce compte rendu plutôt sur leur enseignement général que sur leur apport de faits. Ainsi ferons-nous pour le petit manuscrit généalogique de la Bibliothèque Nationale d'Alger attribué à un <sup>°</sup>Alî b. Farh'ûn, lequel n'a rien de commun avec le célèbre jurisconsulte et biographe de nom analogue (XIV<sup>e</sup> s.), puisqu'aussi bien les mentions de ce texte nous reportent au moins au XVI<sup>e</sup>. Il est vrai que l'interpolation est en l'espèce une loi du genre. A preuve toutes les versions différentes que le Maghreb connaît de cette sorte d'armorial hagiologique prêté à un « °Achmâwî », dont notre texte lui-même pourrait n'être qu'un abrégé enrichi de données particulières à une certaine région. C'est encore une autre version de ce même abrégé qu'avait jadis traduite le P. Giacobetti. L'intérêt porté par notre compilation à la région du Maghreb s'étendant du Djebel Amour aux Beni Snassen autorise-t-il une localisation ? Toujours est-il que l'exposé, parti de narrations

légendaires sur le Prophète, parvient, dans un second temps, à l'énumération des différentes souches idrisites. Là dessus, dans un troisième temps, et faisant jouer une sorte de récurrence lignagère, il induit l'ascendance de plusieurs groupes chérifiens, ou « maraboutiques » très morcelés dans l'espace maghrébin. Cette logique de qualification sociale et de liaisons géographiques sous-tend un Maghreb traditionnel, qui n'était donc nullement un agrégat d'unités « segmentaires », mais un espace différencié, structuré par au moins deux types de classement : hagiologique et généalogique.

Un second manuscrit étudié consiste en jurisprudences regroupées, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, par un juriste du Nord du Maroc, sous le titre *Nawâzîl al-Ghomara*. L'auteur se réfère tantôt à ses oncles maternels, de la famille Fâsî, tantôt à des personnages de tribu. Recoupant ses indications avec la description ancienne d'Aug. Mouliéras, nous avons essayé de reconstituer la vie des Jebala à l'époque agitée qui les plaçait au cœur de la Guerre Sainte menée par les Saadiens et d'autres champions, tel le marabout al-<sup>c</sup>Ayyâchî, contre les Chrétiens du littoral. Entre autres notations sur la vie de l'époque, on a pu relever dans ces pages quantité de références curieuses aux rites et aux croyances funéraires. Cela jette quelque lumière dans un domaine d'anthropologie historique assez peu fréquenté pour ce qui concerne le Maghreb.

C'est encore d'un *jihâd*, mais bien plus proche de nous, et aux résonances encore vives, qu'il était question dans la consultation délivrée à l'émir algérien Abd el-Kader (°Abd ul-Qâdir) par le grand *faqîh* de Fès al-Tsûlî (1837). Cet écrit apparaît aux quelques historiens qui le mentionnent comme ayant conféré à l'émir une sorte de consécration doctrinale au moment même du traité de la Tafna. Une analyse de détail nous en a montré l'intérêt d'ordre surtout marocain interne, et aussi l'ambiguïté. Interrogé sur une résistance à la conquête française, le juriste répondit par un petit traité sur la répression des tribus insoumises, mêlé d'injonctions au souverain responsable et de mises en garde contre les illuminés.

Les « maîtres de l'heure » abondaient en effet au Maghreb, et dès avant le débarquement de Sidi Ferruch. Ils signalaient déjà, dans leur opposition aux Turcs, l'avènement d'un psychisme nouveau, secrétant ses propres organisations (ainsi de la confrérie Tidjânîya). On peut reconnaître là les prémisses de l'affirmation nationale (ainsi du petit « mahdi maghrébin » venu d'Égypte, où il avait guerroyé contre Bonaparte, et de cet autre issu de la région de Fenda...). Mais Abd el-Kader se veut fort éloigné de toute théurgie. Bien plutôt il se situe à l'intersection d'un Islam orthodoxe, à tendances littéraires et savantes, et de cette même énergie tribale qu'en bon dignitaire bourgeois dénonçait le cheikh al-Tsûlî. De ce point de vue, et *mutatis mutandis*, ce que rappelle le pouvoir d'Abd el-Kader, islamique et nationalitaire, ce n'est pas celui de tels révoltés messianiques, mais celui que longtemps auparavant la

*zaouïa* de Dilâ' avait manqué d'instaurer à l'échelle du Maroc. Dans le cas de l'émir, l'anticipation d'une Algérie moderniste a succombé, comme on sait, à la force militaire du conquérant et au retournement de la politique marocaine.

De fait, c'est contre le Sultan Moulay °Abd al-Rah'mân qu'il sollicita, en 1847, peu de temps avant sa reddition, une consultation du cheikh azharien °Ullaych. La réponse épousa entièrement ses thèses, à grand renfort de précédents tirés de l'époque où les Musulmans luttèrent contre la *Reconquista*. Une consultation antérieure du même cheikh, délivrée à un correspondant anonyme, où nous reconnaissons aussi Abd el-Kader, se référerait à une contrée dont l'Infidèle a occupé le littoral, l'Islam se réfugiant dans l'Intérieur montagnard. Faut-il ou non émigrer de la zone occupée ? Même réponse catégorique : l'émigration s'impose. Elle ne peut alléguer de prétendues difficultés de départ ou de réinstallation. Or il s'était trouvé que certains Andalous, mécontents de la situation qui leur était faite au Maroc, eussent menacé de regagner l'Espagne. Abomination !, proclamait un *fatwa* de 1492. L'émigration *hijra* s'impose en tout état de cause, et la résistance à outrance, dès lors que l'Infidèle a pris pied en terre d'Islam.

Mais ce radicalisme ne traduit-il pas à sa façon la sorte de malentendu que nous relevions dans la réponse du cheikh al-Tsûli ? Un sens estimable de l'authenticité, le retour, émouvant si l'on veut, aux permanences, une droite volonté de résistance ne sauraient en l'espèce dissimuler ce que les motivations de ces cheikhs avaient d'inadapté à un nouveau type de conquête et aux situations créées par l'expansion de la civilisation industrielle. Ce n'est pas leur morale qui était anachronique, ce sont des motivations, toutes tirées du passé, et dont on peut douter qu'elles pussent inspirer des stratégies adéquates.

\*\*

On était loin de telles échéances au temps de la prédication coranique ! Il ne nous a pourtant pas paru hors de propos de placer dans ce cours deux études de textes anciens tirés du Coran lui-même et du *Diwân* du poète Labîd. La contribution à l'histoire sociale de l'Islam contemporain que l'on poursuit à cette chaire depuis quinze ans ne peut en effet se désintéresser des classiques, et du plus vénérable de tous. Le classicisme entre comme composante sociologique dans la modernité arabe. On s'en voudrait d'empiéter sur les tâches de l'orientalisme proprement dit. Mais aussi bien l'empiètement est-il d'autant moins à redouter que nous avons voulu en l'espèce mettre à l'épreuve, sur des textes arabes, les suggestions méthodologiques que dégagent certaines recherches actuelles sur la rhétorique et sur la poétique. Aussi bien sur le

style coranique que sur la *Mu<sup>c</sup>allaqa* de Labîd, et aussi sur les poèmes où ce dernier transcrit en *koïnè* poétique des préceptes du Coran, on arrive ainsi peut-être à quelques résultats, que leur publication soumettra au contrôle des spécialistes.

L'« objet coranique », tel qu'il nous est parvenu, ne consiste pas seulement dans un texte, mais aussi dans les effets séculaires qu'il a exercés, et continue d'exercer sur des millions de comportements. Considérer comme arbitraire son découpage en sourates, selon l'ordre traditionnel, ainsi que le fait parfois l'orientalisme, tomberait aussi dans l'arbitraire, pour autant qu'on se rendrait pas compte de l'individualité ressentie de la plupart des fragments constitutifs. Le message repose sur une multitude de parcelles, chacune définie triplement : par un son, par un sens et par un effet social. La combinatoire qui les organise, il n'est pas nécessaire de l'attribuer comme le font les Croyants à un archétype divin, pour en constater la pertinence. Peut-être n'a-t-on pas pris garde que le Coran s'avise, si l'on peut dire, de sa propre composition, au point de s'y référer lui-même en termes de métalangage : ainsi du *bayân* ou « explicitation », du *tafçîl* ou « articulation », de tous les dérivés de la racine *kh.l.f.*, qui évoque la diversité ou l'alternance, et de la notion même d'*âya*, traduite communément par « verset », mais qui évoque proprement un « sémantème ».

Ainsi le Coran, *al-imâm al-mubîn*, « paradigme explicite », oserai-je encore traduire, semble-t-il ordonner ses signes selon un triple déploiement : thématique, vocal et sociologique. 1) Thématique, ou plutôt modal. Car les vingt ans qu'a duré sa dictée ou « descente » constituent certes une durée appréciable, et, à beaucoup d'égards, le Livre est-il et se veut-il un Livre en devenir. Cependant qui peut dire que ses allures diverses : eschatologique, descriptive, législative, dialectique, etc., ressortissent à des étapes plutôt qu'à des modes tour à tour ou simultanément revêtus par le Message ? Notons que les sourates où s'étale le plus complètement une sorte de synchronisme entre modes divers, sont celles que la Vulgate place au début, les autres venant à peu près par ordre de longueur décroissante. 2) Mais le déploiement du Livre est aussi vocal, comme le souligne judicieusement la tradition des « lectures » qui attache tant d'importance à la scansion et à la « psalmodie », ou *tartîl*. La phonologie moderne pourrait sans doute contribuer à l'élucidation des structures auditives d'un texte où les retours sonores du signifiant jouent un rôle excédant largement celui des rimes, assonances, répétitions ou découpages strophiques. 3) Enfin cet ordre est sociologique. On ne peut dissocier le texte de ses effets directs sur récitants et auditeurs, et indirects sur la communauté qui l'éprouve, l'admire et l'aime, selon des partages qui individualisent chaque sourate, et peut-être chaque verset. Une phénoménologie du Coran vécu serait nécessaire pour approfondir ces remarques. Elle n'a pas encore été entreprise, que l'on sache. Peut-être n'est-il pas trop tard pour le faire.

Quoi qu'il en soit, l'homme arabe, universel et personnel, générique et particulier, apparaît-il dans le Coran comme lesté d'une gratification d'origine. Qu'elle se réclame de la transcendance ne diminue en rien sa quotidienneté, sa familiarité. Le divin islamique plonge, sans compromission, mais sans morgue dans la Nature, et la merveille dans le jour-le-jour, sans qu'à nul moment le croyant se départisse du sentiment d'un Dieu inconcevable et presque incommunicable. Privilégié peut-être, et seulement en tant que créature, certes, mais de qui Dieu valide la nature. Voilà qui entraînera d'importantes conséquences dans les combats de la modernité. Pour le Musulman, la sécularisation du monde, en un sens, allait de soi. Le progrès profane et l'institution laïque ne soulevaient pas de problème du point de vue de la religion en tant que sacralité, mais en tant que totalité englobante. On reviendra plus loin sur ce point essentiel.



Ces dernières années, l'analyse des sociétés musulmanes nous menait, en harmonie avec un certain courant de la sociologie française, à souligner leur pluralité interne, leur multidimensionalité. Que l'acte de vivre en collectivité implique un jeu différentiel et l'échange entre « dimensions » multiples, telles que la technologique, la morphologique, la sacrale, l'esthétique, la ludique, etc., cette observation vaut certes moins par ces qualificatifs divers, éminemment sujets à révision, que par le constat de leur convertibilité réciproque et de leur déploiement mutuel à partir d'une base. Or ces idées, déjà exposées dans *l'Orient second*, 1970, ont subi à partir de l'hiver 1971 d'autres développements.

On a essayé de les vérifier sur le terrain monographique en figurant sur un schéma l'évolution d'une petite société montagnarde du Maroc. Cette évolution, reprise à partir d'un stade encore restituable, celui d'une vie de *taqbilt* antérieure à l'expansion des « grands caïds » et à l'installation coloniale, s'ordonne selon une double différenciation : par dimensions (ou modes, ou secteurs, ou même prédicats), et par périodes. A chaque palier temporel s'observe une correspondance entre faits de catégorie diverse. On avait fait de ce constat l'objet d'une communication à un Colloque sur « Science et Cultures » tenu à l'UNESCO en sept. 1971. Cependant, pour utile qu'apparût l'application d'un tel modèle à des groupements plus amples, elle ne laissait pas de faire ressortir deux sortes de faiblesses. D'une part les dénominations qu'on avait retenues pour distinguer les composantes de la pluralité sociale (« technologique », « morphologique », etc.) n'avaient guère d'intérêt qu'en tant qu'hypothèse de travail. D'autres classements doivent et peuvent s'y substituer, mais lesquels ? Et d'autre part la périodisation que nous avons introduite était plus chronologique que réellement historique. Or ce qui comptait, ce qui compte, ce n'est pas

un synchronisme le plus souvent démenti dans les faits, c'est l'homologie entre l'articulation respective de plusieurs durées spécifiques, chacune de celles-ci ayant son ordre et comme sa logique propre.

Que le progrès soit total ou ne soit pas, c'est hélas une évidence confirmée par tant de distorsions et de contradictions du monde contemporain. Mais être total, c'est être plural. Or cette pluralité se rompt en rythmes partiels, entre lesquels la composition ou l'échange deviennent de plus en plus chanceux et subtils.

Ainsi l'essor technologique du monde depuis un siècle et demi ne semble-t-il pas avoir trouvé de correspondances dans un dynamisme égal d'autres secteurs. Ce décalage ne rend-il pas compte de la crise des sociétés industrielles ? Quand Marx dénonçait une contradiction entre les forces d'une part et d'autre part les rapports de production, il visait une discordance de ce genre. Au même genre de discordance peut être imputé un autre triste constat : le fait que le transfert de la civilisation industrielle au reste de la Planète à partir de foyers initialement limités fût affecté du signe de l'exploitation économique et de la substitution culturelle. Il n'est pas jusqu'à la contradiction tellement dénoncée de nos jours entre le projet industriel et le substrat écologique (« pollution ») qui ne se ramène à une déshomologation, si l'on peut dire, entre séries diverses du développement des sociétés, ou plutôt du déploiement de l'homme.

Mais si ce sont bien là en effet les disgrâces générales du monde contemporain, à quel point ne s'aggravent-elles pas dans le cas des sociétés que nous étudions plus spécialement, les sociétés arabes, représentatives en cela de ce qu'on appelle le Tiers-Monde ! Ces sociétés, comme toutes les autres, fondent leur identité sur une combinaison spécifique entre leurs dimensions diverses, leur base et leur vécu. Mais cette combinaison peut-elle rester indemne alors qu'elle est emportée par le mouvement planétaire de la révolution industrielle ? Chez les Arabes, le bondissement de la série technologique, dont les effets sont d'autant plus déformants qu'ils agissent surtout à partir de l'extérieur, détraque tout le système. Pour maintenir l'homologie entre séries diverses, il faudrait que toutes participassent de la même accélération. Or ces sociétés cherchent naturellement leur sauvegarde dans un rééquilibrage interne qui conférerait un surcroît de force à leurs traits différentiels : la religion par exemple, ou plus largement la culture, érigées en symboles de l'identité. Il y a donc imitation de l'étranger, voire même adoption, par pans entiers, de ses matériels et de ses méthodes, et tout ensemble surcompensation et blocage des modes où se réfugie la personne. D'où le malentendu général qui oppose les partisans inconditionnels d'un progrès technologique, censé rendre à long terme tout le reste par surcroît, à ceux d'une spécificité abusivement assimilée à la sauvegarde des continuités. De là une menace d'éclatement du pays, de la société et de la personne, en secteurs respectivement « moderne » et

« traditionnel » (opposition consacrée par l'usage qu'en font les économistes). Et encore la coupure entre les foules, gardiennes parfois irrationnelles de l'authentique, et les strates sociales directement aux prises avec l'extérieur, et férues d'instrumentations dans le goût contemporain.

D'où encore que le salut soit cherché dans une planification dont l'ubiquité fasse une prospective de l'identité collective : or la contradiction réside ici dans l'inadéquation entre les modèles importés et la réalité qu'on voudrait servir. Sur un autre plan, c'est à une idéologie de totalité, dite socialisme, à des comportements unanimistes, dictatoriaux ou non, à la récupération de l'unité et de la personnalité (*qawmîya*), que sera demandé le renouvellement. Actions chanceuses, bien entendu, puisqu'elles s'exercent dans un monde dominé par les Grands et lui-même en proie à la distorsion, à la crise, au doute, à l'incertitude. Bien plus, actions aggravantes puisqu'elles procèdent pour large part de l'extérieur, et croient compenser l'excès d'imitation par une surcharge symbolique et comme par une obsession de soi-même.

Alors quelle solution ? S'abandonner ? Impossible ! L'effondrement des Empires, la lutte obstinée que mènent ces peuples contre toutes les forces de l'aliénation, le surcroît même de valeurs historiques dont elles semblent dotées par rapport à des sociétés plus faites, et plus défaites, montrent qu'au contraire elles résistent, et, dans l'ensemble, progressent. L'initiation à la performance technique n'est pour elles qu'un préalable. L'expansion de l'éducation, de la revendication, l'approfondissement des difficultés et par cela-même de la conscience, l'outrance compensatoire portée sur ce qui sauvegarde, distingue, personnalise, ne sont qu'approches dispersées d'une solution. Celle-ci consisterait selon nous dans une projection des divers modes de déploiement social homologue de celle de la technique.

Mais quelle « accélération » concevoir pour des séries telles que l'esthétique ou le sacré ? Et d'autre part, chaque changement de phase ne modifie-t-il pas l'équilibre réciproque et jusqu'à l'identité des composantes de l'ensemble ? On a laissé pendantes ces questions, d'une grande importance théorique et pratique, et consacré la fin du cours à deux recherches où pouvait s'éprouver la valeur heuristique du modèle.



Par quoi se caractérise la culture arabe contemporaine ? C'est bien entendu sous son acception ethnologique que l'on utilise ce mot, ce qui permet de viser non pas seulement les activités « élitistes » que couvre l'arabe *thaqâfa*, mais aussi les communications de masse, les efforts d'organisation politique et de création économique recouverts par le terme plus anthropologique de *h'ad'âra*. A condition pourtant que cet ensemble trop extensif soit considéré sous l'angle

de l'expression qu'il se cherche, et de son effort vers la vérité, la justice, la beauté. On a commencé à mettre en œuvre dans cette analyse une documentation de presse entamée il y a bien longtemps et qui comprend aujourd'hui plusieurs dizaines de milliers de coupures. Le rôle des quotidiens, des hebdomadaires et des revues était ainsi mis en relief, à côté de celui d'œuvres plus singularisées. Et si une juste attention était portée à d'amples examens tels que *Le combat de la civilisation* de Constantin Zurayq, *Pour la construction de l'Homme* de H'âmed 'Ammâr, ou *L'avenir de l'éducation dans les pays arabes* de Jamil Çalîba, seule la documentation de presse, attachée à l'événement, permettait de suivre telle controverse sur les capacités de la musique orientale, ou les débats provoqués par telle exposition de peinture.

Du reste la variété même des genres, la remise en cause de leur hiérarchie, voire même le reclassement qui les affecte d'époque en époque, constituent un phénomène de grande conséquence. La taxinomie de l'expression arabe reflète aujourd'hui celle de l'Occident. Elle procède donc d'un influx venu d'ailleurs, mais qui, bien entendu, n'a pu que vivifier une créativité indigène aux prises avec ses propres conditionnements et ses propres valeurs. Voilà qui soulève des conflits et dégage des indices.

Considérons par exemple l'expression artistique comme un plan de manifestation que des rapports ténus relie à ce qu'on pourrait appeler une intériorité collective. Celle-ci se complaisait, en Orient, à un certain type de musique. Elle ne se reconnaît plus, ou se reconnaît moins dans des formes importées telles que la symphonie. Un malaise et, si l'on veut, une contradiction surgissent du goût très vif que la masse garde pour la musique, pour *sa* musique, et de la force d'une tradition qui se sent, ou se croit démentie par les recherches de la modernité. D'où l'incertitude. La peinture au contraire (du Maghreb par exemple, et surtout de l'Iraq) apparaissant, malgré les souvenirs de l'arabesque et de l'enluminure, comme innovation presque intégrale, témoigne d'une émouvante créativité. Il en est de même de la sculpture. Même avancée dans le cas du théâtre, qui, du *Cadmus* de Saïd °Aql, ce pionnier, aux *Farâfir* de Yûsuf Idris, affirme d'indiscutables réussites d'audience et de qualité. La fiction romanesque en revanche est plus abondante qu'originale, et sauf de poignantes exceptions (Cherqâwî, Mah'fûz', T'ayyîb Çâlih'), vaut moins comme œuvre que comme document. La nouvelle (H'aqqi, °Ujaylî) l'emporte d'ailleurs, en général, sur le roman. Ce qui freine ici le développement de la narration arabe, c'est que son modèle étranger est à la fois trop proche — si grandes sont les richesses de l'*âdâb* — pour lui imposer le saut d'une innovation véritable, et trop lointain (et tellement plus « avancé ») pour qu'on puisse se satisfaire d'une simple transposition.

Pourquoi faut-il que les mêmes conditionnements par soi-même et par l'Autre produisent un effet inverse, et cette fois largement positif, dans le cas



de l'essai critique ? T'aha H'usayn, Ah'med Amîn, °Aqqâd et d'autres avaient naguère fondé une sorte de précession du genre. Le regretté Moh'ammad Mandûr, un °Awad', un Jabrâ n'ont pas démenti ces prémisses. Mais le champ d'épreuves le plus décisif de la modernité arabe est sans doute celui de la poésie. Ce « travail dans la langue » ou bien continue superbement sur la lancée classique (Jawâhiri, Badawî al-Jabal comme, avant eux, Chawqî), ou bien innove dans l'authentique (Abû Chabaké, Sayyâb, Adonis). La dure querelle du vers libre et des mètres traditionnels est moins significative en l'occurrence que la créativité linguistique profonde dont témoignent les tentatives les plus réussies sans rompre pour autant avec le flux quinze fois centenaire du verbe arabe.

\*\*

La dernière leçon du *samedi* s'efforçait de faire le point de nos réflexions sur l'Islam, omniprésent dans (et sous) tous les phénomènes sociaux qu'il nous est donné d'étudier. Ce qui nous paraît le caractériser, ce n'est pas, quoi qu'on en ait dit, un débordement du sacré sur toutes les autres dimensions de la vie. Mais le rappel persistant, qui s'y manifeste, du fondamental et du total dans institutions, situations et conduites.

Une certaine légèreté ontologique de la créature, que ne leste pas le péché originel, y contraste avec une intensité d'existence où toutes les potentialités de l'homme trouvent « libre cours » *yusr*. Et ce contraste même est donné comme un trait de la clémence divine, prompte à gratifier l'homme, ou bien à l'éprouver, mais toujours en quelque sorte pédagogiquement. L'Islam est ainsi plus macro- que micro-sociologique, à la fois naturaliste et transcendantal, naturaliste et social ou culturel, normatif et spontanéiste, enclin à faire valoir l'existence dans une sorte d'eurythmie (*al-insân al-sawîy*), mais subordonnant tout en définitive à la simplicité de la foi. De même qu'il ne se pose pas, en principe, le problème de la laïcité, puisque le sacré s'y réduit, ou mieux s'y étend à sa structure plutôt qu'à des contenus institutionnels. Rien ne s'oppose donc, théoriquement, à ce qu'il renouvelle tout son matériel de faits, voire en déplace l'accent du traditionnel au révolutionnaire, comme on l'a bien vu dans des cas récents. Les rapports de la continuité et de la rupture ne sont pas pour lui ce qu'ils sont pour l'Occident. Dans la plupart des expériences européennes, le mobile subjectif du radicalisme est le constat de l'injustice sociale et de la souffrance du grand nombre.

Sans vouloir sous-estimer le rôle des mêmes sentiments dans l'Islam, ce même passage peut s'y opérer du fait des liens qui unissent tout fondamentalisme à tout radicalisme, par accomplissement normatif de la Nature. Abstrayons-nous un instant des contextes et des propagations qui ne permettent

plus dans le monde de mouvement isolé, voire même entièrement spécifique. Et nous dirons alors qu'un socialisme arabe, s'il se réalisait, ne serait pas philosophie de la misère, mais historicité du « libre-cours ». Il serait en ce sens plus proche de Fourier que de Marx...

Quoi qu'il en soit, c'est bien d'un contexte et de propagations mondiales que procèdent les présentes remises en cause. Celles-ci ont pris un ton plus hardi depuis la défaite de 1967, la plus grosse part des misères du monde arabe étant attribuée à une mentalité férue d'« inconnaissable » *ghayb*. Pour la seule année 1970, citons par exemple d'importants articles ou livres de Nadîm al-Bît'âr, °Adil D'âhir, Nuwayhi, et surtout de Çâdiq al-Az'm, de qui le livre *Critique de l'idéologie religieuse* a fait scandale à Beyrouth. Dans ces écrits du reste, ce sont les accaparements, mystifications et évasions qui sont dénoncés, et imputés à la religion, ou plutôt à sa décadence, que n'est incriminée une foi, non plus qu'interrogée une métaphysique. Dès lors ces attaques paraissent trop légères ou trop timides. Trop légères dans la mesure où, si ardent qu'elles soient contre certaines déviations traditionnelles, celles-ci impliquent en fait un « phénomène social total » qu'il ne suffit pas de sous-estimer pour l'éliminer. Trop timides, au moins sur le plan philosophique, puisqu'elles laissent de côté un problème de fond, qu'on ne peut considérer comme simple « survivance ».

Mais si les attaques pèchent ainsi par un positivisme assez court, la défense pêche par un concordisme parfois naïf, et par une « altérité » qui la règle sur l'adversaire plutôt que sur sa propre affirmation. Quelque stérilité frappe la production en °*ulûm dinîya* « sciences religieuses » traditionnelles, cependant qu'abondent les ouvrages d'apologétique et de mise à jour. Dans ce second ordre d'idées, et pour les dernières années seulement, citons des ouvrages tels que ceux des professeurs Nachchâr, Al-Bahy, Drâz, Chaltût, T'ahar b. °Achour, °Allâl al-Fâsî, etc. Parmi tant d'ouvrages de mérite inégal, l'exposé a retenu ceux du cheikh damascène Muh'ammad al-Mubâarak.

A l'égard d'options telles que la démocratie et le socialisme, si le cheikh a raison de récuser le quiétisme de ceux qui pensent les trouver déjà explicitées dans la *Sunna*, lui-même semble les réduire à une pure aspiration idéologique. N'est-ce pas en méconnaître la liaison historique avec certains problèmes nés en définitive de la transformation du monde ? Le progrès d'une société orientale impliquée dans l'accélération technologique des temps modernes, demande que chacun de ses autres modes se projette, si l'on peut dire, en avant. Nous avons convenu que la recherche de semblables projections pose un problème difficile à la religion, puisque celle-ci entend transmettre un Absolu révélé une fois pour toutes, dans le cas de l'Islam, par un discours « insupérable », le Coran. C'est même là ce que nous objecterions, à coup sûr, réformistes, traditionalistes et intégristes paradoxalement alliés sur ce point. Mais la per-

manence d'un message signifie-t-elle son immutabilité, ou son aptitude à se renouveler en restant fidèle à lui-même, ce qui pourrait s'obtenir par un jeu d'invariances et de variables ? Sa totalité signifie-t-elle qu'il doit agir directement sur les institutions civiles, comme le prétendent les Frères Musulmans, ou par suscitation éthique, de l'intérieur des consciences ? Adapter une religion aux temps modernes, cela veut-il dire qu'on en transporte tel fragment plus ou moins consistant dans le contexte actuel, ou qu'on en traduise les invariances en faits et même en systèmes affinitaires à la modernité ?



Or nous voyons l'une des caractéristiques de l'Islam arabe dans les relations du type *regard* qui lie le fidèle à certaines invariances du monde et de lui-même. Que la présence du total et du fondamental, il l'attribue à l'action d'une transcendance et la considère comme culminant une fois pour toutes dans la prophétie, c'est évident. Mais de même qu'un comportement chrétien n'est pas nécessairement lié à la confessionnalité, non plus même qu'à la croyance, la « présence » et le « regard » semblent valoir pour les comportements arabes aussi bien d'avant que d'après la prophétie. En un mot, l'action des archétypes, modèles ou paradigmes paraît coexistensive à une spécificité arabe plutôt qu'attribuable à ce que l'Islam a pu y apporter de corrections, de nouveaux et d'ampleur. Qu'il me suffise de citer : 1) le fondement trilitère de la langue et sa multiplication par voie d'*ichtiqâq* (« dérivation à partir des racines ») ; 2) le rôle majeur de la poésie, donc de la prosodie, dans les mœurs, impliquant une créativité du langage composée avec l'invariance des mètres ; 3) telles structures de parenté, telles constances de comportement encore aujourd'hui saisissables dans les mœurs.

Or tout cela remonte à l'Antéislam. Et l'Islam, bien que pratiquant une coupe rigoureuse dans ce vaste matériel ethnologique, en a consacré plusieurs caractères, de même qu'il en excluait d'autres. Et surtout, il a renforcé et sublimé dans les comportements la référence au modèle ou paradigme. 1) La langue, par le Coran, a pris valeur d'archétype. 2) Les gestes et les dire du Prophète arabe ont fondé une typologie proposée pour toujours à l'imitation du croyant. 3) Dans les cas, de plus en plus nombreux, où la norme ne peut s'appliquer directement, on fera jouer l'analogie, *qiyâs*. Si bien que l'existence du pieux Musulman apparaît moins comme sujette à une Loi (d'ailleurs fort interprétable) qu'à une sorte de prosodie. 4) Et l'importance du rôle que joue dans les mœurs la poésie, cœur de la langue, n'est pas sans renforcer encore cet aspect.

Dans notre recours au « paradigmatique », défini comme rapport aux invariances, avouons notre dette à l'égard de Roman Jakobson et de son antithèse fameuse entre syntagme et paradigme. Mais allons plus loin. Si

dans l'acte de langage, le discours avance par choix successifs entre termes substituables, et dont pour autant la présence n'est pas abolie, puisque la langue reste immanente à toute parole, l'histoire aussi se fait par sélection répétée entre possibles, mais sans non plus les abolir. Non seulement ils subsistent comme possibles, où une occurrence ultérieure pourra faire voir rétroactivement l'origine, inaperçue en son temps, de séries nouvelles, mais apparaissent à beaucoup comme référant à un statut de l'homme dans l'univers.

Il est vrai que ce statut peut être donné comme procédant de la transcendance, ou de la Nature, ou encore des choix mêmes du devenir... Quoi qu'il en soit, un écart des plus ample oppose le type de comportement qui insiste sur l'avance linéaire (ce fut longtemps le sens donné au mot progrès), et cet autre type qui insiste, de droit et de fait, sur les potentiels latéraux, ou encore sur leur rapport à l'invariance. A terme, ces différences culmineraient dans le contraste entre ceux pour qui l'histoire est modèle, et ceux pour qui le modèle est histoire. Et il y a encore ceux qui font de l'une et de l'autre une initiative indéfiniment zigzagante...

Nous ne laisserons pas ces vues déboucher sur des controverses de notre temps. N'en retenons que l'alternance histoire/modèle, en tant que susceptible d'éclairer quelques faits arabes contemporains. Il est vrai que l'histoire, au sens historiciste et même au sens marxien du terme, est assumée par ces peuples avec une vigueur croissante depuis deux ou trois générations. Mais ce ne sera pas minimiser cette avance, ce sera mieux la qualifier au contraire, que d'observer combien elle interfère avec des attitudes « paradigmatiques ». On ne pense pas ici seulement à l'exaltation compensatoire de l'anhistorique, sous le nom d'« origines » *uṣūl*, ou de « legs » *turāth*. Mais à la façon même dont tournent à l'homélie, dans beaucoup de discours et d'attitudes, les thèmes de la « renaissance » *nahd'a*, de l'« évolution » *ta'awwûr*, et même de la « révolution » *thawra*. Litanie d'adhésion à l'histoire, ou histoire proprement dite ? Toujours est-il que les documents abondent, où le vieux paradigme se met au goût du jour sans renoncer à lui-même.

Qui pourrait dire qu'il a tort ? Ces obstacles au passage d'une typologie à une autre, n'empêchent évidemment ni l'évolution vraie ni la rénovation fracassante, qu'illustrent tant de faits arabes d'échelle mondiale. Ils manifestent seulement la persistance d'une personnalité dans le changement, et cela par un « équilibrage » maintenu d'invariance et de variables. Or l'équilibre peut certes changer selon les sociétés ou les cultures considérées, mais non la nécessité d'une régulation. Nulle modernité ne peut consister en l'élimination totale des paradigmes. Ceux-ci aussi bien, même ceux d'entre eux qui se réfèrent au transcendantal et à l'antique, sont-ils loin d'avoir disparu des sociétés historiques d'Occident. Ce qu'on observe seulement chez elles, comme déjà du reste chez les Arabes, et comme partout ailleurs, c'est la substitution de

certaines paradigmes à d'autres. L'uniformité et pour ainsi dire la simultanéité du monde, le conformisme des sociétés de consommation s'offrent désormais parmi ces substituts, sans qu'on soit sûr qu'il y ait là progrès véritable.

Histoire et paradigme, en définitive, sont également nécessaires à la vitalité des groupes. Et les sociétés arabes tirent peut-être, dans le moment présent, désavantage et privilège de ce que nous appellerons la migration inachevée en elles du Regard.

#### PUBLICATIONS

— *Egypt, Imperialism and Revolution*, London, Faber and Faber, 1972, 736 p. (Traduction par Jean Stewart d'*Egypte, impérialisme et révolution*, Paris, 1967).

— *Fès ou le destin d'une Médina* (*Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LII, janvier-juin 1972, p. 5-32).

— *Deux poèmes d'Ibn al-Roumi* (trad.) *Bagdad*, Bagdad, n° 5, oct. 1971, p. 11-15).

— *Retour à Mazouna* (*Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*), n° 1, janvier-février 1972, p. 150-157).

— *Science et cultures* (participation à un Colloque à l'UNESCO, 23 p. ronéotées, septembre 1971).

— *Quelques problèmes de la poésie arabe contemporaine* (*Psychologie comparative et art*, Hommage à I. Meyerson, Paris, PUF, 1972, p. 51-60).

— Introduction à la traduction du *Coran* par Jean Grosjean (*Club du Livre*, Paris, 1972, p. 9-32).

— *Pluriels* (*Esprit*, n° 78, juillet-août 1971, p. 3-15).

#### DIVERS

— *Préface* du livre d'Attilio Gaudio, *Allal El-Fassi, ou l'histoire de l'Istiqlâl*, Paris, éd. Alain Moreau, 1972. « Entretien » avec Jacques Couland et François Hincker à propos de *l'Orient Second*, *Nouvelle Critique*, n° 51, mars 1972, p. 29-33. Entretien avec Jean Wolf sur « Le Koweït et son destin », *L'Opinion*, Rabat, 31 janvier 1972. « La dialectique sociale », *Le Monde des Livres*, 30 juin 1972.

VOYAGES ET CONGRÈS

Participation au Colloque de l'U.N.E.S.C.O. sur « Science et Cultures », du 6 au 10 septembre 1971, avec une contribution sur la sociologie de la tension « au niveau originel ». Participation au Colloque de l'Association des Sociologues de langue française, à Hammamet, Tunisie, fin septembre 1971. Ouverture du Congrès de l'Association des diplômés arabes des Universités américaines, à Boston, USA, 28 octobre 1971, avec une conférence sur *Problèmes actuels du monde arabe*. Enseignement à l'Université de Koweït du 5 au 12 décembre 1971. Voyage d'études au Maroc, du 24 décembre 1971 au 4 janvier 1972. Séjour en Algérie, sur invitation du Ministre de la Culture, du 25 avril au 2 mai 1972, avec une conférence en arabe à Alger sur *Qu'est-ce que le progrès ?* Visite de Ghardaya et de Frenda.