

## Langue et littérature arabes classiques

M. André MIQUEL, professeur

Le propos retenu pour l'étude de quelques fragments de la littérature arabe s'est inspiré d'un constat d'impuissance et d'une tentative d'en réduire la portée. L'impuissance tient au volume même des textes de cette littérature qui, pour longtemps, défiera les forces du chercheur isolé. A l'inverse, on a estimé pouvoir au moins donner un aperçu global de cette littérature dans l'une de ses fonctions majeures, à savoir les rapports qu'elle entretient avec le monde et les questions qu'elle pose à celui-ci. Il s'agissait donc, dans cette perspective, de choisir quelques textes majeurs, quelques voix, en retenant notamment celles sur lesquelles s'est effectué depuis toujours le consensus des Arabes eux-mêmes. On a commencé par l'une des plus vieilles odes de la poésie arabe pré-musulmane, la *Mu'allaqa* de Labîd, de tout temps jugée, d'après les Arabes eux-mêmes, comme l'une des plus représentatives en la matière. On s'est interrogé à son propos sur trois questions essentielles.

On a tenté d'abord de discerner quels étaient les rapports de la poésie et du discours, puisque aussi bien, avant d'être poème, le texte est une adresse du poète à la tribu dont il est l'un des plus éminents représentants. Par là même, le texte fonctionne aussi comme un prétexte : le poète s'adresse à son groupe pour lui annoncer, ou la plupart du temps pour lui rappeler, un certain nombre de faits, d'attitudes, que ce groupe même attend de la part de sa voix fondamentale. La poésie arabe pré-musulmane fonctionne ainsi comme un code, code lexicographique, moral, politique, plus rarement religieux, code, en tout cas, dont la fonction, au delà même de son contenu, serait d'être proclamé justement comme code, c'est-à-dire comme élément majeur de la cohésion tribale. Cette perspective a conduit à étudier l'organisation même du poème. Traditionnellement, une ode pré-islamique est considérée comme un poème sans plan où chaque vers aurait une individualité propre au détriment d'une organisation de l'ensemble. En réalité, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit, à partir de la *Mu'allaqa* de Labîd, que le poème est un texte total et parfaitement ordonné selon que l'on considère les rapports du poète à son milieu, plus précisément au désert et à sa tribu.

Il apparaît en toute lumière que si le désert est bien considéré comme une sorte de réservoir, de source vive où le poète et la tribu viennent retremper leur âme, il n'en demeure pas moins comme un milieu hostile, un milieu hostile contre lequel, justement, le groupe réalise sa cohésion. De ce point de vue, l'organisation du poème est finalement exemplaire : partant de l'aventure amoureuse du poète, il nous mène au rapport personnel du poète et du milieu naturel pour culminer ensuite sur la vision du groupe dans lequel le poète, à la fin des fins, s'assume comme tel : à la fois individu et membre à part entière de la tribu.

Sur cette Arabie immobile et qu'on aurait pu croire éternelle, la révélation coranique vient proclamer un verbe nouveau. On l'a étudié à travers la sourate dite d'*al-T'ûr*. On s'est moins attaché, en la circonstance, au contenu de la sourate qu'à sa forme. Le contenu, essentiellement cosmique et prophétique, se coule dans un texte dont les traits essentiels sont l'ambiguïté et l'organisation cumulative. Par ambiguïté, on entend la manière dont ce texte, réputé venir de Dieu, ménage en effet, au delà du langage des hommes qui doit être compris comme tel, des plages où Dieu parle son propre langage, à savoir un langage qui ménage son mystère et l'infini de ses possibilités. Quant à l'organisation cumulative du discours, à savoir les répétitions, l'insistance sur un petit nombre de thèmes déterminés, le recours à des procédés phoniques dont l'effet d'insistance et de masse doit entraîner, avec le contenu même, l'adhésion de l'auditeur, elle débouche finalement sur ce qu'il faut bien appeler une lyrique, étant bien entendu que cette lyrique sera présentée par la tradition musulmane comme propre au langage du Coran. D'où l'interrogation que l'on s'est posée pour finir, sur l'avenir de la langue après le Coran et, à travers elle, de la littérature arabe telle que l'institue son texte fondateur. Si la poésie est en dehors du jeu, la prose, elle, va être par la suite confrontée au modèle dit de l'inimitabilité (*i'jâz*) coranique. Le texte du Coran, prose rythmée et rimée, devenu un modèle inimitable, était par là même à la fois proposé et refusé à tout effort de prose. Il était, à la fois, un idéal et un tabou. Ainsi peut se comprendre que l'énorme majorité, presque l'exclusivité, de la prose arabe classique ait refusé l'aventure esthétique d'une prose qui eût recherché sa fin en elle-même, tout exercice sur le langage étant à la fois périlleux et voué à l'échec.

Dans le monde créé par l'Islam, le califat abbasside, à partir du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère, est généralement considéré comme l'âge d'or des lettres arabes. Il ne faudrait pas pourtant conclure de ce jugement, valable en soi, à une quelconque uniformité dans les attitudes des auteurs. Avec Ibn al-Muqaffa', qui meurt au début même de ce califat, nous sommes en présence d'une pensée qui s'installe encore entre l'idéologie nouvelle musulmane et une série d'héritages où l'Iran et l'Antiquité grecque tiennent encore

une large place. Les ouvrages d'Ibn al-Muqaffa' reflètent à merveille une volonté de considérer l'Islam, ou plutôt la civilisation nouvelle née à son ombre, comme une civilisation des rencontres. Sur le plan politique, la tentative, originale et du reste malheureuse, reste celle de la conception d'un droit d'Etat régissant les rapports entre le souverain et ses sujets. Plus généralement, au plan des lettres et de la culture, Ibn al-Muqaffa' représente, comme on vient de le dire, un remarquable effort pour concilier, dans le cadre de la civilisation nouvelle, tout un ensemble de cultures qui doivent, pour Ibn al-Muqaffa', composer le monde de demain. Avec al-Jâh'iz', l'un des plus grands représentants des lettres arabes, c'est à une tentative nouvelle que nous assistons. Jâh'iz', un des pôles du rationalisme mu'tazilite, consigne l'ensemble de sa réflexion dans son grand ouvrage « Le Livre des Animaux », de loin inspiré d'Aristote. Pour lui, le monde est organisé, par la volonté divine, autour de l'homme, l'homme auquel la raison et le langage assignent une part singulière dans cette création. Le système philosophique de Jâh'iz' reste profondément musulman jusque dans les méthodes suivies. Si son rationalisme se veut inspiré de la Grèce, il reste qu'il est employé, non pas à la recherche d'une vérité qui serait posée à la fin, mais à l'illustration d'une vérité déjà posée comme telle par le modèle coranique et la tradition de l'Islam. Tel quel, le système de Jâh'iz', avec le large appel qu'il fait aux données et aux démarches de la Grèce, reste une extraordinaire tentative de mise en place, à l'intérieur de la civilisation nouvelle, de ce que j'appellerai un rationalisme pondéré.

On s'est attaché ensuite, toujours à l'époque abbasside, à trois poètes. Le premier, Abû Nuwâs, est traditionnellement considéré comme le poète du plaisir. L'image est juste, et juste aussi le lien qu'on établit entre elle et la nouvelle poésie née dans les grands centres urbains d'Irak, al-Bağra ou Bagdad en tête. Reste qu'au delà de cette poésie du plaisir, poésie du vin, poésie de l'amour, y compris homosexuel, la poésie d'Abû Nuwâs est aussi un discours. Discours qui reste sans doute dans les limites de l'Islam : si on en prend à son aise avec la morale, le dogme, lui, n'est **jamais mis en cause**. Mais une fois sauvegardé l'essentiel de la civilisation nouvelle, je veux dire son fondement même, les textes d'Abû Nuwâs restent comme une revendication hédoniste fondamentale. Revendication hédoniste qui, du reste, n'est pas prêchée pour la masse : en l'occurrence, il s'agit de l'éminente liberté du poète, liberté peut-être absolue, liberté allant jusqu'au scandale, liberté que finalement la société, à condition de n'être pas poussée à bout, concède, ici comme ailleurs. Pour Abû l-Atâhiya, il s'agirait, dirait-on, d'une poésie résolument contraire. Quels que soient les motifs qui aient poussé le poète, à une certaine époque de sa vie, vers une poésie moralisante et religieuse qui fera sa gloire et sous laquelle on le désignera jusqu'à aujourd'hui, Abû l-Atâhiya frappe notre écoute par un ton nouveau dont la simplicité

serait finalement la marque première. Cette simplicité nous invite à nous interroger sur le public d'Abû l-Atâhiya. Ce public peut être, comme pour tous les autres poètes, une élite, mais cette poésie, nous le savons, s'est adressée aussi au peuple, jusque en ses plus basses couches. Poésie de la mort, poésie de la vertu, poésie souvent pessimiste, mais qui ce pessimisme vise-t-il ? Est-ce le poète ? Est-ce l'individu seul ? Ou une société ? A la vérité, l'inquiétude, l'inquiétude pour l'ensemble de la civilisation arabomusulmane, perce dans quelques problèmes d'Abû l-Atâhiya. Et l'on peut se demander, finalement, si cette poésie ne rejoint pas d'autres textes de l'époque, d'autres textes qui fustigent le relâchement de l'autorité de l'Etat, la décadence des mœurs, et qui voient dans ces phénomènes autant de dangers possibles pour l'avenir de l'Islam, et parfois même autant de symptômes d'une ruine en marche.

C'est contre cette décadence de l'Islam, et plus spécialement de sa composante arabe, que s'insurge, au x<sup>e</sup> siècle, le grand poète de l'arabité qu'est al-Mutanabbî. Mutanabbî, c'est la revendication du poète, du vieux rôle assumé par lui depuis l'Arabie pré-musulmane. Le poète, qui jadis était le chantre de la tribu, deviendra, avec Mutanabbî, le héraut d'une cause : de la cause arabe à l'intérieur de l'Islam. Mais Mutanabbî, c'est aussi la revendication poétique absolue : pour lui, le poète est un être unique dans son destin, un être unique par son propos et enfin l'auteur d'un discours unique. La poésie de Mutanabbî, qui a recours souvent à la recherche lexicographique, change le signe de cette recherche, en fait un élément de l'aventure poétique, transmue la vieille lexicographie bédouine en un discours nouveau qui doit être aussi, pour les Arabes, le discours de l'avenir, le discours de leur rôle essentiel, directeur au sein de la communauté musulmane.

Les géographes ont été interrogés dans la globalité de leurs textes. On les a considérés comme porteurs d'un discours un, non plus celui qui propose, mais celui qui décrit. On s'est attaché, en l'occurrence, à examiner, à travers les géographes, le rapport de l'homme « moyen » du x<sup>e</sup> siècle au monde dans lequel il vit. On a relevé les ambiguïtés de l'image de l'étranger, et notamment celles de la Chine et de Byzance, lesquelles proposent à l'observateur un modèle étatique réussi alors même que leurs peuples ne connaissent pas la Révélation. Quant au monde musulman lui-même, interrogé par les géographes, on a constaté que la vision qu'ils en avaient était à la fois une et parcellaire : ils le voient comme un monde unique, celui qu'ils appellent « domaine de l'Islam », mais, en même temps, ils discernent en lui autant d'entités géographiques, historiques et politiques, celles-là mêmes qu'ils appellent les pays. Au total, le monde musulman qu'ils nous présentent n'est un que dans leur volonté de présentation, alors que, dans la réalité des faits, il est déjà un monde politiquement éclaté, un assemblage d'Etats

musulmans, celui-là que vont connaître les époques postérieures à l'An Mil, et notamment au choc mongol du XIII<sup>e</sup> siècle.

C'est dans cette perspective qu'on a interrogé l'œuvre d'Ibn Khaldûn, le grand historien du XIV<sup>e</sup> siècle, le fondateur, comme il est traditionnel de le dire, de quelques-unes de nos sciences humaines d'aujourd'hui. En un sens, c'est la formalisation de cette inquiétude en système qui est au centre de l'œuvre du maître. Ibn Khaldûn, on le sait, pose, comme principe de la recherche historique générale, l'étude du phénomène de la civilisation (*umrân*), et des formes que cette civilisation peut prendre dans les différentes sociétés humaines. On ne reviendra pas ici sur tout ce qui a été dit, à juste titre ou non, sur cette question. On se contentera de remarquer que l'histoire d'Ibn Khaldûn est à la fois moins et plus pessimiste qu'on ne l'a dit. Moins pessimiste dans la mesure où le phénomène global de la civilisation est perçu finalement comme une continuité, et une continuité progressive : si les civilisations peuvent mourir, la civilisation, elle, continue et s'accroît de toutes les civilisations antérieures. Mais si l'on regarde, à l'intérieur du champ ainsi tracé, la civilisation particulière fondée par l'Islam, on constate qu'elle obéit à la règle commune et donc qu'elle est peut-être promise elle aussi, selon Ibn Khaldûn, à la décadence et, qui sait ? à la disparition. En témoignerait peut-être la page célèbre où Ibn Khaldûn évoque un relais possible de la civilisation qui passerait des rivages méridionaux de la Méditerranée à ses rivages du Nord. D'où, pour Ibn Khaldûn, le lien à établir entre la méditation du savant et l'engagement du politique. On ne peut comprendre cette œuvre si on la dissocie de la volonté tenace qui a inspiré son auteur et lui a fait chercher, toute sa vie durant, l'homme autour duquel on pourrait recréer les forces vives de l'Islam, l'homme qui pourrait permettre à l'Islam d'échapper à la règle universelle de l'histoire que le savant avait établie.

Cette interrogation, sinon désespérée, du moins lucide, de l'histoire est celle que reprendront, mais sur un ton nouveau, les lettrés arabes à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. On a pris comme texte fondamental un poème d'ar-Ruġâfî, écrivain irakien, mort au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Le pessimisme d'Ibn Khaldûn ayant été, pour ce qui touche aux Arabes et à l'Islam, démenti par l'histoire, restait finalement à reprendre le rôle du poète arabe tel que l'avaient assumé les poètes de l'antiquité pré-musulmane ou, au X<sup>e</sup> siècle, al-Mutanabbî. C'est cette voix que Ruġâfî, avec tant d'autres, incarne : Ruġâfî, le chantre de la nation arabe telle qu'elle émerge des siècles de l'occupation ottomane et du colonialisme, de la nation arabe qui se cherche dans l'unité. Cette voix essentielle, je veux dire celle du poète de groupe, continue aujourd'hui jusqu'à nous, d'un bout à l'autre du monde arabe, du Maroc à l'Irak en passant, bien entendu, par la Palestine. Mais une autre voix s'est élevée depuis les débuts de ce siècle, une voix qui somme la poésie arabe d'être, en arabe, une voix universelle. Cette voix, nous l'avons demandée

au poète égyptien contemporain Abd al-Mu't'î al-Hegâzî. Ici, comme dans les autres langages, la poésie entend être à elle-même sa propre recherche, ses propres fins, son propre monde. En un mot, elle entend passer de l'ancien statut de représentante du groupe au statut universel.

A. M.

#### SÉMINAIRE

Le séminaire a été conçu comme un atelier de traduction poétique. En collaboration avec M. Jamaledin Bencheikh, profeseur à l'Université de Paris-VIII, on a procédé à quelques traductions de poètes arabes anciens et modernes, ainsi qu'à un premier bilan des problèmes posés par cette tentative, en général ou plus précisément dans le cadre des deux langages français et arabe. Ces exercices pratiques, ainsi que leur théorisation, seront poursuivis.

#### PUBLICATIONS

— *Sept contes des « Mille et une Nuits », ou : Il n'y a pas de contes innocents*, Paris, 1981.

— *La littérature arabe*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1981.

— *L'homme et le monde*, volume-préface à l'édition et traduction de six écrivains arabes, Paris, 1981.

#### AUTRES ACTIVITÉS

— Colloque « Inde, Chine et Occident : perceptions mutuelles », Université de Princeton, septembre 1981.

— Colloque sur « Rencontres culturelles : pays africains, arabes et européens », Hammamet, novembre 1981.

— Colloque « Ibn H'ayyân », Rabat, décembre 1981.

— Conférence à l'Université Polytechnique de Zurich, décembre 1981.

— Conférences à l'Université Autonome de Madrid et aux Centres Culturels Français de Madrid et Barcelone, février 1982.

— Conférence au Musée Marc Chagall et à l'Université de Nice, février 1982.

— Conférence au Centre Culturel irakien, Paris, mars 1982.

— Conférence au Centre Culturel Noroît, Arras, mars 1982.

— Rencontres entre les communautés culturelles des pays arabes, d'Europe et d'Afrique, Avignon, mars 1982.

— Séminaire et conférences à l'Université de Princeton, avril 1982.

— Participation au colloque d'Hydra sur « la Méditerranée de toujours et d'aujourd'hui », mai 1982.

— Consultations pour les expositions « L'Orient des Provençaux ».

— Vice-présidence de l'Institut du Monde Arabe. Direction des collections orientales de l'Imprimerie Nationale. Conseils d'administration de l'Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques et de l'Accueil aux étudiants du Proche-Orient. Conseils scientifiques des Universités de Paris-III et Paul-Valéry (Montpellier).