

CENTRE EUROPÉEN UNIVERSITAIRE, 15 place CARNOT, NANCY

ANNÉE 1967-1968

DÉPARTEMENT D'ÉTUDE DES CIVILISATIONS

« Images de l'Islam »

par

M. BAMMATE

**Chef de la division d'Études des cultures
A l'UNESCO**

11 mars 1968

SOMMAIRE

I. LA CIVILISATION MUSULMANNE TELLE QU'ELLE TENTE DE SE DÉFINIR.....	1
II. L'EXPRESSION LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE DANS L'ISLAM	14
III. LA SITUATION PRÉSENTE DE L'ISLAM	23
COMPTE RENDU DU COLLOQUE	25

IMAGES DE L'ISLAM

Dans une première partie, nous parlerons de la civilisation musulmane telle qu'elle tente de se définir non pas de la civilisation musulmane idéale, mais de la civilisation musulmane telle qu'elle se présente comme modèle, tel que ses théologiens, ses juristes, ses hommes de religion ont tenté de la décrire. Dans la deuxième partie, nous passerons de l'Islam tel qu'il est proposé comme ordre social et mode de vie aux musulmans, à l'Islam tel qu'il se présente en fait actuellement. Entre la première partie, consacrée aux dogmes fondamentaux de l'Islam, et la seconde partie, qui sera une analyse de la situation présente, nous insérerons comme charnière quelques remarques sur les caractéristiques principales de la littérature arabe et persane, de l'art et des sciences.

1- LA CIVILISATION MUSULMANE TELLE QU'ELLE TENTE DE SE DÉFINIR

La difficulté pour comprendre l'Islam est sans doute d'une nature tout autre que celle très réelle, redoutable, que rencontre l'étudiant qui aborde les civilisations d'Extrême-Orient, indien, chinoise ou japonaise. Cette difficulté très particulière tient au fait que la civilisation islamique est peut-être trop proche de la civilisation occidentale. Lorsqu'il s'agit du bouddhisme, de l'Extrême-Orient, l'étudiant sait qu'il rencontre une civilisation autre ; alors que dans la rencontre avec la civilisation musulmane, il se heurte à une civilisation avec laquelle l'Occident a été en rapport de connivence, a été soit associé soit confronté, en lutte ou en emprunts. Il y a une interdépendance : ce sont de vieux compagnons de route que la civilisation occidentale et la civilisation musulmane. Le rapport qui fausse la compréhension n'est pas un rapport de distance, mais un rapport d'ambiguïté.

Tout d'abord, le Dieu est le même. C'est le Dieu de l'Ancien Testament, Dieu vivant, Dieu personnel, Dieu unique, Dieu juge. La référence à la transcendance est non seulement la même théologiquement, mais elle est vécue sentimentalement, émotivement de la même manière, avec cette grande différence dont nous examinerons les conséquences qui est l'Incarnation. L'apport théologique du Coran, moralement, métaphysiquement, et même historiquement : les prophètes cités en référence, qu'il s'agisse d'Abraham, de Moïse, d'Isaac, et même Jésus, sont les mêmes; est le même que celui de la Bible ; la dogmatique religieuse et la sensibilité morale puisent aux mêmes sources.

En second lieu, l'une et l'autre civilisation, occidentale et islamique, puisent dans le même terreau de la civilisation méditerranéenne, qu'il sera de plus en plus nécessaire de considérer de manière très élargie dans l'espace et dans le temps ; car cette civilisation méditerranéenne a eu ses sources aussi bien dans la vallée du Nil, dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate, à Arafat, que sur l'Hymette ou à Athènes. C'est la communauté méditerranéenne de civilisations qui plongent leur racines dans les mêmes sociétés agraires, dans les mêmes mythologies, dans le même tréfonds d'une méditerranée obscure, qui n'est pas la Méditerranée éclatante de Périclès, mais qui est une civilisation dont les mythes, les structures familiales sont encore déterminantes dans la vie du paysan depuis le Maroc jusqu'à la Sicile, jusqu'à la Mésopotamie, et même presque jusqu'à Bombay... C'est la même végétation ou presque : le même maquis, la même caillasse, qui s'étale à peu près jusqu'aux confins d'Al Harari, et c'est réellement à partir de Calcutta, à partir de la Birmanie que commence une Asie autre. En réalité, le monde méditerranéen s'étend jusqu'au nord de l'Inde, de même que le monde occidental s'étend jusqu'aux Etats-Unis d'une part, et bien au-delà de l'Oural de l'autre ...

D'autre part, au Moyen Age, nous avons presque, entre les deux rives de la Méditerranée, la même civilisation. En fait, l'histoire a manqué de très peu la création d'une civilisation où une symbiose entre les apports musulmans et les apports chrétiens

aurait été possible. À tel point qu'une des meilleures introductions à la pensée traditionnelle musulmane qu'on puisse rencontrer est une lecture attentive et réfléchie de la Divine Comédie de Dante. De même qu'une des meilleures introductions à la poésie musulmane que l'on puisse rêver serait une lecture attentive de Pétrarque.

Donc une troisième vague de communauté entre le monde occidental et le monde islamique a pour terme de référence la volonté de retrouver une Grèce classique. Dans l'inconscient, ce qui a modelé le paysan, le prédicateur musulman, de même que le paysan, le prédicateur occidental, c'est la Grèce présocratique, une Grèce singulièrement proche de l'Égypte et de la Mésopotamie. Mais consciemment, au Moyen Âge, c'est une volonté de rigueur, de classe et d'ordre, la volonté de faire une image du monde qui soit plénière, globale, totale et rationnelle, qui a animé les philosophes musulmans, qui devait mener d'une part à l'édifice du système juridico-théologique de l'islam et d'autre part aux grandes sommes du Moyen Âge occidental, qui devait mener également à la naissance d'un lyrisme courtois en Occident, dont les métaphores et les comparaisons se retrouvent très exactement dans la poésie mystique musulmane.

Voici donc les trois facteurs de proximité: le Dieu de l'Ancien Testament, la Grèce sous ses deux formes, présocratique aussi bien qu'académique, les échanges du Moyen Âge, qui ont fait que les Croisades sont apparues beaucoup plus comme une guerre civile ou comme une lutte entre hérétiques les uns étant les "hérétiques" de l'autre que comme une guerre étrangère.

Au Moyen Âge, les civilisations occidentales et islamiques se combattaient souvent furieusement, mais elles ne s'opposaient pas dans leurs principes, car les valeurs invoquées de part et d'autre étaient des valeurs aisément compréhensibles et communicables: « Dieu premier servi », chevalerie , lyrisme courtois, organisation corporative, le monde avait la même figure... Alors qu'aujourd'hui à l'époque de la communication des masses, l'incompréhension est beaucoup plus grande ; ce qu'on reproche surtout aux musulmans, c'est de ne pas réussir à faire fructifier les terres qu'ils ont entre les mains, de ne pas réussir à leur assurer le développement économique alors qu'à l'époque des Croisades le but était le même: le service divin... À l'époque médiévale, il y avait une opposition guerrière, mais une conversation entre Saint Thomas d'Aquin et Avicenne était parfaitement concevable. Alors que les valeurs occidentales se trouvent extrêmement différentes des valeurs orientales, même si c'est dans un travail commun par exemple pour assurer le développement économique que les hommes se trouvent réunis...

Nous en arrivons ainsi à l'ambiguïté fondamentale. La difficulté de comprendre l'islam vient du fait que l'on s'imagine à tort que l'on détient les clés, et que la communauté de la Révélation, la communauté d'humanisme, la communauté de l'histoire médiévale donnent le sentiment qu'il s'agit pour ainsi dire d'une même civilisation, qui aurait, par des déviations de l'histoire, connu des fortunes diverses. Alors que, abordant l'Inde ou la Chine, on sait d'avance que l'on rencontre l' "Autre", dans la rencontre avec l'arabe ou le persan ce qu'on rencontre est le "faux frère", une image tordue de soi-même, l'absence de symétrie dans le miroir, le gauchissement. Ce qui fait que la fortune de l'Occident représente pour le monde arabe, et pour le monde musulman, un peu la nostalgie des occasions perdues, et en même temps le reproche des idolâtries assumées. Tandis que dans le cas de l'Occident qui regarde l'Orient, il ne s'agit pas d'une somme de concepts et de valeurs foncièrement différente, mais simplement d'un frère qui est resté un peu demeuré parce qu'il n'est pas entré exactement au bon moment dans le circuit de la civilisation occidentale et qu'il est resté attaché à certaines valeurs transcendantes qui, au dire de certains critiques et même de certains musulmans, seraient la cause d'un

retard économique et social des pays orientaux...

Ce qui fait que le débat entre musulmans et occidentaux est à la fois un dialogue et un examen de conscience, à la fois une reconnaissance et une amertume. C'est ce facteur affectif des occasions manquées et des gauchissements de l'histoire qui crée l'ambiguïté des rapports avec le monde islamique. Même aujourd'hui dans les journaux, il est fort difficile de part et d'autre de parler de l'Occident ou du monde islamique avec le même détachement ou la même sérénité que l'on parle même d'une réalité aussi importante

aussi puissante que l'est la Chine de Mao Tsé toung ou que l'est le passage du Japon au rang de très grande puissance économique... C'est ce facteur affectif qui caractérise la rencontre de l'Islam et le fait également que le détachement de ses propres problèmes est impossible : quoi que l'on fasse, pour l'occidental comme pour le musulman, l'autre a toujours une image gauchie de soi-même. Cette distance d'ambiguïté est exactement la même qui fait qu'en escrime ou en boxe deux adversaires ne trouvent pas leurs distances : ils sont ou trop près ou trop loin, il est très difficile de trouver l'exacte distance, la distance focale de mise au point de l'appareil pour arriver à fixer le fait musulman.

Une deuxième très grande et profonde ambiguïté ne tient pas aux rapports entre deux mondes, mais à la situation interne du monde musulman. Dans ce qui précède, nous avons déjà mélangé des notions comme "islamique", « arabe », le « Coran », les "peuples", mais cette ambiguïté correspond à une vérité du monde de l'Islam. L'Islam est à la fois une communauté politique et historique, qui se superpose à des communautés ethniques et nationales, une communauté religieuse et une manière de vivre. L'Islam est donc à la fois un système religieux, un événement de l'histoire politique et une forme de communauté, il est à la fois religion, nation et société.

C'est là que surgissent de nouveaux malentendus. Lorsque l'occidental découvre le musulman, derrière cette nation qui s'est voulue nation fondée sur une révélation, sur une communauté de foi et de sentiments l'occidental recherche la coloration ethnique, nationale et historique. L'Islam s'est voulu au delà de l'histoire, il s'est voulu intemporel : il est suspendu entre son fait initial qui est une révélation faite à Mahomet et un terme final qui est le jour du Jugement dernier. L'Islam veut se situer en deçà ou au delà de l'histoire, et lorsqu'il demandé à être jugé c'est en fonction de ce panorama, à la fois prophétique et eschatologique, qui est la réalité fondamentale de l'Islam. Alors que l'Occident le juge en termes d'échec ou de réussite historique, en termes de plus ou moins grande réussite d'un développement économique et social.

Il y a donc un déphasage, un décalage dans le regard porté sur l'autre, qui est très grave. Là où la civilisation islamique a à proposer un témoignage de l'unité de l'homme et de la communauté centrée, ordonnée par la transcendance et l'Unité de Dieu, l'occidental cherche des traces de l'évolution d'un certain nombre de nations : la nation arabe, la nation persane, la nation turque et essaie de voir leurs réussites ou leurs échecs temporels. Certes il est parfaitement légitime de juger et de faire comparaître la civilisation islamique selon ces critères, mais si l'on ignore quel a été le projet de ceux qui ont tenté de révéler la civilisation musulmane à elle-même, si on méprise ce projet, toute compréhension est impossible d'emblée.

Aujourd'hui lorsque je me présente comme un musulman, la phrase habituelle que je m'entends dire est : "donc vous êtes arabe"... Or, je ne suis pas arabe ; mais il y a aujourd'hui une tendance à l'identification, de la part de l'Occident, entre ces deux notions de musulman et d'arabe. il y a eu une constante de chercher au-delà d'une réalité qui est avant tout métaphysique et de trouver une consistance charnelle, politique, temporelle de la part des occidentaux ; ils cherchent à incarner la civilisation musulmane qui repose au contraire sur le refus de l'incarnation. Au-delà de cette description : « je suis musulman », qui devrait suffire aux yeux de la civilisation islamique,

ils recherchent une densité individuelle, historique, ethnique, et c'est là que l'Occident sent qu'il a trouvé le seul terme; alors que le seul terme, le lien solide, là où le musulman jette l'ancre est situé au-delà de la nation, au-delà de l'histoire, il se réfère à une métaphysique.

Lorsqu'on demandait dans une société traditionnelle à un musulman: «Qui êtes-vous ?», il ne répondait pas : "Je suis un tel, fils d'un tel ; il devait répondre s'il était bien élevé dans les institutions traditionnelles : «Gloire à Dieu». Son point d'identification était situé, non pas par rapport à un père, à un grand-père, à une mère et à une grand-mère, à des cousins et à des fils mais par rapport à Dieu ; c'était par une évasion hors de la dimension familiale, sociale ou politique que se situait, pour s'ancrer dans une réalité qui paraissait permanente... Or aujourd'hui il répondra en déclinant ses noms, qualités et professions, il dira avant tout ce qu'est son passeport. Et c'est là une des ruptures les plus brutales et les plus profondes , rupture d'ailleurs voulue de la part de la majorité des musulmans, eux-mêmes. Mais l'ambiguïté entre l'appartenance à la nation musulmane et l'appartenance simultanée à la nation arabe, persane ou turque subsiste. Elle est vécue, parce que ressentie, par le musulman, mais en général elle n'est même pas perçue par l'occidental : ce qu'il voit, c'est un arabe de religion musulmane, alors que la réalité est tout à fait différente : c'est un musulman qui est en train de se chercher une identification, une nation arabe ou une nation persane.

Un autre facteur intervient également. il n'y a pas seulement coïncidence dans l'Islam entre une définition religieuse de la communauté et une religion nationale ; la communauté et la civilisation islamiques sont essentiellement multinationales. En dehors des trois langues classiques, nous devons tenir compte du fait que l'Islam est actuellement beaucoup plus vécu et représenté dans l'Asie du Sud-est et en Afrique que dans le Moyen Orient. C'est un facteur qu'on ne prend pas suffisamment en considération.

Je disais précédemment combien je devais faire de mises au point pour signifier que tout en étant musulman je n'étais pas arabe, mais la même situation se rencontrait pour mon père, sauf que la nation par laquelle il avait à se définir était différente. Comme nous faisions alors

partie de l'Empire ottoman, on lui demandait : "Est-ce que vous êtes turc ?". L'arabe n'a surgi que pendant la guerre de 14-18 à la conscience occidentale ; le musulman par excellence était le turc, qui est maintenant complètement ignoré alors que la réalité musulmane est encore très profonde en Turquie et que sur les soixante millions de turcs plus de la moitié se trouve en URSS ou en Chine... Ce n'est en général pas pris en considération, mais c'est un des facteurs importants de la réalité contemporaine de la civilisation musulmane.

Et lorsque mon grand-père se trouvait sommé de donner son identité, il se déclarait musulman lui aussi mais à cette époque-là, comme l'Afghanistan était dans la mouvance de la culture iranienne, on lui disait : « Est-ce que vous êtes persan ? »...

Donc d'une génération à l'autre, il y a une volonté de donner une densité nationale à la civilisation musulmane, mais qui change de forme et d'objet de génération en génération. Il y a là un facteur essentiel dont beaucoup d'arabes et de persans ne se rendent pas compte, car ils restent accrochés à une image historique et académique de la civilisation musulmane : la civilisation musulmane contemporaine que l'on se pose le problème en termes démographiques, en termes économiques et politiques, ou même en termes humains de ferveur religieuse est beaucoup plus réelle et vécue en Afrique ou en Indonésie que dans les pays du Moyen-Orient ; il y a quatre cents millions de musulmans environ dont 20 % à peu près sont arabes ; il y a donc un déplacement du centre de gravité démographique, économique (les matières premières et les possibilités

économiques se trouvent en Afrique et en Asie), ce qui fait que le monde arabe ou persan, qui a pour lui l'antériorité dans le temps, qui a pour lui le classicisme, au point de vue de ce qui fait une nation moderne, au point de vue des ressources démographiques et économiques ne se trouve pas aujourd'hui à la hauteur des masses africaines ou asiatiques. Il y a là une bipolarisation de la civilisation musulmane ; par rapport à elle, l'arabe, à cause de la langue ou de la révélation coranique, le persan, à cause de la civilisation dans une certaine mesure le turc, parce qu'il a fait durer l'Islam gardent une valeur de référence ; mais il serait absolument erroné de faire une identification entre l'arabe et le musulman.

Une autre identification risque de surgir : l'identification entre le monde arabe et le monde musulman d'une part, et le Tiers Monde de l'autre. À la question: "Qui êtes-vous ?" la génération à venir ne répondra probablement pas : « je suis musulman », mais : quelque partie du monde afro asiatique"... Mais là également il faut faire attention. Cette définition risquerait de n'exister que par une communauté du ressentiment ou une communauté de prolétarisation, alors que les peuples d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique : Latine certes n'ont pas comme vocation d'être la partie revendicative ou la partie dépossédée de la civilisation universelle occidentale. Ce n'est pas un Occident en creux que nous nous préparons. Si le Tiers Monde accepte de se laisser définir uniquement en termes de sous-développement, à ce moment-là, c'en est fait de lui ; car la cohésion qu'il peut se chercher avec les pays africains, asiatiques, ou même aujourd'hui latino-américains, ne sera qu'une face inverse, négative, du monde qu'on lui construit... Le problème qui se pose celui que nous nous posons, est de voir quelles sont les valeurs que représentent les civilisations indiennes, asiatiques, islamiques, africaines ou latino-américaines, non pas en tant que contestation de l'Occident ,ce n'est pas très intéressant, ni non plus dans la mesure où leur patrimoine culturel serait une curiosité folklorique, une affaire de musées qui mérite uniquement d'être respectée mais peu importe pour nous d'être respecté, si nous sommes inutilisables mais en tant que ces valeurs ont une signification « hic et nunc » pour la civilisation universelle qui est en train de se créer mais qui ne saurait se développer à partir des seuls modèles d'une tranche assez limitée de l'histoire du monde.

C'est là la valeur de ces confrontations entre les cultures et leur signification ; il y aurait une véritable démission de la part des hommes qui essaient de vivre et de présenter les civilisations non européennes, s'ils acceptaient soit de se scléroser à n'être que la contestation de la civilisation occidentale, soit dans une espèce de "Nuit du 4 Août" des civilisations de perdre leur spécificité par dilution. Il m'est arrivé souvent, surtout dans des réunions religieuses, d'être soumis à cette tentation : "en fin de compte nous sommes tous des âmes, nous avons tous les mêmes valeurs, nous appartenons tous aux mêmes principes fondamentaux des droits de l'homme"... Il y a un risque de se perdre aussi bien par dilution que par durcissement ; il est très important que l'on n'oublie jamais que malgré toutes les ressemblances, malgré tout ce qu'il peut y avoir d'humain en chacun de nous, et malgré tout notre souci d'universalité, les choses ne sont pas faciles, qu'il y a quelque chose d'irréductible chez l'arabe, l'indien, le japonais ou le chinois, et que cette part d'irréductibilité en chacun est également la part d'universel qu'il peut contenir pour une civilisation qui voudrait être vivante, constructive et non pas un nivellement...

En ce sens il est fort important que l'Occidental admette deux choses ; d'une part qu'il est aussi important de poser cette civilisation du Moyen Orient comme islamique que de la poser comme arabe, turque ou persane ; d'autre part qu'il est extrêmement important de cesser cet espèce d'ethnocentrisme oriental qui verrait dans le monde musulman uniquement la partie du Moyen-Orient, alors qu'il y a aujourd'hui ces réalités africaine et asiatique islamiques qui vont exprimer une manière nouvelle d'être musulman.

Voici donc quelques-uns des travaux d'approche qu'il fallait faire pour montrer en quoi l'Islam est ambigu. Il est ambigu par rapport à l'Occident, parce qu'il a trop partie liée

avec lui. Il est ambigu par rapport à lui-même, parce qu'il superpose une volonté de communauté supra-historique, supra-nationale à une volonté de construction actuelle qui est nationale et technique. Cette double ambiguïté est une des principales difficultés d'une interprétation à la fois sensible et ferme de la réalité de cette civilisation.

Ayant ainsi situé les difficultés que nous rencontrons sur le seuil, nous pouvons examiner brièvement quelques-uns des principes théologiques sur lesquels cette société islamique spirituelle entend se construire. Il est à la fois très facile et très difficile, même à un musulman, d'exposer l'Islam. Cela est très facile, parce que, devant Dieu, il suffit de dire une seule chose: la profession de foi. Il existe une profession de foi musulmane qui sert à tout définir et qui épuise le sujet tout le reste n'étant que développements et applications pratiques. Cette profession de foi est : "Il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu", forme simultanément de baptême et de communion... Cependant il faut également relever que cette formule, qui est pleinement légitime et qui suffit à identifier comme musulman celui qui la prononce, est en réalité un peu plus complète: « j'atteste qu'il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu, et que Mahomet est son prophète ».

Le "J'atteste que" est très important, bien qu'on n'ait pas besoin de le prononcer pour être musulman ? Ce « moi je dis qu'il n'y a pas de Dieu que Dieu » est l'insertion de l'individu dans l'aventure métaphysique ; certes, ce n'est pas en disant "il n'y a pas de Dieu que Dieu" que je fais Dieu ; ce n'est pas non plus d'une manière purement psychologique ou morale, en disant : c'est mon petit moi individuel qui constate comme une vérité, comme j'apprends que deux et deux font quatre, ou comme j'apprends la nomenclature des fleuves et des canaux, que Dieu est Dieu ; ce "je témoigne que" est une prise de position existentielle : en disant que Dieu est Dieu je participe à une communion intérieure et j'affirme une solidarité extérieure envers mes frères à côté de qui je me trouverai plusieurs fois par jour et en tout cas le vendredi à la mosquée ; ce "j'atteste que" est au fond la partie diminuée, comme en sourdine, de cette projection violente de Dieu dans l'histoire qu'est l'incarnation et la mort de Jésus-Christ.

Dans le christianisme, il y a à un moment donné un événement qui n'est pas uniquement dogmatique mais qui est historique, une incarnation qui fait que l'enchaînement des causes et des effets se trouve brisé : la Croix vient dans la roue de la Loi, fait sauter les jantes et les moyeux, et à ce moment-là l'histoire prend une signification: il y a l'histoire avant Jésus-Christ et après Jésus-Christ, une propulsion est donnée au destin historique des peuples occidentaux, si bien que c'est plus le christianisme qui est responsable de la Renaissance, du marxisme, responsable d'une philosophie construite sur une conception historique de la vie et sur une conception individuelle de l'homme divinisé, sur une conception prométhéique.

Alors que dans l'Islam, ce "j'atteste" est au fond, de manière très assourdie et non pas sous forme de projection de Dieu vers les hommes, mais sous forme d'invocation de l'homme vers Dieu, la partie individualiste de la civilisation musulmane. L'homme ne s'affirme pas comme étant assumé par Dieu, il s'affirme dans la mesure ou par sa parole il se met en orientation par rapport à la définition fondamentale d'une religion et d'une civilisation. De même qu'il n'y a pas d'autel dans l'Islam : la mosquée porte simplement une niche à prières qui indique une direction le musulman se tournant vers La Mecque. L'Islam n'est pas la communion des saints au sens de la société chrétienne, mais une série d'orientations individuelles, orientations d'individus qui se tournent tous dans la même direction, côte à côte, en proclamant la même vérité qui forme l'engagement individuel du musulman dans sa communauté.

Et la dernière partie de la profession de foi : « et que Mahomet est le prophète de Dieu » est dite en général après un bref arrêt de la respiration, pour bien montrer qu'on entre d'une dimension dans une autre.

Dire que "Mahomet est prophète de Dieu" signifie que l'on accepte que, à côté du monde individuel (qui est celui de l'engagement « j'atteste »), à côté du monde métaphysique (qui est celui de l'identité de l'être avec sa manifestation : "il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu"), il y a également une vérification de cette identité individuelle et de cette identité de Dieu, vérification qui se fait dans l'histoire : "Mahomet est le prophète de Dieu", il y a une communauté qui va être créée sur terre, qui va dresser des lois, construire des villes, faire circuler des caravanes, chercher à l'Est et à l'Ouest des traces de la bénédiction divine et lui rendre grâce, il y a des nations qui vont organiser le monde, dans une conception de l'histoire qui est prophétique et traditionnelle ; la profession de foi ne dit pas que Mahomet est le seul prophète de Dieu, Mahomet est considéré comme étant l'héritier d'une chaîne de prophètes qui commence par Abraham ; d'ailleurs la formule authentique est : "Mahomet est l'un des prophètes de Dieu ». Donc l'Islam se présente à la fois comme novateur parce qu'il commence sa course propre avec Mahomet et comme l'héritier d'une tradition qui est la tradition abrahamique exprimée dans la Bible ; cette tradition est non seulement appuyée vers le passé mais également vers l'avenir : à la fin des temps, il y aura un jugement dernier, Jésus descendra sur le minaret de la mosquée de Damas, c'est là que l'histoire va se vérifier et que les trois peuples monothéistes (judaïsme, christianisme et islam) vont se retrouver... C'est dire que par cette profession de foi l'Islam ne se situe pas en dehors de la tradition judéo-chrétienne, mais se la rappelle pour le passé et la désire, l'attend pour l'avenir.

Revenons à la partie centrale de la profession de foi : « Il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu ». Une parabole qui est dans le Coran, résume ce que veut dire: "il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu" en même temps qu'elle représente l'attitude d'Abraham comme père de la société et de la Civilisation musulmane. Abraham est représenté dans le Coran en Chaldée ; il est appelé par toute sa tradition à vénérer les astres; il les adore la nuit et lorsque le jour paraît, que les étoiles disparaissent, il dit : « je n'aime pas ce qui passe » le mois suivant, il adore la lune, cette dernière s'élargit, puis décline et disparaît, et Abraham dit : « je n'aime pas ce qui passe »; il adore alors le soleil, mais ce dernier décline, le jour verse dans la nuit et Abraham répète encore: « je n'aime pas ce qui passe ! »... L'homme abrahamique n'aime pas ce qui passe, ce qui est accidentel, transitoire, éphémère, c'est l'homme qui essaie de se centrer sur une réalité transcendante et absolue. Et c'est ainsi qu'en conclusion Abraham dit : "Tout passe, sauf le visage de Dieu". C'est une exégèse de la profession de foi de l'Islam : "il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu" ce qui signifie qu'il n'est rien de divin si ce n'est Dieu : la puissance n'est pas divine, la richesse n'est pas divine, toutes les idoles (ce que nous croyons bon, juste, ce qui est dans les valeurs) ne sont pas Dieu, et même les valeurs que nous croyons les plus chères : notre amour, notre service, notre sacrifice ne sont pas Dieu... Rien n'est divin en soi, mais tout est divin en Dieu.

Il y a donc une partie de la profession de foi musulmane qui est nihiliste: ni l'amour ni le sacrifice ni les solidarités les plus chères, ni le pays ni l'Etat ni la fortune n'existent. Mais il y a un mouvement de conversion qui fait que cela même qui vient d'être nié comme inexistant, sous des apparences disjointes et fragmentaires se trouve repris et sacralisé, dans la mesure où les mêmes choses sont revues comme existant dans une réalité, la réalité divine; rapporté à ce paramètre de la réalité divine, tout est d'une manière absolue. Une phrase de Saint Bonaventure résume très bien la situation musulmane : "il y a deux manières de voir les choses, comme des objets bruts ou comme des signes". La coutume musulmane est de voir les choses comme des signes : la richesse, la fortune, l'ambition, le pouvoir, l'amour n'existent pas en soi, mais existent de manière absolue ; une tasse de café, une fleur, un verre d'eau existent d'une manière totale et absolue dans la mesure où on les conçoit comme animés du souffle du premier instant de la Création ; et c'est là que le Coran dit : vous pouvez trouver une totalité d'expérience, une signification absolue, même dans la vue d'une fourmi ou d'une araignée » ; il n'y a pas de chose assez humble, chacune a une valeur totale et absolue ; il est d'ailleurs très frappant, quand on est dans le désert, de voir à quel point, dans ce monde du vide, du « il n'y a pas », la rencontre d'un seul arbre ou d'un seul animal peut donner

l'impression d'une totalité d'expérience existentielle absolue...

L'Islam, de même qu'il se plaçait en deçà ou au delà de l'histoire, en deçà ou au delà de l'institution, se place en deçà ou au delà du psychologique et en deçà ou au delà du réalisme... Rien n'existe : c'est une doctrine nihiliste de la table rase, mais tout existe, se trouve rattrapé et restitué lorsque les choses sont vues, comme le dit le Coran, « non plus selon les yeux de pierre, mais selon l'oeil du cœur »... Et ce que le Coran dit de la fourmi et de l'araignée peut se retrouver chez Maître Eckart : « Toute puce en Dieu a plus de réalité que le plus noble des anges en tant qu'ange »... Telle est cette voie négative, que d'ailleurs les théologies juive et chrétienne ont connue : on commence par nier la réalité du monde, pour ensuite accepter la réalité absolument infinie et absolument adorable du tout et de chaque chose en tant qu'elle participe au tout.

Telle est la position théologique fondamentale de l'Islam, avec les conséquences que nous pouvons prévoir. L'idéal de l'homme n'est pas le héros au sens faustien, l'individu qui a dérobé la foudre à Zeus, Prométhée, Faust, Don Quichotte ou Hamlet, ce n'est pas le personnage qui affirme un moi individuel irremplaçable et qui se forge un destin. En termes littéraires, le meilleur commentaire de cette position fondamentale sur le statut de l'homme est donné dans un passage des Mille et Une nuits : « Gloire à celui qui abolit en nous les prénoms, noms, titres et qualités pour faire de nous un être absolu... L'idéal est ontologique : il s'agit de s'intégrer, de s'intérioriser en l'être ; et non pas d'une projection de l'individu qui façonne la société, l'économie et l'Etat. La phrase la plus caractéristique en ce sens est celle qui figure sur le Palais de l'Alhambra à Grenade et qui m'a été redite spontanément par le vieux roi Ibn Saoud. lorsque je lui parlais de ses conquêtes, : « Il n'y a pas de vainqueur si ce n'est Dieu ».

De même nous pouvons très bien concevoir que l'Islam, avec cette conception du monde, est parfaitement à l'aise dans ce qui fait la vie quotidienne. C'est pourquoi la civilisation musulmane est particulièrement chaleureuse, lorsqu'il s'agit des relations au niveau du quotidien vécu, au niveau de la corporation, du compagnonnage ; avant les mots de "nation" et de "peuple", les mots les plus communs étaient "camarades", "compagnons". C'est au niveau de la camaraderie du soukh, du bain public, de la famille que les rapports sont les plus chaleureux et les plus aisés. De même il est frappant que la littérature et la philosophie musulmane, qui sont le plus caractéristique, qui apportent le plus au patrimoine de l'humanité, sont situées soit au niveau du conte soit au niveau de la réflexion métaphysique, au niveau des fulgurances purement verbales ; ce qui manque entre les deux, c'est le théâtre et le roman, toute l'aventure de l'individu occidental, ce qui donne une densité psychologique aux êtres.

Donc la civilisation musulmane se vit à fleur de jour d'une part et in divinisé par rapport à la transcendance et à l'unité d'autre part. Elle est soit fondée en métaphysique soit goûtée au niveau de l'instant qui passe. C'est pourquoi on a affaire à une civilisation et à un homme écartelés entre l'ascèse et la spiritualité d'une part, la sensualité et le goût de l'ornementation d'autre part. C'est également une société qui se trouve placée soit au niveau du quotidien ressenti et vécu dans l'immédiat, soit au niveau de l'attente de l'absolu ; mais ce qui manque et les monuments mêmes de l'Islam le montrent c'est la partie qui correspond à ce que le légiste européen a fait en traçant des chartes, à ce que le paysan latin a fait en bornant son champ, c'est-à-dire toute la partie de la police, de la cité : quand on fait de l'archéologie, on découvre très vite que les deux types de monuments qui subsistent sont d'une part le soukh, le marché et le bain, d'autre part la mosquée (il ne reste pas de palais de gouverneur, d'édifices publics ; c'est la part qui a été détruite par les invasions successives et par les remous politiques)...

Donc il y a une espèce d'entre-deux, de hiatus entre la vie vécue au niveau de l'instant,

la vie rêvée ou ressentie, et d'autre part la volonté de réaliser la cité de Dieu ; ce hiatus passe sur ce que représente l'institution, l'Etat, le roman, le théâtre, la géométrie (par rapport à l'algèbre), la statue (par rapport à l'arabesque), bref tout ce qui fait la condensation de l'individu et l'aventure d'une société. L'Islam propose d'une part l'intégration d'une existence qui est rythmée par un sentiment de la valeur de l'instant ; il ne s'agit pas de l'instant au sens romantique ; la conception musulmane du temps n'est pas la conception linéaire des grecs non plus que la conception cyclique de l'Extrême-Orient ; chaque seconde, chaque minute est une espèce d'écho de l'éternité, elle est grosse de l'acte de création, du "que la lumière soit" du premier temps. C'est à la fois une civilisation de jouissance et une civilisation de tension prophétique, d'ascèse et de dépouillement ; la tension de la civilisation musulmane n'est pas la tension héroïque et romantique de l'explorateur, du découvreur, du légiste comme en Occident ; elle est soit le sens de l'instant qui passe, soit une autre aventure, celle de l'insertion dans le divin. Et tout le drame de l'Islam, du monde arabe contemporain et de la civilisation musulmane actuelle est de savoir de quelle manière, selon quels procédés, combler cet entre-deux tout en restant fidèle à soi-même.

Il faudrait également faire quelques remarques sur la manière dont la communauté musulmane s'est rendue compte de l'existence et de la gravité de cet entre-deux. La rencontre de l'Occident, après la période du Moyen Age et après la période d'isolement relatif aux XVIIe et XVIIIe siècles, a donné lieu à une découverte brutale ; l'Occident a correspondu avec le moderne et le technique et ces derniers sont apparus comme des importations de l'extérieur. D'autre part toutes les formes d'Occident ont été considérées comme équivalentes ; c'est pourquoi on a tendance à accuser de confusionnisme mental le lecteur oriental contemporain qui voudrait faire coexister la pensée libérale européenne et le marxisme, la théologie musulmane et l'individualisme protestant ; pour lui, Florence 1468, Paris 1789, Moscou 1918 sont contemporains : il les voit comme une projection à plat, comme une espèce de magasin où il peut piquer et choisir ce qui lui composera la maçonnerie la plus efficace pour combler l'entre-deux ; d'où cette impression soit d'opportunisme soit d'amateurisme que donnent les hommes de culture ou les hommes de politique du Moyen-Orient. L'appel et les effets du modernisme étant extérieurs, les modernismes étant pluralistes et contemporains, le monde arabe doit vivre hâte depuis une cinquantaine d'années, à la fois une révolution intellectuelle et morale comparable au siècle des Lumières occidentale, une révolution économique comparable à l'industrialisation du XIXe siècle européen, une révolution sociale et intellectuelle mais le tout sur une seule période et sur des sollicitations qui lui sont extérieures, et finalement (c'est le plus grave) le tout orienté comme une lance vers son centre de gravité...

Car si l'homme selon l'Islam est l'homme abrahamique, celui qui n'aime pas ce qui passe, celui qui essaie de s'ancrer en dehors du flux des accidents, de tout ce qui n'est pas Dieu mais simplement le divin, l'expérience du monde actuel montre que l'on peut construire avec une efficacité peut-être éphémère mais évidente sur ce qui passe. La civilisation qui a commencée avec le XVIIIe et le XIXe et qui se développe aujourd'hui est fondée précisément sur la priorité donnée à ce qui passe par rapport à ce qui ne passe pas au sens d'Abraham. Il y a là une menace à la civilisation musulmane, menace qui vient non pas seulement du fait que la remise en question vient de l'extérieur, non pas seulement du fait qu'elle est simultanée et tumultueuse dans tous les domaines, mais du fait qu'elle porte droit au cœur, sous la ligne de flottaison, précisément sur cet entre-deux que nous définissons... D'où une certaine nervosité, une certaine revendication, un ton d'une aigreur qui peut surprendre parfois et qui s'accompagne de cet éclectisme dans le choix des solutions.

Cet éclectisme, un oriental peut l'avoir également, non pas au niveau politique et collectif, mais au niveau intellectuel avec l'europpéen. S'il est formé dans une civilisation traditionnelle, tout se trouve solidaire de tout et la forme de politesse, la manière de se tenir à table, la manière de s'habiller, de même que les relations avec les camarades, de

même que les lectures, de même que les positions politiques, tout ceci fait partie d'un ensemble unitaire parfaitement noué ; il s'étonne de voir un européen qui peut être un européen qui peut à la fois être un lecteur de Platon et être marxiste, écouter du Mozart et avoir une reproduction de Picasso devant lui : l'Occidental étant appelé avant tout par son éducation à être le noeud autour duquel les événements viennent se tramer est habitué à choisir individuellement alors que la civilisation musulmane, traditionnelle, est donnée comme un tout ; lorsqu'il est à l'intérieur de sa civilisation, l'oriental a en général très bon goût : il sait quels sont les bons poèmes, les bons tableaux alors que lorsqu'il porte un jugement sur l'occidental il choisit n'importe quoi dans le confusionnisme le plus total... L'inverse joue également pour l'occidental : ayant l'oeil habitué à juger les fondes de toutes les civilisations, étant habitué à l'éclectisme, au choix individuel, il pourra se faire des collections extraordinaires avec un objet venant du Japon ou un livre traitant de la philosophie grecque qui seront bien choisis ; mais il courra le risque que ces éléments ne soient pas noués, coordonnés autour d'une unité organique et nécessaire... Ainsi donc, les manques et les insuffisances existent dans l'un et l'autre cas, et le dialogue de sourds peut continuer pendant très longtemps.

II – L'EXPRESSION ARTISTIQUE, LITTÉRAIRE ET SCIENTIFIQUE DANS L'ISLAM

Il ne peut évidemment s'agir là que de quelques remarques très générales. Nous nous en tiendrons aux éléments communs à la littérature, à la langue arabe et aux arts plastiques de l'Islam ; nous laisserons de côté les éléments non arabes dans la littérature islamique ; il s'agit là d'un choix délibéré, mais dans la mesure où la langue arabe est la langue du Coran il peut être significatif ayant commencé par quelques remarques sur la théologie de l'Islam de ne pas dévier de cette trajectoire et de compléter par quelques remarques sur la langue arabe non plus comme langue liturgique de l'Islam mais comme langue d'expression littéraire.

Tout d'abord il faut constater que l'arabe se présente comme aussi différent des langues européennes que pourrait l'être par exemple le chinois ; certainement le sanscrit est plus proche du grec que l'arabe ne l'est des langues européennes. Si on essaie de caractériser les principales différences entre l'expression linguistique arabe et celle des langues européennes, on peut dire que la toute impression que l'on a en lisant un texte arabe c'est qu'il y manque les propositions subordonnées de temps, de cause, de conséquence : une phrase arabe apparaît comme un enchaînement de propositions principales. L'analyse logique telle qu'on la pratique à l'école secondaire aurait très peu de chances de faire des cueillettes fructueuses dans la langue arabe... La langue arabe est une langue où toutes les phrases sont des rencontres directes, absolues, sans conditions, avec un fait constaté. C'est ainsi qu'un texte classique écrit en bon arabe ne dira pas : « j'ai terminé mon exposé ce matin et, parce que nous avons faim, nous sommes allés déjeuner, et comme nous sommes restés longtemps, nous avons dû courir pour revenir au Centre européen », mais « j'ai terminé mon exposé, et puis nous avons faim, et alors nous sommes allés déjeuner, et ensuite... » ; Il n'y a pas de « parce que », de « pourquoi », de « donc » ni de « car », les impressions sont toutes à l'état direct, brut, absolu, c'est comme un collage de propositions principales reliées les unes aux autres par « et », « et aussi », « et puis ». La langue arabe donc ne maçonne pas, n'architecture pas la phrase en l'arc-boutant sur des jugements de circonstance, de temps, de lieu, de cause. Elle se présente pour ainsi dire comme un panier à claire-voie ; il n'y a pas ce phénomène très caractéristique des langues occidentales, où en même temps que la perception d'une réalité par un sujet nous avons le jugement que ce sujet porte sur sa perception. La langue arabe ne dégage pas les causalités ; car les causalités sont toutes réunies au delà : elles sont en Dieu, l'homme ne peut percevoir que la succession des événements, il ne peut en percevoir les causalités et les conséquences ; tout ce que la langue arabe peut

faire, c'est constater la succession, de la manière la plus brutale : par des propositions principales... Il y a là une différence d'approche de la réalité : la phrase arabe est beaucoup moins conceptualisée que la phrase européenne, elle est beaucoup plus impressionniste, elle laisse beaucoup de vide à l'intérieur de la composition de la pensée.

C'est pourquoi la langue arabe est avant tout une langue de poésie lyrique ; ce sont des évocations brèves, puissantes et courtes ; ce n'est pas la phrase qui maçonne une épopée ou qui arrange un drame ; c'est avant tout une langue de lyrisme, mystique ou amoureux.

En second lieu, il faut signaler l'extrême pauvreté en formes verbales qui indiquent le temps. Il n'y a pas de futur, de futur antérieur ou de passé composé. Il n'y a que deux formes temporelles : l'accompli et l'inaccompli, une action a eu lieu ou n'a pas eu lieu. Cette rareté des formes temporelles rejoint la rareté des constructions de temps et de conséquence. Les faits sont abordés tout à trac, ils sont collés directement à l'expérience immédiate ou à l'intuition intellectuelle.

Cette absence de formes verbales temporelles comme cette absence presque totale de subordinées de cause ou de conséquence correspondent justement à ce hiatus dans la civilisation ; hiatus qui aurait pu être occupé par le monde de la politique, des institutions. Il y a l'accompli qui est le passé, et l'inaccompli qui est le présent, l'un se trouvant situé in divinis dans l'absolu, l'autre étant l'expérience immédiate. Il est caractéristique que la langue arabe, en utilisant le passé, lui donne une valeur beaucoup plus forte et plus absolue que le passé dans les langues occidentales. Quand on dit : « Dieu a dit », ou « c'est ainsi qu'a agi Dieu », ce passé est un passé absolu : il a dit ou agi ainsi dans le passé, de toute éternité et le dira à tout jamais ; c'est un passé plus fort, plus absolu qu'un présent, c'est un décret qui est valable une fois pour toutes.

Cette absence de nuances de cause et de circonstance, cette absence de nuances dans les temps, le fait que les formes verbales arrivent brutalement soit au présent soit au passé, en épargnant subjonctifs et conditionnels, donnent une espèce d'acuité en coup de poing à la phrase arabe ; cela en fait une langue de conte, une langue d'épopée ou une langue lyrique, ou encore une langue rhétorique, mais cela n'en fait pas une langue du récit, du roman.

En troisième lieu, l'unité de la phrase en langue arabe n'est pas au niveau de la syntaxe, des parties du discours, mais au niveau de la sonorité. La langue est très rythmée, très sonore, de telle sorte que la cohérence du discours n'est pas introduite par la charpente de la phrase qui poserait des temps et des circonstances, des avant et des après, mais par le mot, à l'état brut, percutant. Nous sommes très loin de cette méthode grecque qui décompose les parties du discours, ici le mot est comme un coup de poing, il se goûte comme un fruit ou se reçoit comme une révélation. D'où le fait que l'arabe est avant tout une langue d'expression verbale ; elle trouve sa raison d'être dans le discours beaucoup plus que dans l'écriture. Comme l'hébreu, la langue arabe est construite sur des racines ; les langues arabes ont des mots composés sur une série de trois ou quatre consonnes ; pour le mot « lettre » par exemple, on laisserait tomber les voyelles, on aurait un signe le « l », un signe pour le « t » accompagné d'un petit signe qui montrerait que la lettre « t » est redoublée, enfin un troisième signe pour le « r ». Donc le mot « lettre » serait construit sur un idéogramme qui serait composé de trois lettres, qui seraient l'idée de « lettre » concentrée. À partir de ces trois lettres, on peut, soit en intercalant des lettres intermédiaires, soit en redoublant certaines lettres, soit en ajoutant des terminaisons, mais toujours en gardant comme pivot du mot cette structure de trois lettres, ajouter des quantités de nuances et de sens dérivés. Au fond, on a en arabe, à l'état pur, ce que chez Lewis Carroll et Joyce on appelle des mots « porte manteaux » ; on a un germe composé d'un mot autour duquel on place en tiroir, comme d'un télescope ou d'une table gigogne, des sens dérivés ; chaque mot est ainsi lourd de contenu : il y a une densité

d'expression, à la fois sonore et radicale, qui fait que derrière chaque mot on sent l'étymologie ; ainsi autour de « faire, agir », on peut avoir « agir avec intensité, violence », « agir intensément mais graduellement », « faire faire », « demander que l'on vous fasse quelque chose », etc...

On a déjà là une introduction à une stylistique de l'arabe : rien que des propositions principales, deux temps (l'accompli et l'inaccompli) et une logique non pas au niveau du mental, de la syntaxe, mais au niveau du vécu, dans la bouche, au niveau de ce germe qui compose le mot, au niveau du rythme ; comme ces racines se retrouvent égales à elles mêmes dans la phrase créent une sorte de récurrence ce qui fait de l'arabe une langue poétique, parlée, prophétique, et aujourd'hui radiophonique. C'est en même temps les limites de l'arabe : la syntaxe n'étant pas facilitée, l'efficacité étant au niveau et au sein du mot, au niveau de la racine qui est contenue comme un filon aurifère sous le mot, c'est une langue qui est faite à la fois pour les associations d'idées archaïsantes et pour susciter des émotions. Le développement n'est pas dialectique, mais un développement par rhétorique ou par métaphore : l'arabe procède par images et par comparaisons.

Ici, il est nécessaire de mettre en garde contre les traductions des métaphores en arabe n'ont absolument pas le sens imagé qu'elles semblent avoir quand on traduit. Des formules comme « le sourcil de la bien-aimée comparé à un arc » ou « la blancheur d'un visage comparé à l'éclat de la lune voient leur sens durci en traduction française. En arabe, la métaphore n'a pas pour fonction de raviver l'image, elle a une fonction de sourdine, et évite de nommer les choses de manière trop crue et trop précise ; c'est une lutte contre la tentation de naturalisme. Il y a une série de clichés rhétoriques qu'on retrouverait également dans la poésie de Llorca certaines associations d'idées automatiques, toutes faites, qui correspondent dans la civilisation arabe (ou andalouse) à la métaphore, qui correspondent à certains ornements de guitare connus d'avance, qui sont là uniquement pour ponctuer le récit, pour le faire respirer, pas du tout pour créer une image-choc ; les images échevelées que l'on peut trouver dans la poésie orientale sont en réalité des figures de rhétorique qui fonctionnent comme des sourdines ; car dans la littérature arabe, ce qui est important c'est d'éviter le soupçon de réalisme : il n'y a que Dieu qui crée et qui donne vie et la littérature ne peut qu'évoquer. De même que l'art abstrait n'est pas un art figuratif, mais un art de représentation de la nature intérieure des êtres, de même, il faut éviter dans la littérature le réalisme, c'est-à-dire essayer de faire vivre artificiellement des êtres, il faut que la parole reste toujours parole et que jamais l'auditeur n'oublie qu'elle est parole ; c'est la même différence que celle qui existe entre le théâtre d'Artaud, qui utilise la pantomime, la musique à la manière balinaise et qui raconte une histoire comique, et le théâtre psychologique à la Molière qui, lui, est la narration de l'action ; il s'agit de la description non pas de l'action apparente, mais de l'essence de l'action intériorisée, qui demande à être présentée sur cette scène de théâtre asiatique. De même dans la littérature arabe, il s'agit de toujours bien montrer que le conteur ne joue pas un rôle de démiurge, n'essaie pas de dire : ceci est la vérité ; il y a une distanciation qui fait que l'on n'oublie jamais qu'on est en littérature ; c'est donc une littérature très littéraire, où la rhétorique et la métaphore, la langue, jouent de très loin un rôle beaucoup plus important que la psychologie, les personnages, le récit.

Il est d'ailleurs caractéristique que dans les Mille et Une Nuits, les seules histoires qui soient populaires en Occident soient celles où on voit le personnage historique Haroun Al Raschid, un personnage qui ne représente pas un type général comme le vizir, l'alchimiste ou le débardeur, mais le seul personnage qui soit un individu : Ali Baba, le seul personnage qui soit un voyageur et non pas une fonction : Sinbad le marin bref tous des personnages théâtraux... En réalité le livre des Mille et Une Nuits est un jeu verbal, peuplé de personnages qui n'ont pas de consistance en tant que personnages théâtraux, mais qui n'ont de rôle à jouer qu'en tant qu'ils sont barbier, calife, astrologue, etc...

Il est bien évident que la traduction de ce langage, qui est avant tout elliptique, allusif, qui se reconnaît lui-même comme littérature et qui ne veut pas être autre chose que littérature, peut le faire paraître insupportablement littéraire, tout le jeu d'assonances, toute la vigueur percutante du mot à l'état brut, la faiblesse de la part faite aux personnages typiques, à la logique des événements apparaît. Les métaphores, qui jouent le rôle d'une ponctuation du discours, lorsqu'elles sont développées apparaissent comme des images par trop léchées, par trop baroques. La langue arabe, qui est essentiellement une langue raccourcie, elliptique, gnomique, doit être, lorsqu'elle est traduite, sortie comme un télescope, dévidée ; on a alors l'impression d'une langue abondante, verbeuse, riche en images, alors que le vrai style arabe est avant tout un style littéraire, fondé entièrement sur la puissance du mot et sur la sonorité du rythme.

Pourquoi Chateaubriand traduit en anglais est-il insupportable et pourquoi Proust traduit également en anglais est-il admirable ? Si pour l'un et l'autre on compte le nombre, le rythme, le déroulement de la langue, on voit que cela remplit la bouche et la page de la même manière. Mais Chateaubriand appartient à une civilisation qui fait de l'analyse logique ; à l'intérieur de sa phrase nombreuse et de sa période, il introduit des avenues comme dans les parcs de Versailles, comme dans les façades de Gabriel ; il y a un balancement : trois périodes sont suivies de quatre périodes, à leur tour suivies de trois périodes, qui en anglais donnent une impression de monotonie et d'épaisseur insupportable. Proust lui, même sur une phrase construite selon le même module, part en spirale ; il n'y a pas de fausse fenêtre, de symétrie à l'intérieur de la phrase et le rythme sinueux de la langue anglaise s'y adapte parfaitement... De même l'arabe, langue elliptique et concise, devient une langue à la guimauve lorsqu'on la traduit en français, parce qu'on est obligé d'étaler les images.

On est stupéfait quand on lit les Conversations d'Eckermann avec Goethe du cas que Goethe fait de Béranger : le plus grand poète qui ait jamais existé... On a peine à comprendre, jusqu'au jour où on lit Béranger traduit en allemand ; on trouve alors une espèce de simplicité rustique et transparente, cela donne presque du Hölderlin mis en musique par Schubert. De même, Pouchkine est à peine traduisible en français : cela paraît d'un pédantisme peu supportable, alors que quand on le lit en russe, on a l'impression de lire du La Fontaine. Si on veut se faire une opinion sur la littérature arabe, il vaut mieux ne pas lire les traductions...

À propos de la littérature littéraire telle qu'elle est exprimée par la littérature arabe, un fait est très curieux à relever. Toutes les poésies arabes considérées comme classiques, c'est-à-dire ante islamiques, les poésies primitives considérées comme étant le modèle de toute poésie à venir, commencent toutes à l'envers : l'action est terminée avant de commencer, et c'est à partir des traces de cette action que le poète compose son poème. Le roman balzacien est comme une campagne napoléonienne : c'est une conquête de l'avenir. Au contraire, la littérature arabe est une replongée dans la mémoire, elle est onirique : c'est un songe éveillé, un retour vers le passé car Dieu ne doit pas nous soupçonner de donner vie à des formes imaginaires qui feraient concurrence à la création ; toute l'action est terminée et on parle de ce qui s'est passé dans les temps anciens. De même, et pour les mêmes raisons, dans le théâtre japonais ; au début quand les personnages arrivent sur la scène ils sont tous morts, ce sont des spectres qui dévident leur vie à l'envers ; au lieu de suivre une action en progressant vers la catastrophe, on commence par la catastrophe et on va vérifier de quelle manière elle a pu se produire. D'ailleurs même dans le théâtre grec on en a des exemples : Prométhée est déjà enchaîné, Oedipe a également les yeux crevés... Le flash-back est la méthode habituelle des récits traditionnels : ce qui est intéressant, ce n'est pas de savoir l'efficacité qu'un homme pourra avoir sur les événements, c'est de voir comment il en est arrivé là.

Une histoire me paraît résumer entièrement l'art poétique arabe. Haroun Al Raschid avait organisé un concours de dîners entre les deux courtisans les plus raffinés de l'Empire, arbitres des élégances de Bagdad. Chacun à tour de rôle devait organiser des fêtes. Le premier organisa une fête parfaite : le choix des invités, la manière dont on les avait répartis dans la salle, la musique, les danseuses, la conversation, les parfums, la cuisine, on ne pouvait faire mieux. Le second se contente de reproduire dans tous ses détails la fête passée... On pense que le plagiaire va être puni, on va lui couper la tête ou il sera exilé. Or le Calife déclare : « c'est le deuxième ». Et alors qu'on se récrie en disant: le premier a le mérite de l'originalité, il a inventé, mais le calife réplique : « c'est cela qui le disqualifie un peu ; le premier c'est la nature, le second c'est la culture, le premier n'a fait oeuvre que d'invention, le deuxième a fait preuve de civilisation, parce qu'il a réussi à reconstituer un instant qui aurait risqué de se perdre, il a réussi à le capturer, à lui donner une nouvelle vie, il a réussi à faire une fête et à rattraper la mémoire de la fête passée, c'est lui le véritable artiste...

Dans les arts plastiques ; l'art musulman est considéré comme étant historiquement et traditionnellement l'art non figuratif par excellence. On a dit souvent, et à tort, que c'était pour des interdits théologiques. En fait il n'y a rien dans le Coran qui interdise de fabriquer des statues, et on trouve dans plusieurs civilisations, à différents moments de l'histoire qu'il s'agisse de Byzance, des Puritains de la Nouvelle-Angleterre ou de certain art tantrique ce refus de l'art figuratif et naturaliste. Là aussi l'art musulman n'a pas innové, mais il a peut-être poussé de manière plus exclusive que tous les autres ce parti pris de l'art non figuratif. Mais il y a un art figuratif très différent de l'art non figuratif, par exemple de la peinture à l'encre, du lavis sombre chinois ou de la peinture à l'encre japonaise. Dans la peinture d'Extrême-Orient, le geste est un acte vital et le coup de pinceau se porte presque comme un coup de poing. Quand je prenais au Japon des leçons de calligraphie, on m'apprenait à faire les mouvements dans l'air, sans papier, pour que j'aie la brutalité du geste : le tout devait couler d'un seul coup, il fallait que le caractère éclate sous le pinceau... C'est l'art qui correspond à celui de l'Action Painting américain, c'est ce qui correspond à ce que fait Hartung ou Mathieu, c'est une abstraction tachiste et chaude même si elle repose sur des principes métaphysiques qui n'existaient pas du tout chez Jackson Pollock... L'art calligraphique musulman est au contraire un abstrait froid, où non seulement il ne faut pas que le corps entier soit engagé dans l'action, mais où on se tient le poignet en tenant le calame bien perpendiculaire pour qu'il y ait une coupure aussi grande que possible entre le geste vital et la trace. Autant le geste chinois est le signe d'un corps accepté, à l'intérieur duquel l'homme se sent à l'aise et joyeux, autant il y a une coupure de tension pour que l'arabesque soit ce que Léonard de Vinci disait de la peinture une "cosa mentale". Baudelaire a dit : "le dessin arabesque est le plus " « spirituel de tous ». Pour être sûre que ce soit chose mentale, le dessin arabesque repose sur un graphique, sur des structures dessinées à l'avance, sur toute une géométrie qui ensuite est gommée ou recouverte par le dessin. Un peintre chinois ou japonais à l'encre a la feuille nue, puis quelques minutes après :le tableau. Alors que dans la calligraphie musulmane, il y a une phase intermédiaire qui est la phase principale, où le peintre dessine tout un réseau de triangles et de pentagones ; c'est là la colonne vertébrale de sa peinture : ce sont des rapports mathématiques qu'il établit à l'avance, rapports voulus, intentionnels, qui reposent non sur la pulsation d'un acte vitale, mais sur la volonté délibérée de suivre certain rythme, abstrait et intellectuel. Il construit ses triangles et ses pentagones, et c'est autour de cela qu'il se met à écrire ces lettres. La fantaisie apparente se trouve masquée une rigueur géométrique et cristalline qui est derrière. Cela correspond à la définition de l' Islam : « il n'y a pas de Dieu », et c'est tout le foisonnement gracieux des lignes et des arabesques, « si ce n'est Dieu », et ce sont les rapports de 3 à 5 ou de 1 à 3 qui se trouvent derrière. Cela veut dire que la partie apparente de l'arabesque correspond à la première partie de la profession de foi, et que la partie géométrique qui est derrière (le visage du Dieu caché) correspond à la partie rigoureuse, absolue, de la profession de foi. Cela correspond également à la

phrase d'Abraham : "tout passe, sauf le visage de Dieu". Il y a des rapports absolus qui sont derrière l'évanescence des formes. On a cette construction en deux plans de l'arabesque, où le rapport géométrique est toujours présent. En général, dans une oeuvre un peu élaborée, et par exemple en architecture sur les coupoles, on va plus loin : on construit la figure simple ; triangle ou pentagone qui va servir de germe à la construction de l'arabesque (de même que la racine de trois ou quatre lettres sert de germe autour duquel s'étoile toute la phrase arabe), dans l'espace et en dehors de la coupole. Donc le principe d'unité géométrique ne se trouve pas à l'intérieur de la figure, il se trouve en dehors : comme Dieu il est absent, caché. Le rapport géométrique ne se trouve pas derrière le dessin, mais en dehors, et c'est en le prolongeant qu'on arrive à le concevoir.

Donc à la différence de la peinture de la Renaissance, où l'unité du tableau est unité de composition, où des diagonales viennent compenser des droites, où l'unité est donnée par la bissectrice des rythmes donnés au tableau, des perspectives, des points de fuite, de draperies qui répondent à un bras levé dans l'autre sens, à la différence de cette unité de la peinture de chevalet classique, renaissante et post-renaissante, l'unité de l'arabesque elle est une unité intérieure à l'arabesque ou qui lui est transcendante, c'est un germe, un principe, ce qui fait que, selon le mot de Pascal, « le centre est partout et la circonférence nulle part ». C'est en ce sens également que l'art de l'arabesque est un art typiquement islamique.

L'unité de composition de la peinture de chevalet italienne correspond également à la structure de la langue italienne ou de la langue française, qui sont construites avec des propositions de temps, de cause, de circonstance ; ce sont des symétries de même que dans les façades renaissantes classiques on fait de fausses portes et de fausses fenêtres. Au contraire l'unité de l'arabesque est faite à l'image de l'unité de la phrase arabe, elle est en germe dans la figure qui est cachée derrière l'apparente fantaisie de ligne arabesque. De même que la phrase arabe est à claire-voie et à ciel ouvert, la véritable mosquée musulmane est composée de quatre murs qui sont à ciel ouvert. De même que la phrase arabe n'est pas terminée par l'homme, qu'elle reste ouverte au possible, ainsi la mosquée musulmane n'a d'autre plafond que le ciel. De même dans le destin du musulman, on ne lie pas d'une manière déterministe les causes et les conséquences : tout est toujours possible. C'est là le véritable sens de "Inch Allah". La conception musulmane du temps n'est ni la conception linéaire grecque classique ni la conception cyclique asiatique, c'est celle du renouvellement de la création à chaque instant : il y a une pulsation d'éternité dans chaque moment que nous vivons, et donc il y a un arbitraire, un « caprice divin » qui fait qu'à tout moment tout au monde peut se produire. Inch Allah veut dire qu'il y a une imprédictibilité totale et absolue de Dieu à tout moment, et non pas que les jeux sont faits...

En ce qui concerne la musique, c'est le domaine où il est le plus difficile de communiquer et de parler. On croit à tort que le plus communicable des arts est la musique ; c'est en fait le plus difficile de tous à faire percevoir et à communiquer. Le fait est que toute musique ancienne considère toute musique qui la suit comme une cacophonie : Mozart apparaissait strident et cacophonique à ceux qui l'avaient précédé, Beethoven se moquait du monde en faisant exprès des accords épouvantables, puis on a dit la même chose de Wagner, on considère encore des gens comme Schönberg comme une cacophonie alors qu'on se trouve déjà dans une autre phase... Il est très difficile de parler de l'esthétique musicale parce que c'est l'expérience la plus intime. Il suffit d'entendre un air de musique orientale, qu'elle soit arabe ou persane, pour se rendre compte qu'aux oreilles d'un européen elle apparaît grêle et monotone... L'inverse est vrai d'ailleurs ; le premier critique musical chinois qui soit venu en Europe a entendu du Beethoven à l'époque beethovenienne et a fait un rapport qui mérite d'être médité: « j'ai entendu cette musique qui ressemble à un dragon blessé à mort, et qui n'en a jamais fini d'agoniser en donnant de grands coups de queue alors qu'on croit que c'est fini »...

La musique arabe a en commun avec l'une des plus grandes musiques du monde, la musique indienne, d'être une musique modale, une musique qui n'a pour ainsi dire pas d'harmonies, d'accords, mais qui est très riche en modes et en rites, et une musique qui fait une très grande place à l'improvisation. La différence avec la musique occidentale classique est dans la décision héroïque que arbitrairement la hauteur des notes et leur rapport les unes aux autres seront déterminées de manière fixe, et que dorénavant on peut transposer la musique en différentes tonalités ce qui permet de constituer les accords. La musique orientale elle ne connaît que la ligne mélodique sinueuse.

Le résultat est comparable dans la musique occidentale de Bach et de ceux qui l'ont suivi à la révolution cartésienne en philosophie. De la même manière, Descartes, dans le continu qualitatif de la pensée métaphysique qui est encore la pensée traditionnelle, a introduit des dénombrements quantitatifs, a dégagé des parties de la pensée qu'il a prises successivement. De même dans le continuum sonore qui fut la musique grecque et la musique médiévale et qui est encore celui de la musique orientale, la musique de Bach et celle qui l'a suivie a par un acte arbitraire d'appauvrissement quantitatif a permis l'augmentation du volume sonore, a permis de construire sur les harmonies et c'est ce qui a permis cette expansion de la musique occidentale pour faire de la musique une architecture et une conquête d'un espace sonore. Toute l'aventure de la musique Occidentale est une spatialisation, le passage du temps à l'espace, de telle sorte qu'un texte musical se lit comme une architecture.

Au contraire, tout le mouvement de la civilisation islamique est l'inverse: c'est l'intégration de l'espace en temps. Et il est tout à fait caractéristique que dans le vocabulaire arabe traditionnel il y ait des mots comme "il s'est trouvé vers le matin". La musique orientale est une involution ; c'est une musique qui a la forme d'un ruban, comme une arabesque : le déroulement de la mélodie correspond à ce développement sinueux de la ligne de l'arabesque. Et de même que derrière l'arabesque calligraphique, il y a des apports mathématiques simples et constants, ainsi derrière le chant de la flûte ou derrière les inflexions de la voix il y a des rapports absolus qui sont donnés par le tambourinement ; et il y a un rythme qui est à la fois très souple mais très constant, qui joue le rôle du triangle ou du pentagone dans les arts plastiques.

De même que l'arabesque ignore à peu près la ronde-bosse, ainsi la musique ignore presque les écarts de sons : l'ambitus de la musique orientale est très serré, il n'y a pas de sautes du grave à l'aigu très fréquentes. Ceci est également dû à une esthétique délibérée. Il faut tout juste assez de vibration sonore, tout juste assez de mobilité plastique pour faire vibrer l'immobilité ou le silence, tout juste ce qu'il faut, comme une pierre jetée dans l'eau, Pour que les cercles, se créent et qu'immédiatement l'âme intègre l'expérience ; qu'elle ne soit pas sortie d'elle-même par la richesse pulpeuse de la matière sonore, mais qu'elle soit renvoyée au contraire à sa propre méditation par la pauvreté, de ce fil musical qui tremblote autour de tambourins.

III. SITUATION PRÉSENTE DE L'ISLAM

Il y a d'abord le fait évident qu'elle est en crise. On répondra que toute la civilisation contemporaine est à l'état de crise. Mais ce qui est grave pour les pays musulmans, c'est que cette crise se situe en dessous du centre de gravité, sous la ligne de flottaison. La civilisation musulmane en fin de compte, comme l'arabesque, comme le déploiement mélodique, comme le développement de la métaphore, est une série de variations sur quelques thèmes très fondamentaux et très limités.

Si on part de l'idée qu'il y a une religion qui met l'accent sur l'unité et sur la

transcendance et que cette notion d'unité et de transcendance a toutes les répercussions dans l'ordre des institutions, dans l'ordre de l'histoire, dans l'ordre de la pensée, dans l'ordre artistique, il est certain que la civilisation musulmane se caractérise par un dépouillement extrême des principes ; si la contestation porte sur les principes, à ce moment le naufrage est difficile à éviter. Contre les apologistes musulmans, contre les réformateurs qui pensent que l'on peut sauver les meubles en faisant la part du profane et du sacré, du temporel et du spirituel, une telle distinction serait la mort sans phrases pour l'Islam. Également remplacer la notion d'unité qui donne son style à la pensée musulmane par un psychologisme et un individualisme quantitatif et démocratique serait également une expérience très dangereuse à tenter. L'attaque est nouvelle, elle vient de l'extérieur, elle est multiforme et correspond également à une situation intérieure très minée.

Ce n'est pas à dire que la situation soit sans espoir. Loin de là. Pour essayer de définir les raisons possibles d'une évolution, il faut dire que la définition de la société musulmane telle qu'elle est posée par le Coran reste encore valable pour une civilisation musulmane moderne, touchée même par certaines formes de nationalisme, mais peut-être en revivant les choses un peu comme la poésie ou le théâtre, à l'envers, en reculant.

La définition de la société musulmane est donnée par le Coran dans les termes suivants : « O vous qui croyez, soyez un peuple uni comme un bâtiment solidement étayé. Soyez témoins devant les peuples comme Abraham, Moïse et les autres furent témoins devant vous. Et faites la prière et pratiquez le bien et faites l'aumône et pratiquez l'oeuvre de justice ». Il y a là toute une série qui débouche sur l'oeuvre de justice et qui pourrait maintenant être récapitulé en sens inverse. D'après le Coran, l'islam est avant tout une société liturgique à l'égal d'ailleurs des autres sociétés traditionnelles, ou par exemple en Inde la fonction sacrificielle de l'individu et de la société qui est au centre du système une communauté qui a pour principale fonction l'accomplissement de la prière en commun. « Soyez témoins » : il y a là une insertion dans la communauté des peuples, que l'on oublie quelquefois trop même en Islam. Et c'est une communauté qui se veut traditionnelle, non pas seulement en s'enracinant dans le passé, mais en se vérifiant comme telle dans l'avenir. Et on voit que l'aumône et le bien, les oeuvres de justice, apparaissent presque, dans la définition coranique, comme des effets réflexes, des effets périphériques de la prière. Mais on peut très bien concevoir une civilisation musulmane acceptant l'oeuvre de développement économique et social et l'oeuvre politique et reprenant ce qu'elle n'a pas suffisamment récapitulé dans le passé du fait surtout qu'il y a des structures économiques qui ont été expérimentées par l'Islam à travers l'histoire, par les corporations, les organisations syndicales et ouvrières, par le sentiment de l'entraide à l'intérieur du métier, par le système de l'aumône légale. Il y a tout un système de solidarité sociale qui peut s'éterniser dans une société qui peut non se laïciser mais faire porter l'accent sur l'élément de justice sociale qui n'est pas nié dans l'Islam, mais qui n'a pas été suffisamment vécu et appliqué par la communauté musulmane étant donné que ces fonctions de justice et d'égalité existent et que l'Islam, si elle est une société théocentrique, n'est pas une société théocratique : il n'y a pas un clergé qui assure le fonctionnement de cette société. Si ce n'est pas une société démocratique, puisqu'il n'y a de souveraineté qu'en Dieu, c'est une société égalitaire ; non pas égalitaire au sens de la démocratie américaine, anglaise, ou de la fin du XVIIIe siècle français, en ce sens que chaque être serait numériquement égal aux autres citoyens, mais en ce sens que chaque âme a une valeur égale devant Dieu.

Il y a donc dans les sources mêmes de l'Islam certaines données : société théocentrique, société reconnaissant par un effet réflexe et conditionné l'égalitarisme de tous, esprit communautaire. Seuls deux éléments sont absolument interdits dans l'Islam : le prêt à intérêt et les sociétés d'assurances. Il y a un blocage contre l'utilisation de l'argent comme fin et comme moyen de capitalisation qui est très caractéristique dans l'Islam ; ce serait jeter une traite sur l'avenir d'un individu ; si l'écrivain ou l'artiste n'ont pas le droit de le faire, à plus forte raison le commerçant... Il y a quand même une tradition et

commerçante et artisanale dans l'Islam très forte et très constante. On s'imagine que les civilisations du Moyen-Orient sont avant tout des civilisations influencées par le désert, fondées sur l'image de l'homme du désert ; cela a toujours subsisté comme une nostalgie, mais en fait c'est absolument faux ; la civilisation musulmane a été une civilisation de petits bourgeois urbains, dans les pays du Moyen-Orient où il n'y avait pas de minerai et où il n'y avait pas le grand élément de vitalité médiévale qu'était le bois ; le monde musulman a vécu sur la fabrication d'objets de très grande valeur : les mousselines, le damasquiné, toutes les formes d'étoffe, de parfum, de métal, de cuir.

Au fond à l'époque médiévale c'était une espèce de Suisse. Il ne pouvait pas avoir une production fondée sur l'agriculture ou sur l'industrie c'était une société commerciale d'import-export, qui vivait sur les voies d'échange des caravanes ; c'était une civilisation de relais urbains.

Le choc fatal a été la découverte des voies atlantiques. Maintenant il est certain qu'avec le développement de l'aviation, le commerce par voie océanique a cessé d'avoir une grande partie de son importance. Et comme on s'oriente de plus en plus vers une société qui serait polarisée vers le Pacifique, le Moyen-Orient pourrait retrouver sa fonction de voie de communication après avoir été pendant près de trois cents ans une impasse, communication avec les communautés indonésienne, indienne et africaine afin que cette civilisation puisse retrouver sa place comme une des civilisations intermédiaires au carrefour des différentes civilisations.

QUESTIONS ET RÉPONSES DU COLLOQUE QUI A SUIVI LA CONFÉRENCE

Question : quelle est l'attitude du musulman vis à vis de la souffrance ? Est-ce une attitude de révolte ou une attitude de résignation, ou bien encore une attitude de confiance ?

Réponse : Le mot de souffrance demanderait à être cerné. Ce peut la position du musulman par rapport au mal, par rapport au péché ou par rapport à la douleur. Ce sont déjà là trois significations différentes parmi bien d'autres qu'on pourrait imaginer.

En ce qui concerne le péché, la notion de péché pour l'Islam n'existe absolument pas sous la forme du péché originel ; s'il y a péché, on peut l'interpréter plutôt au sens de transgression, au sens donc de péché moral.

Eh ce qui concerne le mal, il faudrait résumer très rapidement la position de l'Islam par rapport à la liberté. Pour cela, on peut prendre une parabole qui se trouve dans le Coran. Dieu a créé le monde et propose liberté à ce qui est le plus solide et puissant dans le monde créé, les montagnes ; ces dernières terrorisées ; cette notion de liberté est en même temps la brèche par laquelle les possibilités de transgression, de conflit, de douleur, de mal pourrait pénétrer ; se sont écartées et se sont effondrées.

Dieu la propose à d'autres éléments de la Création, mais c'est un recul horrifié et généralisé... La Création sent bien qu'il s'agit là du retrait de Dieu : nous sommes à l'âge d'Or, tout est parfait et accompli, Dieu va se voiler le visage, faire un acte de retrait de la création et livrer une zone de liberté à un être... Seul de tous les êtres, l'homme accepte de prendre cette position exposée...

Donc l'Islam, comme toute religion qui donne la toute puissance à Dieu, un Dieu unique et personnel, se trouve immédiatement confronté au problème du mal. Toute la théologie

médiévale du mal a essayé de se tirer d'affaire avec des arguments plus ou moins convaincants. Pour que la notion de mal ou de souffrance soit regardée en face, il faut commencer, dans une théologie aussi totale et aussi exclusive, par disculper Dieu. Le mal ne vient pas directement de Dieu ; il y a un retrait par lequel Dieu voile son visage : s'il montrait son visage à découvert, toute la Création entrerait en incandescence et retomberait immédiatement en cendres ; et de même il y a un mouvement de retrait pour qu'il y ait un domaine, celui de la liberté : la liberté étant conçue comme une responsabilité dont l'homme est investi.

C'est alors que se place la révolte de Iblis (l'ange Lucifer) qui dit à Dieu: "comment ! tu donnes cette prééminence à celui dont la liberté va s'engluer en indifférence ou au contraire se durcir en révolte, tu es en train d'introduire le conflit, la transgression, la violence, le mal, la souffrance... », à quoi Dieu répond qu'il n'y a qu'une vérité, plus profonde que celle que les anges peuvent saisir et qu'il est égal. C'est alors que Lucifer demande à être aussi fortement et aussi inconditionnellement attaché au mal qu'il l'était à l'adoration ; c'est un acte d'amour total que de revendiquer d'être attaché au mal.

Le mal et les possibilités de souffrance se trouvent dans le même secteur que l'existence de la liberté ; elles résultent d'un statut conféré à l'homme. Ce mal, l'homme a pour fonction de le vaincre ; il n'y a pas de miracle, de calice ; c'est à l'homme qu'il appartient d'organiser le monde, d'organiser la société pour que cette oeuvre de responsabilité et de liberté ne fasse pas de transgression, qui elle soit la réalisation sur terre de ce que l'Islam appelle « l'ombre de Dieu ». Le Coran dit que l'homme est un "esclave" de Dieu, dans la mesure où il ne peut rien sinon par cette décision par laquelle Dieu a créé son statut ; l'homme est également dans l'état d'"islam" (« soumis ») : tous les êtres et la nature sont soumis à Dieu, seul l'homme l'est par un pacte ; enfin il est "ombre de Dieu". Il s'agit pour l'homme de reproduire sur la terre un ordre et une justice qui seraient la réponse ici bas à l'unité et à la grâce qui lui ont été révélées par Dieu.

Donc les possibilités de mal sont beaucoup plus liées à la notion philosophique de transgression de l'homme qui va trop loin ou pas assez loin, plutôt qu'à une notion morale de péché. Le mal, c'est ce qui rompt l'unité et la cohésion de la société humaine - de même que le mal au niveau psychologique individuel est ce qui rompt l'unité de l'âme. Il s'agit donc beaucoup plus d'une perte d'authenticité, d'une perte de la pureté intérieure de l'homme, ou d'un déséquilibre de la société que d'une conception dramatique, pathétique du mal comme l'exècre le christianisme.

Evidemment la notion de mal dans l'Islam peut paraître plus abstraite, moins liée aux tourments de l'homme que dans le christianisme. Elle peut également donner l'impression d'être par trop liée à des opérations intellectuelles et sociales ; la justice est un devoir social garanti par le gouvernement, par la communauté ; donc la notion de justice faite par acte d'amour comme dans le christianisme ; n'est pas aussi marquée que la notion de justice au sens de répartir entre chacun son dû afin de créer sur terre un ordre qui soit la réponse qu'on pourrait donner alors au divin.

Très souvent on a reproché au musulman d'avoir une espèce d'apathisme, de fatalisme devant le mal ; ou au contraire, quand les musulmans essaient d'instaurer leur ordre, on leur reproche de le faire avec le sabre à la main, par la « guerre sainte ». La notion de bien et de mal étant placée dans l'ordre ontologique, étant coupée de ses résonances pathétiques, humaines qu'elle a dans le christianisme, on peut reprocher à l'Islam d'en faire une affaire institutionnelle, une affaire d'organisation de la communauté, avec toutes les possibilités de création d'un socialisme musulman (qui est dans la logique même du système coranique, avec également ce risque que le bien doit être prêché et répandu selon l'Islam s'il est nécessaire par la violence ; la notion de guerre sainte pour établir l'ordre et la justice est une des notions qu'on a le plus reprochée à l'Islam ; il y a une espèce de socialisation de la notion de bien qui fait que le bien consiste à créer

l'unité dans son âme et la cohésion dans la société ; la société coranique n'a jamais admis - et pourtant c'est une situation qui s'est développée historiquement - une société musulmane colonisée ; le fait colonial est non seulement une défaite historique, c'est encore un scandale étatisé... Une société musulmane qui ne serait pas en mesure de répartir le bien et le mal apparaît comme à peine concevable, et pourtant c'est une situation dans laquelle se trouve une grande partie des sociétés musulmanes. Le musulman n'avait absolument pas un problème d'infériorité : il avait le sentiment d'une civilisation parfaitement adulte, cohérente, mûre ; et le fait colonial a été ressenti à la fois comme une humiliation et comme une défaite... De plus la civilisation musulmane est une civilisation d'archétypes, presque académique ; nous avons vu sa conception moraliste de l'art ; elle a des canons achevés, une langue, des rituels, une forme d'art académique. L'impossibilité pour la communauté en tant que nation de telle manière que ce soient les musulmans eux-mêmes qui édictent les canons de l'ordre pour la société, ce qui est le bien social et le mal social, est considérée non comme un accident de l'histoire mais comme un bouleversement moral. Et c'est une des raisons pour lesquelles la situation coloniale a été si douloureusement et si difficilement supportée par les peuples musulmans ; ils avaient le sentiment d'une sorte de retournement de l'histoire, d'un abandon de Dieu... Ce sentiment est encore très marqué : ce côté désespéré de jeunes musulmans, d'intellectuels est le sentiment de frustration d'une civilisation faite pour un absolu et qui se trouve plongée, les bras coupés, dans le relativisme.

Question : Vous avez dit que le rapprochement des cultures ne doit pas mener à un nivellement des cultures. Quels apports la civilisation islamique pourrait-elle apporter à l'Occident, au monde ? Le monde islamique se trouve devant l'inondation de la civilisation occidentale, par exemple devant le respect porté aux faits, au progrès et à l'évolution ...

Réponse : Lorsque l'on regarde une autre civilisation, c'est d'habitude pour se confirmer dans la bonne estime que l'on a de soi-même et de sa propre civilisation. Au fond ce que l'on recherche dans autrui, que ce soit dans les relations individuelles ou dans les relations de civilisations, c'est trop souvent soi-même ou on essaie de se fuir ce qui est une autre forme d'égoïsme. Ne considérer autrui ni comme un moyen d'évasion ni comme un instrument à absorber pour être soi, c'est une position qui n'est possible dans les relations individuelles qu'avec beaucoup d'amour ? Mais qu'est-ce que l'amour dans les relations entre les civilisations ?...

Il y a quelques années nous avons consulté tous les Etats membres, une centaine à l'époque, pour savoir quels étaient les titres d'ouvrages qu'ils aimeraient voir traduits dans leur langue nationale. La réponse de l'Iran, pays oriental, pays marqué par l'Islam, est arrivée. Selon les intellectuels persans, les livres dont ils avaient le plus besoin n'étaient pas « le Discours de la Méthode », « l'Introduction à la Médecine expérimentale », Hegel ou Marx, c'était les Contes d'Andersen... Ainsi donc lorsqu'une civilisation en regarde une autre, ce n'est pas tellement pour lui emprunter de quoi se compléter, mais bien plus pour se confirmer dans son propre système de valeurs.

De même j'ai eu une discussion avec un de mes amis qui dirige service graphique d'un certain nombre de magazines à grande diffusion américains, dont l'un des magazines de mode les plus célèbres. Il m'a dit que, sur la couverture, il devait y avoir absolument un type de femme, un type de femme auquel la femme américaine pourrait être heureuse de s'identifier : pour un numéro spécial sur le Japon - et afin que ce numéro se vende aussi bien que les autres, bien que les perspectives de vente soient très mauvaises du fait qu'on touchait à un thème tellement exotique - il a photographié la même américaine que d'habitude et l'a seulement costumée en japonaise...

Dans les rencontres entre civilisations, nous passons notre temps à nous costumer en japonais, ou en arméniens comme Rousseau ; quand nous interrogeons une autre culture

c'est beaucoup plus pour constater le bien fondé et le confort intellectuel de la nôtre que pour lui demander des apports. Il est très difficile à un occidental de dire, en y croyant à fond, qu'il y a des valeurs, qui lui sont absolument, vitales en tant que citoyen progressiste d'une civilisation technique et industrielle, qui existeraient par exemple chez les Dogons du Mali, en Inde ou chez les arabes... Le plus souvent la rencontre de cultures est un alibi pour se donner bonne conscience : on élargit ses horizons et en même temps on se confirme qu'on est dans le droit chemin...

Inversement nous sommes toute une génération d'orientaux qui avons vécu élevés par des parents qui nous ont dit: il faut prendre à l'Occident des techniques, des formules d'efficacité, des tours de main, il faut agir plus vite qu'eux, il faut parler mieux qu'eux, il faut organiser mieux qu'eux, mais pour le reste il faut garder nos valeurs, nos traditions, nos systèmes d'éducation... Or nous avons constaté qu'il est impossible d'organiser, de construire et d'agir mieux qu'eux sans avoir à abandonner certaines des valeurs qui nous sont fondamentales. Aucun progrès dans la coopération entre les peuples et dans la compréhension entre les individus appartenant à des civilisations différentes ne pourra être apporté tant que l'Orient continuera à ne demander et à n'attendre de l'Occident que des tours de main techniques, des procédés de développement, des instruments techniques. Le jour où les orientaux poseront aux occidentaux des questions qui impliquent des systèmes de valeurs morales, des constructions idéologiques, des doctrines, le jour où ils cesseront de penser qu'ils ont des valeurs morales qui tiennent à la tradition et que l'Occident se définit tout entier par l'obsession de l'instrumental, du matériel et du technique, le jour où ils verront qu'il y a toute une part aussi bien rationnelle que subconsciente, affective, qui touche à certains thèmes du domaine éthique, psychologique, le jour où ils chercheront à pénétrer la vision que l'occidental peut avoir du monde, l'interprétation qu'il peut en donner, le jour où ils cesseront de le considérer comme un pourvoyeur de mitraillettes, tracteurs (ce qui est une forme de mépris en sens inverse), le jour où ils lui demanderont ce qui fait son humanité, sa dimension faustienne ou prométhéenne en tant que conscience, lorsqu'ils prendront au sérieux les facultés morales ou spirituelles « de l'Occident, le débat sera peut-être enfin possible.

En retour, tant que l'Occident, ne demandera pas de techniques opératoires, l'opération de l'homme sur lui-même l'expérience transformatrice de l'être, tant que la philosophie orientale, les civilisations orientales seront conçues uniquement comme affaire de curiosité intellectuelle ou de compréhension humaine, tant que l'europpéen ne sera prêt à tenté cette transmutation de soi-même - même si c'est pour revenir ensuite aux valeurs auxquelles il est habitué - le débat sera bref également : l'Orient n'est rien s'il n'est pas une expérience transformatrice de l'être. Tant que l'Occident n'aura pas ce sentiment et n'approchera pas l'Orient dans l'esprit, autant continuer à apprendre du grec et du latin, à aller au concert... Si on détache la musique orientale de ses significations mentales et intérieures, elle est plutôt ennuyeuse... La notion de collectionneur ou même la notion de chaleur humaine, de solidarité pour un autre homme en tant qu'il n'est qu'un homme, on peut l'appliquer aussi bien à son voisin. La portée du message de l'Orient ne commence à avoir du poids et de la densité que si on demande une technique opératoire.

Le dialogue deviendra intéressant le jour où l'Orient demandera davantage, non pas de procédés techniques, mais d'idéologie, d'art et de conscience à l'Occident, et le jour où l'Occident demandera davantage de techniques d'opération sur l'être et de transformation intérieure à l'Orient. La manière fautive d'aborder l'Orient, c'est de l'aborder comme un prétexte à rêve ou à évasion. La connaissance de la philosophie orientale est un acte fatigant difficile, qui demande une attitude de concentration, l'utilisation de tout un appareil conceptuel très différent de celui auquel on est habitué. Les valeurs de l'Orient ne peuvent être communiquées que si on est prêt à faire une expérience transformatrice.

Il est certain qu'il y a une certaine stature, un certain style de l'homme occidental, qui a

permis à l'aventure économique, sociale et politique historique de l'Occident de se développer. Et il n'est guère besoin d'insister sur ce que signifie de conscience, de discipline, de volonté et d'humanisme cette aventure européenne... Du côté oriental, très longtemps l'Orient a exporté une philosophie mystique, qui a été reçue non seulement dans les monastères, mais également dans les cours d'amour, dans les rituels chevaleresques ; il a exporté des objets d'artisanat, des objets de luxe, précieux et d'un petit volume : mousselines, encens, parfums... Maintenant il n'exporte que des matières premières visqueuses, compactes : essence, pétrole. Si on continue à ne demander à l'Orient que des matières premières et des rêves, on n'ira pas très loin avec l'Orient.

L'expérience transformatrice de l'être que pourrait apporter l'Orient pourrait au moins apprendre une chose. À côté du type humain prométhéen ou faustien de l'homme occidental, fabriqué par humanisme de la Renaissance, inséré d'abord en rationalité par le XVIIIe siècle, inséré dans l'histoire par le XIXe et par l'économie et le sentiment de ses responsabilités économiques et sociales, il manque une dimension : la dimension de l'être. De même que la musique, à la manière des fugues de Bach, qui s'empare de l'espace et crée de grandes arabesques sonores, à la manière de la grande musique européenne du XVIIIe et du XIXe, est un enrichissement de l'âme, de même il y a probablement une certaine qualité, une certaine dignité humaine, qui ne reposerait pas tant sur la faculté de s'étaler, de se multiplier, de conquérir, d'assimiler, de comprendre, mais au contraire sur une espèce d'appauvrissement de la personnalité, d'oubli de l'état-civil : il y a quelque chose qui subsiste de nous au moment où nous avons dépouillé notre nom, notre profession, et c'est cette espèce de point au delà des contradictions de l'individu et de la société, au delà de la contradiction entre la vie à laquelle nous nous accrochons et la mort que nous croyons réelle, ce point d'équilibre indifférencié

à l'intérieur de nous-mêmes, autour duquel tout ce que nous acquérons, faisons, construisons n'existe plus. La leçon que peut nous apporter la philosophie orientale est d'abord une leçon de dépouillement, de pauvreté intellectuelle, nous ramenant à ce qu'il y a de plus nul en nous-mêmes, nous permettant de rejeter quantité de pelures et de savoir comment on vit quand on est nu et qu'on supporte le froid, la solitude et la faim...

Cette expérience transformatrice de l'être peut également nous apporter les valeurs d'une vie qui serait non pas en expansion mais en modulation, c'est-à-dire dans laquelle la manière de se vêtir, de réfléchir, de s'adresser n'aurait pas une grande amplitude, mais serait toujours très proche de ce qui fait notre propre équilibre intérieur. Il ne s'agit pas de résignation, de contemplation, voire de paresse ; il s'agit de ce repli sur ce qui est fort en nous, une fois qu'on a quitté son portefeuille, son travail et son certificat d'études... L'Orient peut apporter à l'Occident une vie ramenée à l'unité, à un équilibre indifférencié, qui peut parfaitement s'accommoder d'une existence moderne, technique et européenne, qui peut même être un facteur d'efficacité, dans la mesure où on apprend à ne pas avoir peur des conséquences de ses actions, à avoir à la fois une proximité très grande et un détachement total de ce qu'on fait, à avoir un grand éveil à ce qui est présent et en même temps une distance infinie par rapport à soi-même.

Dans le domaine des valeurs sociales, la connaissance de l'Islam peut apporter d'abord le sentiment d'une communauté qui serait sociale sans être fondée sur un pouvoir central, le sentiment d'une fraternité, d'un esprit de communauté qui ne serait pas fondé sur le théocratique, non plus que sur la dictature du nombre ou la dictature d'individus. On ne le trouve peut-être pas dans l'expérience de l'Islam actuel, qui au point de vue économique et politique se trouve en état de crise très profonde ; mais l'étude de cette civilisation pourrait dans l'ordre social donner le sentiment de ce que peut être une telle civilisation.

Comme dans les rencontres avec les êtres, on obtient le plus des êtres en étant très exigeants avec eux, non pas au sens de la jalousie et de l'appropriation, mais en leur demandant d'être tout à fait eux-mêmes en pleine liberté mais en exigeant qu'ils aillent jusqu'au bout d'eux-mêmes, et c'est ainsi qu'on peut obtenir quelque chose pour soi également. Ce qu'on doit demander à une civilisation qu'on rencontre, ce n'est pas les points par lesquels elle peut ressembler à la vôtre ; il s'agit seulement de lui demander d'être elle-même, lucidement et intensément. Ce que l'Europe peut apporter à l'Orient, ce ne sont pas des techniques, c'est un humanisme. Ce que l'Orient peut apporter à l'Europe, ce n'est pas une rhétorique ésotérique c'est une discipline mentale de soi-même.

Le phénomène « hippy » est très caractéristique - malgré ses côtés de mascarade clownesque - d'une société qui pour la première fois aux Etats-Unis refuse les valeurs de l'argent, classe la pauvreté au dessus de l'argent, la saleté au dessus de la pauvreté, l'errance nomade au dessus de la prise de position dans la vie... Par ses aspects négatifs et de remise en question, et malgré certains aspects puérils c'est une remise en cause assez sérieuse, d'un esprit assez juste. Il faut aller vers les civilisations orientales dans un esprit d'humilité, de pauvreté, de dépouillement, et de risque. La connaissance culturelle de l'Orient ajoute très peu de richesse à un européen. L'expérience de l'Orient est une expérience limitée en envergure, mais elle doit être très intense et profonde sur un point déterminé. Il est très utile également de s'habituer à une technique, de ne pas seulement faire une étude livresque mais d'étudier soit une langue, soit une technique de respiration, soit une technique de dessin, soit une technique de psalmodie - suivant les civilisations auxquelles on s'adresse. C'est dans cette conception opérationnelle d'un travail sur soi que l'Orient peut apporter quelque chose. Si l'oriental a tout intérêt à ne pas avoir une conception utilitaire de ce que l'Occident peut lui apporter, à avoir une conception plus gratuite, moins avide à exploiter l'europpéen, de même l'occidental n'a pas à chercher ce que l'Orient peut lui apporter sous forme de rêverie ou d'évasion, mais sous forme de discipline.

Question : J'ai rencontré parfois cette conception chez certains auteurs de l'Occident que la philosophie arabe n'était pas importante en tant que pensée originale , bien qu'elle ait eu quelque influence en Europe...

Réponse : Evidemment il y a le fait que les arabes, quand ils ont rencontré la civilisation du Moyen-Orient, la civilisation byzantine, la civilisation sassanide, lorsqu'ils ont rencontré le monde qui était encore informé par la pensée grecque, étaient des hommes qui n'avaient pas de philosophie. Leur philosophie a été essentiellement d'emprunts, essentiellement la civilisation persane (ante - islamique) et plus encore la civilisation des chrétientés d'Orient. Au départ il y a un manque d'originalité certain.

Il y a un autre facteur de manque d'originalité. La pensée islamique avait une tendance optimiste à considérer les systèmes de pensée d'une manière globale, totalitaire, comme une explication complète du monde. Les arabes ont abordé l'étude d'Aristote et de Platon avec la même foi qu'ils avaient absorbé le Coran : ils pensaient que l'explication grecque était une explication plénière et définitive du monde. Cette tendance encyclopédique, qui était le pendant de la tendance théologique, a fait que les musulmans ont manqué de sens critique au point de se rapprocher de la philosophie grecque.

Mais l'originalité existe quand même. Elle se situe à deux niveaux. Le premier est le passage de philosophies conceptuelles comme l'était la philosophie grecque à une langue comme la langue arabe ; ce passage a demandé un effort qui n'était pas simplement de copie, mais qui a été un travail de critique, de révision et de recréation de concepts ; l'importance d'Averroès tient en grande partie dans le fait qu'il est passé d'un système de

logique grecque à un système d'expression sémitique. Le second est le fait que la pensée grecque s'est développée en marge de la philosophie religieuse quand les critiques de la philosophie musulmane disent qu'elle manque d'originalité, c'est qu'ils ont en vue la philosophie empruntée au monde grec ; mais à côté de cette philosophie classique, il y a une autre philosophie, la philosophie intérieure, qui est faite, non par les philosophes, mais par les écrivains, les juristes, par les commerçants quelquefois ; et là il y a un élément d'originalité très fort, car c'est une philosophie qui se fonde sur les particularités du langage arabe - et elle a des points communs avec la kabbale hébraïque - qui se fonde sur le langage, sur les nombres, sur les rapports de permutation de l'un à l'autre ; à certains égards elle rappelle la philosophie présocratique, elle emprunte beaucoup d'allures à la philosophie indienne, mais son expression est très originale ; elle n'a pas encore été suffisamment étudiée, car elle demande une connaissance très approfondie non seulement du langage mais également de la symbolique.

Question : Si l'Islam est une communauté, un tout, une religion, un mode de vie, est-il possible pour un jeune musulman de se définir en tant que musulman et athée ? Comment concevoir que l'Islam puisse adopter des formes partielles non originelles à sa tradition ?

Réponse : Il n'y a presque pas de religion au monde qui ne soit pas athée, sauf le christianisme. Le système de métaphysique, qu'il soit hindou ou soufi, n'est pas centré autour de la notion d'un Dieu personnel ; surtout un élément manque totalement dans l'Islam et qui caractérise une structure religieuse : il n'y a absolument pas d'organisation sacerdotale. Dans la mesure où il est difficile d'imaginer un Islam qui n'ait pas le sens du sacré, il est difficile d'imaginer une civilisation musulmane qui n'ait pas une dimension qui ne soit pas celle du sacré. Mais il y a beaucoup de philosophes et de mystiques musulmans, parmi les plus célèbres, qui ne croyaient absolument pas au Dieu personnel et révélé : un Omar Khayam par exemple se proclamait athée, mais il appartenait à une civilisation par le sens du rituel de la vie quotidienne, de la solidarité avec la communauté... Il faut donc nuancer à l'extrême : la notion de "athée" et de "non-athée" est une des notions qu'il est le plus difficile de toucher. La sensibilité religieuse occidentale est presque entièrement modelée par le christianisme ; or parmi les religions le christianisme est un cas extrêmement

exceptionnel, pratiquement unique... Une civilisation musulmane qui n'ait pas un sens du sacré et des choses, de l'attitude rituelle devant les êtres et la vie, du mystère des choses risquerait très vite de ne plus avoir de style musulman. C'est parfaitement possible ; dans la plupart des pays musulmans, il y a une tendance à adopter des valeurs et des modes de vie qui n'ont plus rien en commun avec le style de la société musulmane. Une dés islamisation des pays du Moyen-Orient - peut-être moins des pays de l'Asie du sud-est ou de l'Afrique peut être conçue et à ce moment ces pays cesseraient d'être musulmans...

Nombre d'auteurs et de penseurs, surtout parmi les jeunes, refusent d'être théistes, mais tiennent à intégrer le patrimoine historique et social ; c'est un mouvement très fort, aussi bien au Pakistan que dans les milieux culturels de l'Inde, en Indonésie et au Moyen-Orient ; c'est un mouvement très actif mais sur lequel on a peu de renseignements : les ouvrages de ces jeunes auteurs ne sont pas traduits et servent uniquement à la consommation intérieure... En tout cas, un effort pour faire une interprétation de la société moderne des pays d'Orient qui garderait l'acquis historique de la civilisation musulmane, sans s'attacher à ses formes religieuses ou rituelles, est tenté actuellement. Mais ceux qui le font ne se considèrent pas comme n'étant pas musulmans.

