

SCIENCE ET MYSTIQUE DANS L' ISLAM

Revenant d'une série de voyages en Afrique et en Orient et arrivant à Nancy, je me trouve devant deux réalités qui me frappent au visage.

Tout d'abord il y a un phénomène qui est aussi oriental que possible : une foire, une fête carnavalesque . A Madras il y a quelques semaines je voyais les tentes bariolées d'une foire, où les gens venaient pour rompre la monotonie d'une existence astreinte à un rythme traditionnel par l'exutoire de la foire, c'est à dire d'un moment où l'homme se parodie lui-même, prend de la distance par rapport à lui-même, où pour un moment le roi prétend être un fou, où le fou joue le rôle du roi, un moment de parodie, un moment théâtral, un moment de représentation où tout d'un coup l'homme, prenant de la distance par rapport à lui-même, jouant son propre rôle ou jouant le rôle d'un autre, réussit à observer avec plus de lucidité ce qu'est sa condition normale dans le cours de l'année.

Et cette première impression ne peut qu'être doublée par la lecture du programme du Festival de théâtre universitaire, qui a lieu aussi en ce moment à Nancy.

Des compagnies utilisent précisément le théâtre dans cette fonction carnavalesque de démystification de certaines habitudes sociales, de certains conformismes.

Le théâtre ne vise plus à représenter des conflits de psychologie, à représenter l'aventure individuelle d'un moi confronté à d'autres moi avec lesquels il est en rapports de haine, d'amour, de domination ou de servitude, il fait exploser le tout dans un spectacle où chacun se parodie soi-même, où successivement chacun se masque en prenant le visage du roi, du sage, du fou, de la courtisane, du conquérant, etc.

Et cette introduction nous mène immédiatement dans le vif de mon propos, qui est de donner quelques jalons concernant la société et la civilisation islamiques traditionnelles.

En effet, la civilisation musulmane est pleine de ces sages paradoxaux, de ces hommes qui au premier abord n'ont l'air de rien, qui même peuvent avoir un premier abord répugnant : habillés en lambeaux, sales, couverts de boue, et qui tout d'un coup se révèlent être rois ou fils de rois.

Nous en avons la forme la plus édulcorée dans les récits des Mille et une Nuits et la forme la plus resserrée dans la géographie qui nous présente par exemple le Roi de Bagdad, assis sur son trône, alors qu'un chamelier passe dans la rue en faisant beaucoup de bruit ; là dessus le roi fait demander : quelle est la raison de ce vacarme ? et on lui répond: c'est un chamelier en train de chercher des chameaux sur le toit du palais ; le roi répond : mettez le à la porte, comment peut-il espérer trouver un chameau sur le toit ?... A quoi le chamelier répond : et toi, comment peux-tu espérer trouver la sagesse sur son trône et au milieu de tes courtisans?... La-dessus le roi tombe en larmes, déchire son manteau, se couvre de cendres et entre en pèlerinage...

Ce récit a été vécu par un certain nombre de penseurs musulmans, et il est intéressant de constater que le premier, et probablement le plus profond des philosophes musulmans, Ghazali, a vécu personnellement cette expérience : il en a fait la description dans un récit auto-biographique qui doit être mis en comparaison avec les Confessions de Saint Augustin ou les Pensées de Pascal comme un exercice de biographie spirituelle parfaitement sincère, Ghazali raconte comment, philosophe scolastique réputé, homme de la science la plus reconnue, subitement un jour il a eu l'impression qu'il était à la surface des choses ; devant ses étudiants, il s'est levé, a quitté la salle et déchiré ses vêtements (symbole de son autorité professorale), est parti à pied comme vagabond, a rencontré des moines mendiants, ascètes auprès desquels il a vécu, puis s'est retiré dans la solitude et le silence le plus total ; mais -au bout de quelque temps il est revenu : le cercle était bouclé, et il s'est remis à sa place, a repris son cours comme si de rien n'était, à l'endroit même où il l'avait interrompu, disant les mêmes choses qu'avant mais éclairées d'une lumière, d'une transparence que son premier enseignement, purement Scolastique, n'avait pas. De la science profane en passant par les mystiques il était revenu à la science profane : la boucle était bouclée, il n'avait pas abandonné les choses, il ne s'en était pas dessaisi, il les avait revécues après les avoir brûlées intérieurement ; il y a eu une sorte de retournement sur soi-même, une espèce de "carnaval intérieur", qui lui a permis de revenir à la raison après être passé à travers la folie.

Et il est caractéristique que la civilisation islamique ait donné, par exemple, à l'Europe trois thèmes caractéristiques de la société médiévale et qu'on peut considérer comme étant des archétypes de la civilisation islamique. Le premier thème est celui du bouffon, du fou de cour : celui qui se trouve à côté du roi de l'autorité temporelle ou spirituelle (car il est également placé à côté des cheiks), et qui lui rappelle toujours la vanité des choses et le fait qu'il est en train de jouer une comédie sociale, que la réalité est au delà.

Le deuxième thème transmis à l'Europe est celui du "joker" dans le jeu de cartes : la carte qui n'est pas marquée, qui n'a pas de statut. Il y a des cartes qui représentent le Roi, la Dame, le Valet et toute la piétaille numérotée ; une seule carte ne porte pas de numéro, peut prendre n'importe quelle forme, parce qu'elle est au delà du jeu social : le joker, qui selon le besoin peut aussi bien être roi, as, valet ou dame. C'est le personnage qui renoncé à tout titre, à toute fonction, à tout nom ou prénom, pour n'être plus que l'être dans toute sa vacuité, mais également dans toutes ses possibilités d'action sur le monde. C'est ce que symbolise le joker ; et c'est là également le sens de la folie de Tristan dans Tristan et Iseult -d'ailleurs très directement relié à des romans traditionnels musulmans- qu'on pourrait regarder comme un troisième thème transmis.

Donc, à chaque instant, on a dans la civilisation musulmane un raidissement des fonctions sociales, un ordre social extrêmement strict, où l'individu ne vaut pas en tant que personne, mais en tant que sultan, artisan, vizir ou soldat ; un ordre social traditionnel beaucoup plus rigoureux que dans la société occidentale moderne, un ordre beaucoup plus proche du système des castes indien. Mais en même temps, devant Dieu car il s'agit d'une société théocratique ; chaque être n'a de valeur que dans la mesure où il arrive à se dépouiller de son rôle pour être simplement un miroir de l'absolu. Ce qui signifie que l'individu musulman se trouve, soit au delà de l'histoire, soit en deçà de l'histoire : ou bien il joue un rôle stéréotypé qu'il accepte pleinement (vizir, portefaix ou soldat), ou bien il réussit par une véritable extase (en sortant de soi), et ceci quelle que soit sa fonction, à mettre son âme en

conformité avec un absolu qui lui est fixé par le Coran et qui fait que chaque être a une valeur absolue, non en tant que vizir, sultan ou soldat, mais dans la mesure où il peut, comme le dit le Coran, se dépouiller de son nom, de son prénom, de ses fonctions pour être uniquement un reflet de la parole divine.

Après ces remarques préliminaires, nous pouvons entrer dans le vif du sujet. Bien souvent, dans mes fonctions habituelles, j'ai été amené à traiter de problèmes de développement économique et social, de créer des instituts technologiques. Bien souvent, l'argument invoqué dans les instructions qui m'étaient données pour mes missions était qu'il y avait une constante, une unité de la science et de la technologie, qui s'imposait comme une réalité évidente et absolue à une multiplicité de cultures, qu'il y avait des cultures très différentes : arabe, indienne, africaine, latino-américaine, mais qu'il y avait un dénominateur commun : la rationalité scientifique et technique, que celle-ci avait été produite par le monde occidental contemporain et qu'il y avait lieu pour les différentes civilisations des pays en voie de développement d'assimiler cette rationalité, quitte à périr ou à péricliter...

Or il est faux, de toute évidence, que la pensée scientifique, ou même que l'opération technique soit une opération récente, propre à une certaine civilisation. En traitant de l'histoire de la science dans la civilisation arabo-islamique, nous essaierons de montrer que la science peut avoir des styles, peut avoir une saveur, une personnalité aussi marquées et aussi distinctes que différentes musiques, langues ou littératures. Et ceci peut avoir des conséquences même actuelles, même contemporaines. Cela peut démontrer qu'il n'y a aucune civilisation qui se trouve d'avance excommuniée de la rationalité scientifique, qu'il est possible pour des sociétés africaines, orientales ou asiatiques de développer une civilisation moderne, voire même contemporaine, sans perdre leur authenticité culturelle, et que le développement n'est pas synonyme d'aliénation.

Cela signifie que les possibilités de civilisations du développement, qui ne seraient pas nécessairement des décalques de la civilisation occidentale du XIX^e siècle, qui ne seraient pas le monde du XIX^e siècle européen en creux. (parce que reproduit de l'extérieur, sans en avoir la nécessité interne), ne sont pas chimériques. Tel est l'enjeu que nous rappellerons lorsque nous examinerons les chances contemporaines de civilisations orientale (indienne, indonésienne), arabe, africaine ou latino-américaine, qui ne seraient pas forcément sur le modèle uniforme des sociétés industrielles de production ou des sociétés post-industrielles de consommation dont les modèles sont proposés universellement et de manière uniforme. C'est là un effort de réflexion et de critique que j'essaie de poursuivre depuis quelque temps, soit avec des étudiants orientaux soit avec des étudiants californiens, plus rarement avec des étudiants européens.

Nous traiterons d'abord des sciences exactes et naturelles dans le monde musulman classique ; j'essaierai de faire sentir que cette science ne s'est pas développée en marge du courant d'une pensée non seulement théologique mais théocratique, et non pas seulement en marge d'une conception métaphysique du monde avec une possibilité de connaissance qui ne serait pas une connaissance venant de l'analyse intellectuelle mais qui proviendrait d'une expérience de tout l'être, d'une connaissance spirituelle ; j'essaierai de montrer que le développement des sciences musulmanes est loin d'être divorcée de cette structure fondamentale de la civilisation musulmane et qu'au contraire elle se trouve très étroitement reliée à elle, qu'il y a une complicité entre les aspects les plus mystiques et les aspects les plus techniques de la civilisation musulmane.

Après avoir traité des sciences et de la philosophie, j'essaierai de tirer certaines conséquences dans le domaine de la langue, de la littérature arabes et des arts islamiques. Après quoi, nous pourrions parler des possibilités actuelles, pour les civilisations de l'Orient, de s'insérer dans le monde actuel sans être nécessairement obligées de se renier ; nous pourrions nous demander si nous sommes tous entraînés vers un nouveau type de civilisation qui ramènerait à un modèle unique les différentes traditions historiques, si donc nous ne sommes pas passés dans une époque au delà de l'histoire, une époque où les différents patrimoines n'auraient plus de signification et seraient amenés à se fondre dans une civilisation mondiale.

Revenons à l'exposé historique. Nous sommes au VII^e siècle : l'Islam vient d'être prêché. Cinquante ans après, nous trouvons une civilisation où les sciences exactes et naturelles jouent un rôle extrêmement important dans la civilisation orientale. On peut imaginer l'irruption soudaine d'une théologie, d'une prédication, on peut imaginer la naissance subite d'un art. Mais une civilisation scientifique, technique ne s'improvise pas du jour au lendemain. Il s'est donc produit quelque phénomène d'absorption de civilisation extérieures.

Que s'est-il donc passé ? Tout d'abord la civilisation islamique, qui s'est créée avec une rapidité extraordinaire (cela a été l'affaire d'une seule génération d'hommes : trente-quarante ans), a assimilé les apports de plusieurs civilisations qui existaient déjà dans le Proche-Orient. Elle a assimilé la science grecque hellénistique, qui déjà avant les invasions musulmanes avait tendance à se déplacer vers l'Orient. La fermeture par Zénon de l'Ecole des Nestoriens a amené ces derniers à Edesse, les a fait émigrer vers l'Est, vers l'Iran et s'établir à Gondishapur. La fermeture de l'Ecole platonicienne par Justinien quelques années après a également entraîné un exode vers l'Orient. La fermeture de l'Ecole d'Alexandrie a entraîné un même exode.

A l'époque où nous nous plaçons, au VII^e siècle, nous sommes très loin de l'image classique et banale d'un monde hellénique qui serait voué à la rationalité et d'un monde oriental qui serait voué aux paniques de l'imagination. En réalité, nous avons un continuum, un monde unifié, un monde post-classique, hellénistique, qui est déjà arrivé en art à un baroque assez foisonnant et où les savants grecs se sentent aussi bien à l'aise en Mésopotamie ou en Iran qu'ils l'auraient été dans le monde hellénique.

Le deuxième phénomène notable est le brassage de ces populations. Jusqu'à la création d'un Empire musulman, il existait un certain provincialisme qui faisait que les sociétés agricoles de la Mésopotamie, de la Perse, de l'Asie antérieure vivaient en vase clos. A ces civilisations essentiellement agraires vient se surimposer une civilisation d'échanges constants. Les raisons sont diverses. D'abord c'est une civilisation qui se trouve unifiée par des nomades et par des colonnes militaires (cavaliers) en marche très rapide ; donc les lignes de communication doivent être sans cesse maintenues et établies. En second lieu, c'est une civilisation qui brusquement a une unité culturelle, provenant de l'unité de la religion et de l'unité des modes de vie. Troisièmement c'est une civilisation essentiellement urbaine et commerciale ; car à la différence des civilisations de l'Antiquité civilisations sédentaires, agricoles, urbaines- la civilisation musulmane est très rapidement une civilisation de l'import-export : il n'y a pas de matières premières, pas de minerais à proprement parler, presque pas d'arbres, et c'est donc une civilisation essentiellement fondée sur la

transformation des matières premières en objets artisanaux de haute qualité qui va s'installer. Car ces villes depuis Alexandrie jusqu'à Ispahan ne peuvent subsister que par l'échange de produits de haute qualité qui incorporent sous une faible densité beaucoup de travail : cuirs de Cordoue, étoffes damasquinées de Damas, mousselines de Mossoul, armes trempées, bijoux, encens, parfums. C'est donc une société qui est fondée sur l'échange et l'exportation d'objets de luxe. Le monde musulman, au lieu d'être un monde fractionné en communautés terriennes, agricoles, paysannes ou en cités à la manière grecque, est un monde qui est composé de marchés, de soukhs, d'avant-postes, d'intermédiaires d'objets qui doivent s'échanger d'un point à l'autre de l'Empire.

Telles sont les raisons intellectuelles : existence d'une religion unique, économiques : nécessité d'un commerce à l'intérieur d'un espace où la mobilité humaine a été accentuée, qui ont permis à la civilisation musulmane en un demi-siècle de brasser et d'intégrer les apports de la science grecque, de la mathématique indienne et de la sagesse persane. En dehors de ces deux premiers éléments : soudaineté de la création, aspect composite et international, un troisième élément est important dans la formation de cette civilisation technique :

C'est l'aspect encyclopédique des sciences musulmanes. Lorsque les arabes ont assimilé les sciences grecques, ils ont été émerveillés de découvrir un système du monde qui leur paraissait entièrement cohérent. Ce qui les a surtout frappés, c'est l'architecture de la science grecque, ce côté construit, symétrique, régulier alors que la civilisation arabe était une civilisation lyrique, prophétique. Ils ont découvert avec la pensée grecque la régularité des systèmes et ils ont été amenés à concevoir la science comme étant éminemment rationnelle, cohérente, logique, comme formant une architecture harmonieuse. Ce qui fait que les arabes n'ont pas construit leur science eux-même, de l'intérieur, à partir de leur civilisation qui était au contraire théologique, poétique, littéraire ; ils ont rencontré une science qui était toute faite, un « ready made », et ils ont conçu cette science comme une cohésion, une cohérence pouvant donner réponse à tous leurs problèmes : d'où la quantité d'encyclopédies, de compilations, d'exégèses qui se sont multipliées dans le monde musulman. La science n'était pas devant soi et à inventer ; elle était redécouverte, elle formait un ensemble harmonieux et cohérent, il n'y avait pas de contradictions à l'intérieur de cette science : elle était rassurante et monolithique.

Un quatrième élément est le fait qu'il s'agit d'une science au plus haut degré expérimentale et opérationnelle. Et là nous approchons du paradoxe. Il est très curieux de constater que les grands auteurs musulmans de la chimie, de la physique, de l'algèbre, des mathématiques, de la médecine ne nous ont presque pas livré de systèmes de sciences comparables par exemple à ceux d'Aristote ; ils se sont contentés de faire la glose de la pensée d'Aristote, qui donnait tout l'arsenal de la pensée scientifique ; mais ils nous ont légué toute une série de carnets de notes d'expériences. Lorsqu'on ouvre les carnets des savants arabes, on y découvre, lorsqu'il s'agit de médecins, des analyses de cas cliniques individuels, des descriptions d'opérations, mais en ce qui concerne la partie théorique ils en restent à Galien ; ils gardent la science grecque telle qu'elle leur a été donnée et ils font des carnets où ils relatent leurs expériences médicales ; de même d'ailleurs les traités d'Averroès, dans toute la partie théorique, reprennent Aristote et pour le reste se bornent à donner la manière de composer toutes sortes de pâtes, d'onguents, de médicaments (et même des choses assez puériles comme des réglisses et des jujubes), bref toute la partie pharmaceutique ; de la même manière les traités de physique sont pleins de balances, de bains que l'on chauffe à

différentes températures ; les traités de chimie lorsqu'ils sont originaux ne nous parlent pas des propriétés aristotéliennes des corps comme le chaud, le froid, le sec ou l'humide qui sont les catégories sensibles de la pensée grecque, ils nous parlent de catégories opérationnelles : le métal est ductile, il est dur, il est malléable. Ce sont donc des opérations manuelles et artisanales qui sont décrites. C'est un ensemble de tours de main, d'opérations, de factures, qui rappellent dès opérations artisanales, qui compose le corps des traités de physique, de chimie, de médecine de la science musulmane. Le contraste entre le monde intellectuel de la science grecque qui est fondée sur des postulats et sur des constructions intellectuelles et le système de l'a pensée arabe dans son aspect le plus original, qui lui est complètement expérimental et opérationnel, est frappant ; quand on lit un traité, on peut être certain que la partie théorique est démarquée des penseurs grecs, mais dès qu'on a une partie ajoutée dans les gloses il ne s'agit pas du tout d'extrapolation des principes grecs, il s'agit de carnets d'expérience, de notes de laboratoire...

Comment interpréter cette situation ? Évidemment beaucoup d'arabes en ont tiré gloire en disant que c'était la science arabe ou musulmane qui avait découvert la méthode expérimentale et que cette société islamique était avant tout une société technique et scientifique fondée sur l'observation et sur l'expérience. De telles affirmations se retrouvent sans cesse dans les auteurs musulmans, ils disent par exemple : la méthode pour observer la nature est d'oublier les traités des Anciens et de se livrer à l'observation et à l'expérience. De là à considérer les arabes comme les précurseurs de la méthode expérimentale, à retrouver l'influence possible d'auteurs arabes sur Roger Bacon, il n'y avait qu'un pas. Dans la plupart des ouvrages portant sur les sciences, on nous indique que les arabes ont été les découvreurs de la méthode expérimentale, conclusion facilement tirée par les arabes eux-mêmes aujourd'hui pour faire valoir que leur civilisation n'était pas seulement un âge théologique, n'était pas seulement une civilisation de rhéteurs et de poètes, mais était aussi une civilisation technique et scientifique.

Mais il faut bien constater que ce caractère expérimental et empirique de la science arabe n'est pas du tout contraire à ce premier volet mystique de la religion musulmane ; au contraire, il en est presque le corollaire, la conséquence. La formule principale de la religion musulmane, celle qui résume tout, c'est la profession de foi disant qu'il n'y a pas d'autre Dieu si ce n'est Dieu. D'ailleurs lorsqu'on la traduit dans une langue européenne, on s'expose soit à fausser le sens de cette phrase soit à la transformer en un pléonasme d'une platitude déconcertante. En effet, ou on dit : il n'y a pas d'autre Dieu si ce n'est Allah (alors que la formule dit : il n'y a pas d'Allah si ce n'est Allah, (il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu) ; ou on dit aussi, par périphrase : rien n'est divin si ce n'est Dieu, il n'y a pas de dieu si ce n'est Dieu ; la deuxième traduction est plus proche de la vérité, mais elle la délaie, la décolore. En réalité la phrase a une force percutante qui est propre aux langues sémitiques ; il y a presque une symétrie, on pourrait replier les deux morceaux de la phrase et ils se recouvriraient : il n'y a pas de Dieu, il y a Dieu. On commence par nier d'une manière totale, puis on affirme d'une manière également totale ce qu'on vient de nier. Cela signifie que rien n'est divin en soi et que ce que nous croyons avoir de la valeur : bonté, amour ou dévouement, se trouvent, non pas au même degré, mais au même titre que l'ambition, l'égoïsme ou la richesse ; suspects ; ils ne suffisent pas comme fin en soi : l'amour peut se transformer en possession, le dévouement peut se transformer en accaparement s'ils n'ont pas d'autre fin qu'eux-mêmes. Donc tout ce qui nous paraît désirable, tout ce qui nous paraît valeur ; qu'il s'agisse du pouvoir, de la richesse, de l'amour ou du bien, est inexistant dans l'absolu : ce sont des idoles, parce qu'elles peuvent nous fixer sur des aspects passagers, contingents, médiats de

l'expérience humaine. Et c'est ce que symbolise l'une des phrases du Coran, qui nous montre Abraham recevant la révélation ; il est en train d'adorer les étoiles dans la nuit ; au matin les étoiles disparaissent, le soleil se lève et Abraham dit : je ne peux pas aimer ce qui est passager ; la nuit suivante, il adore la lune, et au matin la lune disparaît ; et de nouveau : je ne peux pas adorer ce qui passe , ensuite il adore le soleil; qui lui aussi se couche : «je ne peux adorer ce qui passe» ; et après avoir adoré les valeurs qui l'attiraient : l'éclat des étoiles, la pureté de la lune, la force du soleil, il dit : "Gloire à Dieu au delà de tous les accidents et de tous les attributs". Dans un premier temps, il commence par nier : c'est la première partie de la profession de foi, il n'y a pas de Dieu. Ensuite, ayant fait table rase, ayant détruit dans son esprit tout ce qui avait une existence, il fait une sorte de saut périlleux et dit oui à tout ce qu'il a nié, dans la mesure où ce sont des indices, des signes d'une seule réalité, d'un seul amour : l'amour de Dieu. La première partie de la profession de foi nie toutes les expériences humaines dans la mesure où elles sont disjointes, où elles ne sont pas rassemblées à une expérience unique et totale. Et la deuxième partie de la profession de foi, après avoir fait table rase, ré instaure cela même qui venait d'être détruit.

Cette analyse de la profession de foi nous éclaire sur ce que nous disions précédemment : la qualité de l'homme selon la civilisation islamique, ne vient pas de ce qu'il a fait, de ce qu'il a représenté sur le plan social ou sur le plan familial, ou sur le plan de son aventure individuelle, elle vient de cette faculté qu'a l'être de se dénuder de son nom, de son prénom, de son métier, de sa carte de visite, pour être le lieu où se reflète cette expérience totale et unique de l'être.

A ce moment, lorsqu'il s'agit de la construction d'une civilisation, la conséquence est la suivante: En art, dans les arts plastiques par exemple, on a l'explication de l'interdiction de la sculpture, des images. Il n'y a pas d'images, de sculpture ou de peinture qui représente un ange, un homme, une bataille, un animal ou un paysage.

Rien n'est dans sa réalité séparée, individuelle. mais, et c'est le deuxième terme de la profession de foi, l'arabesque est possible, la ligne abstraite, l'art abstrait, le tracé de figures géométriques, le tracé de lignes ondoyantes, les taches de couleur : c'est qu'elles reproduisent l'être, non dans sa manifestation particulière et extérieure, mais dans sa vitalité interne, dans son opération intérieure, C'est ainsi que l'art arabe refuse l'art naturaliste et de reproduction ; cela correspond à la première partie de la profession de foi : les choses ne comptent pas, n'ont pas de valeur dans leur forme extérieure et séparée. Ce qu'il est intéressant pour l'art de reproduire, ou du moins de suggérer, c'est la régularité cristalline des symétries et des asymétries qui fondent la vie intérieure, le caprice des lignes qui forment le rêve, la volonté : il s'agit de décrire une vie intérieure qui se trouve plus profonde et en même temps au delà de l'expérience immédiate naturaliste.

Et ce qu'on découvre dans l'art, on le découvre également en sciences.

Pourquoi la science arabe est-elle essentiellement empirique, opérationnelle et liée à l'artisanat technologique ? Pourquoi est-elle une manière de faire plutôt qu'un système architectural à la manière de la spéculation scientifique des grecs ?

Un mot de la mystique musulmane dit que toute chose peut être considérée de deux manières : comme un objet inerte ou comme un signe.

Les arabes considèrent le monde extérieur comme un ensemble de signes et non de choses inertes. Ils laissent la construction conceptuelle de la réalité aux grecs et n'y touchent pas. L'effort des grecs pour se représenter un système scientifique spéculatif intellectuel n'a presque pas été touché par les arabes : ils l'ont accepté tel quel comme hypothèse de travail, et la représentation cosmologique qu'ils se font du monde est ou bien empruntée aux grecs ou bien respectueuse de la théologie. Ou bien nous vivons dans le monde islamique classique dans une conception selon quoi Adam et Eve sont les premiers hommes, le monde a été créé par Dieu ; ou bien nous acceptons le paysage intellectuel qui a été repris à Aristote. Car de même que les artistes n'ont pas le droit de sculpter un personnage ou de peindre un portrait, ainsi le savant musulman se garde de reproduire un système scientifique, de construire un système du monde, une cosmogonie qui lui serait propre : il se contente de combiner, comme des signes, les éléments de la réalité qu'il a sous la main. Ce qui fait que l'aspect expérimental de la science musulmane loin d'être un signe d'une pensée affranchie de la théologie est au contraire le résultat d'une pensée essentiellement théologique ; c'est parce qu'il est impie, idolâtre de formuler un système du monde qui serait conçu par l'intelligence humaine que les savants musulmans se sont rabattus sur l'observation et l'expérience : ils constatent des signes de manière empirique, mais ils se gardent bien de dire ce qu'est le monde : cela seul Allah peut le savoir, la vérité est toujours au delà de toute explication humaine. Les Grecs eux, qui sont les fils de Prométhée, les aventuriers de l'esprit, ont osé construire un monde, mais c'est un monde scientifique qui est aussi matériel et idolâtre que l'Acropole ou la Vénus de Milo. La science musulmane, en renonçant à se faire une image systématique du monde, en renonçant à la méthode abstraite, a été presque acculée à l'observation et à l'expérience.

Et il est caractéristique de voir que les sciences les plus typiques du monde grec sont la géométrie et la physique, que les sciences les plus typiques du monde arabe sont l'algèbre et la chimie.

On a là deux couples opposés ; la géométrie qui est la science des figures et des formes, l'algèbre qui est uniquement une supputation des effets mutuels de phénomènes équivalents. Par son caractère atomique, purement combinatoire, l'algèbre a le même style que l'arabesque comparée à la structure. Et le rapport entre l'algèbre arabe et la géométrie grecque est de la même nature que le rapport entre l'art abstrait arabe et la sculpture ou la géométrie grecque. De même la physique, qui est une étude des corps en mouvement, est une science naturaliste et opti-miste : elle considère que les corps sont ce qu'ils sont, fidèles à eux-mêmes, avec un poids et une dimension : avec un levier on peut soulever le monde -mais aucun musulman n'aurait dit qu'il pouvait soulever le monde, et encore moins avec un levier... Le propre de la science musulmane est, non la physique, mais la chimie. L'arabe n'ose pas, théologiquement, considérer la réalité corporelle des choses en soi : les choses en soi n'existent pas, il n'y a qu'une seule chose : l'être, et un seul être : Allah, Dieu ; de même qu'il n'y a plus des lois mécaniques, mais une seule loi : la loi divine.

C'est pourquoi, pour échapper à ce risque de coagulation, de condensation sur des formes achevées, pour éviter cette idolâtrie qu'est la physique, les arabes ont été fascinés par les doctrines pré-socratiques des atomistes. Les premiers auteurs musulmans originaux se sont attachés, non à Aristote ou Platon, mais aux présocratiques pour y trouver les éléments d'un atomisme. En traitant les choses non dans leur masse physique mais en les dis-séquant en

corpuscules, on fait la même chose que l'artiste musulman quand il fait une étoile ou un pentagone au lieu de peindre un visage, un corps. On ne traite pas la nature comme un objet, on la dissèque en éléments combinatoires équivalents. Ainsi l'opération de pulvérisation du réel que l'artiste opère par l'arabesque, que le mathématicien opère par l'algèbre opposée à la géométrie, le chimiste l'opère par rapport au physicien. Et c'est pourquoi la chimie, au même titre que l'algèbre, est le centre de gravité, la ligne de force principale de la science arabe du Moyen-Age.

La science musulmane est plus moderne par certains aspects que la science grecque. Elle ne se permet pas de conclure, c'est une science ouverte, une science expérimentale, une science de manipulateurs, une science empirique. Mais si elle l'est, ce n'est pas parce que les arabes du Moyen-Age étaient plus rationalistes que les grecs ; c'est au contraire parce que la société musulmane était une société théocratique. Et la science y est devenue empirique pour les mêmes raisons que l'art est devenu abstrait ou que la langue arabe était, non une langue de démonstration philosophique, de rhétorique, mais une langue lyrique, une langue de l'impression poétique. Ce n'est pas donc, contre la religion, mais à cause d'elle, que la science musulmane a eu ce caractère étonnamment moderne, empirique et opérationnel.

Ainsi donc, loin d'être deux mondes opposés : d'une part la mystique, d'autre part la science, d'une part le rationnel d'autre part le transcendantal, d'une part la technique d'autre part la spéculation, d'une part l'unité de la science d'autre part la diversité des cultures, en réalité les civilisations nous apparaissent comme un ensemble complexe où tout est fortement imbriqué, où certaines structures se retrouvent à tous les niveaux d'expérience, qu'il s'agisse de l'art, du langage, de la religion, de la science ou de la technique. Et l'étude des civilisations peut nous aider à dégager ces constantes, cette trame à l'intérieur du tissu qui montre qu'il serait très artificiel et très dangereux de concevoir le monde de la science et de la technique comme un monde étranger à une totalité culturelle, comme un monde qu'il suffirait de surimposer sur les structures sociales et intellectuelles existantes pour créer une civilisation contemporaine. En fait les données scientifiques et techniques sont contenues dans chaque civilisation, mais avec leur style, leur ton particulier, et le grand problème est de savoir aujourd'hui si on réussira à assurer le développement cohérent de différentes civilisations conçues comme un tout organique, ou si pour établir la civilisation de nos jours il sera nécessaire d'éventrer ces civilisations, de détruire ce qui faisait leur personnalité afin d'arriver à une civilisation nouvelle, peut-être meilleure, en tout cas plus générale.

En présentant cette relation mutuelle entre le théologique et le scientifique, entre le spéculatif et l'empirique dans la civilisation musulmane, j'ai voulu montrer que les deux aspects existaient, imbriqués et solidaires l'un de l'autre. Ce faisant, je suis amené à prendre un point de vue extrêmement différent de celui des orientalistes classiques. Pour ces derniers : la civilisation musulmane est avant tout une civilisation littéraire et philosophique ; mais ceci est dû simplement au fait que les premiers arabisants étaient soit des philologues, des grammairiens, soit des missionnaires : ils ont surtout retenu, dans la civilisation musulmane, l'aspect littéraire, grammatical et théologique ; mais le fait que la civilisation islamique soit en même temps et au plus haut degré une civilisation technologique et une civilisation commerciale, c'est là un aspect que l'arabisme académique ne traite presque jamais.

Je reviens de l'Inde, où j'ai été invité par le Gouvernement indien à participer à la création d'un institut d'études des populations dravidiennes du sud de l'Inde ; il y a dans cette décision une réaction contre un orientalisme indianisant qui n'avait considéré la langue sanscrite et les traditions indiennes que dans la mesure où elles pouvaient servir aux philologues germaniques pour démontrer les origines des indo-européens : toute l'étude du sanscrit et de la civilisation indienne n'a été qu'un effet secondaire de la préoccupation principale des orientalistes, et surtout des philologues allemands, de prouver les origines indo-européennes des germains.

De même dans les études sémitiques, la civilisation arabe est apparue essentiellement comme une civilisation littéraire et grammaticale, du fait que l'approche de la civilisation arabe a été faite par des philologues et des missionnaires qui voulaient utiliser la langue pour des traductions de la Bible en arabe. Alors que la civilisation arabe est, au même point que la civilisation indienne, différente de ce postulat. De même que la civilisation indienne ne se laisse pas réduire à la philologie indo-européenne, de même la civilisation arabe ne se laisse pas réduire à la grammaire sémitique comparée. Cet aspect à la fois mercantile, cosmopolite, technique et scientifique de la civilisation arabe est tout un domaine presque complètement laissé dans l'ombre par l'orientalisme classique. C'est ce que j'ai voulu faire pressentir, sans m'attarder sur d'autres éléments généralement connus de la civilisation arabe.

Nous avons fait allusion au caractère multinational de la civilisation du monde musulman au Moyen-Age et à son époque classique. En abordant la période contemporaine, je voudrais revenir à cette caractéristique. On a très souvent tendance aujourd'hui à identifier le monde arabe et le monde musulman du Moyen-Orient. Cette tendance est relativement récente ; elle n'existait pas avant la seconde guerre mondiale. A ce propos, je peux citer un cas très personnel : lorsque je dis que je suis oriental, musulman, la conséquence immédiate de cette déclaration est qu'on me dit : donc vous êtes arabe ! ; or je ne le suis pas et je ne parle même pas l'arabe comme je l'aimerais... Et si on avait posé la même question à mon père, on aurait ajouté : donc vous êtes turc ! -parce qu'il y a une cinquantaine d'années la réalité dans cet espace de la Méditerranée orientale et du Moyen-Orient était l'Empire ottoman... Et à mon grand-père, qui écrivait des traités philosophiques et ses poèmes en persan, on lui aurait probablement demandé s'il était persan... Moi-même, je suis de l'Afghanistan et j'appartiens donc à un monde qui, successivement, d'une génération à l'autre, aurait pu être considéré comme appartenant à l'ère de la culture persane, ou à l'Empire ottoman, et maintenant à l'Islam.

Cette relation est toute naturelle. Elle est d'ailleurs fortement ressentie par tous les musulmans ; la langue arabe est non seulement la langue liturgique du Coran, mais encore elle joue un rôle émotif très fort : la langue arabe, l'écriture arabe en tant que telles exercent aujourd'hui encore une fascination même sur des populations analphabètes, soit en Asie centrale, soit en Afrique ; et par exemple ma grand-mère, analphabète, pleurait quand elle entendait réciter ou psalmodier de l'arabe sans comprendre un seul mot d'arabe...

Donc il y a une symbiose entre la culture arabe et la culture islamique, mais il n'y a pas superposition complète, loin de là ; sur le nombre total des musulmans dans le monde, les arabes ne représentent guère plus d'un dixième et la majorité des musulmans se trouve

dans l'Asie du Sud-Est (Indonésie, Malaisie, Inde et Pakistan), en Asie centrale soviétique (Ouzbékistan , Tadjikistan , etc.), en Chine même, où les musulmans d'origine se distinguent par le fait que leur nom est Mao (Mohammed). Et un phénomène est extrêmement impressionnant aujourd'hui : le développement et les progrès continus de l'islamisation en Afrique noire. Actuellement donc le centre de gravité du monde musulman est en train de se déplacer vers l'ouest et vers l'est ; dès à présent au point de vue de la densité démographique et au point de vue du potentiel économique, les centres de gravité se déplacent très rapidement vers l'Afrique et l'Asie du Sud-est. Et les conséquences que nous pouvons voir sous nos yeux sont déjà très sensibles ; le monde oriental jusqu'à la seconde guerre mondiale était par sa culture un monde du Moyen-Orient et de la Méditerranée orientale: c'était un monde très proche, par ses habitudes sociales, par sa structure essentiellement agraire, par ses modes de vie, du monde paysan de la Méditerranée orientale ; et la manière de vivre d'un musulman de l'Irak ou d'un marchand de Lahore n'étaient pas très différentes finalement de la vie d'un bourgeois d'une petite ville de Sicile ou d'un paysan andalou... Le monde de la Méditerranée orientale, le monde du paysan individualiste, de la terre exploitée amoureusement et possessivement; du patriarcat, de la femme voilée ou du moins habillée de noir, des enfants nombreux, de l'olivier, du maquis, le monde dominé par les valeurs morales et intellectuelles, ce monde s'étend très loin à l'Est, et touche également l'Europe. Lorsque l'on va de Séville à Sarajevo, puis à travers la Turquie vers l'Iran, ensuite vers Lahore, la Nouvelle Delhi, on ne sent pas une rupture brutale, mais une transition graduelle. Ce n'est pas le même type humain, mais il y a tout de même des termes de référence communs dans le paysage, la manière d'être des paysans. Cela va à peu près jusqu'à Allahabad dans l'Inde ; le Pakistan est la ligne de partage : le Pakistan oriental est déjà le monde de l'Asie de la mousson; avec la Birmanie on se trouve immédiatement dans un monde différent.

Jusqu'à 1920-1925, le style du monde arabo-irano-turco-musulman était essentiellement un style du Moyen-Orient, Après la seconde guerre mondiale, il y a eu un élargissement brutal, une irruption impressionnante de pays nouvellement indépendants qui se réfèrent à l'Islam et peut-être d'une manière encore plus consciente, voulue : il y a des pays qui s'appellent par exemple République islamique de Mauritanie, le Pakistan se réfère directement à l'Islam, en Indonésie également les partis musulmans ont été fortement organisés...

Donc l'idée d'une stagnation du monde musulman dans l'époque contemporaine ou d'une identification à l'Orient est complètement fausses et certaines des transformations les plus sensationnelles du cadre du monde musulman se passent aujourd'hui même et sous nos yeux.

Aujourd'hui le monde musulman cesse d'être un monde de l'Orient méditerranéen pour devenir un monde afro-asiatique. Il me semble qu'il y a là une transformation non seulement d'échelle mais de signification.

Et nos enfants sont en passe de recevoir la dénomination d' « afro-asiatiques».
C'est là un des phénomènes qui m'a le plus impressionné.

Lorsque j'étais l'an dernier à Tombouctou, où nous avons organisé une conférence sur les recherches de manuscrits pour les sources de l'histoire africaine, pendant toute une session

j'ai passé pour un expert occidental, les contacts étaient polis mais n'avaient pas une chaleur particulière ; le dernier jour; j'ai dit quelques mots en arabe, mal prononcés, qu'on comprenait à peine, : à ce moment-là, il y a eu un véritable délire ; on est allé chercher des haut-parleurs, on les a accrochés aux arbres, et on m'a demandé de répéter ces paroles pour que toute la population de l'oasis puisse les écouter...Il y a eu là un contact immédiat, qui n'était pas au niveau de la démonstration, mais au niveau du sentiment d'une communauté historique et spirituelle. Et j'ai remarqué, la même chose, un peu plus tard à Samarkand ou à Djakarta... Il y a donc une réaction affective, Cette communauté qui était centrée traditionnellement sur la langue arabe et la civilisation arabo-turco-iranienne .. a trouve une caisse de résonance, un amplificateur qui fait que toutes les situations politiques, économiques, sociales sont décuplées et chargées d'une dose émotive beaucoup plus grande. S'ajoute également cet autre facteur qu'il y a une masse démographique et un potentiel économique qui sont entièrement nouveaux dans l'histoire traditionnelle du monde musulman. Les grands empires de l'époque classique des califats musulmans? Umayyades ou Abbassides, étaient des empires qui ne jouissaient pas d'une grande richesse économique dans leur sous-sol ou dans leur sol et qui devaient donc vivre surtout d'agriculture ,de transhumance (à l'exception de la vallée du Nil et du delta mésopotamien), et d'un artisanat hautement qualifié et du commerce. C'est certainement une erreur qu'on commet que de penser à cet univers comme étant essentiellement un monde de nomades : le Bédouin a certainement été un archétype, mais même aux époques classiques de l'Islam c'était plutôt un mythe, en partie vécu en partie rêvé ; la réalité était surtout une existence urbaine, et l'existence de villes, de marchés, de soukhs était la réalité consistante du monde musulman classique. Désormais un potentiel démographique et économique se trouve présent à cet univers par l'entrée dans le circuit des relations internationales de pays fortement attachés émotive ment à ce monde du Moyen-Orient que sont le monde africain et le monde asiatique. Il existe une réalité afro-asiatique qui vient se superposer à la réalité culturelle de l'Orient islamique.

Et ceci aura sans doute des conséquences dont nous ne pouvons pas encore prévoir toute la portée. Une communauté qui à travers l'histoire était essentiellement fondée sur un type d'humanisme méditerranéen et sur des rapports rituels ou religieux va être -et l'est déjà remplacée par une communauté fondée sur les liens d'affinité plus ou moins étroits d'une infinité de peuples qui couvrent de vastes espaces du globe et qui n'ont pas eu une histoire commune.

Le monde musulman n'a jamais vécu comme une unité séparée. Il a toujours fait partie soit du vieux monde méditerranéen, soit aujourd'hui d'un monde afro-asiatique, dont il est un des éléments moteurs mais qui à son tour se répercute sur lui.

Ceci a également une conséquence: La laïcisation du monde musulman revêt un aspect nouveau dans la problématique. Dans les pays qui ont trouvé leur indépendance après la guerre 1914-1918, la plupart des mouvements nationalistes se sont formés en détachement ou en opposition de la religion musulmane. Il y a eu le mouvement d'Ata-Turk en Turquie, le moment de Pahlavi en Iran, et la plupart des pays arabes, dans la mesure où ils se sont formés sur le corps de l'Empire ottoman en se séparant de lui, se sont constitués en niant la suzeraineté du Khalife de Constantinople et en ayant une attitude d'opposition au principe unificateur de l'Empire ottoman qui était un principe religieux. Or après la guerre de 1939-

1945, le mouvement a été exactement contraire ; les pays indépendants qui se sont formés étaient des pays qui n'étaient pas tant fondés sur la cohérence du principe des nationalités que des pays où il y avait des nationalités multiples et où le principe unificateur pouvait être l'Islam : le cas le plus évident en est le Pakistan , qui s'est formé entièrement sur le principe d'une islamisation d'un pays qui était laïque au temps où il faisait partie de l'Empire des Indes ; la même situation a pu être observée en Indonésie, quoique par la suite il y ait eu des remises en question, des convulsions très graves ; en Afrique la situation est également très différente. Mais on peut dire qu'il y a un élément de solidarité et de cohésion assez nette entre les pays africains qui relèvent de cette tradition islamique et qui font la différence entre ces pays et les pays de la région forestière. Les pays qui aujourd'hui sont en train d'incliner vers une formule socialiste comme le Mali ou la Guinée sont des pays qui sont d'histoire très fortement islamisée, alors que les pays qui servent de points d'appui à "des entreprises néo-capitalistes (Côte-d'Ivoire, Sénégal) sont des pays au contraire où les éléments musulmans n'ont pas eu la prépondérance historique que l'on peut constater dans les pays de la savane ou dans les pays de la zone semi-désertique.

Pour illustrer ce sentiment de solidarité qui existe en dehors même de toute affinité nationale, je peux dire qu'il y a trois ans en Albanie l'un des contacts les plus directs et les plus spontanés que j'ai pu avoir a été dû au fait que j'étais musulman ; immédiatement on a commencé à raconter des légendes, des épopées -où très souvent d'ailleurs, on faisait la guerre aux musulmans- mais c'était un monde littéraire commun. Ma démonstration sur l'unité de ce monde de la Méditerranée orientale n'est pas fondée sur le fait d'une alliance ou d'une entente commune, mais sur le fait que les représentations mythiques aussi bien que les modes de vie quotidiens :la manière de se mettre à table, la manière de manger, les formes de l'hospitalité tout cela représente un tissu serré, un élément de cohésion. Certainement je me suis trouvé plus proche des manières de vivre de chez moi lorsque j'étais en Albanie que lorsque je suis à Paris.

En ce qui concerne la littérature, on doit dire qu'elle est très composite; je m'en tiendrai à un aspect seulement : la littérature arabe. J'aurais hésité à me concentrer sur la littérature arabe seule si je n'avais pas eu le temps de faire sentir combien ce monde arabe est lui-même partie solidaire d'un ensemble. Comme j'ai situé le tableau dans son ensemble, je peux maintenant revenir sur le cas spécifique de la littérature arabe. J'en relèverai les éléments qui concordent avec ce que je disais précédemment sur la religion et la science.

La langue arabe est constituée très différemment des langues indo-européennes. Lorsqu'on lit un texte arabe, on est d'abord frappé du fait qu'il n'y a presque pas de propositions subordonnées ou complémentaires, de temps, de cause ou de circonstance : la phrase avance à coups de propositions principales et les différents termes de la phrase sont reliés en général par "et" "et puis", la phrase avance par perception immédiate et intense d'un fait ou d'une idée donnée à l'état pur. Par exemple, je ne dirai pas ,dans une phrase arabe correctement construite, : "Après avoir dîné, et parce que je devais continuer mon exposé de ce matin, je suis revenu à l'Université, et comme il pleuvait j'ai pris mon manteau" ; je dirais : "J'ai dîné, et je dois continuer mon exposé de ce matin, et je suis revenu à l'Université et j'ai pris mon manteau!..." C'est-à-dire que la phrase arabe ne maçonne pas , n'architecture pas la proposition à la manière de la phrase indo-européenne. Elle laisse la phrase à ciel ouvert, elle avance par propositions principales.

Paul Valéry, je crois, avait dit qu'il n'est rien de plus grave pour la pensée humaine que de dire d'un fait ou d'une idée qu'il est cause ou conséquence d'un autre.

La langue française singulièrement mais la plupart des langues européennes dit sans cesse des faits ou des idées qui sont cause ou conséquence d'un autre : en même temps que la perception d'une idée, il y a toujours le jugement du sujet qui parle. Et la démonstration se construit toujours à deux niveaux : il y a le récit de la réalité objective, et il y a toujours le jugement personnel de celui qui parle : je, moi, les formes verbales ; on se projette vers l'avenir en utilisant le temps futur, on collecte la mémoire du passé en utilisant les formes verbales qui se réfèrent au passé (passé composé et futur antérieur). L'arabe lui a seulement deux temps : l'un pour l'action présente, l'autre pour l'action accomplie ; le reste se fait par des combinaisons verbales. Et de même la langue arabe ne dit pas d'un fait ou d'une idée qu'elle est cause ou conséquence d'un autre. Et le pronom : moi, je, toi ou vous, s'exprime très rarement isolément, il est toujours fondu dans le mot. Dans la phrase européenne, le terme actif de la phrase est le sujet, le nom, les adjectifs, les prépositions, qui colorent la phrase et viennent lui donner sa densité. En arabe, l'élément moteur de la phrase est le verbe, et à l'intérieur du verbe la racine du verbe. Chaque verbe arabe est construit sur trois lettres, qui sont fixes, dont l'ordre change quelquefois, mais qui forment la partie dure du mot. Les langues indo-européennes sont construites sur un système d'analyse logique dans laquelle la phrase se déploie comme un ensemble de concepts rhétoriques ou se construit comme une architecture ; la phrase arabe elle s'en va comme une série de propositions principales abruptes, c'est une série de coups de poing, une série d'affirmations brusques ou une série de perles que l'on enfle : on ne dit pas de puisque, parce que, pour et afin de, mais on prend conscience de l'idée dans sa nudité abrupte, tout à trac, on ajoute un fait, une expérience à une autre, sans qu'il y ait ce dédoublement constant entre la vérification d'un fait et le jugement de valeur porté par le sujet. En ce sens la phrase arabe est beaucoup plus objective et réaliste que la phrase arabe, toujours nuancée, toujours colorée par les adjectifs, les prépositions ou les pronoms.

Par contre, là où la situation se renverse du tout au tout, c'est que la langue arabe a un potentiel émotif et lyrique qui est très fort. L'impression, le sentiment, l'idée sont fournis SOUS leur forme la plus dépouillée : il n'y a pas de tempérament ; le fait que les idées soient toujours données sous forme de propositions principales, le fait que ce soit le verbe qui soit le moteur de la phrase, et l'idée surtout que le verbe est construit sur trois lettres qui forment le noyau du mot (lettres qui se retrouvent périodiquement), ceci fait à la fois que la phrase est plus abrupte, moins conceptuelle, moins enrobée, moins architecturée, moins rhétorique que la phrase occidentale, et également que l'élément rythmique y joue un rôle beaucoup plus grand. L'unité de la phrase européenne est obtenue sur le plan grammatical et conceptuel ; l'unité de la phrase arabe est obtenue par la répétition de certaines syllabes qui reviennent à intervalles assez réguliers par le moyen d'allitérations : la poésie arabe a été la première à utiliser la rime, à l'opposé des poésies grecque et latine fondées sur les successions de temps longs et de temps brefs. L'unité de la phrase arabe n'est pas au niveau de la composition et de la rhétorique, elle est au niveau du rythme, de l'accentuation et du retour de certains sons. En un certain sens, si la phrase européenne est comme un plan, une architecture, la phrase arabe est comme un fruit que l'on sent dans sa bouche ; c'est une expérience plus sensuelle que la phrase occidentale qui s'adresse uniquement à la pensée ; la phrase arabe a cet élément moteur qui ébranle le système nerveux plus que la phrase

occidentale, et de plus il y a ce contact abrupt et direct qui fait de la phrase arabe une langue de lyrisme, de révélation prophétique, une langue d'inspiration poétique, alors que la phrase occidentale est beaucoup plus une langue de spéculation dialectique, reposant sur des rapports étagés entre le sujet, les circonstances, l'objet, les causes et les finalités.

On retrouve dans cette dualité un peu de ce que nous disions au début. La phrase occidentale est construite un peu comme la science dialectique des grecs, comme une géométrie, comme une architecture. La phrase littéraire arabe est une algèbre verbale, une arabesque verbale. Et on retrouve cette différence stylistique que nous essayions de dégager à propos des sciences. On peut même trouver une analogie par rapport à la théologie. Car de même que l'algèbre ne prétend pas dire ce qu'est un corps, mais fait une permutation de ses propriétés, de même que l'arabesque ne figure pas les traits extérieurs d'une statue mais essaie d'en traduire les rites, ainsi la phrase ne dit pas d'une chose qu'elle est cause ou conséquence d'une autre : elle donne les différentes sensations ou les différents jugements comme ils proviennent, comme les grains d'un chapelet, et laisse à l'expérience individuelle le soin de reconstituer son impression soi-même ; et dans l'absolu seul Dieu sait quel est le lien des choses, et leurs causes et leurs conséquences.

Ce que nous venons de dire au point de vue de la langue peut se voir également au niveau de la prosodie. La littérature occidentale s'est imposée dans deux domaines à peu près inconnus jusqu'à maintenant dans le monde oriental : le théâtre et le roman, c'est à dire les domaines où les conflits de caractères individuels, ou les rapports entre des individus ayant leurs passions, leurs ambitions viennent se joindre. Et le domaine de prédilection de la littérature, non seulement arabe, mais également persane et turque, est la poésie, surtout la poésie lyrique, le conte et la moralité (la formule concentrée, maxime ou sentence, phrase bien martelée qui propose un enseignement moral).

Et c'est également la raison pour laquelle les traductions de textes arabes et cela vaut également pour la plupart des autres langues orientales- ne rendent absolument pas justice à l'original. L'unité de la langue se trouve au niveau du mot individuel. Prenons par exemple le verbe faire : "f'a l" ; en redoublant la deuxième lettre, "faal", on a l'idée de renforcement : faire avec intensité ; en allongeant la première syllabe, on obtient faire, mais d'une action continue ; en intervertissant l'ordre des lettres et en mettant un a devant, On obtient la notion de "faire faire"; on a également la notion de "se faire mutuellement"... Ainsi donc, le sens d'un mot n'est pas développé en série comme dans une langue européenne ; il se trouve contenu en germe, comme un grain de blé, comme un noyau contient ce que sera l'arbre. C'est à l'intérieur du mot que se trouve toute sa signification et sa vitalité. Ainsi quand on traduit, on est obligé d' "élargir l'accordéon" : les différentes significations qui se trouvent concentrées comme dans une capsule à l'intérieur du mot doivent être traduites dans une périphrase ; ce qui fait que les traductions de l'arabe donnent l'impression d'une langue verbeuse, alambiquée, détournée, alors qu'en réalité c'est une langue gnomique, concentrée, ramassée. La traduction peut donner une fausse impression de bavardage qui n'existe pas en général dans l'original il est plus tendu, c'est le mot qui propulse la pensée par sa richesse, ses significations multiples.

Aujourd'hui, on essaie un peu partout de créer un théâtre arabe, mais c'est là un phénomène entièrement contemporain. Là aussi certaines des données que nous avons vues au début pourraient servir de clé pour élucider cette situation . Nous avons vu que la

formule de profession de foi : "il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu" empêchait de coaguler, de fixer les valeurs sur une réalité individuelle, distincte de la réalité métaphysique, unique, totale qui est celle de Dieu : il n'y a pas l'action si ce n'est l'action de Dieu. Cela signifie que des personnages tragiques dans le genre de ceux de la tragédie grecque, ou des pièces de Shakespeare sont beaucoup moins défendables dans cette civilisation que dans une civilisation où c'est l'individu qui est considéré comme étant le moteur de ses propres actions. D'autre part, de même que les arts plastiques évitent de sculpter des personnages, de peindre des visages et décrivent des paraboles, des réseaux de lignes pour exprimer une réalité qui est d'ordre métaphysique, de la même manière la littérature musulmane ne fait pas s'affronter des personnages de manière naturaliste, réaliste, sur une scène : elle préfère les présenter d'une manière lyrique et quelque peu impersonnelle, en les fondant par la magie du langage dans un tableau unitaire ; de même que dans la miniature persane les personnages ne sont pas typés, peints en ronde-bosse avec relief, mais confondus avec les fleurs, avec les dorures, de même dans l'art littéraire le personnage et l'aventure ne sont qu'un des éléments de la grande aventure qui est celle du langage et de l'imagination. Qui plus est, pour signifier que l'on n'essaie pas de faire vivre les personnages, qu'on n'essaie pas de créer une illusion naturaliste, on marque bien la distanciation, le fait que ce qu'on raconte n'est pas la vérité mais un conte : ceci s'obtient par le style lyrique ou épique, par le style du conte : "il était une fois...", en se plaçant en dehors du temps et de l'histoire, ou bien encore dans le style de poésie des nomades bédouins d'avant l'Islam (qui a servi de modèle à toute la poésie arabe, bien qu'elle soit contestée dans son authenticité à l'époque récente), qui commence de manière obligée par la découverte d'un feu de camp éteint, puis on parle de ceux qui ont dû le visiter, ensuite on passe à la bien-aimée, etc., mais on commence par bien montrer que l'action est déjà accomplie au moment où le poème commence, le campement est abandonné, les protagonistes ont déjà disparu dans le désert, et tout le poème se fait en flash-back pour bien montrer qu'on n'essaie pas de créer la fiction, des personnages ayant une existence corporelle individuelle ; on montre dès le début que ce sont des paraboles, des manières de parler. C'est dans le domaine du rêve, de l'imagination que l'on situe délibérément le récit. C'est sous forme de mémoires et non d'aventures, de projections vers l'avenir que le conte ou le poème sont récités.

Et si on réfléchit bien, ce n'est que dans une civilisation particulière et relativement récente qui date de dix à quinze siècles, en Occident que ce suspense, d'essayer de faire vivre des personnages et d'intéresser le lecteur ou l'auditeur à leur sort futur, existe. La plupart même des théâtres traditionnels ne prétendent pas nous tenir en haleine pour nous faire partager sentimentalement le sort de personnages que nous voyons sur la scène.

Le théâtre japonais, comme le théâtre indien, comme le théâtre de marionnettes du Moyen-Orient, comme d'ailleurs le théâtre grec, n'essaient pas de nous embarquer sentimentalement et émotionnellement dans le destin de personnages qu'on nous présente sur la scène en nous demandant de nous associer à eux: lorsque l'action commence, Prométhée est déjà enchaîné, on sait également qu'Oedipe a accompli sa destinée ; et dans le théâtre japonais, qui est la forme de théâtre la plus achevée et la plus forte qui existe, le personnage au moment où il apparaît sur scène est un fantôme, il apparaît sous forme de spectre, sous un masque parfaitement lisse et déclame sur un ton caverneux qui est celui de la voix d'outre-tombe ; chaque fois on explique au spectateur, et cela va plus loin que la distanciation de Brecht, qu'il se trouve devant une œuvre artistique de création et non pas dans une aventure naturaliste de participation à un destin : le théâtre n'est pas la parodie de

la vie, il est une autre réalité qui est une transfiguration de la vie et une transfiguration du spectateur : le spectateur n'est pas installé passivement, à voir des gens qui vivent par procuration pour lui, il est là pour voir la parabole de sa propre destinée mimée par des acteurs qui ne prétendent à aucun moment être Hamlet ou le Bourgeois Gentilhomme, mais qui sont masqués, qui sont des spectres qui se remémorent leur activité ; et dans le théâtre de NÔ, on voit le spectre qui commence par chanter une introduction, parfaitement lyrique, aussi peu théâtrale que possible, puis survient un comparse, un personnage secondaire qui lui demande ce qui lui est arrivé, et ce n'est qu'avec de grands efforts que le personnage principal se rappelle ce qu'il était : au début il n'est qu'un spectre, sa consistance de personnage vient petit à petit s'emparer de lui. Dans le théâtre anglais du XVIe ou dans le théâtre français du XVIIe, le personnage se défait, va à la catastrophe : au début de la pièce, il est dans une situation héroïque de tensions, de conflits, de drames, à la fin de la pièce il disparaît. Dans le théâtre oriental au contraire, le personnage est déjà mort et l'action est déjà terminée quand on commence ; c'est petit à petit, par un retour en arrière qu'il se condense et commence à s'animer...

Dans le théâtre japonais on a une forme particulièrement puissante : le théâtre de marionnettes. Ce sont des marionnettes qui sont presque de grandeur nature ; pour les faire bouger, il faut trois ou quatre personnes (il ne s'agit donc pas ici de remplacer l'acteur) au visage couvert d'une cagoule, qui manipulent : l'un les bras, un autre les jambes, un troisième le corps et la tête). La marionnette est habillée de couleurs extrêmement vives et brillantes... Ce qui se produit là va encore plus loin que le retour en arrière du théâtre de nô : le personnage n'est qu'une poupée de bois et d'étoffe, les montreurs de marionnettes donnent la vie aux poupées, ce qui est une forme de distanciation plus grande que le personnage masqué, qui n'est qu'un acteur en chair et en os) ; ces trois personnages en cagoule, qui ressemblent à des conjurés, animent et insufflent le mouvement, la vie, la parole à un morceau d'étoffe et de bois ; la force du spectacle est telle qu'au bout d'un quart d'heure on n'a plus du tout l'impression qu'il y a trois hommes en cagoule qui montrent une marionnette : on a au contraire l'impression qu'il y a un petit personnage, homonculus ou golem, qui essaie de vivre, qui essaie de s'arracher à l'emprise des trois cagouleurs qui l'empêchent de s'exprimer ; on a l'impression que chaque geste est conquis sur la pesanteur, est créé : quand la poupée lève le bras, c'est vraiment tous les bras du monde qui se lèvent, parce que le mouvement est arraché à une matière inerte ; c'est là quelque chose de beaucoup plus impressionnant qu'un acteur qui mime l'action : c'est l'action elle-même qui est façonnée par les mains des manipulateurs... Le plus impressionnant est que le manipulateur en chef (qui tient le corps) n'a pas de cagoule : la cagoule est un élément un peu trop pathétique, un peu trop extérieur, et le grand maître est parvenu à une telle maîtrise de son visage qu'il est encore plus neutre et impersonnel qu'un masque. Ainsi le seul élément qui ne soit pas d'une poupée et qui soit vivant dans toute la présentation, c'est le regard du chef des marionnettistes ; on a vraiment l'impression que c'est le regard de celui qui voit : il est le spectateur privilégié de l'action... Un autre élément accentue encore ce côté incantatoire de la représentation théâtrale et ceci est vrai également pour le nô et le kabuki ; le théâtre se fait en trois points différents de la salle : le chœur est derrière les marionnettes, l'orchestre est d'un côté, les récitants sont de l'autre, et on a ainsi une sorte de parallélipède des forces qui vient se concentrer sur la marionnette. Le fait qu'il y ait tellement de volontés, tellement d'intensités apportées par un chœur, des musiciens, des

montreurs, une telle conjuration pour faire vivre un morceau de bois et d'étoffe, crée une tension dramatique parfois à peu près insoutenable.

Dans la conception orientale de l'art, il est admis que l'art n'est pas la reproduction naturaliste de la vie, que c'est une tentative pour exprimer les opérations, les mouvements et les significations par des mouvements qui lui sont extérieurs. Et afin de bien le souligner, on enlève tout ce qui dans la représentation pourrait avoir un caractère naturaliste, pourrait avoir un côté sentimental et pathétique, on se restreint sur la représentation de l'action en son état le plus brutal et le plus dépouillé. Et cette fusion de la brutalité et de la stylisation la plus extrême est ce qui produit l'effet d'art dans le théâtre japonais. De même dans la poésie musulmane, il n'y a aucun effort de représentation naturaliste, l'action est déjà terminée au moment où le poème commence, le feu de campement est déjà éteint et la règle du jeu du rêve est non seulement acceptée mais est une des conditions de l'œuvre d'art.

A ce sujet voici une histoire peu connue mais très belle. Le Khalife de Bagdad a décidé un jour de donner une fête. Il y a deux hommes, véritables arbitres des élégances, les Pétrones de la Cour de Bagdad, l'un et l'autre d'un raffinement accompli. Le calife organise un concours entre eux et leur demande de composer un festin. Le premier compose un festin en tous points admirable : qualité des plats, danseuses, musique, les invités et la manière dont ils sont disposés autour de la table, les conversations que l'on déclenche, jets d'eau, parfums. Le calife dit : la semaine prochaine, ce sera le tour du prochain, et tout le monde pense : le malheureux est perdu, on ne peut rien faire de mieux... La semaine suivante, on apporte les mêmes plats, les memes danseuses, les mêmes parfums, les mêmes conversations, les mêmes convives. Les courtisans disent : c'est lamentable, il a été incapable d'imaginer quelque chose d'autre que son rival la semaine dernière. On attend le verdict du calife, sûrs du résultat. Et le Calife dit : "c'est le deuxième" ... Le premier n'a fait qu'inventer, réunir les éléments. Le deuxième a créé, car il a réussi non seulement à nous donner une série d'événements, mais à recréer l'un des moments les plus heureux que nous ayons eus. Et cette capture du temps perdu, c'est l'art même: c'est toute la différence entre un art naturaliste et un art abstrait, c'est réussir à donner la totalité d'un mouvement perdu, qu'on avait oublié et qu'on regrettait, c'est retrouver et transformer la nostalgie en jubilation...

*

J'ai ainsi donné quelques indications de ce que pouvait être le style classique de cette civilisation islamique. J'ai essayé de la centrer sur une structure unique retrouvée dans différents domaines. On pourrait certainement envisager d'autres découpages ; mais ce que j'ai voulu montrer, c'est que, qu'il s'agisse de théologie, qu'il s'agisse de science, d'art ou de littérature, on trouve partout certaines constantes, une sorte de cristallographie de la société musulmane traditionnelle. Par là, il est impossible d'abstraire tel ou tel élément de cette totalité et de cette cohérence qu'est une civilisation.

Lorsqu'on parle maintenant de contacts entre les cultures, lorsqu'on parle de développement, il serait évidemment tragique de supposer qu'aucun développement technique ou scientifique n'est possible que par la superposition de formes venues de l'extérieur, du dehors. Ce que j'ai voulu indiquer, c'est qu'il existe, à l'intérieur même de civilisations comme la civilisation musulmane -la même chose pourrait être dite de l'Inde, des pays de l'Amérique latine, de l'Afrique, de la Chine ou du Japon- des données qui ne sont pas uniquement littéraires ou poétiques mais qui sont également scientifiques et techniques

et qui sont parfaitement conformes au génie général d'une culture. Valéry avait dit qu'on avait découvert après la première guerre mondiale que les civilisations étaient mortelles. Après la seconde, on a découvert qu'en réalité aucune civilisation n'est mortelle, qu'elle pouvait toujours ressusciter, et également que toute la mémoire de toutes les civilisations de tous les temps était pour la première fois, par les musées, les disques, les reproductions, les livres, l'archéologie, disponible à toutes les civilisations.

Loin d'aller vers une uniformisation, il y a la possibilité pour chaque civilisation de rester fidèle à ses thèmes principaux et d'enrichir ainsi les relations entre les différents peuples. Ceci sera d'autant plus facile que l'on entrera de plus en plus dans l'époque post-industrielle. Le procédé que j'ai décrit en ce qui concerne le théâtre correspond à une tentative de beaucoup d'hommes de théâtre actuels de transformer le théâtre naturaliste occidental, où les thèmes principaux sont la jalousie, l'adultère ou la cupidité, en une expérience totale de l'être et de reconnaître le spectacle en tant que spectacle. L'ambition principale d'un Bérart par exemple est de fondre la danse indienne et la danse occidentale ; le rêve d'un homme de théâtre comme Peter Brook actuellement est de faire une représentation de « La tempête, » où le personnage d'Ariel serait tenu par un auteur traditionnel japonais, avec les techniques de la tradition japonaise. De même en littérature il y a une reconnaissance de plus en plus nette des possibilités de la littérature qui se reconnaît elle-même comme langage, comme littérature. Il y a de la même manière le désir de faire du spectacle une communion active à laquelle participe de manière créatrice le public, non pas dans cette situation digestive de l'auditeur bourgeois qui transfère sur les acteurs ses propres frustrations et ses refoulements, mais dans une situation d'émeute organisée et dirigée de l'intérieur. Et l'un des aspects de l'expression artistique où le tiers-monde a le plus de chances de s'exprimer, c'est le cinéma, la télévision et la radio. L'ère du cinéma ne fait au fond que commencer. Jusqu'à maintenant le montage cinématographique a été soit un montage théâtral soit un montage photographique : on a transposé au cinéma les structures en actes et scènes du théâtre et on les a surtout concentrées sur la description extérieure de l'action, ou bien inversement on a donné la prédominance au montage (ce qui était contenu dès le départ du cinéma avec la Ligne Griffith et la ligne Eisenstein)... Mais il se trouve qu'avec la Télévision on s'est habitué à l'image pauvre, non chargée, de nuances, à l'image presque plate, grise, non construite. On s'est habitué également à une narration qui ne serait pas découpée en séquences, non montée ; ce serait une espèce d'arabesque, de récitatif continu. Les caméras légères et l'utilisation de la caméra 16 mm et il est significatif que les ancêtres du cinéma-vérité soient l'un un ethnologue qui a travaillé en Afrique, l'autre, bien avant, un soviétique qui filmait en Asie centrale. L'utilisation de la caméra comme un stylo, la présentation d'un cinéma rendu non théâtral enfin rendue possible par la télévision, permettent de retrouver le rythme, la fluidité du conteur, de la poésie lyrique, opposée à cette construction par plans, par séquences, à cette mise en scène théâtrale qui était celle du cinéma en studio.

C'est pourquoi beaucoup croient que le cinéma asiatique ou afri-cain pourront trouver, grâce à l'habitude du conte, de la fluidité du récit, grâce à la caméra mobile et à des techniques comme le vidéo scope, une manière de raconter qui va sauter par dessus l'époque de théâtralisation, de cinéma théâtral, de même que l'usage de la radio permettra d'amener des populations analphabètes à l'âge de la communication en passant par dessus l'âge de l'imprimé : la tradition orale traditionnelle et la communication orale moderne

pourront se souder de manière autogène, de même que les formes de cinéma pourront retrouver les gestes du rituel traditionnel du spectacle oriental. Certaines des expériences que l'on fait en ce moment à la télévision consistent précisément à utiliser le katakali ou le théâtre nô et à voir ce qu'il peut rendre dans les techniques de la télévision.

Aucune forme de tradition n'est irrémédiablement et définitivement vouée aux musées. Il y a une vitalité dans quantité de formes d'expression. Elles peuvent se fructifier mutuellement. La différence n'est pas entre les formes modernes et les formes traditionnelles, mais entre des formes vivantes et des formes mortes. On a très souvent des surprises, et celui qui n'est pas mort n'est pas toujours celui que l'on croyait.

Je terminerai par deux anecdotes. J'étais un jour dans un hôtel de Bénarès, l'un des deux où vont en général les étrangers. Et j'avais une série de conversations avec le maître d'hôtel ; car il est assez fréquent en Inde qu'on ait des conversations religieuses -aussi fréquent que des conversations sur la politique quand on est dans un train en Europe. Ce maître d'hôtel était un paria et comme beaucoup d'entre eux il avait adhéré au bouddhisme. Au fond du restaurant, il y avait un gros bonhomme, infect à voir, qui mangeait avec ses doigts grossièrement, qui se mettait de la sauce sur la figure... J'ai dit au maître d'hôtel : "en voilà un à qui il faudra bien des siècles pour approcher de l'état de Bouddha !", à quoi il me répondit : "qu'est-ce qui vous permet de dire cela ? C'est peut-être le Bouddha lui-même" ...

Seconde anecdote. Un jeune homme était un ascète qui promettait beaucoup. Mais son père était inquiet, car il se livrait au yoga avec un tel enthousiasme et à toutes sortes d'exercices spirituels très éprouvants pour sa santé. Il avait déjà acquis une réputation de sainteté qui s'étendait loin à la ronde. Mais le père était inquiet et disait : le pauvre enfant, il ne sait pas ce qu'est la vie, et le voilà qui va se transformer en ascète et se dessécher avant d'avoir goûté à l'existence, je vais demander l'aide de mon frère. C'était un très puissant seigneur, qui avait beaucoup d'influence et pourrait peut-être réussir là où le père n'arrivait à rien. Le rajah donna à l'"ascète" un repas extraordinaire : l'autre ne demanda qu'un peu de lait de chèvre ; puis il fit apporter des boissons capiteuses : non un petit peu d'eau suffira ; puis il invite les danseuses les plus belles : je suis bien au delà de telles tentations... Puis tous deux vont se baigner dans une piscine en dehors du palais. Pendant qu'ils se baignent, le feu se déclare au palais : tout brûle, palais, diamants, serviteurs, danseuses, éléphants, chevaux.... Le jeune ascète avait ôté son pagne et l'avait posé au bord de la piscine ; et quand on a vu le feu gagner à travers le jardin, brusquement le jeune homme s'est précipité pour saisir son pagne... alors que l'oncle lui faisait la planche et regardait avec le sourire brûler son château et tout ce qu'il pouvait posséder....