

# L'Islam et l'Occident

## Dialogues

**Najm-oud-Dine Bammate**

Préface de Jean d'Ormesson

Avant-propos de Joseph Ki-Zerbo



COLLECTION DIALOGUE INTERCULTUREL

Éditions Christian Destremau ■ Éditions UNESCO

**Mémoire des peuples**  
**Dialogue interculturel**

Najm-oud-Dine Bammate

# L'Islam et l'Occident

Dialogues

Éditions Christian Destremau

ÉDITIONS UNESCO

*Nous remercions l'Association mondiale  
pour l'appel islamique (WICS) pour sa généreuse  
contribution à la publication de cet ouvrage.*

L'auteur est responsable du choix et de la présentation  
des faits figurant dans cet ouvrage, ainsi que des opinions  
qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement  
celles de l'UNESCO  
et n'engagent pas l'Organisation.

Les appellations employées dans cette publication  
et la présentation des données qui y figurent  
n'impliquent de la part du secrétariat de l'UNESCO  
aucune prise de position quant au statut juridique  
des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités,  
ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

Publié par  
Les Éditions Christian Destremau  
10 rue des Pontonniers, 27200 Vernon,  
ISBN : 2-913209-01-7, EAN 9782913209015

et l'Organisation des Nations Unies  
pour l'éducation, la science et la culture  
7 place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP  
ISBN : 92-3-203716-5

© Éditions Christian Destremau / UNESCO 2000

# Préface

par **Jean d'Ormesson**,  
de l'Académie française

Il n'y a qu'un mot pour dépeindre Najm-oud-Dine Bammate : il était éblouissant.

Tous ceux qui l'ont rencontré, ne fût-ce qu'une fois, ont été sous le charme de son savoir et de son talent. Je l'ai connu à l'UNESCO où il s'occupait du projet Orient-Occident et où il a dirigé successivement la Division de philosophie et sciences humaines et le Département de la culture avant de devenir le conseiller spécial du sous-directeur général pour la culture et la communication – et je l'ai aimé.

Il savait tout. Sur l'Islam, bien entendu, et sur le Coran, sur les mosquées, sur l'arabesque, sur Avicenne ou sur le ramadan, mais aussi sur Spinoza ou sur Hegel, sur les littératures française ou anglaise, sur le roman policier ou sur le cinéma. Il parlait toutes les langues et je l'ai vu et entendu plus d'une fois soulever l'enthousiasme d'un public qui ne savait rien de lui.

Il était si brillant qu'un certain scepticisme habitait d'abord ceux qui ne le connaissaient pas. Et puis, peu à peu, le savoir et la foi perçaient sous la facilité de parole et il emportait l'adhésion de ceux qui l'écoutaient.

Il était le meilleur et le plus fidèle des amis. Pour tous ceux qui sont attachés au savoir, aux choses de l'esprit et au rapprochement entre Orient et Occident, sa mort est une perte cruelle.

J'espérais toujours qu'il écrirait le grand livre qu'attendaient de lui tous ses admirateurs. La mort nous l'a enlevé.

Je suis heureux de voir réunis quelques-uns de ses écrits. Chacun y trouvera des éléments substantiels pour une féconde réflexion. Ils ne remplaceront pas la présence réelle d'un homme au charisme exceptionnel. Mais ils donneront une idée de la place qu'a tenue dans notre temps Najm-oud-Dine Bammate.

C'était un homme de légende. Que son ombre trouve ici l'expression d'une affection et d'une admiration qui ne se sont jamais démenties.

*Les différentes conférences de Najm-oud-Dine Bammate, prononcées à plusieurs années d'intervalle, reprennent parfois certains thèmes chers à l'auteur. Au risque de donner une impression de redite, nous n'avons pas cru devoir procéder à des coupures, qui auraient rompu le fil du discours au point de rendre les textes difficilement compréhensibles. De la même façon, nous avons maintenu l'intégralité des débats et discussions qui suivirent les interventions de Najm-oud-Dine Bammate à Genève (1956) et à Cerisy-la-Salle (1958). Les titres et les sous-titres sont de l'éditeur.*

# Sommaire

Najm-oud-Dine Bammate ou le charisme du verbe, <i>par Joseph Ki-Zerbo</i>	9
Un frère des hommes, <i>par Sadek Sellam</i>	13
Destin de l'homme musulman	17
Liberté selon l'islam	25
Visites à René Guénon. « <i>Le temps comme il passe</i> »	37
Doctrines traditionnelles de l'État musulman	41
L'Islam et l'Occident	
<i>La tradition musulmane devant le monde actuel</i>	49
<i>Débat et discussion</i>	74
La pensée islamique en présence de l'Occident	103
Foi et raison chez Avicenne	111
L'Islam et le sens de l'histoire	
<i>Exposé</i>	119
<i>Discussion</i>	127
L'univers politique des arabes, <i>dialogue avec Jacques Berque</i>	137
Présence de Louis Massignon	147



# Najm-oud-Dine Bammate ou le charisme du verbe

par Joseph Ki-Zerbo<sup>1</sup>

Najm-oud-Dine Bammate a été un communicateur aux capacités médiatiques inouïes : un homme dont l'élégance corporelle et la distinction de l'esprit étaient comme les vecteurs innés du charisme du verbe.

Mais pas un verbe creux, retentissant à l'instar d'un tonneau vide : un verbe déployé comme une fresque dont le détail et l'ensemble sont maîtrisés avec une aisance souveraine. Maniant son esprit comme un scalpel ou un laser, il savait disséquer la réalité des choses. Les textes contenus dans le présent ouvrage permettent à ceux qui ne l'ont pas connu, et à ses amis d'hier, de revivre la chaleur de son tempérament et d'acquiescer, à travers le ministère de la parole, à la force lumineuse de ses démonstrations.

Le débat qui court à travers ces interventions et contributions, suivies d'échanges parfois passionnés, porte sur les thèmes qui abordent, sur le plan collectif, l'identité ou la spécificité de l'islam, confondu parfois avec l'arabité, effort d'identification débouchant naturellement sur la question de la rencontre de cet islam avec l'Occident. Sur le plan individuel, l'itinéraire authentique de quelques croyants exceptionnels, en l'occurrence, Hallâj, René Guénon et Louis Massignon.

L'état musulman à travers la communauté des croyants (*umma*) apparaît aux observateurs extérieurs comme un mixte étrange où confluent démocratie, autocratie et théocratie, ainsi que le spirituel et le temporel. L'approche de Najm-oud-Dine Bammate montre pourtant la cohérence rigoureuse de ce système qui, dit-il, n'est ni théocratique ni monarchique, mais théocentrique : « Tout pouvoir est de Dieu » ; c'est pourquoi, sur terre, le calife n'est que

1. Joseph Ki-Zerbo est professeur d'histoire à l'Université de Ouagadougou (Burkina Faso), ancien secrétaire général du Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur (CAMES), Directeur du volume I de l'*Histoire générale de l'Afrique* (Paris, UNESCO / NEA, 1998).

« l'ombre de Dieu » et le vicaire du prophète, alors que la communauté des croyants dispose de pouvoirs constitutionnels et religieux fondamentaux, à travers l'*ijma'*, ou consensus des croyants exprimé par certains docteurs de la loi. À cela s'ajoute l'égalitarisme remarquable entre tous les croyants de toute extraction, chacun d'entre eux jouissant d'un statut sacerdotal et liturgique.

Mais cette entité communautaire puissamment originale, liée en amont par la chaîne des prophètes jusqu'à Adam et, en aval, jusqu'à la séquence eschatologique du Jugement Dernier, a traversé l'histoire et a imprimé une marque indélébile sur le temps.

Aujourd'hui, que faire ? Le visage intemporel de l'islam est-il compatible avec un rôle historique qui, dans tous les cas, ne peut éluder une confrontation multiforme avec l'Occident ?

Ce débat entamé en 1956 à Genève, et qui se lit aujourd'hui encore dans les convulsions paroxystiques de l'islam intégriste (y compris en Afghanistan, pays d'origine de Bammate), ne s'accommode pas de positions extrêmes du genre : « L'islam authentique ne peut se concilier avec la modernité occidentale » ou, au contraire : « Les musulmans n'ont qu'à faire comme nous s'ils veulent progresser », ou encore : « S'ils sont en retard, c'est qu'ils n'ont pas su inventer ou imiter les voies de la modernité occidentale ». Certaines de ces options sont franchement lisibles ou courent en filigrane dans les exposés de Najm-oud-Dine Bammate et à travers les échanges qui les suivent.

La spécificité irréductible de l'islam est à rejeter. « Ils n'ont pas inventé le capitalisme dit un interlocuteur ; c'est ce qui explique leur retard !... » Et pourtant l'on admet que la « rationalité grecque » a été transmise à l'Occident par l'islam. Mais celui-ci n'a-t-il été qu'un véhicule ? Sûrement pas. Le système civilisateur islamique était animé d'un dynamisme endogène. Et puis les Grecs eux-mêmes ne sont-ils pas redevables à leurs prédécesseurs, en particulier à l'Égypte antique largement nègre, qui a reçu et enseigné à Euclide, Hippocrate, Platon, etc. ? Ce débat peut-il être rétréci au face à face entre Occident et islam ? Et Byzance, où faut-il la placer ?

Certes, l'approche abrahamique de la foi est soulignée à juste titre par Bammate dans l'islam. « Je n'aime pas ce qui passe, dit Abraham. Tout passe, sauf le visage de Dieu. » D'où la transcendance absolue de l'Être Suprême et Unique ; dès lors, l'être humain n'est que l'esclave de Dieu et, par cette servitude même, candidat à la vraie liberté, c'est-à-dire à la non-sujétion à un autre être humain. Mais s'il en est ainsi, est-ce une raison, surtout pour Umberto Campagnolo, de mettre en équation incarnation-rédemption = temps et histoire = Occident ?

Et de conclure : « Je ne vois pas comment on pourrait adopter le temps et l'histoire sans dénaturer, sans nier, sans dépasser totalement, tourner le dos à la tradition. » On oublie ainsi que, d'une certaine manière, l'Incarnation est une irruption du transcendant. À la question de Pilate lui demandant : « Qu'est-ce que la vérité ? », Jésus, dépassant le mandat prophétique habituel, déclare : « Je suis la Vérité. » Mais Bammate ne se situe d'ailleurs pas dans la ligne critique d'une religion. Ce qu'il reproche à Umberto Campagnolo, c'est de transférer le débat du domaine de la révélation à celui de la logique, du domaine de l'adhésion à l'être à celui du raisonnement et du syllogisme. Et il démontre que même au niveau du syllogisme, il y a dans la pensée islamique une épistémologie (structure dialectique) différente ; la structure est la même, mais le point d'appui de la pensée sur ces différents éléments n'est pas le même qu'en Occident.

Najm-oud-Dine Bammate complète son argumentation en décrivant la spécificité de l'arabesque, écriture fondée sur l'unicité du principe central, originel, et le foisonnement à la périphérie. La musique orientale serait soumise aux mêmes référentiels. À quoi Umberto Campagnolo rétorque : « Il y a plusieurs manières d'analyser le processus de la pensée, mais il n'y a qu'un processus de la pensée ! »

D'autres intellectuels occidentaux critiquent la thèse de Bammate selon laquelle l'équivalent du paradigme de Prométhée n'existe pas en pays d'islam ; d'après eux « il y a dans l'islam un grand mouvement prométhéen » et, à leurs yeux, « la grandeur de l'islam, c'est d'avoir permis à des penseurs d'être hérétiques ». Mais cette assertion, surtout appliquée au penseur Hallâj crucifié pour l'expression de ses idées, ne sera pas admise par Bammate.

Il y a un consensus entre les intervenants pour prendre acte des convergences fondamentales entre les deux pôles (islam et Occident chrétien) : religions du livre et du Dieu vivant, héritage prophétique et gréco-latin commun, etc. Mais s'agit-il de deux entités distinctes et comparables ? Où sont et où s'arrêtent l'islam et l'Occident ? Saint Augustin, Berbère il est vrai mais si important dans la conception « occidentale » de l'histoire, ne dit-il pas en tout illogisme : « *Ano ut intelligam.* » J'aime afin de comprendre ? Ibn Sina (Avicenne), Arabe musulman si important pour la renaissance de la méthode scientifique en Occident, n'a-t-il pas évolué lui-même de la physique et de la logique au soufisme et aux dramaturgies célestes ?

Mais, malgré tous ces constats, Bammate a préféré dresser une épure de l'islam sans compromission ni complaisance ; il se présente comme témoin d'un référentiel qui ne souffre pas d'interprétations ni d'accommodements, à l'instar de certaines présentations d'un « islam libéral, édulcoré et rassurant ». Il estime en effet que ce n'est pas à travers les compromissions qu'on peut aboutir à la compréhension et à l'union, mais par le truchement de l'absolu.

Nous-mêmes l'avons souvent affirmé aussi : l'universel, ce n'est ni l'addition des particuliers, ni le fait d'imposer un seul particulier aux autres comme modèle universel, mais c'est la symbiose de ce qu'il y a de meilleur dans tous les particuliers ; c'est la conjonction de tous les plans qui se rejoignent à la pointe extrême et sublime de la pyramide. Najm-oud-Dine Bammate a été un témoin éminent de cet islam assez pur pour ne pas tomber dans l'exclusion.

C'est pourquoi il a raison de ne pas considérer l'Occident comme seulement une solution mais aussi comme un problème : « Nous savons aujourd'hui que l'Europe n'est pas une réponse, mais une question, la plus déroutante de toutes. Nous découvrons qu'elle est un mystère à elle-même ; et le service qu'elle peut nous rendre serait de nous obliger à pousser notre propre interrogation plus loin, avec plus de lucidité, plus de déchirements aussi. »

Cette ouverture, consubstantielle à tout islam authentique, est marquée dans le présent ouvrage par les portraits que Bammate nous dresse de certains prototypes qui ont vécu leur foi jusqu'à s'identifier avec elle, et même à l'accomplir dans le dépassement. Tel était René Guénon, homme d'effacement et d'humilité, qui, sans glisser dans le syncrétisme, s'était placé au carrefour de tous les vents de l'esprit : Veda, Tao Te King, Kabbale...

Louis Massignon était chrétien, mais il s'était tellement offert aux autres dans l'abnégation et la compassion qu'il était devenu une sorte de parasite de la souffrance humaine œcuménique abolie par l'esprit et l'action, grâce au sacrifice regardé comme « l'issue triomphale d'une espérance ».

Même pour définir Dieu, Louis Massignon demandait qu'on commençât par la pratique et par l'expérience. Il rejoignait par là les origines de la foi, quand Moïse s'immobilisa, figé par la terreur révérencielle devant le buisson ardent qui brûlait sans se consumer, avant d'émettre en guise de présentation de l'être l'un des noms les plus sublimes et les plus mystérieux de Dieu.

Telle fut la vie fulgurante de Najm-oud-Dine Bammate : un témoignage, une profession de foi (*shahâda*) située à l'interface de trois expériences : le decorum de la représentation diplomatique, les performances les plus raffinées de la vie intellectuelle et le feu intérieur de la foi qui transfigure le visage des héros et des saints.

*Ouagadougou, le 24 juin 1999.*

# Un frère des hommes

par **Sadek Sellam**

Le 15 janvier 1985 disparaissait Najm-oud-Dine Bammate, l'une des grandes figures de l'islam contemporain.

La foule diverse qui se pressait à la mosquée de Paris, le 25 janvier 1985, jour des obsèques de ce « frère des hommes », comme dit un adage arabe, montrait à l'évidence le rayonnement, sinon la fascination qu'il avait exercés de son vivant.

Un haut fonctionnaire indonésien, Makaminam Makagiansar, qui fut son collègue à l'UNESCO, rendit hommage à ses qualités hors du commun, soulignant qu'« il faut avoir connu Bammate pour imaginer à quel point les cultures et les civilisations n'avaient pas de frontières pour le voyageur de corps et d'esprit qu'il était ».

L'itinéraire de Najm-oud-Dine Bammate était marqué par ses origines familiales. Il naquit à Paris le 8 décembre 1922, peu de temps après l'exil de son père, éphémère ministre des Affaires étrangères et chef du gouvernement de la non moins éphémère République du Caucase du Nord. Sa mère était issue d'une famille de notables tchéchènes dont les aïeux avaient participé au *jihad* du cheikh Mansour, au XVIII<sup>e</sup> siècle, et à la longue résistance dirigée par l'émir Chamy, au XIX<sup>e</sup> siècle, contre le régime tsariste.

La formation de Haïdar Bammate (1890-1965), le père de Najm-oud-Dine, reflète le souci des familles musulmanes du Daghestan de s'enraciner dans la foi et la culture musulmanes, tout en s'ouvrant aux apports de la civilisation moderne. C'est ainsi que, tout en suivant des cours de droit à Saint-Pétersbourg, Haïdar Bammate approfondit sa connaissance de l'islam, étudie l'arabe et diverses langues occidentales. Sa maîtrise du français est telle qu'il publie directement dans cette langue des articles pour différentes revues en Suisse et en France, dès son installation à Paris au début des années 1920. Ses idées sur l'islam reflétaient l'enseignement mystique diffusé par le grand ordre religieux Naqshbandi et les synthèses tentées par le « jadidisme », en vue de renouveler

la pensée islamique, par l'intermédiaire de la revue *Tardjoman (L'interprète)*, dirigée par l'intellectuel Tatar Ismaïl Gasprinsky, lui aussi francophone. Inspiré par les thèses réformistes développées par des rénovateurs comme le théologien-historien-archéologue Chihabeddine Murjani (1818-1889), Gasprinsky proposait l'adaptation de l'enseignement religieux musulman, un statut de la femme, la maîtrise des méthodes et des techniques occidentales dans le maintien de l'éthique de l'islam, la réforme du califat ottoman par la démocratisation de la vie politique...

Haïdar Bammate, en raison de ses liens privilégiés avec la monarchie afghane, obtient la nationalité de ce pays : le roi Amanoullah en fait bientôt son ambassadeur à Paris et à Berne.

Najm-oud-Dine Bammate grandit donc dans une famille tout à la fois imprégnée par l'islam et largement ouverte aux cultures occidentales. C'est ainsi qu'il soutiendra, à l'université de Lausanne, en 1946, une thèse sur un sujet de droit romain tout en suivant à Paris les cours de Louis Massignon et d'autres professeurs de langues orientales. Il trouve également le temps d'étudier la théologie musulmane auprès des cheikhs de l'université El Azhar du Caire, les sciences sociales à Cambridge et à Paris, et s'initie à une quinzaine de langues.

Après un court passage à la Croix-Rouge internationale, il est nommé délégué de l'Afghanistan à l'ONU en 1947. Cette année-là, son père publie *Visages de l'islam*<sup>1</sup>, dans lequel Najm-oud-Dine avait rédigé le chapitre sur « Art de l'islam ». L'ouvrage fut justement salué par la critique.

Najm-oud-Dine Bammate intègre l'UNESCO à cette époque. Il y occupera successivement les postes de coordinateur du projet Orient-Occident, de directeur de la Division de philosophie et de sciences humaines, puis du Département de la culture et, enfin, jusqu'en 1979, de conseiller spécial auprès du sous-directeur général pour la culture et la communication.

Sillonnant le monde dans le cadre de ses missions de sauvegarde des sites historiques et de réhabilitation des cultures des peuples colonisés, Najm-oud-Dine Bammate est très sollicité par les milieux universitaires aussi bien que par les promoteurs des dialogues inter religieux, dont les efforts sont encouragés par les recommandations du Concile Vatican II (1962-1965). Sa maîtrise des langues, ses talents de diplomate et sa grande ouverture d'esprit le désignent tout naturellement pour représenter l'UNESCO dans de nombreuses réunions internationales inter-culturelles. Il parle avec la même aisance de l'accord entre la foi et la raison chez Avicenne, du rôle des corps de métiers dans les pays arabo-musulmans, des ordres mystiques et de l'organisation de la *futma* dans l'harmonie de la « cité musulmane ».

1. Paris, Payot, 1947.

Proche de Louis Massignon, Najm-oud-Dine Bammate rencontre Jacques Berque dont il partage les conceptions sur la nécessité de concilier dans l'islam « l'authenticité et la modernité ». Il approfondit avec Berque la notion de « Coran vécu ». N'ignorant pas la diversité des écoles exégétiques, Bammate estimait que le Coran devait d'abord être lu comme s'il était révélé à l'instant même au lecteur, tout comme il faisait observer aux experts de l'UNESCO qui l'accompagnaient pour étudier l'architecture des mosquées que la fonction première de ces dernières était d'accueillir les fidèles afin de prier, de méditer et d'étudier. Ce qui l'amenait à se mêler à la foule se pressant dans les mosquées de Tombouctou, d'Ispahan ou de Tachkent. Le sentiment de la fraternité islamique le rapprochait aussi bien des ouvriers et des artisans des « cités d'Islam » (auxquels il consacra un ouvrage mémorable<sup>1</sup>) que des chauffeurs de taxi kabyles de la région parisienne, dont il acceptait volontiers les invitations à partager le repas du ramadan dans les quartiers qui seront plus tard réputés « difficiles ».

L'attachement à l'islam des familles maghrébines et africaines installées en France avait en effet retenu son attention bien avant les débats sur les « Beurs », « l'islam transplanté » et les difficultés du « modèle français d'intégration ». Il avait remarqué le souci de ces familles modestes de transmettre la foi à leurs enfants. Il inscrivait alors dans son emploi du temps toujours surchargé des causeries sur l'islam dans les Maisons des Jeunes et de la Culture de la banlieue parisienne ou dans les salles de prière de province. Réduite de l'espérance des peuples musulmans, cette unité morale de l'islam lui paraissait plus importante que les divisions politiques du monde musulman. Sa hauteur de vue, la pertinence de ses analyses, sans même évoquer son érudition, l'amènèrent à occuper les fonctions de professeur d'islamologie à l'université Paris VII, au milieu des années 70, après le départ de Vincent-Mansour Monteil. Il trouve le temps d'honorer un contrat avec une télévision américaine pour laquelle il produit une remarquable série de six émissions consacrées à « L'espace de l'islam », qui seront ultérieurement diffusées par TF1.

Malgré les calculs, les restrictions mentales et, parfois, les mesquineries de ceux qui, musulmans ou non musulmans, l'ont empêché de jouer un rôle plus important dans la vie des musulmans de France, Bammate accepta, à la demande de Jacques Berque, de s'occuper de l'émission islamique dominicale à partir de janvier 1983. Ses interventions contribuèrent à répandre une conception élevée, ouverte et nuancée de l'islam qui provoquait un sentiment de fierté chez beaucoup de musulmans.

1. Arthaud, 1986.

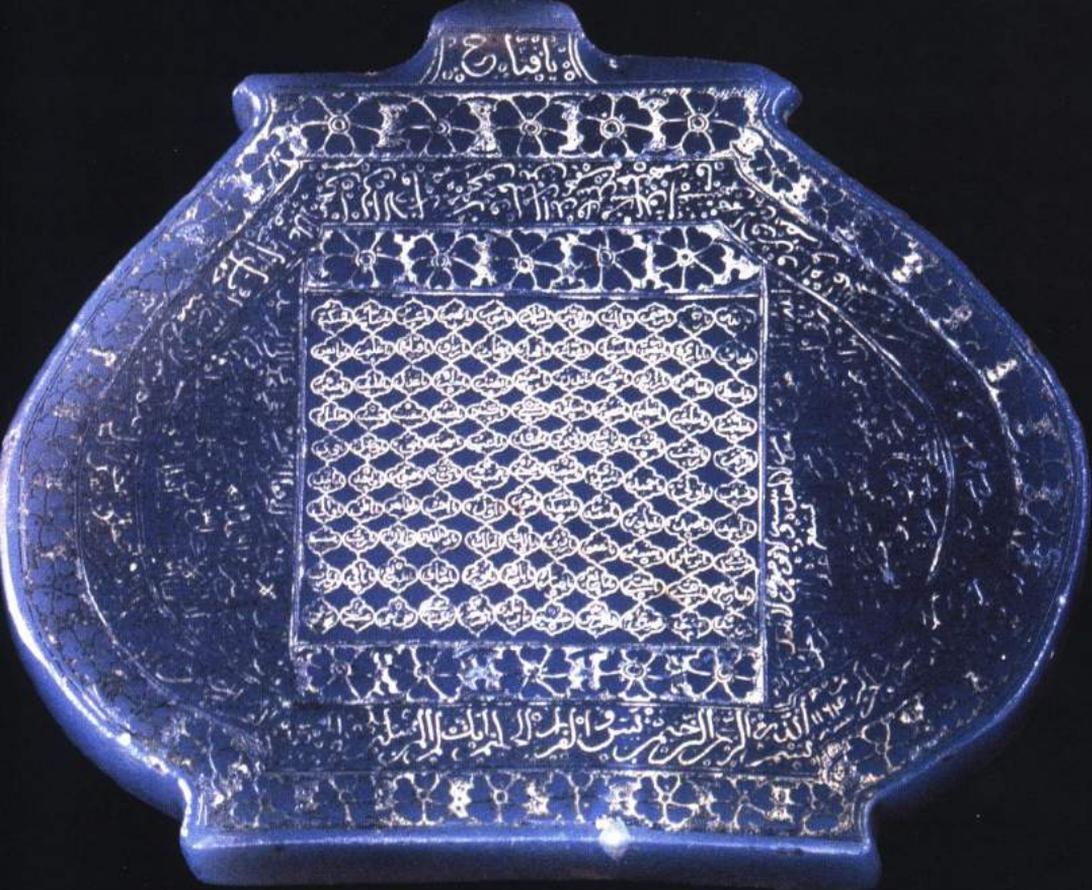
L'érosion des mémoires est inévitable, sauf, nous dit le Prophète, si le défunt « laisse un savoir utile ».

Conférencier de talent, enseignant magistral, Najm-oud-Dine Bammate se livrait souvent à des improvisations brillantes dont certaines ont été publiées. La réunion de ces interventions et articles éparpillés dans différentes publications, aujourd'hui difficilement accessibles au grand public, nous est apparue comme une manière de rendre hommage au grand disparu. L'ensemble des textes publiés, en dépit de leur diversité, obéit à une constante de la pensée de Bammate : la conviction que l'islam est fondé sur « une vérité intérieure » dont le support est le « point d'équilibre » correspondant à la notion mystique de *sirr* ou « secret de l'âme ». La civilisation musulmane a permis la projection extérieure de cette donnée fondamentale sur les plans éthique, esthétique et technique. Najm-oud-Dine Bammate déduit de cette conception les principales caractéristiques de l'islam : sa spiritualité, son universalité et ses possibilités d'adaptation à la modernité.

De telles considérations permettent de mieux comprendre le besoin d'enracinement et de ressourcement de l'islam contemporain. La relecture de Bammate apporte des nuances qui permettent d'éviter de confondre l'interrogation du passé d'une grande civilisation avec le passéisme. Elle comporte suffisamment d'élévation pour rappeler que le ressourcement dans la foi n'a pas l'intolérance comme corollaire. Et que le légitime attachement à sa propre identité ne devrait pas impliquer le repli sur soi, ni empêcher le dialogue fructueux avec autrui.

Dans la situation de crise que connaissent aujourd'hui de nombreux pays musulmans, la pensée de Najm-oud-Dine Bammate fournit une leçon de clairvoyance, de tolérance et d'équilibre. Elle incite à privilégier les moyens de l'intelligence, si magnifiée par le Coran et par le Prophète, pour traiter les questions apparemment inextricables qui se posent à l'islam contemporain. Attaché à l'unité de l'humain, Bammate élargit sa réflexion à une méditation sur la communauté de destin des grandes civilisations de l'humanité. Son humanisme, spiritualiste et universalisant, déborde les frontières confessionnelles ou politiques.

Il n'est pas indifférent que cet appel au retour à la racine étymologique du mot islam, signifiant la paix ou la soumission, ait été lancé par un fils de *mujâhid* (combattant de la foi) devenu lui-même un *mujtabid* ou homme de repensée.



Talisman portant les 99 noms de Dieu.  
Agathe grise, Inde, XVIII<sup>e</sup> siècle.  
© Musée de l'Institut du Monde arabe



Najm-oud-Dine Bammate

# **L'ISLAM ET L'OCCIDENT**

Dialogues

**Articles et conférences**



# Destin de l'homme musulman<sup>1</sup>

« Nous avons fait de l'homme notre vicaire sur la terre » ; c'est la parole de Dieu révélée dans le Coran ; et c'est ainsi que, pour l'islam, la voie spirituelle de l'homme se trouve tracée.

Vicaire de Dieu sur la terre, « *khalifa* » dit le texte arabe. La formule marque bien, tout d'abord, la relativité de la condition humaine, sa soumission à la volonté divine. En effet, si le mot « *khalifa* », dans l'ordre politique, évoque souvent pour l'Occidental un pouvoir absolu, parfois arbitraire, le sens originaire est tout autre. Le calife est celui qui doit assurer la conformité de la communauté temporelle à l'ordre divin. Par là, il est strictement soumis à la législation religieuse. Il est un instrument ; c'est le '*abd Allâh*', c'est-à-dire l'esclave de Dieu, par excellence.

De même, dans l'ordre individuel, tout homme est essentiellement '*abd Allâh*', esclave de Dieu. Par conséquent, pas de valeur humaine autonome. Un humanisme coupé de l'infini, privé de la dimension spirituelle est inconcevable dans l'islam ; il risquerait de mener à une divinisation de l'homme. Or, dit le Coran, « il n'est rien de divin si ce n'est Dieu ». C'est la profession de foi même, le credo de l'islam. Et cette affirmation abrupte signifie aussi que rien n'est réel sinon l'Unique Réel. La personne humaine, selon l'islam, n'acquiert sa plénitude, plus encore n'est une réalité que coordonnée à Dieu, seul réel absolu.

Mais la formule qui marque la soumission de l'homme fonde en même temps sa dignité. L'homme est le vicaire de Dieu ; par là, il est investi d'une mission sur terre. En quoi consiste cette mission ? En un témoignage vivant de l'unité de Dieu, répond l'islam.

1. Texte paru dans la revue *L'Âge Nouveau*, octobre 1951, p. 35-43.

L'unité de Dieu ; voilà posé le mot clé de la religion musulmane. Dieu est un, Il est indivisible, Dieu est unique, rien ne peut lui être comparé. Cette affirmation insistante de l'unité peut surprendre, sa portée risque de paraître courte, son contenu simpliste. Et pourtant, là est l'essentiel.

L'islam n'a pas été prêché par Muḥammad comme une foi nouvelle mais comme la réaffirmation du monothéisme d'Abraham, dont la révélation successive dans le judaïsme et dans le christianisme est reconnue. Mais alors que Dieu va au devant de la créature, l'assume en quelque sorte par l'incarnation dans le christianisme et dans le judaïsme, par le pacte avec le peuple élu, l'islam ignore la médiation. Et s'il ignore la médiation, c'est pour mieux affirmer la transcendance.

« Gloire à Dieu au-delà de tout ce qu'on veut lui attribuer. » C'est l'un des versets de conclusion les plus fréquents du Coran. Pour le musulman, Dieu est toujours « Celui qui est au-delà », au-delà de toute comparaison, au-delà de toute connaissance humaine. La tentation d'admettre une descente quelconque du principe dans la manifestation exposerait au « naturalisme », c'est-à-dire à l'adoration de la vie pour elle-même, à la coagulation de la foi sur les objets créés. Ce serait alors mettre sa confiance dans les « choses qui passent ». Or, comme le proclame Abraham dans le Coran : « Je ne puis adorer ce qui est passager. » La religion musulmane correspond à cet austère esprit « abrahamique », au vieil esprit du désert, fervent d'absolu, qui refuse tout compromis avec l'éphémère. Et si le dogme de l'unité s'y trouve répété avec cette insistence, c'est pour mieux exprimer l'intégrité du principe divin.

Rien n'y atténue la rigueur du face-à-face entre deux isolements dont l'un, celui de Dieu, est plénitude, et l'autre, celui de l'homme, est fait de la privation même de cette plénitude. Et pourtant, l'homme selon l'islam n'est pas réduit à la condition d'un objet transpercé par le regard de Dieu. La soumission des autres créatures est pure passivité ; et c'est en ce sens que la tradition musulmane attribue la qualité de « musulman », à toute chose, à l'animal, à l'arbre, au vent, « *islām* » signifiant littéralement soumission. Mais l'islam de l'homme est libre. Il peut être non pas conformité passive mais consentement. Et c'est ainsi qu'« *islām* » est l'acte décisif de cette volonté débile qu'est la volonté de l'homme. Celui-ci peut choisir l'être, c'est-à-dire l'être par Dieu, mais il est libre également de refuser Dieu. Il peut ainsi se nier lui-même, mais cette faculté de refus, il la possède. Et le Coran rappelle à l'homme cette condition d'éminente responsabilité, mais aussi cette condition terrible. Il rapporte que Dieu a proposé aux montagnes la foi vive, avec la tentation du refus, mais les montagnes ont été saisies de tremblement, se sont fendues épouvantées d'un tel fardeau. Alors Dieu a confié la foi aux hommes.

La mise de l'homme en état d'« islam » n'est donc pas la soumission passive du végétal ou de la pierre mais un acte libre et conscient. Pourtant, il y a plus. Cet « islam » n'atteint à sa perfection que lorsque l'homme a réalisé, de son être humain, une unité à l'image de l'unité divine. Car le principe d'unité n'appartient pas seulement à l'ordre de la métaphysique. Il se répercute dans la vie individuelle du musulman et jusque dans ses relations familiales et sociales.

À l'intégrité, à la cohésion de Dieu répondent l'intégrité, la cohésion essentielle de l'homme. L'homme peut résoudre à l'unité les passions diffuses, les aspirations fugitives de son « moi ». Car, au-delà du drame de l'esprit et de la chair apparemment divisés, au-delà des contradictions illusoire de la conscience individuelle et de la mort qui semble l'abolir, il y a le point d'équilibre indifférencié, ce que les théologiens musulmans appellent la « fine pointe de l'âme », le *sirr*, le secret, qui est l'essence de l'homme et qui l'accorde à l'Unique.

L'homme est « *'abd Allâh* » (esclave de Dieu), sans doute, mais c'est précisément dans la mesure où il devient pleinement l'instrument de l'être qui est non seulement le réel absolu, mais aussi sa réalité intime à lui, personne, qu'il prend une signification incommensurable et s'impose au respect des autres êtres. C'est parce qu'il lui est offert de devenir pleinement l'esclave de Dieu que le musulman peut échapper à l'esclavage des choses et des gens, de tout ce qui est fragmentaire, fuyant, épars : richesses, gloire, passions ou autres « idoles ». Plus il est « *'abd Allâh* », moins il est soumis aux pressions du temporel, aux égarements de sa propre individualité.

Ainsi, rassemblée, nouée, ramenée à la cohésion, la personne humaine peut refléter la face de Dieu. Et si, comme le dit le Coran, « tout passe sauf le visage de Dieu », inversement il est vrai que l'homme ne passe pas dans la mesure où, unité contingente, relative, mais unité pourtant, il reflète le visage de Dieu.

Tel est le sens du témoignage vivant de l'unité qui constitue la mission du « vicair de Dieu sur la terre ».

Et retenons ces mots : « sur la terre ». Car la mission du musulman n'est pas seulement de retracer, par son être, le principe d'unité, mais aussi de construire une famille, le corps de métier, la communauté à l'image de cette unité.

C'est ce qui investit d'une vocation presque sacerdotale chaque individu musulman, alors qu'il n'y a pas de prêtres dans l'islam. De même, il n'est rien de profane dans la vie du musulman. Chaque geste et jusqu'à la manière de tirer à l'arc peut acquérir la portée d'un rite, chaque objet, jusqu'au tapis, la valeur d'un symbole. Toutes les manifestations de la vie quotidienne sont empreintes de la même stabilité, de la même gravité, du même parfum d'absolu que l'Occidental ressent si souvent comme routine, pétrification ou étouffement. Mais ceci nous amène à parler des effets de la religion sur le comportement individuel et social du musulman.

Il semble inévitable qu'une conception de la personne qui place son idéal dans une plénitude en quelque sorte « ontologique » de l'être ait pour conséquence naturelle d'imposer une certaine monotonie et un certain formalisme du type humain. La remarque faite à propos de l'islam pourrait d'ailleurs s'étendre à presque tout l'Orient. La personne authentique ne se réalise, dans l'Orient traditionnel, qu'au prix d'un dépouillement des marques individuelles - sentiments, goûts, passions - qui composent un caractère.

En fait, toute l'éducation classique du musulman est conçue pour mouler l'individu dans la forme quelque peu conventionnelle, stéréotypée du juste, dont le modèle lui est donné par l'exemple des anciens, mais surtout par la tradition du Prophète. Cette tradition, le *hadith*, est l'une des sources de la loi religieuse. Elle est faite de l'ensemble des récits transmis par une chaîne de témoignages qui rapportent les sentences de Muḥammad ainsi que ses habitudes dans toutes les circonstances de la vie. De telle sorte qu'un modèle particulièrement vénéré se trouve constamment offert au musulman pour tous les gestes de la vie quotidienne et jusqu'à la démarche ou à la manière de se nourrir.

C'est ainsi que le musulman ignore cet effort individuel de construction d'un « moi » original, si caractéristique de l'Occident, moderne tout au moins. Devant la variété des systèmes philosophiques ou esthétiques, des mouvements politiques ou sociaux, des conceptions littéraires, devant toutes ces possibilités de composer un individu, l'Occidental moderne est entraîné à examiner, comparer, critiquer, refuser et, par ce libre choix, à se composer une personnalité singulière, avec ses gestes à lui, ses intonations, sa démarche bien à lui, ses tics même, à lui et à personne d'autre. Pas le musulman, qui ne tient pas à être singulier - il est significatif qu'il n'y ait pas de modes en Orient - qui jugerait même inconvenant de se singulariser. Certes, ce n'est pas lui qui aspirerait à faire de soi le plus irremplaçable des êtres, sauf que son âme, bien à lui et à personne d'autre, est irremplaçable pour Dieu.

Le voudrait-il d'ailleurs que la structure même de la société islamique s'y opposerait. Tout y est solidaire de tout. La vie quotidienne est l'expression d'un ordre métaphysique, la manière de tisser un tapis se transmue naturellement en rite et le tapis lui-même en symbole. La civilisation, ainsi que Dieu, se présente comme un absolu, un bloc que l'on ne peut entamer.

La culture de l'Occidental est une conquête individuelle par prise de possession du réel. Expressions bien occidentales d'ailleurs que saisir, comprendre, assimiler, avec tout ce qu'elles signifient de tactile, de manuel, de projection de l'individu sur le monde extérieur. Le musulman a la démarche inverse. Il prend conscience du réel non par l'expansion du « moi », ni par la prise sur les choses, mais par un effort d'intériorisation du « moi », d'abandon des choses.

Chez l'Occidental, c'est la personnalité individuelle qui est le point de départ, la pierre de touche ; c'est elle qui lui permet de ramener les idées de la diversité de leurs formes à la logique d'un système, en les ordonnant par l'esprit critique, en les nouant par l'esprit de synthèse. Pour le musulman, la personne, la personne réelle, l'être intérieur, n'est qu'un point d'arrivée qui ne s'atteint que par l'ascèse du dépouillement. L'individu ne fait que vivre, avec plus ou moins de plénitude ou de subtilité, un thème de vie exemplaire qui lui est donné par la tradition.

Si l'aventure offerte à l'homme occidental moderne est celle du choix libre, créateur, le destin à réaliser par l'homme oriental est la consécration à l'Unique.

Le principe musulman d'unité, qui tisse des correspondances entre le métaphysique et le quotidien, et donne son aspect compact, ramassé à l'individu comme à la famille ou à la communauté, ce principe est si profondément ressenti qu'il dicte même certaines de leurs réactions aux Orientaux modernes qui se sentent pourtant fort loin de toute civilisation traditionnelle.

Habitué à la cohésion de monolithe d'une société informée par un principe unique, le musulman, même détaché de la tradition, est souvent décontenancé devant un Européen qui, par exemple, peut être à la fois chrétien, évolutionniste, aimer Dante, s'intéresser à Marx, se passionner pour Mozart et avoir un faible pour Picasso. Il n'y voit que la confusion. Ou encore, puisque tout est lié dans sa civilisation, même s'il ne vit plus de cette civilisation, il n'en aura pas moins une réaction instinctive devant les objets matériels qui lui tomberont sous les yeux en Occident. À partir du cinéma, des automobiles et des réfrigérateurs, il conclura spontanément au matérialisme philosophique invétéré de l'Occident dans sa totalité. La séparation entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à César est inconnue dans l'islam.

Plus significative encore est la méfiance qui, en Orient, entoure le type du révolté. On pourrait dire que l'Orient excelle dans le conformisme. Et que l'on ne dise pas que c'est une vertu indifférente, celle qui vous oblige à une discipline constante de l'attitude, celle qui, sous le formalisme, révèle la qualité des êtres à des nuances de la vie morale perceptibles aux seules oreilles exercées. Dans la conduite de la vie comme en musique, l'Orient procède par intervalles de tons très rapprochés. Mais les inflexions les plus subtiles de la mélodie orientale ne pourront donner aucune idée de l'exploration de l'espace sonore de la symphonie. Le type héroïque du grand révolté, celui qui, tout en détruisant un ordre intellectuel ou social sait, par sa révolte même, apporter les formules d'une construction nouvelle, ce type humain l'Orient ne le connaît guère. Il peut connaître la sédition, l'émeute, mais non ce que l'on pourrait appeler la révolte créatrice.

Et l'on constate que la mythologie occidentale des grands révoltés, révoltés par l'action comme Faust ou Don Juan, révoltés par la pensée comme Don Quichotte ou Hamlet, Antigone, la révoltée contre l'ordre des hommes, Prométhée, le révolté contre l'ordre divin, cette mythologie est étrangère à l'islam. D'ailleurs, il est significatif que Satan soit flétri par l'islam sous le nom de « révolté ».

La faute est dans la révolte contre Dieu. Les épithètes de Malin ou de Tentateur sont bien plus employées en Occident qu'en Orient. Ils mettent l'accent sur le détournement de la créature par le Diable. « Anthropocentrisme », dirait l'Arabe.

On me demandait un jour quels étaient, selon moi, les plus grands hommes de l'islam. Le monde musulman a sans doute connu des conquérants et des penseurs. Mais, au sens où la question était posée, il était évident que le grand homme, c'était l'homme-héros, le demi-dieu des Grecs, l'homme prométhéen. J'ai cru devoir répondre que l'islam ne connaissait pas de tels « grands hommes », ou du moins qu'il ne les plaçait pas au sommet des grandeurs. Le plus grand homme musulman, c'est le type du prophète. Le prophète, c'est-à-dire celui dont la valeur n'est pas tant due à l'action ni au mérite personnel qu'à la grâce d'être choisi pour être un support du Verbe divin, un véhicule. C'est Muḥammad qui insiste sur son état de « *an-nabiyyi-l-'ummiyyi* », c'est-à-dire de simple de cœur, sans intelligence personnelle. Et c'est Moïse qui, lorsque Dieu s'adresse à lui, répond, selon la tradition coranique, qu'il a la langue « nouée », qu'il n'a pas le don de la parole. « *Lâ ghaliba 'ill-Allâh* », (Pas de vainqueur sinon Dieu). C'est la devise des rois arabes de Grenade, qui court sur les murs de l'Alhambra. Ce sont aussi les mots que j'ai entendus de la bouche du roi d'Arabie, Ibn Saoud, dernier conquérant dans le style des anciens cavaliers du désert, alors que l'on évoquait devant lui ses victoires. Pas de héros, pas de grand auteur, car le seul créateur, en vérité, c'est Dieu.

L'islam, nous l'avons vu, ne prétend guère à l'originalité. En fait, les analogies entre le style musulman et les types d'hommes façonnés par d'autres civilisations orientales ou, de façon plus générale, par d'autres civilisations traditionnelles, sont évidentes.

En outre, l'islam lui-même reconnaît le lien qui le rattache aux deux révélation monothéistes qui l'ont précédé. En particulier, « Notre Seigneur Jésus, sur Lui le salut et la paix » - ainsi va la formule islamique - est vénéré comme « Esprit de Dieu » (*Rouh Allâh*). Par là, il est placé, à certains égards, au-dessus de Muḥammad, simple humain.

Entre les grands monothéismes, il y a donc des différences d'accent, d'intonation, plutôt que des divergences substantielles. L'accent particulier à

l'islam provient surtout de l'affirmation inconditionnée de l'unité et de la transcendance. Dieu est dégagé de la création. Il ne la fait d'aucune façon participer de Sa Substance. Mais Il illumine le monde de Sa Vérité, l'informe de par Son Unité. De la part de l'homme, l'adhésion que signifie l'islam doit être distinguée de la communion telle qu'elle se réalise en vertu de l'Incarnation. C'est plutôt une mise en conformité de l'homme avec l'Unique.

Cet « éloignement de Dieu », caractéristique de l'islam, peut, comme on l'a si souvent proclamé, décourager la vie spirituelle, mais il peut aussi, par sa rigueur, lui donner une tension accrue. L'impossibilité de la familiarité avec le divin exclut les facilités de l'effusion sentimentale, sans doute. Mais, si Dieu est « Celui qui est au-delà de toute analogie », il ne peut pas être saisi par la pensée discursive. Est ainsi découragée la spéculation sur les concepts, ainsi que toute « philosophie des essences », attirail trop humain qui voudrait remplacer la vie de l'âme par le syllogisme et transposer les problèmes de conscience dans les nuées de la rhétorique. La divinité ne peut pas être approchée graduellement, décomposée en parties assimilables par l'intellect. Mais sa totalité peut s'imposer à la conscience, comme une expérience intime, mettant en cause l'être tout entier. Et l'islam abonde en paraboles selon lesquelles le passage de l'indifférence, ou *afiat*, au consentement qu'est l'islam est présenté comme une volte-face spirituelle, le saut d'un ordre de réalité à un autre. Et cet ébranlement, suffisant mais nécessaire pour provoquer le saut au-delà de la pensée discursive, l'objet le plus humble peut le déclencher. Car tout, le grain de sable ou la fourmi qui donne son nom à l'un des chapitres du Coran, est assez mystérieux pour provoquer ce saisissement créateur. La fourmi tombe sous les sens, elle est chose naturelle. Mais précisément, elle n'est chose naturelle que dans la mesure où elle tombe uniquement sous les sens. Seule l'habitude ou l'irréflexion nous empêche de voir avec l'ingénuité suffisante. Comme dit le Coran, « ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais les cœurs dans les poitrines ». C'est dans ce sens que l'islam, religion de la transcendance, est aussi la religion qui, par le Coran, affirme que « Dieu est plus proche de l'homme que son artère jugulaire ». C'est bien le mot : l'homme est saisi à la gorge. Ainsi, le passage à l'islam ne procède pas d'une démarche dialectique, mais jaillit d'un émerveillement devant le mystère de l'existence de cet objet, de cette fourmi particulière, conçue comme « signe » (*âya*) ou rappel (*dhikr*) de Dieu.

Cette connaissance, non par compréhension de l'objet mais par retournement du sujet sur lui-même, par conversion au sens vraiment propre du mot, cette « voie négative » est la voie de l'expérience existentielle de Dieu si l'on veut, mais c'est surtout la voie du témoin de la transcendance.

Cependant, il est évident que la « voie négative », pour être réalisée pleinement, demande de l'âme une vigilance qui, si elle n'est pas soutenue par un constant « scrupule », comme disent les Arabes, risque d'aboutir soit au quietisme, soit au légalisme, ces deux dangers qui menacent la vie spirituelle de l'homme musulman. Et pourtant, l'« esprit abrahamique » domine toujours dans l'islam. Il préfère ces dangers à celui qu'il redoute par-dessus tout : voir une conception trop humaine de Dieu aboutir, par interprétation abusive, à l'avènement de l'homme-dieu, l'homme du paganisme. En effet, viennent ensuite les raisons de douter de soi et alors l'homme, une fois retranché de Dieu, ne risque-t-il pas d'être exilé de lui-même, d'être dépossédé de soi ? Car il ne pourra plus se définir, en fin de compte, que par ce qu'il possède ou, en mettant les choses au mieux, par rapport à un « idéal » qu'il se sera forgé à lui-même et qu'il sentira lui-même comme une hypothèse gratuite.

Passant de l'individu à la société, la conception islamique de la communauté, où l'homme se définit avant tout en fonction de Dieu et où manque, par conséquent, la notion de citoyen, c'est-à-dire de celui qui se définit avant tout par rapport à son prochain avec qui il édifie la cité terrestre, cette conception théocentrique de l'islam ne risque-t-elle pas de placer l'homme soit au-delà, soit en deçà de l'ordre social ? Au-delà dans le métaphysique, ou bien en deçà lorsque, le support spirituel venant à faire défaut, l'homme tombe dans l'amorphe, devient un élément dans la foule. Cependant, sans la fraternité en Dieu que crée le rattachement de tous à un principe surnaturel unique, sans ce « lien solide » qui doit faire de la communauté islamique, dans sa perfection, un « bâtiment solidement étayé », pour reprendre les expressions coraniques, le prochain ne risque-t-il pas de devenir l'étranger, celui qui ne vous est rattaché que par l'intérêt et dont la présence ne fait que vous murer dans votre solitude ?

Et si nous considérons enfin les styles de civilisations, il est vrai que la diversité des formes de la civilisation occidentale, la liberté qu'elle laisse à l'individu pour se forger une personnalité et l'équilibre sans cesse remis en cause, sans cesse renouvelé entre des données contradictoires donnent au destin occidental une richesse, une grandeur tragique, un souffle qui étonnent l'Oriental.

Mais le rituel de la vie quotidienne, la sacralisation des choses simples immédiates que permet une existence coordonnée à l'unique, ponctuée par le divin, ne donnent-ils pas au destin du musulman une tenue, une saveur et une densité dignes d'être vécues ?

Comme le dit le Coran : « Tout être glorifie Dieu, chacun à sa façon, et l'oiseau lui-même en déployant ses ailes. »

# La liberté selon l'islam<sup>1</sup>

La liberté selon l'islam. À ces premiers mots déjà il faut nous arrêter car, d'emblée, au seuil même de notre enquête, nous venons de buter contre un paradoxe. En effet, le terme arabe *islâm* se traduit littéralement par soumission de sorte que l'expression « la liberté selon l'islam » signifie, au sens le plus strict, « la liberté selon le consentement » ou « la liberté par les voies de la soumission ». Voilà le paradoxe.

Mais il y a plus. Si le thème de la liberté préoccupe aujourd'hui tant de consciences, il n'y faut certes pas y voir l'effet d'une curiosité intellectuelle soudaine mais celui d'un drame tangible et quotidien. La peur nous saisit à sentir étouffer tous les jours davantage non pas tel concept général de liberté mais notre liberté individuelle d'être humain, une liberté particulière à chacun d'entre nous, une liberté vécue et qui adhère à chacun d'entre nous, aussi personnelle que le timbre de notre voix, une liberté que nous ne pourrions échanger contre rien et qui ne serait peut-être pas, en fin de compte, autre chose que nous-mêmes, dans ce que nous pouvons avoir d'essentiel. En vérité, si la liberté paraît en cause aujourd'hui, c'est parce que les pouvoirs de l'homme sont en procès : pouvoir sur les choses, pouvoir sur les événements, pouvoir sur lui-même.

Or, comment l'islam définit-il l'homme ? Là encore, inutile de se dérober : l'islam définit l'homme comme étant essentiellement l'esclave de Dieu : *'abd Allâh* dit la formule arabe. Voici donc notre point de départ : la liberté se conjugue avec la soumission ; la condition humaine se définit par une servitude.

Mais, à ce point, prenons garde ! Il serait facile d'animer des images banales souvent rebattues : l'immobilité du docteur de la loi figé dans son formalisme, l'abandon du derviche tourneur ivre de vin spirituel, la résignation têtue du

1. Texte paru dans « Christianisme et liberté », *Cahiers du Centre catholique des intellectuels français* (Paris), n° 1, 1952, p. 43-56.

cavalier d'Allah pris dans un galop fanatique, la stupeur du mendiant allongé dans la poussière tissée de soleil. L'a-t-on assez déployée sous nos yeux, cette imagerie bariolée, qui mène de la réclusion de l'artisan, accroupi dans son échoppe, à la réclusion tiède et parfumée du harem ! On a voulu, de ces mille et une images éparses, faire les feuillets d'un livre unique dont le titre serait « Fatalisme musulman ». Imagerie simpliste sans doute et l'on répondra que, depuis longtemps déjà, l'Occident refuse d'enfermer l'islam dans la fatalité de ces clichés romanesques.

Mais, dépouillé de ces accessoires, le paradoxe ne subsiste-t-il pas avec une rigueur accrue par son dépouillement même : « liberté par les voies de l'acquiescement » ? Reste à savoir si cette antithèse ne décrit pas le paradoxe même ou, disons plutôt, le mystère même de la liberté, qu'il s'agisse de l'islam ou de toute autre tradition spirituelle. Et, d'ailleurs, ne pressent-on pas déjà, dans ce mystère, une certaine saveur chrétienne ?

### **Une notion ambiguë**

Cependant, sur la pente des assimilations toujours trop rapide, il importe de se reprendre, surtout quand le débat porte sur un terme philosophique aussi subtil que celui de liberté. Mais je me trompe : est-ce bien là un terme philosophique ? En vérité, bien peu de mots offrent un attrait sentimental aussi impérieux, peu d'idées-forces ont eu, à un tel degré, la faculté d'enflammer la passion ou de justifier la violence. Quelle puissance rare, mais aussi quel risque d'impureté, pour un terme philosophique, que cette transformation, à chaque instant possible, en mot d'ordre ou en cri de révolte. Et combien la méfiance apparaît fondée devant une notion assez déliée pour suivre n'importe quel sophisme et tout de même assez épaisse, bien souvent, pour n'être plus qu'un expédient politique.

Mutation de la liberté. Est-elle engagement ou disponibilité ? Signifie-t-elle faculté de choix sans cesse renouvelée, option toujours ouverte entre deux actions, deux pensées, deux valeurs possibles ? Mais que vaut une liberté qui reste sans objet, qui s'épuise dans une partie sans enjeu ? Alors on répondra que la liberté de l'homme n'est pas celle de suspendre son choix indéfiniment mais, au contraire, la puissance de déployer à l'extrême toutes ses facultés, en marquant le réel de son empreinte. Mais si la liberté signifie mainmise sur le concret, pouvoir de façonner les choses, elle se contredit elle-même ; dès qu'elle s'exerce, elle se limite et, de ce fait, se renie. En consacrant une forme de réalité, elle abolit toutes les autres formes possibles.

Liberté d'indifférence d'une part, liberté de création ou de participation de l'autre. L'une s'exaspère en licence, l'autre aboutit à la contrainte. On pourrait

dire de la liberté comme d'un cheval difficile : lui lâche-t-on la bride, elle s'énerve dans une course vaine ; qu'on tente de la reprendre en main, la voilà qui renâcle.

Mais admettons, par exemple, que l'ennemie de la liberté soit la contrainte ; tentons de la définir, par contraste, en lui offrant cette contrepartie. Là encore surgissent les notions les plus diverses. Cette contrainte, de quel nom la désigner ? Prédestination, déterminisme, autorité, discipline, servitude, destin, causalité, sort, fatalité ? Autant de mots, autant de masques, qui évoquent pêle-mêle les uns la théologie, les autres la politique, les sciences naturelles ou bien encore la magie, sans qu'il y ait, entre ces allégories, une relation profonde.

De guerre lasse, on serait bien tenté d'avouer qu'il est téméraire de vouloir définir la liberté comme une valeur en soi. On admettrait qu'elle n'est pas autre chose qu'une qualité de notre comportement. De telle sorte qu'elle n'aurait d'autre contenu que la réalité que nous lui attribuons en la vivant. Ainsi, la liberté n'aurait d'autre pureté que celle de notre foi, d'autre chaleur que celle de notre enthousiasme, d'autre grandeur que celle de notre sacrifice. Mais voilà que l'idée même de liberté se met à fondre entre nos doigts, si fluide qu'on peut en revêtir tous nos caprices, écrire son nom sur l'instant qui passe, sur le vent. Et pourtant, qu'elle vienne à nous manquer, et nous croyons en mourir.

## La liberté selon le Coran

Devant cette ambiguïté profonde de la notion de liberté, il apparaît nécessaire de situer tout d'abord dans quel ordre de réalité l'islam pose le problème. Sur ce point, on peut avancer avec sûreté une première proposition : la liberté dans l'islam est essentiellement libération spirituelle ; objet de connaissance pour la théologie et pour la mystique, elle affecte l'âme et relève du sacré. Le paysage intellectuel dans lequel se situe, pour l'islam, le thème de la liberté, est donc tout autre que pour l'Occident moderne.

Dans la sensibilité occidentale actuelle, la notion de liberté pourra évoquer la garantie de l'individu contre l'État, la séparation des pouvoirs, le droit de vote, les garanties juridictionnelles, la domestication des forces de la nature, le droit de propriété ou la maîtrise sur les moyens de production, l'indépendance nationale ou la révolution mondiale. Je cite au hasard plusieurs de ces associations d'idées, plus ou moins conscientes, qui se créent autour d'une notion abstraite, comme celle de liberté. Ces harmoniques, qui brochent en contrepoint sur le thème principal d'une idée, sont souvent particulièrement caractéristiques du style d'une pensée.

Or, pour l'islam, les associations d'idées qui viennent d'être évoquées ne sont pas les premières à surgir à l'énoncé du mot liberté. Certes, pour le monde musulman actuel, ces idées peuvent être importantes, vitales mêmes, ressenties avec

passion, mais elles ne sont pas originaires. Dans la pensée musulmane authentique, la méditation sur la liberté se trouve associée tout d'abord à des thèmes comme celui de la responsabilité de l'individu devant Dieu ou celui du salut de l'âme.

C'est donc prioritairement dans le Coran et selon le Coran que va se poser le problème ; toute autre signification de la liberté en sera déduite par voie de conséquence.

On ne saurait donc entrer de façon plus directe dans le vif du sujet qu'en se référant au livre saint de l'islam. Le Coran rapporte comment Dieu propose tout d'abord aux montagnes la foi vive, la foi libre. Les montagnes se dressent, orgueilleuses de leurs masses. Mais la foi libre contient la tentation du refus, de la rébellion contre Dieu, le risque de la perte. Les montagnes, saisies de tremblement, s'écartent, se fendent, épouvantées d'un tel fardeau. Alors Dieu confie la foi libre aux hommes. C'est ainsi que le Coran, au moment de signifier à l'homme sa liberté, lui rappelle en même temps que cette condition de liberté est aussi une condition d'éminente responsabilité, une condition terrible. Or, c'est justement cette condition qui fait la dignité de l'homme, dignité que Lucifer refuse de reconnaître et qui cause sa chute.

En effet, ayant créé l'homme, lui ayant conféré la liberté, l'ayant sacré de cette dignité, Dieu ordonne aux anges de se prosterner devant Adam. Les anges, créés de feu, marqués donc du signe de la noblesse spirituelle, doivent se prosterner devant l'homme, façonné d'argile, emprisonné dans la matière. Car Adam peut nommer les anges, mais les anges ignorent le nom d'Adam : l'homme doué de liberté, capable de connaissance personnelle peut avoir une vision autonome de la nature des êtres, alors que les anges n'ont d'autre condition que de glorifier Dieu ; chantres purs de Dieu, leur mélodie ne peut se refuser à Sa Gloire. Seul Adam, cet être pétri de boue, ce grumeau de sang coagulé, comme dit le Coran, peut faire à Dieu l'offrande d'un amour qui aurait la dimension de la liberté. Lucifer refuse de reconnaître cette souveraineté. Dieu seul connaît les secrets. Les anges se prosternent devant Adam. Le feu s'avilit devant la boue. Lucifer est précipité. Il sera, à jamais, Satan, « *iblis* », le lapidé.

Cette parabole, tirée des textes coraniques, présente un aspect de l'islam généralement peu soupçonné. Certes, il aurait été possible de citer, pour illustrer les mêmes thèses, nombre de textes scolastiques pondérés, aux catégories minutieusement équilibrées. L'apologétique musulmane moderne a, en outre, accentué la tendance, qui s'exprimait déjà dans le légalisme des traditionalistes, à mettre en avant les textes les plus rassurants, les plus raisonnables, surtout lorsque cette apologétique s'adresse à un auditoire occidental. Elle cherche à découvrir dans un rationalisme libéral la morale pratique et les règles sociales qui devraient rendre superflu le symbolisme métaphysique.

Cependant, et tout en rappelant que l'islam se présente, en général, de façon plus austère, il convenait de citer ici cette étonnante parabole, dont les mystiques ont tiré des récits haletants, faits de feu et de soufre, de terre, de sel et de lumière. Il convenait de la citer d'abord parce que l'islam est loin de se réduire à une morale pratique ou à des préceptes rituels. Mais aussi parce qu'elle a le mérite de nous donner immédiatement les trois thèmes qui seront évoqués ici.

Tout d'abord, le problème de la liberté humaine, dans l'islam, se pose à propos du décret divin ; il est commenté par les philosophes musulmans en fonction du pouvoir créateur de Dieu : dans quelle mesure Dieu laisse-t-il à l'homme une connaissance autonome et la faculté de revendiquer ses actes ?

Ensuite, il apparaît que la notion de liberté se trouve associée, dans l'islam, à la doctrine de la responsabilité humaine devant Dieu, qui donne son plein poids, sa gravité au thème de la liberté.

Enfin, le thème de la liberté se noue au thème de l'amour divin et, par là, se rattache au mystère des fins dernières de l'être.

On le sait, la religion musulmane n'a pas été prêchée comme une foi nouvelle. L'islam s'est affirmé comme une nouvelle révélation d'un seul et même monothéisme qui, confié à Abraham, s'est exprimé dans le judaïsme, le christianisme, puis l'islam. Ce qui fait l'accent spécifique de la religion musulmane, c'est l'affirmation impérieuse, irréductible, de l'unité et de la transcendance de Dieu. L'islam se caractérise par une confrontation, d'un dépouillement absolu, entre deux solitudes, la solitude de Dieu et la solitude de l'homme.

La pensée musulmane des premiers temps a fortement accentué cette conception altière de la majesté suprême de Dieu. Elle s'est attachée avec âpreté à écarter tout soupçon de compromission entre l'absolu et le relatif, le transcendant et le sensible. Les systèmes philosophiques complexes d'un Avicenne ou d'un Averroès, pénétrés d'hellénisme et particulièrement bien connus en Occident, ont fait oublier que la philosophie musulmane originale a été presque entièrement une description des pouvoirs divins et une théodicée. C'est ainsi que le problème de la liberté humaine s'est posé dans l'islam non pas à propos de l'homme directement mais comme par un effet réflexe, en fonction du pouvoir créateur de Dieu, de la faculté divine de déterminer les événements, qualifiée de *qadr* en arabe : tout se trouve, en suprême ressort, conditionné par la volonté de Dieu, qu'il s'agisse de l'homme ou bien encore de l'animal, de la plante ou du vent. C'est ainsi que l'on pourra dire que toute chose est, par sa nature même, en état d'« islam », c'est-à-dire de soumission à Dieu. Mais l'islam de l'animal ou de la pierre est nécessaire, inerte. L'islam de l'homme, au contraire, ainsi que le décrivait la parabole que nous avons citée, est un acte de volonté libre. Il peut n'être pas conformité passive mais adhésion confiante, en réponse à l'amour divin.

En effet, le Coran, la chose est trop souvent passée sous silence, affirme avec vigueur que Dieu aime la créature et la créature, en retour, aime Dieu : « *Yuhibbuhum wa yuhibbûnahu* » (Il les aime et ils l'aiment), dit la formule coranique. Mais l'amour divin précède l'amour humain, il se porte à sa rencontre, le provoque : « Sa Clémence précède Sa Rigueur », ainsi s'exprime le Coran, car « Dieu est plus proche de l'homme que son artère jugulaire même ». Toutefois, cet amour divin, l'homme peut le refuser. Et c'est ainsi que la mise en état d'« islam » est l'acte décisif de cette volonté débile qu'est la volonté de l'homme.

Celui-ci peut choisir l'être, c'est-à-dire l'être par Dieu, mais il est libre également de refuser l'amour de Dieu. Il peut ainsi se nier lui-même mais cette faculté de refus, il la possède.

### **L'acte d'adhésion à Dieu**

La nudité de cette confrontation entre l'homme et son principe, ce face-à-face d'une rigueur intense en dehors de toute médiation, de toute intercession, de tout sacrement, donnent à l'autonomie spirituelle du croyant une portée singulièrement impressionnante et qui pourrait facilement sembler dangereuse à un chrétien. L'âme a pour destin de se consacrer elle-même à Dieu.

Au contraire, dans le christianisme, par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, l'homme se trouve pour ainsi dire assumé par Dieu, attiré personnellement, aspiré presque vers la divinité. Dans l'islam, l'homme, par une tension sans cesse en éveil, un scrupule constant (*wara'*), doit combattre l'indifférence (*ghafila*), la pesanteur naturelle qui risquent toujours de l'entraîner dans l'oubli du créateur. Position de vigilance, de guet, position critique en un mot. Responsabilité de la liberté, fardeau de la liberté, car le croyant n'a d'autre lumière que sa propre conscience pour apprécier si son être se trouve ou non en état d'offrande à Dieu.

Chaque croyant a une fonction liturgique. Il est son propre prêtre. Lorsqu'il s'avance sur le tapis de la prière, il consacre à Dieu cette enceinte. Ainsi, le tapis n'a d'autre usage que de séparer l'homme du contingent pour le mettre dans les conditions requises pour une confrontation, l'âme à nu, avec Dieu. Tous les croyants, au moment de l'oraison, se trouvent de la sorte retranchés du monde pour communier en un lieu idéal, dédié à l'absolu. L'acte autonome d'adhésion à Dieu, qui représente la mise en état d'« islam » par excellence, constitue, pour le musulman, l'acte de libération suprême. Et nous en revenons ainsi au paradoxe, au mystère signalé en commençant. La liberté s'obtient par les voies de l'acquiescement. L'homme est essentiellement « *'abd Allâh* », c'est-à-dire esclave de Dieu. Mais c'est précisément dans la mesure où il est pleinement esclave de Dieu qu'il cesse d'être l'esclave des êtres et des circonstances, qu'il

échappe à la servitude du temporel, à la servitude de ses propres caprices et de ses illusions, aux tentations des « idoles », que ces idoles soient la gloire, la richesse ou même des « idéaux » qui resteraient purement temporels. À moins qu'il ne soit esclave de Dieu seul, l'homme est fatalement esclave d'autrui ou de lui-même. Mais s'il est esclave de Dieu, les choses créées ne sont pas pour autant perdues pour lui. Cessant d'apparaître comme des fins en soi, elles se révèlent plus belles encore et plus dignes d'être aimées comme signes, « *'ayât* » dit la formule arabe, de la splendeur de Dieu. La liberté apparaît véritablement comme libération spirituelle, au premier chef, le reste étant donné par surcroît.

Il est curieux de constater à cet égard le sens grammatical que donne au mot liberté (*hurriyya*) un dictionnaire arabe usuel, qui ne se pique pas de présenter des nuances subtiles et qui correspondrait à peu près au Petit Larousse illustré. Ce dictionnaire donne, comme premier sens du mot *hurriyya* et de sa racine, celui de libération des passions de l'âme, consécration à Dieu. Vient ensuite le sens de libération des contraintes extérieures puis, en troisième lieu, la signification d'indépendance. Il serait difficile de trouver une confirmation aussi simple et aussi directe.

La liberté du croyant ne s'affirme pas seulement dans sa responsabilité devant Dieu et dans l'autonomie de sa démarche spirituelle. Il est significatif, en outre, de constater que la notion de liberté se trouve encore accentuée par la manière dont cette démarche spirituelle se déclenche. Le mot insolite de déclenchement paraît, en effet, le plus apte à indiquer la soudaineté, la spontanéité du processus qui libère la créature en la menant au Créateur. Ce processus est en relation étroite avec la notion musulmane du temps et de la causalité, telle qu'elle se trouve exposée surtout par les mystiques de l'islam.

De toutes les notions reçues de l'hellénisme, il n'en est guère que la philosophie musulmane ait eu plus de peine à assimiler que les conceptions aristotéliennes de temps et de causalité. Ce mécanisme précis par lequel les moments successifs s'enchaînent, par lequel les effets se rattachent avec nécessité aux causes représente pour la spéculation islamique un paysage trop ordonné, une épure trop stricte. La doctrine originale de l'islam est celle du « renouvellement de la création en chaque instant ». Tout en posant la création unique par Dieu *ex nihilo*, cette doctrine considère cependant que l'acte divin de création n'est pas éteint et se répercute, vivant, dans chacun des instants de notre existence. C'est ainsi que chaque minute est lourde de signification. Elle reflète l'acte divin de création dans toute sa spontanéité. Elle peut, pour chacun de nous, avoir une valeur d'éternité. Elle nous propose constamment les signes de l'amour de Dieu. C'est à nous qu'il appartient de reconnaître ces signes. Ceux-ci peuvent s'offrir sous forme d'une fourmi, d'un grain de sable. Ce sont là choses naturelles,

banales, qui tombent sous les sens. Mais, précisément, elles n'apparaissent banales que dans la mesure où nous les percevons uniquement par les sens. Seul l'oubli ou l'indifférence nous empêche de les discerner dans leur réalité comme rappels de Dieu. Mais, à tout moment, les cœurs peuvent s'amollir, comme dit le Coran, qui ajoute qu'en vérité ce ne sont pas les yeux des incroyants qui sont aveugles, mais leur cœur dans leur poitrine. Et, alors, les arabesques de contradictions, de fantômes et de mirages derrière lesquelles Dieu propose ses signes se déchirent. C'est le retour de l'âme sur elle-même. Cette conception du fait et de l'événement comme signes - *'āya* - ou rappels - *dhikr* - se marque constamment dans le Coran et dans la tradition. Et l'on pense tout naturellement à la formule de saint Bonaventure : « Il est deux manières de considérer les faits, comme des objets ou comme des signes. »

Ainsi, pour l'islam, la vérité ne s'obtient point graduellement par un raisonnement discursif. Tout comme Dieu, elle est un bloc unique qui ne se grignote pas. L'homme l'atteint en rejetant toute dialectique, en laissant son cœur s'ouvrir à la dimension spirituelle, en faisant de lui-même le lieu digne de la révélation. En un mot, la spontanéité toujours renouvelée de l'acte divin de création a pour contrepartie nécessaire la liberté humaine toujours renouvelée de saisir et d'accepter le signe qui est offert.

## **Deux conceptions de la liberté**

Si l'on en vient à comparer la notion orientale de liberté qui vient d'être esquissée aux conceptions occidentale et moderne, on peut constater que cette libération spirituelle est un point d'arrivée, un aboutissement qui ne s'atteint que par l'ascèse du dépouillement.

Pour l'Occidental moderne, au contraire, la liberté apparaîtra volontiers comme un point de départ, une pierre de touche, un moyen d'apprécier le réel, de choisir telle action, telle pensée, telle valeur plutôt qu'une autre.

La liberté de l'Occidental est une arme qui lui assure une conquête individuelle par prise de possession du réel. Le musulman ou l'Oriental, de façon générale, a la démarche inverse. Il se libère du réel par un effort d'intériorisation du moi et d'abandon des choses. Si l'aventure offerte à l'Occidental est celle du choix libre, créateur de formes et de faits, le destin à réaliser par l'Oriental est la libre consécration à l'unique.

Il est significatif à ce propos de relever la méfiance qui, dans l'islam, entoure le type du grand révolté, celui qui tout en détruisant un ordre intellectuel ou social apporte, par sa révolte même, les formules d'une construction nouvelle. C'est ainsi que la mythologie occidentale des grands révoltés - révoltés par

l'action comme Faust ou Don Juan, révoltés par la pensée comme Don Quichotte ou Hamlet, Antigone, la révoltée contre l'ordre des hommes, Prométhée, le révolté contre l'ordre divin – est suspecte à l'Orient. D'ailleurs, il est significatif que Satan soit flétri par l'islam sous le nom de Révolté. La faute est dans la rébellion contre Dieu. Les épithètes de Maïin ou de Tentateur sont bien plus employées en Occident qu'en Orient. Ils mettent l'accent sur le détournement de la créature par le Diable : anthropocentrisme, dirait l'Arabe.

À cette idée de la révolte prométhéenne, qui constitue le paroxysme de la liberté héroïque de style occidental, l'islam opposerait une liberté que l'on pourrait qualifier de « prophétique ». On me demandait un jour quels étaient, selon moi, les plus grands hommes de l'islam. Le monde musulman a sans doute connu bien des conquérants et des penseurs. Mais, au sens où la question était posée, il était évident que le grand homme, c'était l'homme-héros, le demi-dieu des Grecs, l'homme prométhéen. J'ai cru devoir répondre que l'islam ne connaissait pas de tels « grands hommes » ou, du moins, qu'il ne les plaçait pas au sommet des grandeurs. Le plus grand homme musulman, c'est le type du prophète. Le prophète, c'est-à-dire celui dont la valeur n'est pas tant due à l'action ni au mérite personnel qu'à la grâce d'être choisi pour support du Verbe divin, un véhicule. Rien qu'un véhicule, non pas un interprète. C'est Muḥammad qui insiste sur son état d'« *an-nabiyyi-l-ummiyyi* », c'est-à-dire d'apôtre illettré, de simple de cœur, sans intelligence personnelle. Et c'est Moïse qui, lorsque Dieu s'adresse à lui, répond, selon la tradition coranique, qu'il a la langue « nouée », qu'il n'a pas le don de parole.

Certes, cette libération « prophétique » pourra souvent renverser le cours des choses plus encore que la libération « héroïque ». Cependant la divergence entre les notions orientale et occidentale de liberté subsiste et il semble facilement à l'Occident que, malgré sa noblesse, la conception absolue de la liberté, qui en fait une liberté spirituelle, aurait pour conséquence presque fatale un affaiblissement des libertés concrètes et temporelles, qu'elles soient civiques, sociales ou économiques. Nous avons relevé, en commençant, certains des sens que pouvait prendre, dans l'Occident moderne, l'idée de liberté : garantie de l'individu contre l'État, droit de vote, garanties juridictionnelles, domestication des forces de la nature. L'Orient les reprend aujourd'hui. Mais ils sont avant tout caractéristiques de l'Occident, qui les a conquis pied à pied au cours des guerres civiles et sociales. Ils ont été créés par le paysan qui borne son champ et fixe sa propriété, par le juriconsulte qui équilibre les institutions. Cependant, force est de le reconnaître, ces libertés temporelles, coupées de l'absolu, sont devenues de plus en plus relatives. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, elles étaient de droit naturel ; aujourd'hui, on les qualifie de libertés fondamentales. La différence de terminologie est significative. Les libertés de droit naturel trouvaient en elles-mêmes leur justification,

leur origine et leur fin. Extérieures à l'État et à la société, elles ne leur devaient rien. Aujourd'hui, les libertés sont de plus en plus considérées non plus comme fins en elles-mêmes mais comme un fondement, un moyen pour arriver à une structure rationnelle de la société ou bien encore à une meilleure mise en valeur des biens économiques. Les libertés ne sont plus envisagées dans la dignité de leur origine mais dans la valeur de leur exercice. Cet exercice lui-même devient toujours plus collectif. Il se socialise. La liberté individuelle de Pouvrier s'est transformée en liberté collective du syndicat. La liberté d'opinion et d'expression, devenant de plus en plus liberté de la presse et des grands moyens d'information, glisse de l'ordre de la conscience au domaine de la psychologie des masses.

On répondra, certes, que cette évolution est dans la nature des choses. On ajoutera peut-être qu'il n'y a pas lieu de le regretter. Des libertés relatives mais qui auraient prise directe sur le concret n'ont-elles pas une efficacité tout autre que cette fuite par le haut, sans doute, mais cette fuite quand même hors de la réalité sensible que représenterait la libération spirituelle ?

Cependant, il n'est sans doute pas inutile que dans chaque civilisation il subsiste un sentiment que la liberté est aussi un absolu, est aussi chose métaphysique, qu'elle n'est pas seulement garantie par des institutions, mais encore témoignée par l'âme.

Entre ces deux formes de libertés, laquelle choisir, ou bien existe-t-il une conciliation possible ? Certains, en Orient comme en Occident, veulent croire à une synthèse entre les libertés temporelles du citoyen et la liberté spirituelle du croyant. En particulier, l'Orient réussira-t-il à conserver sa notion traditionnelle de la liberté tout en développant les libertés nouvelles ? C'est peut-être le problème le plus grave qu'il ait à affronter.

La parabole de la création d'Adam et de la révolte de Lucifer nous avait permis de dégager trois thèmes principaux : celui de la liberté conçue en fonction du décret divin, celui de la liberté associée à la notion de responsabilité humaine, et enfin, le plus important, celui de la liberté nouée au mystère de l'amour divin. Ce dernier thème a été esquissé ici à plusieurs reprises. Comme il marque le dénouement du problème de la liberté, tel que le conçoivent les mystiques musulmans en se fondant sur les textes coraniques, il importe de s'y arrêter encore en conclusion.

L'acte par lequel l'homme cesse de voir avec les yeux de la chair pour voir soudain avec l'œil du cœur, ce bouleversement de l'être qui le ramène à son origine, cet acte suprême d'islam qu'est l'adhésion libre à Dieu est un acte d'amour. Et ici, il convient de revenir à la parabole de la chute de Lucifer. Si Lucifer est frappé, ce n'est pas simplement pour son orgueil et sa rébellion. L'argumentation de Lucifer, telle qu'on la trouve commentée par les penseurs musulmans, est un débat sur la signification de l'amour. L'ange oppose à Dieu que ce chétif, ce vacillant amour humain, noué à la liberté, ne peut que s'enliser dans l'indifférence

ou dévier dans le refus. Il fait valoir l'amour inconditionné des anges, qui est la plénitude et la totalité de l'amour. À quoi Dieu répond que la totalité même de l'amour n'épuise pas ses exigences ; ce que Dieu veut, c'est encore la liberté de l'amour. Il préfère, à un amour pur, translucide, celui des anges, un amour qui est rivé dans la boue, dans la chair, mais qui peut s'exprimer spontanément et devenir une offrande. Lucifer se révolte alors. Il est châtié. L'ange du plus pur amour, lui qui ne pouvait souffrir la liberté de choix et de refus laissée à Adam, il sera Satan, aussi étroitement enchaîné à la négation et à la révolte qu'il était enchaîné à son amour. Et l'ironie va encore plus avant : le chantre des actions de grâces ineffables, c'est lui qui va être, à jamais, le Tentateur.

## Liberté et transcendance

Nous nous sommes demandé en commençant si la liberté était pouvoir d'action ou disponibilité. Pour l'islam, le problème doit être résolu par un dépassement de cette alternative. En effet, l'apparent et tout extérieur conflit entre la liberté négative - liberté d'opinion ou d'indifférence - et la liberté active - liberté de création ou de participation - se résout dans l'amour de Dieu.

En reliant la liberté de l'homme à l'amour divin, l'islam répudie la liberté d'indifférence, l'option illimitée, sans destination qui laisse l'homme libre mais, comme on dit d'un corps qui est en chute libre, livré à sa pesanteur. La liberté doit au contraire apparaître, en suprême ressort, comme la condition nécessaire pour que la réponse d'un être à l'amour divin atteigne à sa plénitude. Si elle n'est justifiée par une valeur transcendante, plus encore par la transcendance suprême, cette liberté se trouve inévitablement condamnée à errer, déroutée, sans pouvoir s'accomplir, et à se dévorer elle-même.

Et l'on pourrait citer ici une phrase de Gabriel Marcel : « Un homme ne peut être ou rester libre que dans la mesure où il demeure relié au transcendant, quelle que soit d'ailleurs la forme particulière que peut affecter ce lien. »

Pour l'islam, la liberté ne peut être à elle-même son propre critère. L'action inspirée par une liberté qui ne se rapporterait pas à une valeur transcendante ne peut apparaître, aux yeux du musulman, que comme une loterie ou bien comme une gesticulation de dormeur, des manœuvres de somnambule pour tenter de rétablir un équilibre toujours menacé. Le sacrifice même apparaît alors comme une duperie, privé de sens s'il ne peut s'adresser à un être capable de le recevoir. Pour que le sacrifice se transmue en martyr, il y faut plus qu'un choix, plus qu'un engagement, il faut une offrande spontanée, une offrande d'amour à un être. Et c'est bien l'un des drames les plus déchirants de notre temps qu'il y ait tant de ralliements à des doctrines et si peu d'offrandes à l'Être, tant de victimes et si peu de martyrs.

Non, pour le musulman comme pour tout croyant, la liberté n'est pas liberté d'indifférence. Mais elle n'a rien à voir non plus avec une contrainte, une limitation d'aucune sorte. Elle apparaît comme la spontanéité dans l'acte d'adhésion à Dieu. Cet acte-là d'adhésion est l'acte de libération suprême. C'est ainsi que le musulman, par son acte d'islam ou d'acquiescement, se place au centre de cette roue de la loi qui, dans les traditions d'Extrême-Orient, symbolise le flux continu du devenir. Le christianisme, lui, brise la fatalité du devenir par l'événement de l'Incarnation et de la Rédemption. La croix, comme un levier, rompt la course de la roue, disloque ses rayons. Au drame, au mystère de la Passion et de la Grâce se fait pendant, pour l'islam, l'ordre de la connaissance spirituelle et de l'adhésion. Placé au centre de la roue, l'être parvient à cette paix vibrante qui, au-delà de l'action et de la pensée, contient toute action et toute pensée. Paix grâce à laquelle l'action a la spontanéité du chant, la pureté de la pensée, et où la pensée, en retour, est plus gorgée de vie que l'action la plus intense.

Il était naturel de recourir, à la fin de cette étude, au langage des mystiques musulmans, car c'est dans leur langage que s'est trouvé exprimé, de la façon la plus intense et la plus caractéristique de l'islam, le mystère de la liberté greffée sur l'amour. Mais, par ces formules, l'islam se rapproche de toute tradition spirituelle authentique. Et nous emprunterons à dessein, pour l'appliquer à la liberté, une illustration due à un poète qui est précisément très loin de l'islam, un poète catholique et de langue anglaise, T. S. Eliot, qui termine l'un de ses *Quatuors* par l'image du feu et de la rose. On pourrait comparer au feu la liberté active, de création ou de participation et, à la rose, la liberté négative de détachement, de spontanéité. D'un côté la rose, la liberté fragile et tendre, celle du rêve et de la flânerie ; de l'autre le feu, la liberté brûlante, celle d'Antigone ou de Prométhée. Mais la flamme, au contact de l'amour divin, se referme sur elle-même comme une immense rosace. Ce qui était matière dévorante devient pure lumière et, à terme, la rose et le feu ne font qu'un : « *The rose and the fire are one.* »

On pourrait symboliser dans cette image la fusion des deux conceptions opposées de la liberté. C'est dans l'amour, qui est à la fois l'adhésion portée à sa plénitude et l'option spontanée portée à son extrême, que se situe la solution du mystère. Car au-delà du drame de l'esprit et de la chair, de l'affirmation du moi et de sa négation, au-delà du drame de la conscience individuelle et de la mort qui semble l'abolir, il y a, au tréfonds de l'homme, ce lieu central qui est son essence, le point le plus intime en lui et qui pourtant l'accorde à l'universel, ce point que les penseurs musulmans appellent le *sirr*, « le secret », de crainte de le nommer, et qui est la faculté de libre amour, d'adhésion spontanée à l'Unique. C'est le lieu même où être libre et être ne font qu'un.

# Visites à René Guénon<sup>1</sup>

## Le temps comme il passe

Le Coran prescrit au fidèle : « N'enfle pas la voix quand tu pries ; ne réduis pas non plus ton souffle ; mais reste dans la moyenne, entre deux. » J'entends encore la voix égale de René Guénon<sup>2</sup> citer la phrase arabe. C'était au Caire et il s'agissait de l'appel à la prière. Le cri était parti trop vibrant du minaret. Trop pathétique pour durer. Bientôt, en effet, le son retombait en roulades convulsives. René Guénon citait les mosquées d'où il avait entendu les invocations les plus fermes.

« N'enfle pas la voix » : les ivresses suspectes de l'exaltation mystique étaient dénoncées ; mais répudiés également les murmures, ces pâmoisons, qui rabattent l'individu sur lui-même et l'exposent aux complaisances de ses états d'âme.

À propos des transes, qu'il jugeait sévèrement, Guénon en était venu à parler des déviations de la spiritualité. Par exemple, il se méfiait fort de Gurdjieff<sup>3</sup>, dont le livre de Pauwels vient de tracer un portrait assez inquiétant. Ce qui le rebutait surtout, c'était l'intrusion constante de la personnalité de Gurdjieff qui s'imposait, inéluctable, opaque et fascinante, à ses disciples. Il ne s'agit pas, répétait Guénon, d'être persuasif, encore moins envoûtant, mais simplement de dire ce qui est, sans y mêler sa volonté ni son habileté, sans intrusion de corps

1. Texte paru dans la *Nouvelle Revue française* (NRF), juin 1955, p. 1124-1127.

2. René Guénon (Blois 1886-Le Caire 1951). À la recherche d'une « connaissance » authentique, qui n'est pas exempte de recherches ésotériques, Guénon publie en 1927 un ouvrage remarqué, *La crise du monde moderne*, dans lequel il plaide pour un retour à la « tradition » opposant les valeurs spirituelles de l'Orient à l'esprit matérialiste de l'Occident. Converti à l'islam depuis 1912, il s'installe définitivement au Caire en 1930. Il y écrit *Le symbolisme de la Croix*, 1931 ; *Les états multiples de l'Être*, 1932 ; *La métaphysique orientale*, 1939 ; *Initiation et réalisation spirituelle*, 1952, ainsi que divers ouvrages sur l'ésotérisme chrétien, l'hindouisme, l'initiation, la franc-maçonnerie, etc. [NDLE]

3. Georges Ivanovitch Gurdjieff († Paris, 1949) enseigna aux États-Unis d'Amérique et en France une doctrine philosophique fondée sur l'ésotérisme qui séduisit divers intellectuels. [NDLE]

étranger. On pense à la tradition bouddhiste qui recommande aux maîtres spirituels de donner leur enseignement d'une voix neutre, presque blanche. Le timbre sera égal jusqu'à la monotonie. Si une inflexion venait à rompre la platitude du débit, l'attention du disciple risquerait d'être sollicitée. Or le maître doit veiller à ne pas se projeter en avant de son discours. Alors, pour plus de sûreté, certains auront soin, en parlant, de se garder le visage abrité derrière un éventail car l'adhésion n'est due qu'à la seule vérité, jamais au faux prestige de l'éloquence ni aux semblants d'une personnalité, impérieuse ou séduisante. René Guénon ou la voix derrière l'éventail.

Certes, René Guénon, assis en tailleur devant moi, en train de manger avec précaution un pigeon frit qu'il tient entre ses doigts, n'a jamais prétendu à la direction spirituelle, moins encore à la sainteté. Mais jamais je n'ai eu à tel point le sentiment du coup de gomme du sacré sur un visage. L'homme, dans son effacement, était en deçà ou au-delà de l'individuel, et ceci jusque dans le détail le plus banal. Comment le nommer en parlant de lui avec sa famille ? Est-ce M. René Guénon ou bien le cheikh 'Abd al-Wâhid Yahya<sup>1</sup>, le père de Leïla et Khadidja, les fillettes qui courent dans le jardin ? J'en suis encore à me demander si sa femme, la fille du cheikh Mohammed Ibrahim, était consciente de l'existence de M. René Guénon, fils de Jean-Baptiste Guénon, architecte à Blois, et de Madame née Jolly. « Béni soit celui qui efface les noms, prénoms et surnoms. » Tout résidu psychique ou mental était aboli, il ne restait plus qu'une âme d'une transparence totale. Mais rien de l'ascèse ni de l'extase. La pureté était sans apprêt, familière même, presque terre à terre. En toute simplicité, René Guénon était diaphane. Sa conversation était souvent banale, sans effets de style. Dire ce qui est. Les seuls ornements étaient les citations, à la manière orientale, de proverbes édifiants ou de versets pieux : « Tout passe, sauf le Visage de Dieu. » Pour René Guénon, ce qui est, c'est le Visage de Dieu. Dire ce qui est, c'est décrire les reflets de ce Visage dans les *Veda* ou le *Tao-tö-king*, la kabbale ou l'ésotérisme musulman, les mythologies ou bien les symboles de l'art chrétien médiéval. L'homme disparaissait derrière la doctrine traditionnelle.

Bien peu l'ont approché. Le style n'était pas l'homme, ou plutôt il se produisait un curieux phénomène de dédoublement. Quand il prenait la plume, René Guénon accomplissait sa fonction ; il était alors un porte-parole de la tradition et se montrait d'une rigueur sourcilleuse. Une fois la page finie, la grande occupation était de jouer avec les enfants et de flatter les chats qui se laissaient tomber le long du fauteuil. La première impression que donnait René Guénon

1. Nom sous lequel René Guénon était connu au Caire. [NDLE]

dans son petit salon bourgeois du Caire était, malgré le vêtement arabe, très simple d'ailleurs, celle d'un professeur de faculté, philosophe ou orientaliste. Impression déconcertante puisqu'il n'estimait ni les uns ni les autres. Pourtant, sur la figure très longue à l'espagnole, un portrait du Greco, les yeux paraissaient rapportés, surajoutés. Trop grands, ils semblaient d'une provenance étrangère, sortis d'un autre monde et, justement, ils cherchaient ailleurs. Ainsi, dans *L'enterrement du comte d'Orgaz*, les yeux de quelques chevaliers appartiennent au registre supérieur du tableau et se trouvent en réalité non pas auprès du cercueil mais avec les anges et le Christ.

Mais il faut surtout dire combien Guénon savait écouter. Il écoutait le silence même, plus attentivement peut-être que le reste. Cet homme que ses lecteurs jugent tranchant, avait la physionomie naturelle de celui qui interroge. Beaucoup l'ont suivi parce qu'il leur donnait les raisons d'une révolte. René Daumal admire son « refus de sacrifier à ces idoles modernes : science discursive, morale, progrès, bonheur de l'humanité, autonomie de l'individu, la vie, la vie en beau, tout ce fer et ce granit absurdes qui pèsent sur nos poitrines ». Mais la critique n'était pas le but. C'est par respect de la tradition et pour l'exposer clairement qu'il arrivait à Guénon de détruire accidentellement des choses par nature même éphémères. Le briseur d'idoles était un homme de respect ; le fer et le granit explosaient sous la mine du plus discret des dynamiteurs. Le ton qu'il avait dans la conversation, pour constater les ravages de l'occultisme ou les progrès du scientisme, n'était ni la révolte ni l'indignation. Il ne fulminait pas mais, dans toute son attitude, il y avait comme l'embarras de celui qui vient de découvrir un spectacle incongru. Je me rappelle son expression le jour où les chats lui avaient déchiré une liasse de manuscrits. C'était exactement la même surprise peinée.

Respect, discrétion ; ce qu'il y avait de plus oriental dans son maintien, c'était une forme de politesse qui traduit la crainte d'importuner. Cette manière d'apparaître confus est une forme de pudeur. Mais René Guénon portait la qualité au plus haut point, jusqu'à en faire une sorte de courtoisie métaphysique. Rien ne l'exprimait mieux que les bénédictions familières dont il parsemait les conversations. Avec simplicité, il donnait ainsi, à table même, une valeur rituelle au partage du pain, au geste qu'il avait pour le saler, à l'offrande qu'il vous faisait en vous tendant un pigeon grillé. Ce trait marque ce qui devait être pour moi la dernière image : debout dans le jardin, à côté de sa femme, le cheikh 'Abd al-Wāhīd Yahya lui fait répéter, après l'avoir dite lui-même, la formule de bénédiction et de vœux pour que l'hôte revienne. Je suis revenu pour les funérailles. C'était la même simplicité : un cimetière populaire, quelques familiers et les deux fillettes qui se poursuivaient.

En terminant son livre sur Guénon, Paul Sérant essaie d'imaginer le drame de cette solitude, au moment de la mort. La dernière phrase de Guénon, à sa femme, a été : « N'ai-je pas assez souffert ? » Son dernier mot a été le nom divin : « Allah ».

Paul Sérant se demande si René Guénon n'est pas resté jusqu'au bout un exilé, prisonnier de la connaissance purement intellectuelle. Je me rappelle René Guénon, diaphane, cette transparence, et je songe à l'histoire du peintre taoïste : l'artiste vient d'achever sur les murs du palais un paysage de forêts et de cascades. L'empereur et sa cour sont réunis pour admirer. Jamais paysage n'avait paru si réel. Le peintre s'approche du mur, s'y plaque, palpe de ses mains le paysage. Et son tableau s'ouvre pour lui seul, le transparent, le fluide, et l'absorbe. Le voici qui traverse la muraille, dure et lisse pour les autres. Peu à peu, il s'enfonce et s'éloigne.

# Doctrines traditionnelles de l'État musulman<sup>1</sup>

Les exposés de droit musulman comprennent une section des *'uṣūl*, c'est-à-dire des principes. Essayons donc d'abord de présenter quelques principes permettant de situer la doctrine classique de l'État musulman. Aux praticiens engagés dans l'action quotidienne d'examiner ensuite ce que ces principes deviennent au contact de l'expérience : quels risques ils courent à l'heure présente, quelles sources d'inspiration nous autres, musulmans, pouvons encore trouver.

Je voudrais contribuer à poser deux définitions : celle de la communauté musulmane, qui pourrait être le point de départ d'une analyse de la structure de l'État musulman ; celle du califat, qui pourrait servir d'introduction à une théorie musulmane de la souveraineté.

## La communauté musulmane

Tout part de Dieu, et Dieu a révélé le Coran. C'est donc dans le Coran que nous chercherons notre définition de la communauté musulmane.

Je lis une définition coranique : « Ô, vous, croyants ! Soyez un peuple uni comme un édifice bien établi et soyez témoins auprès de la communauté des peuples, comme Abraham et les prophètes sont témoins auprès de vous et dites la prière et faites l'aumône : prêchez le bien et écarter le mal. »

Quels sont les éléments constitutifs de cette définition ? Tout d'abord, nous avons cet appel à ceux qui croient : « Ô vous, croyants ! », première approche d'une définition de la communauté musulmane. La communauté musulmane est avant tout une communauté de croyants, une communauté spirituelle. Son fondement n'est ni ethnique, ni racial, ni territorial. L'Islam est une communauté

1. Texte paru dans la revue *Fédération*, mars 1956, p. 102-108.

théocentrique, et j'emploie ce mot à dessein, me proposant tout à l'heure de tenter de faire la distinction entre une communauté théocentrique et une communauté théocratique.

Ensuite, l'islam est une communauté unitaire : « Soyez un peuple uni [...] ». Vient ensuite l'image : « [...] uni comme un édifice solidement établi », une maison carrée, solide, symbolisée par la table. D'autres expressions musulmanes confirment cette impression d'un édifice achevé, compact, comme *dâru-l-islâm*, (la maison de l'Islam). Nous avons encore le mot *'umma*, qui accentue ce caractère coordonné, unitaire, renfermé sur lui-même. La racine de ce mot est celle que nous retrouvons dans le mot mère, « matrice » : c'est une communauté organique, accomplie, fermée.

Troisième élément de cette définition : la communauté musulmane est fondée sur la révélation : « [...] soyez témoins auprès de la communauté des peuples, comme Abraham et les prophètes sont témoins auprès de vous [...] ». Il y a une chaîne de prophéties qui se succèdent depuis Abraham et dont la communauté musulmane se réclame : elle est fondée sur une succession de prophètes, c'est une communauté traditionnelle.

Elle est traditionnelle dans son passé, puisqu'elle s'inspire non seulement de la révélation coranique mais aussi de toutes les révélations qui ont précédé. Mais cette tradition projette aussi sur l'avenir la fonction de la communauté musulmane, prophétique et eschatologique. De quelle manière la communauté a-t-elle un destin historique qui ne pourra être apprécié que par Dieu au jour du Jugement ? C'est ce que nous dit également notre définition : « [...] soyez témoins auprès de la communauté des peuples [...] ». Il s'agit d'une vocation. La communauté musulmane a un témoignage à porter et le Coran en définit la fonction médiatrice.

La communauté musulmane a un « destin ». L'histoire de l'islam débouche sur le Jugement dernier.

Comment concevoir le témoignage de la communauté musulmane ? « Soyez témoins. Dites la prière et faites l'aumône. Prêchez le bien. Écartez le mal. »

Donc il y a quatre éléments, dont le premier est la prière. La communauté musulmane est investie d'une fonction religieuse : porter témoignage de l'unité et de la transcendance de Dieu, essentiellement par la prière et par l'aumône : en ce sens, la fonction de l'islam traditionnel n'est pas seulement religieuse, elle est sacerdotale, liturgique. Mais la prière n'est pas tout : à côté de l'esprit contemplatif, il y a l'aspect pragmatique, une règle de vie : « Prêchez le bien. Écartez le mal. »

Telle est la définition coranique de la communauté musulmane : nous la trouvons à son point d'expression le plus précis au moment de la mort du Prophète, quand Muḥammad, rassemblant autour de lui cette communauté, lui demande : « N'ai-je pas accompli ma mission ? » Et la communauté lui répond :

« Oui », ce que les traditionalistes interprètent comme une réponse au oui primordial qu'Adam répondit à Dieu au moment où, après avoir pétri son corps, il lui demanda : « Ne suis-je pas ton Seigneur ? » Ainsi l'homme adhère à la volonté de Dieu, mais cette adhésion se trouve faussée par le déroulement ultérieur de l'histoire, elle dévie en révolte ou s'enlise dans l'oubli.

Ce « oui » de la communauté musulmane, unanime derrière son prophète, espèce d'écho du premier oui, de la première adhésion, n'a jamais correspondu à la pratique de la communauté musulmane. Je ne parle en ce moment que des principes. Il est tout de même intéressant de relever une phrase de Chawduri Khaliq az-Zaman, président de la Ligue musulmane du Pakistan, qui examine justement le problème en fonction de l'élaboration de la Constitution moderne du Pakistan. « La communion avec Dieu par l'adoration individuelle était connue de l'humanité bien avant l'avènement de l'islam mais la communion avec Dieu par l'intermédiaire d'une communauté fraternelle fut le privilège de l'enseignement du Prophète et une des caractéristiques principales de la communauté musulmane », laquelle a donc pour devoir d'actualiser cette fonction traditionnelle.

La communauté musulmane est une communauté spirituelle et unitaire. Cette conception spirituelle, détachée de la notion ethnique ou territoriale, vient tempérer l'aspect unitaire. Sans doute, selon les traditionalistes, l'islam est un bloc de croyants ; mais ce principe est équilibré par celui du statut personnel, qui trouve sa justification dans le fait que l'homme se définit par sa religion. C'est ainsi que dans l'Empire ottoman, ce n'étaient pas des unités territoriales étrangères qu'on trouvait enclavées mais, selon le principe de la personnalité des lois, des peuples définis par leur religion.

## Califat et souveraineté

Pour définir le califat, adressons-nous à al-Mâwardî, auteur du XI<sup>e</sup> siècle : « On appelle califat l'autorité dont a été investie la personne qui remplace le Prophète dans sa double mission de défendre la foi et de gouverner le monde. »

Tout d'abord, le calife est la personne qui remplace le Prophète : c'est un porte-parole, un remplaçant, ce que signifie le mot calife. Vicaire, il n'est pas le représentant de Dieu sur la terre. N'étant qu'un instrument de la souveraineté de Dieu, le calife n'a pas de qualité propre. Ombre de Dieu sur la terre : ce n'est pas là une affirmation d'orgueil, mais bien au contraire une protestation d'humilité.

Ensuite, le calife « défend la foi ». Il est le premier à la prière ; c'est ainsi que al-Mâwardî emploie indistinctement, pour le désigner, soit le mot calife, soit le mot imâm. L'imâm est celui qui se trouve en tête des fidèles et qui fait les gestes de la prière qui seront répétés par la communauté groupée derrière lui.

Enfin, le calife « gouverne le monde ». Ainsi se trouve posée la vocation de principe de l'État musulman : l'élément qui est peut-être le plus important c'est la double mission de défendre la foi et de gouverner le monde. Ce ne sont pas des notions séparées, encore moins antithétiques, ce sont deux aspects d'une même réalité. D'où l'une des caractéristiques principales de l'État musulman : la fusion, incarnée par le calife, du temporel et du spirituel.

Dans l'islam, il n'y a pas à vrai dire le spirituel et le temporel, le sacré et le profane. Tout est sacré : chaque acte, chaque geste, même le plus banal comme s'asseoir à une table pour écrire ou rompre le pain, peut se faire au nom de Dieu, comme il peut être un blasphème. On comprend l'importance qu'attribue l'islam à l'intention (*niyya*). C'est ainsi que l'islam est à la fois une religion et une règle de vie, et que la souveraineté, en dernier ressort, appartient à Dieu seul. « Tu es notre Seigneur », dirent un jour les fidèles du Prophète. À quoi le Prophète répondit : « Le seul Seigneur est Dieu. » Il y a aussi l'anecdote intéressante du Coran, où le roi Salomon, présenté comme un précurseur de l'islam, envoie une lettre à la reine de Saba. Celle-ci a l'attitude des juristes traditionalistes musulmans : elle n'examine pas le fond de la lettre mais seulement son orientation spirituelle. Et elle dit : « C'est une lettre de Salomon, au nom de Dieu. » L'authenticité du pouvoir de Salomon est attestée aux yeux de la Reine de Saba par cette référence à la réalité spirituelle. Ainsi lit-on sur les murs de l'Alhambra : « Il n'est de victorieux que Dieu » (*lâ ghâliba 'ill-Allâh*). C'est la réponse exacte que j'ai eue du roi d'Arabie saoudite, Ibn Saoud, quand il me reçut en audience. On parlait de pouvoir de l'État, de ses domaines. Il dit alors : « Le seul pouvoir est à Dieu. » Ainsi, dans certaines régions (de moins en moins d'ailleurs), lorsqu'on demande aux paysans bédouins quelle est leur nationalité, ils répondent souvent : « Gloire à Dieu ! » : le seul passeport est la condition de croyant.

Si la souveraineté n'est qu'à Dieu seul, il est naturel qu'elle soit une et sans partage comme Dieu lui-même. Elle appartient vraiment à l'ordre métaphysique. « La fonction publique est un dépôt », disait Ibn Taymiya au xv<sup>e</sup> siècle. À vrai dire, la souveraineté ne se délègue pas, elle ne réside ni dans le calife ni dans le peuple, elle ne connaît pas d'organe : elle n'a que des interprètes. D'où la portée des travaux des traditionalistes, qui ont à interpréter la tradition musulmane ; d'où, aussi, la nature très spéciale du rôle du juge, du *cadi*, dans la cité.

Le pouvoir du calife n'est pas théocratique puisqu'il est conféré par l'élection et entériné par la communauté. (La théocratie est le pouvoir des clercs ; il n'y a pas de clerc en islam). Il est théocentrique, dans la mesure où le seul pouvoir exécutif est le pouvoir de Dieu par l'intermédiaire de son vicaire, de son ombre, le calife ; dans la mesure encore où le judiciaire n'est pas exercé en vertu d'une séparation des pouvoirs qui réserverait l'appréciation et l'autonomie du

magistrat : le judiciaire appartient à tout croyant doué de raison et pouvant interpréter la loi religieuse non parce qu'il est juriste mais parce que, doté d'une âme créée par Dieu, il est à ce titre apte à dire le Droit, parole de Dieu.

L'islam n'est pas démocratique puisque la souveraineté appartient à Dieu seul. Il n'est pas monarchique puisqu'il n'y a pas hérédité. Il n'est pas dictatorial ou plébiscitaire puisqu'il s'exprime par la méthode de la *chûrâ* et de l'*ijmâ'*, c'est-à-dire le consensus des croyants tel qu'il peut être exprimé par certains docteurs de la Loi.

Cette égalité des âmes fonde l'égalitarisme musulman, qu'il ne faut pas confondre avec la démocratie occidentale : si chaque musulman est l'égal d'un autre musulman, c'est que pour Dieu il n'y a que des âmes et que toute âme est irremplaçable et a une valeur absolue. Il ne s'agit donc pas d'un individualisme mais d'une dignité qui résulte pour le musulman, non de sa personnalité mais du statut de croyant dont il est investi par la révélation.

De même le juge, nous l'avons vu, n'est pas indépendant en vertu du principe de séparation des pouvoirs mais en vertu de la lumière religieuse que Dieu a donnée à chaque homme en le créant. « Ma communauté unie ne peut pas être dans l'erreur », dit une tradition connue.

## Survivre sans se nier

Après avoir rappelé les principes de la communauté musulmane idéale, il faut nous demander comment ils se traduisent dans la vie quotidienne, dans la pratique de l'histoire. Le Coran nous invite à regarder les vestiges des civilisations passées. Portons le même regard sur les civilisations musulmanes : qu'en subsiste-t-il archéologiquement ?

Il reste d'abord les mosquées, et ensuite les souks, les marchés, les petites communautés populaires, immédiates. Entre les deux, ce qui a été construit ne l'a pas été pour durer, ou bien a été détruit par les invasions ou les bouleversements dynastiques : ce sont les palais. Voilà qui est tout à fait caractéristique de la civilisation musulmane. D'un côté, nous avons la mosquée, c'est-à-dire la cité de Dieu, communauté des croyants, des vivants, des morts, des anges, dont la terre sur laquelle nous vivons ne constitue que l'une des faces, tournée vers les réalités immédiates ; de l'autre côté, le souk, la communauté locale, la famille, le clan, la tribu, la corporation, la confrérie, les petites communautés organiques naturelles. D'un côté, le fidèle, le croyant, le *mu'min* ; de l'autre, le groupe irréductible, la camaraderie, les compagnons.

Entre les deux existe ce vide, rempli en Occident par l'organisation institutionnelle, la *polis*, la *ciuitas*, « la cité » : ce que le paysan fait en traçant son champ, ce que les cités font en faisant valoir leur charte, ce que les légistes édifient quand ils définissent les attributions de la royauté.

Tel est le drame de la communauté musulmane : c'est la religion qui y est institutionnalisée, et non pas la nation. Au contraire, en Occident l'institution est politique et la religion est affaire de conscience, de for intérieur.

Comment l'islam a-t-il tenté de concilier cette antinomie dans le passé ? Il y a eu de nombreux efforts pour essayer de rapprocher les *'usûl*, les principes, des faits. Complétons notre image architecturale. La première mosquée musulmane est carrée, à ciel ouvert. Le calife y sert d'imâm ; il est en tête pour prier et la communauté se trouve répartie derrière lui, comme à la guerre, en rangs. Voilà qui nous reconstitue la définition d'al-Mâwardî et la double fonction du califat ancien. Au XI<sup>e</sup> siècle naît une nouvelle structure, cruciforme, œuvre de l'un des plus grands hommes d'État que l'islam ait connu : le vizir Nizâm al-Mulk ; sur chacune des faces de la mosquée apparaît un renforcement, dans lequel les docteurs de la Loi viennent enseigner aux étudiants non seulement les sciences théologiques mais également dans les sciences temporelles, puisque les deux sont jointes. C'est donc à partir de la mosquée que l'islam équilibre, en les plaçant dans chacun des coins, les quatre rites qui pourraient en principe être antithétiques. Après s'être adjoint ceux qui prient et ceux qui combattent, la mosquée s'adjoint ceux qui étudient.

C'est ainsi que l'État musulman se complète à partir de la mosquée, du spirituel. À l'heure actuelle, d'autres possibilités existent encore, soulignées par l'adaptation des pays musulmans. Dans chaque cas, il s'agit toujours de remplir le hiatus.

La Turquie a opté pour une des solutions les plus extrêmes. Placé dans des conditions différentes et n'ayant ni unité ethnique, ni unité linguistique, le Pakistan a choisi la solution purement islamique : c'est un État religieux. Dans une étude faite au sujet de la nouvelle constitution par le ministre de l'Intérieur du Pakistan, M. J. H. Qoraishi, on lit ceci : « Face au groupe des conservateurs réactionnaires, on trouve un autre groupe comprenant tous ceux qui estiment qu'il faut séparer la religion de la politique et pensent que nous faisons fausse route en nous attachant à des conceptions périmées, ne correspondant plus aux conditions de vie modernes. Cette opinion ne doit pas être prise au sérieux, en dépit de l'apparent modernisme de ses défenseurs. Il est facile de démontrer qu'une politique qui ne serait pas basée sur un idéal de droiture et de vérité serait un danger non seulement pour le pays intéressé mais encore pour le reste du monde. Les concepts moraux de notre peuple sont basés sur les préceptes de

notre religion. Demander à un peuple presque entièrement musulman de faire abstraction de ses convictions et croyances les plus intimes lors de l'élaboration de sa constitution, c'est lui demander de commettre un suicide. » Suicide, voilà le mot qui rappelle l'expression de Juvénal : « Faut-il, pour subsister, perdre sa raison d'être ? » L'Islam va-t-il périr d'avoir une conception trop abstraite, trop absolue du destin de l'État ? Va-t-il au contraire, pour s'adapter aux rigueurs de la vie moderne, abandonner ses principes ? Un effort de synthèse et d'adaptation est-il possible ?

Je voudrais essayer, en terminant, de faire sentir la gravité, l'acuité du problème. Tant de musulmans ont conscience, d'une part, que la fidélité à leurs traditions est un impératif absolu et, d'autre part, qu'il leur faut préparer leur communauté à la vie moderne ! Pensons surtout à ces jeunes, anxieux, à la croisée des chemins, inspirés par des pères traditionalistes et plongés dans les universités modernes ; à leur attitude un peu tranchante, à leur angoisse tourmentée.

Au-delà de la politique, c'est un problème qui dépasse les questions d'équilibre et de puissance, pour atteindre la dignité d'un débat de conscience, un débat qui nous concerne tous, Occidentaux comme musulmans.



# L'islam et l'Occident<sup>1</sup>

## La tradition musulmane devant le monde actuel

Pour l'islam, aujourd'hui, le moderne se situe moins dans le temps que dans l'espace. Il se présente d'abord sous les formes de pays, de peuples étrangers, de valeurs et de manières de vivre qui appartiennent à une civilisation autre. Le moderne, pour l'islam, c'est avant tout l'Occident. Le problème n'est donc pas un simple retour sur soi-même, un examen conduit dans le for intérieur, à l'exemple de la « crise de conscience européenne ». Il suppose la confrontation avec un monde différent. La querelle des Anciens et des Modernes se double d'un débat entre Orient et Occident.

Certes, je serais parmi les derniers à pouvoir tracer, entre les concepts d'Orient et d'Occident, des limites rigides. Il existe pourtant quelques lignes de partage évidentes. Ainsi, quels qu'ils soient, les Orientaux, modernisés ou conservateurs, de Syrie ou de Birmanie, de l'Arabie ou de l'Inde, s'accorderont sur un point : la civilisation occidentale signifie changement, passion de la recherche, remise en question perpétuelle des idées reçues, critique renouvelée des situations acquises. Le moderne, c'est d'abord une inquiétude au sens propre du mot, le refus de l'immobilité. Le mouvement, l'inquiétude créatrice de l'Occident, voilà qui nous impressionne.

Certains Orientaux n'y trouvent qu'agitation dangereuse ; d'autres y voient le progrès, désirent s'y rallier au plus vite. Découvrent-ils l'essentiel de l'Europe

1. Conférence du 11 septembre 1956 à l'occasion des Rencontres internationales de Genève placées sous les auspices de l'UNESCO. Cette conférence, ainsi que les discussions qui suivirent, le 13 septembre, doivent être replacées dans le lourd contexte politique international de l'époque (guerre d'Algérie, crise de Suez). On n'en appréciera que mieux la haute tenue des débats, présidés par M. Olivier Reverdin, auxquels prirent part successivement MM. Jacques Courvoisier, André Bouvier, Solas Garcia, Dustan Matic, Albert Rheinwald, Josué Jehouda, Umberto Campagnolo, René Fâemle, Jacques Pirenne, Antonio Tovar, Jean-Jacques Mayoux, Arminjon, Jean Lescure, Jean Amrouche et Fehrt. [ NDLE ]

et de l'Amérique ? En tout état de cause, le fait subsiste que la majeure partie de l'humanité considère le modernisme comme la marque même du génie occidental. Les aspects les plus extérieurs, les plus tangibles du monde moderne, ont d'ailleurs leurs répondants philosophiques en Europe. On peut établir des correspondances, et l'on n'a certes pas manqué de le faire, entre la démarche intellectuelle d'un Descartes et l'essor de la physique mathématique, la morale d'un Locke et le parlementarisme anglo-saxon. « C'est la faute à Rousseau, c'est la faute à Voltaire... » Simplification sans doute mais, en face du fait moderne, qui pourra soutenir que ce soit la faute ou le mérite, du moins immédiat, de la pensée orientale ?

Il y a plus. Le modernisme, en tant que recherche perpétuelle, n'est-il pas devenu pour l'Occident comme une condition d'existence ? La nécessité d'inventer, de choisir ou de nier, voilà son allure. Qu'elle lui manque, il dépérit. Survienne l'inattendu, il s'y adapte comme par réflexe. La querelle des Anciens et des Modernes, ce rythme dialectique, cette polarisation féconde, serait donc la pulsation même de la civilisation occidentale.

Pour nous autres, Orientaux, l'Europe est moderne depuis cinq cents à six cents ans au moins. Mais l'Europe oublie parfois que pareille accoutumance à la nouveauté reste exceptionnelle. Ainsi l'Islam est appelé à vivre, aujourd'hui même, sur l'heure pourrait-on dire, et tout d'une pièce, un ensemble de remous intellectuels, de bouleversements économiques et sociaux que l'Europe a eu le loisir d'affronter graduellement, étendu sur plusieurs siècles. Par sa vision théocentrique de l'univers, par le destin spirituel qu'il assigne à l'homme et à la communauté, l'Islam est encore fermement enraciné dans un monde qui fut celui de la chrétienté médiévale. Mais, il y a deux ou trois générations, guère plus, il a découvert à la fois la Renaissance et l'évolutionnisme, le « siècle des Lumières » et la crise religieuse du xv<sup>e</sup> siècle européen. Pour lui, Kant et Marx sont contemporains. Et cela à l'heure où les mystiques du xii<sup>e</sup> siècle et les scolastiques du xiii<sup>e</sup> siècle vivent encore parmi nous. Il suffit de traverser une rue, d'interroger le cheikh. Nos anciens ne sont pas objet d'interprétation, de gloses. Ils répondent avec leur propre voix, ils discutent. De même, la révolution industrielle s'annonce en Europe depuis plus de deux cents ans et se développe, accompagnée du mouvement des idées et des institutions. On déplore que ce mouvement n'ait pas été assez rapide pour suivre l'expansion technique. Que dire de l'Orient où la révolution industrielle a été plaquée à vif sur des structures patriarcales ? Il ne s'agit plus d'évolution brusquée mais d'un choc, d'un véritable traumatisme. En politique, les peuples musulmans vivent à la fois leur xix<sup>e</sup> siècle et leur xx<sup>e</sup> siècle. À la fraternité des croyants succède la formation des États nationaux sur le modèle européen. Car, il ne faut pas l'oublier, les revendications actuelles de

l'Orient, ce sont les échos de l'enthousiasme du XIX<sup>e</sup> siècle européen pour le principe des nationalités. Seulement l'Orient espère ses Garibaldi que déjà le voilà projeté dans l'époque des groupements régionaux à l'échelle continentale.

Le moderne, pour l'Orient, c'est aujourd'hui, en 1956, plus Florence en 1356<sup>1</sup>, plus Paris en 1789, plus Moscou en 1917, plus tant d'autres moments étrangers qui lui posent des questions toutes actuelles. Est-il possible de dissocier les modernismes successifs de l'Europe, et lesquels préférer ? Le moderne, ce n'est pas uniquement la civilisation occidentale vue au présent, c'est aussi le passé de l'Occident sous des formes diverses.

### « Je n'aime pas ce qui passe... »

L'exotisme du moderne et sa multiplicité foisonnante pour l'islam, voici déjà reconnues deux données du problème. Mais ce n'est pas encore, loin de là, l'essentiel. Où est l'essentiel ? Quand cette question se pose, l'Oriental cesse d'analyser et de discourir. Il se réfère à ses livres sacrés. Je n'agirai pas autrement. Pour ce qui est de l'essentiel, la parole est donc à Abraham. Le Coran présente sa conversion. Il commence par briser les idoles de son peuple, puis il se réfugie dans le désert. Il adore les étoiles mais, au matin, les étoiles disparaissent. Il invoque alors la lune, puis le soleil. Tour à tour, les astres déclinent. Et chaque fois revient un verset, toujours le même : « Je n'aime pas ce qui passe. » Enfin Abraham s'écrie : « Tout passe sauf le visage de Dieu. Gloire à Lui au-delà de tout ce qu'on lui attribue. » Il n'y a d'autre réalité que transcendante. Elle s'affirme comme un au-delà des attributs, un au-delà de l'accidentel et de l'impermanent. Et l'homme ne se définit qu'ordonné à cet absolu. Comment ne pas mettre en parallèle la phrase de saint Augustin : « *Si non maneo in Deo nec in me potero* » (Si je ne demeure en Dieu, je ne puis subsister en moi). Et il ajoute : « Car cela seul est vraiment qui demeure éternellement. »

« Je n'aime pas ce qui passe. » C'est la réponse d'Abraham comme de saint Augustin. C'est la réponse du Coran. Aujourd'hui encore, c'est la réponse de l'homme traditionnel à toutes les formes du modernisme. Car le modernisme est par nature même le passager. Il s'oppose à la tradition comme le devenir à l'être, la diversité à l'unité, l'humanisme au théocentrisme, l'action à la contemplation, la technique au rite ou au sacrement, l'observation et l'expérience à la révélation ou à l'initiation.

1. Allusion à la période 1343-1378, durant laquelle le gouvernement de la République de Florence associa les nobles, les « magnats » et le « petit peuple » (*popolo minuto*). [NDI.F]

Seulement, et voilà le tragique pour une culture traditionnelle, il se trouve que ces valeurs relatives semblent triompher aujourd'hui comme elles n'ont jamais triomphé auparavant. Il a été démontré comme jamais à quel point leur usage pouvait être efficace. Dans l'ordre temporel, répondra-t-on, mais de manière combien sensible et humiliante ! Car, on n'en tient pas suffisamment compte pour apprécier les réactions musulmanes, la tradition ne sépare pas le temporel du spirituel, le profane du sacré. Un échec, même matériel, peut jeter le doute sur l'ordre entier des choses. La vocation d'une forme traditionnelle comme l'islam est d'être une clé de l'univers, une explication totale de l'homme et du monde, d'être plénitude ou de n'être pas. C'est pourquoi une défaite de la tradition n'est pas seulement un échec historique, mais un scandale métaphysique. La mise en question porte sur des valeurs d'éternité. D'où l'humiliation, avec cette amertume, cette âpreté, chez tant de musulmans attachés à la tradition. Souvent on a raillé cet auteur qui, dans un drame romantique, présente un seigneur en cotte de maille affirmant : « Nous autres, gens du Moyen Âge. » Comment pouvait-il le savoir ? Mais, dans la conjoncture actuelle, cette lucidité paradoxale devient possible aux Orientaux. Ils disposent à cet effet de points de repère suffisants. Certains en parfaite conscience, d'autres honteux, peuvent se sentir en plein modernisme des hommes du Moyen Âge. Le Coran compare la société islamique à une maison solidement établie, aux murs profondément enfoncés dans le sol. Aujourd'hui, des musulmans s'interrogent. N'est-ce point à cause de la fixité même des fondations, trop rigides, que des lézardes crevassent le mur ? « Je n'aime pas ce qui passe. » Or, dans le monde moderne, ce qui passe, semble-t-il, c'est l'absolu. Je disais tout à l'heure que l'angoissant n'était pas l'origine étrangère de la crise ni sa complexité. C'est son point d'application, son impact. Droit au cœur. Dans une société qui, encore maintenant, a pour l'essentiel, comme terme de référence, le transcendant, qui se veut ordonnée à l'unique, l'irruption du modernisme n'est pas un problème de civilisation, c'est une affaire de vie ou de mort.

## **Destin du musulman**

Que deviennent donc, sous la pression des événements, les valeurs musulmanes traditionnelles, que peuvent-elles signifier encore pour l'islam actuel et pour l'Occident ? C'est ce que nous allons tenter d'examiner très rapidement.

En premier lieu, comme il s'agit surtout de l'homme dans ces « Rencontres de Genève », quel est le destin du musulman ?

L'homme de tradition islamique est un homme prosterné. Face contre terre devant le visage de Dieu. C'est l'attitude de Moïse devant le buisson ardent, c'est la parole de saint Jean Chrysostome : « Seigneur ! Vous m'avez terriblement étonné. » Saisi comme par un coup de tonnerre. Le musulman appartient à la même famille spirituelle. Jelâl ed-Dînc ar-Roumî s'écrie : « Assez de métaphores ! Ce que je veux, c'est une brûlure de l'âme, une vive brûlure qui enflamme d'un bout à l'autre la conscience et la parole. » D'abord une brûlure de l'âme. Le saisissement total et l'adoration. La confrontation est d'une rigueur, d'un dépouillement absolu entre les deux unités, celle de Dieu et celle de l'homme, en dehors de toute médiation, de toute intercession, de tout recours. Dès lors, la question se pose : quels sont les pouvoirs de l'homme ? Est-il destiné à n'être qu'une chose sous l'œil de Dieu, vue par Dieu, sans doute, mais clouée, transpercée, foudroyée par ce regard ? Islam signifie littéralement soumission. Au sens étymologique, le musulman est donc celui qui se livre au décret divin. Mais tout être, l'animal, la plante, et même les éléments, le vent, la terre, se trouvent conditionnés par la volonté de Dieu. D'une certaine manière, ils sont donc tous musulmans. Cependant, l'islam de l'animal ou de la pierre est une conformité passive, une soumission d'état. Seul celui de l'homme est une adhésion au plein sens du mot, libre et confiante, en réponse à l'amour divin. C'est ce qu'exprime le Coran dans un verset où Dieu s'adresse à toute la création : « Venez à moi que vous le vouliez ou non. » L'homme seul a la faculté de le vouloir. C'est ce qu'exprime aussi la parabole coranique sur la création du monde. Dieu propose d'abord aux montagnes la foi vive dont la condition est la liberté. Les montagnes se dressent, orgueilleuses de leur masse. Rien de créé n'est aussi puissant. Mais la liberté contient la tentation du refus, de la rébellion contre Dieu, le risque de la perte. Les montagnes, saisies de tremblement, s'écartent, se fendent, épouvantées d'un tel fardeau. Alors Dieu confie la liberté à l'homme. Sacré de cette dignité, Adam peut nommer les anges, tandis que les anges ignorent le nom d'Adam. En d'autres termes, l'homme est capable de connaissance personnelle ; il peut avoir une vision autonome de la nature des êtres, tandis que les anges n'ont d'autre condition que de louer Dieu ; chantres purs de l'amour divin, leur mélodie ne peut se refuser à Sa Gloire. Dieu ordonne alors aux anges, créés de feu, marqués donc du signe de la noblesse spirituelle, de reconnaître cette suprématie et de se prosterner devant l'homme, bien qu'il soit façonné d'argile, c'est-à-dire emprisonné dans la matière. C'est ici qu'intervient la révolte de Lucifer. Mais il s'agit moins d'un sursaut d'orgueil que d'un débat sur la nature et la valeur de l'amour. L'ange Lucifer objecte précisément que ce chétif, ce vacillant amour humain, noué à la liberté, ne peut que s'enliser dans l'indifférence ou dévier dans le refus. Mais, à un amour total, inconditionnel, Dieu

préfère un amour qui aurait la dimension de la liberté. Seul Adam, cet être de boue, ce grumeau de sang coagulé comme l'appelle le Coran, peut en faire l'offrande. Lucifer refuse de reconnaître cette souveraineté. Son châtement sera d'être aussi étroitement enchaîné à la révolte qu'il était enchaîné à l'adoration.

Ainsi donc, la mise en état d'« islam » ou d'adhésion est-elle l'action décisive de l'homme. Sa vocation est de reconstituer une image, une trace terrestre de l'unité divine, dont il peut être le *châhid*, le témoin par excellence. Car, au-delà des données contradictoires des sens, au-delà de la raison et de l'intelligence, au-delà même de la conscience et de la mort qui semble l'abolir, il existe un point d'équilibre indifférencié, centre de cohésion de l'être, la fine pointe de l'âme, que les Arabes appellent par respect le *sirr*, le secret, par lequel l'homme s'accorde à l'Unique. Sans doute, l'homme est-il *'abd Allâh*, esclave de Dieu. Mais c'est précisément dans la mesure où il adhère pleinement au divin qu'il cesse d'être l'esclave des êtres et des circonstances, qu'il échappe à la servitude du temporel, à la servitude de ses propres caprices et de ses illusions, aux tentations des « idoles », que ces idoles soient la gloire, la richesse ou même des « idéaux » strictement temporels.

Passons maintenant des positions théologiques à l'observation quotidienne. On y retrouve la conséquence directe des principes du Coran. Si, pour l'islam, la valeur de l'homme est essentiellement ontologique, il est tout naturel que, dans la vie courante, le type humain du musulman présente une certaine monotonie. Le musulman, quand il est véritablement rattaché à la tradition, a dans le caractère quelque chose d'indifférencié, sans aspérités, sans traits individuels bien marqués. On me demandait un jour quels étaient les plus grands hommes de l'histoire musulmane. Celle-ci a sans doute connu bien des penseurs et des conquérants. Mais, au sens où la question était posée, il était bien évident que le grand homme c'était l'homme-héros, le demi-dieu des Grecs, l'homme prométhéen. J'ai cru devoir répondre que l'islam traditionnel ne reconnaissait pas de tels grands hommes ou, plutôt, qu'il ne les plaçait pas au sommet des grandeurs. Il est significatif que le plus grand homme de l'Islam soit précisément le Prophète Muḥammad. Un prophète, c'est-à-dire celui dont la valeur n'est pas tant due à l'action ni au mérite personnel qu'à la grâce d'être choisi pour support du verbe divin. Rien qu'un porte-parole, non pas un interprète. D'ailleurs Muḥammad lui-même insistait sur son état de *an-nabiyyi-l-'ummiyyi*, d'apôtre illettré ou, plutôt, simple de cœur. Or les *'ahādīth*, c'est-à-dire l'ensemble des traditions qui nous rapportent les paroles et les gestes du Prophète, recommandent à chaque musulman l'imitation de Muḥammad dans chacun de ses gestes de la vie quotidienne. Et tout, les attitudes, la façon de marcher et de se vêtir, se trouve ainsi rapporté dans les moindres détails. Par l'observation scrupuleuse des *'ahādīth*, la personnalité du musulman devient encore plus lisse et transparente.

En comparaison avec cette neutralité, disons le mot, ce conformisme, l'individualité de l'Occidental paraît infiniment riche et variée. Mais elle semble parfois confuse, voire incohérente, à l'Oriental. Cette impression est même partagée par des jeunes gens, des étudiants, qui arrivent fort bien disposés au modernisme, désireux de s'adapter, mais qui gardent indélébile la marque de la famille traditionnelle.

Il leur paraît étrange que le même homme puisse être chrétien, par exemple, et frôler le communisme, écouter de préférence du Mozart et s'entourer de reproductions de Picasso. Né dans une société diversifiée à l'extrême, le jeune Européen se voit offrir une infinité de croyances, d'opinions politiques, de doctrines philosophiques, de goûts artistiques ; bref, mille et une possibilités de se composer son propre moi. Il s'habitue à choisir et à préférer.

Quel est le critère de l'option, le point de rassemblement des contraires ? Mais c'est l'individu lui-même qui apparaît comme une pierre de touche, un moyen d'apprécier le réel et de choisir telle action, telle pensée, telle valeur plutôt que telle autre. Il y a une forme d'éducation qui assure au mieux cette double tâche, celle d'affirmer le moi et d'éduquer en même temps le goût pour étendre à l'infini la faculté de choix. Ce sont les humanités classiques. Il suffit de considérer le type d'homme que pouvait façonner, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'usage de Plutarque, ou plus simplement l'écolier formé au *De viris illustribus urbis Romae*, et de les comparer au croyant éduqué d'après les *'ahādīth*. À fréquenter la galerie des modèles exemplaires prodigués par l'Antiquité grecque et latine, la personnalité se dégageait, se précisait, durcie en profil de médaille. Le moi de l'Occidental est une arme qui lui assure une mainmise sur les choses. L'Oriental traditionnel a la démarche inverse. Il abandonne les choses par un effort d'intériorisation du moi. Si l'aventure offerte à l'Occidental est celle du choix libre, créateur de formes et de faits, le destin à réaliser par l'Oriental est la libre consécration à l'Unique. Pour l'homme de la tradition, la personnalité vraie n'est pas un point de départ mais un point d'arrivée, qui s'atteint par une simplification de l'individu. Certes, il ne s'agit pas de faire de soi le plus irremplaçable des êtres, de sa vie une aventure originale, singulière. La grande entreprise est cette intériorisation qui dépouille l'homme de ses traits individuels, de ses tics, pour le rassembler sur sa réalité absolue qui est la réalité de son âme pour Dieu. Comme le dit un personnage des *Mille et Une Nuits* : « Exalté soit Celui devant qui s'effacent tous les noms, prénoms et surnoms et qui voit les âmes dans leur nudité. »

Pour l'essentiel, l'individu doit faire de son âme un « miroir qui reflète le visage de Dieu ». Pour le reste, il lui suffira de se mettre en conformité avec l'un ou l'autre des prototypes qui lui sont offerts par la tradition. Il n'aura qu'à adhérer, avec plus ou moins de perfection, au thème nettement établi du juge, du

ministre ou du marchand. Il va moduler ce thème de vie avec plus ou moins de justesse. Comme la musique orientale, c'est à des intervalles de tons très fins que l'on appréciera la qualité du type humain. Sans doute, l'élan et la diversité de l'existence occidentale, gorgée d'accords contradictoires, nous apparaissent-ils comme un déploiement symphonique d'une ampleur qui tient du prodige.

Sachons pourtant reconnaître la dignité d'une vie traditionnelle, au dessin mélodique, à la tessiture unie, mais ponctuée par le divin et comme rythmée par lui.

Quand des cultures d'Orient et d'Occident essaient de se comprendre, les malentendus qui les guettent sont exactement inverses.

Devant la multiplicité des valeurs créées par l'Europe, et que celle-ci est entraînée à manipuler, l'Oriental risque de se perdre. Ses principales erreurs seront donc des fautes de discernement, des erreurs de choix. Il n'arrive pas à se fixer, car sa personnalité n'est pas habituée à servir de critère aux choses qui passent. Il en arrive assez vite au métissage intellectuel, à un syncrétisme de surface.

Il résulte encore un autre danger du fait que la civilisation traditionnelle est donnée comme un tout. Comme Dieu, elle est un bloc monolithique. On ne peut facilement nier ceci et retenir cela. C'est pourquoi le jeune Oriental qui veut sortir de la tradition ne se trouve pas seulement dans la situation ambiguë du métissage intellectuel. Pour se distinguer de sa culture ancestrale, il lui faut s'en arracher, tant elle est compacte. S'il veut s'affirmer comme un moderniste, il ne lui suffit pas d'être un novateur, il en arrive, par la force des choses, à être presque immédiatement un révolté contre son groupe. Son modernisme le pousse tout de suite trop loin. Il doit aller jusqu'au déchirement pour les choses même les plus insignifiantes. Se représente-t-on quel conflit peut surgir dans une famille strictement traditionnelle quand une des filles veut quitter le voile pour s'habiller « à la moderne », c'est-à-dire à l'euro-péenne ? On notera en passant que ni l'Orient ni l'Antiquité n'ont connu ce phénomène si occidental de la « mode », le passager par excellence.

Ou bien, pour prendre un exemple plus général, voit-on assez combien le passage d'un alphabet oriental à l'alphabet latin peut bouleverser les structures psychologiques les plus profondes ?

Encore une cause de malentendu liée au caractère unitaire de la tradition : formé dans une culture où tout est solidaire de tout, la manière de se mettre à table ou de tresser un panier apparaissant comme le reflet d'un ordre métaphysique, le jeune Oriental de stricte obédience qui arrive dans une grande ville européenne conclut très vite au matérialisme foncier des hommes qu'il rencontre. Une fois de plus, il ne s'agit pas là d'anathèmes lancés par un cheikh mais de réactions inconscientes, voire de réflexes, chez des jeunes, des étudiants qui seraient les premiers étonnés de se découvrir un système nerveux aussi « tradi-

tionnel ». La distinction entre temporel et spirituel, profane et sacré ne leur vient pas d'instinct. À partir des voitures et des Frigidaires, ils concluent à un matérialisme doctrinal invétéré. Ils extrapolent. Où l'on peut voir simplement un mode de vie, ils voient une philosophie, presque une métaphysique. Les aspects religieux, spirituels, humanistes, la tension intellectuelle du savant, sont dès lors vite oubliés dans le procès des valeurs occidentales.

Mais quels sont les risques courus par l'Occidental soucieux de comprendre une tradition asiatique ? Nous avons dit qu'ils étaient inverses. En effet, autant les valeurs de la culture européenne sont déployées en un large éventail de possibilités équivalentes, autant celles de l'Orient traditionnel sont resserrées autour d'un point unique, centrées sur un essentiel dont tout le reste n'est que reflets. Le danger n'est donc pas le métissage ou la confusion ; il est simplement de passer à côté du problème. C'est de considérer la pensée, l'art traditionnel de l'Orient comme des objets de pure culture, sans les rattacher à leur pivot spirituel.

On peut illustrer ceci par un exemple concret : quand un Oriental veut se meubler à l'europpéenne, il met côte à côte trop souvent des choses incompatibles. Lui qui a d'ordinaire tant de goût dans le monde des formes qui lui est propre, dès qu'il en sort, il lui arrive, par défaut de choix et d'ordonnance, de sombrer dans l'hétéroclite. Au contraire, un amateur européen saura grouper ses objets d'Asie en des ensembles d'une parfaite cohésion. Mais bien souvent la cohésion ne sera que plastique. Le groupement, admirable de lignes, sera présenté sur une étagère. En général, il y aura surcharge par juxtaposition d'objets identiques : la collection de vases, de statuettes ou de miniatures. L'unité formelle, voulue par l'intelligence qui groupe, atténue le rayonnement propre, le mystère, la vie intérieure de l'objet lui-même. Car, dans son pays d'origine, ce vase, par exemple, aurait été d'usage courant dans la vie domestique ou bien il serait resté isolé, unique de son espèce dans la chambre. Ustensile ou support de vue spirituelle, peut-être les deux à la fois. Mais rien d'aussi étranger à l'Orient que l'idée de collection. Qui n'a eu ce malaise dans certains musées ? Transformé en pièce de vitrine, l'objet qui appartient à un monde traditionnel semble profané. Voilà précisément le danger. C'est d'attribuer aux valeurs orientales traditionnelles une fonction décorative, d'en faire des objets de collection. Car la culture générale consiste trop souvent à changer les idées et les valeurs étrangères en objets de collection, à les ranger de façon harmonieuse mais dans un ordre qui n'est pas leur ordre intérieur. Voilà l'exotisme, qui est le contraire de la véritable connaissance. Certes, il est facile à un humaniste d'ajouter à sa culture générale les apports les plus lointains. Il est d'ailleurs rompu à ce jeu, qui lui plaît, où il excelle. Le malentendu est que les textes majeurs de l'Orient ne relèvent pas de la culture générale. Dans ces conditions, la « curiosité d'esprit », voire même la générosité

de l'esprit, l'« ouverture aux idées d'autrui » ne servent que peu. Si le but est d'accroître le « bagage intellectuel », les textes traditionnels ne sont plus qu'un magasin pittoresque. Leur raison d'être échappée, ce qui en reste n'est, il faut oser le dire, qu'un aliment bien pauvre pour une intelligence occidentale. Car leur véritable rôle n'est pas de meubler, d'enrichir une individualité, mais de mettre une conscience à nu. L'étude de la tradition orientale, je pèse mes mots, n'est à peu près rien si elle n'est expérience formatrice de l'être. Cependant, voilà sans doute le seul apport décisif que la tradition orientale pourrait offrir au monde moderne, si elle en avait encore la force intérieure : rappeler que la pensée n'est pas seulement prise de possession de l'objet par le sujet, mais expérience formatrice du sujet lui-même ; qu'elle n'est pas seulement création d'idées, de formes et de valeurs mais aussi création d'être ; et que la réalité n'est pas seulement découverte ou conçue par l'intelligence, mais qu'elle est témoignée par l'âme et manifestée par une certaine stature de l'homme, un certain style de vie, même dans les traits les plus humbles.

## **La société musulmane et le monde moderne**

Après ces quelques mots sur l'homme selon l'islam et selon la tradition orientale, examinons pour un instant ce qu'est la société musulmane, ce qu'elle devient dans le monde moderne.

Le Coran trace le modèle de la communauté islamique : « Ô, vous, croyants ! Soyez un peuple uni comme un édifice solidement établi et soyez témoins auprès de la communauté des peuples, comme Abraham et les prophètes sont témoins auprès de vous, et dites la prière et faites l'aumône ; prêchez le bien, écarter le mal. »

Quels sont les éléments constitutifs de cette définition ? Avant tout, la référence à ceux qui croient : « Ô, vous, croyants ! » Voici le premier appel aux hommes, la première formule de rassemblement. La communauté musulmane est d'abord une société de croyants. Son fondement n'est ni ethnique ni territorial. Elle n'a d'autre signification que spirituelle. L'Islam est une communauté théocentrique.

Ensuite, l'Islam est une communauté unitaire : « Soyez un peuple uni [...] ». Cette prescription est renforcée par l'image « comme un édifice solidement établi ». La maison carrée aux fondements bien enracinés, on peut en voir un symbole dans le temple de la Kaaba, à La Mecque, le bloc cubique autour duquel veille, jour et nuit, le défilé des pèlerins venus d'Afrique et d'Asie. D'autres expressions musulmanes renforcent la comparaison avec l'édifice ; ainsi, *dāru-l-islām*, la maison de l'Islam.

De même, on retrouve l'idée d'un tout unitaire, accompli, dans le terme d'*umma* qui désigne aussi le peuple musulman. La racine est celle qui forme les mots signifiant mère, matrice. Là encore apparaît ce caractère organique, refermé sur lui-même, de la société.

Troisième élément de la définition : la communauté musulmane est fondée sur la révélation : « [...] soyez témoins auprès de la communauté des peuples, comme Abraham et les prophètes sont témoins auprès de vous [...] ».

L'islam prend place dans une suite de révélations, la *silsilat an-nubu'ât* ou chaîne des prophéties, qui se perpétue depuis Abraham et dont il n'est qu'une récapitulation. Plusieurs autres textes coraniques le confirment : « Nous croyons en Dieu, en ce qui nous a été révélé par Abraham, Ismaël et Jacob et les patriarches, en ce qui nous a été donné par Moïse et par Jésus, et ce que les prophètes ont reçu de leur Seigneur. Nous ne faisons pas de distinctions entre eux. » L'islam forme donc une civilisation traditionnelle au sens littéral du mot, puisqu'il se réclame d'une transmission continue, dont la cohérence est assurée par la fidélité au dépôt reçu. Et c'est l'un des sens de l'expression *al mu'min*, le fidèle, par laquelle le musulman se désigne et qui pourrait être le qualificatif de tout tenant d'une civilisation traditionnelle.

On peut encore ajouter que l'islam est traditionnel non seulement par référence au passé mais aussi par rapport à l'avenir, ce qui, à première vue, risque de sembler paradoxal. Mais la tradition projette sur le futur la fonction de l'islam. « Soyez témoins auprès de la communauté des peuples », disait le texte du Coran. La collectivité des croyants comme telle, dans son entier, doit porter son témoignage. Celui-ci ne pourra être apprécié que par Dieu seul et à la consommation des temps. Jusqu'alors, le destin de la communauté reste en question, tout comme les actions individuelles, bonnes ou mauvaises, de l'homme. Ils ne seront accomplis qu'au jour du Jugement et par ce Jugement lui-même, achevés alors seulement parce que situés enfin *in æternum*, dans l'absolu. La vocation de la communauté musulmane est donc, en ultime ressort, eschatologique. Celle-ci n'est pas traditionnelle simplement parce qu'elle est une société de fidèles attachée à la chaîne des transmissions. Elle l'est aussi et surtout parce qu'elle est une communauté de l'attente. Elle témoigne et attend que la parole divine accomplisse la tradition en vérifiant l'éternel décret du Créateur.

Mais quelle est la nature de ce témoignage ? Revenons à la définition coranique : « Soyez témoins auprès de la communauté des peuples, comme Abraham et les prophètes sont témoins auprès de vous, et dites la prière et faites l'aumône ; prêchez le bien, écarter le mal. » Tout d'abord, le témoignage est porté selon Abraham ce qui, pour l'islam, signifie un témoignage de l'unité et de la transcendance. La communauté tout entière doit reproduire et amplifier la dédicace

d'Abraham ainsi que l'adhésion individuelle de chaque croyant. D'où l'importance de la prière collective dans l'islam. Le passage cité du Coran s'achève d'ailleurs par l'énumération de quatre manières de témoigner. Et quelle est la première de ces prescriptions ? « Dites la prière ». Le Coran investit la communauté musulmane d'une fonction liturgique. Il est significatif que ce soit la première de ses fonctions. Les autres : « [...] faites l'aumône ; prêchez le bien, écarter le mal » en sont comme un effet réflexe, une manifestation dans l'ordre temporel.

Cette fonction liturgique, elle apparaît d'une manière saisissante à un moment qui représente peut-être le point culminant de l'histoire de l'islam : le « Pèlerinage de l'adieu ». Sentant la mort venir, Muḥammad se rend une dernière fois sur les lieux saints de La Mecque avec ses compagnons. Après une dernière prédication, il demande, s'adressant à Dieu et aux hommes tout à la fois : « N'ai-je pas accompli ma mission ? », à quoi la communauté rassemblée répond : « Oui ». Alors Muḥammad dit : « Seigneur, reçois leur prière. » Ce qui réaffirme l'adhésion qu'Adam avait offerte dans le *mithâq*, le pacte primordial. Car, c'était l'argument de Lucifer, cette adhésion devait se fausser, durcie en révolte, enlisée dans l'oubli. Le consentement faussé se trouve reconstitué lors du Pèlerinage de l'adieu. À la question relevée par Adam : « Ne suis-je pas ton Seigneur ? » répond le : « N'ai-je pas accompli ma mission ? » de La Mecque. De même, le oui des compagnons fait pendant à celui, égaré, d'Adam, et le rachète.

Tels sont les éléments de la définition, donnée par le Coran, de la communauté islamique. Il était indispensable de les rappeler dans la pureté théorique de leurs principes car le propre de la tradition est de proposer un modèle idéal auquel la société comme l'individu doivent tenter de se conformer. Voyons maintenant ce qu'il en est advenu dans la pratique. Là encore, les principes doctrinaux ont eu, de manière très directe, leur répercussion sur les faits.

Tout comme l'ontologie s'est opposée à la psychologie dans la définition du type humain, avec pour conséquence certains traits de caractère que relèvent l'observation quotidienne, de même la communauté musulmane garde une marque profonde d'avoir été définie en termes de théologie bien plus fortement qu'elle n'a été modelée par l'histoire. Dans l'un et l'autre cas, l'influence décisive de la tradition est évidente.

Le Coran lui-même invite les fidèles à regarder autour d'eux pour juger des civilisations d'après les traces matérielles qu'elles ont laissées : les ruines des palais creusés dans le roc par les Nabatéens, les cendres de Sodome et Gomorre. Quelles sont les traces laissées par les anciennes civilisations musulmanes ? Ce sont, d'une part, des mosquées ; de l'autre, des marchés, des souks et des objets d'artisanat.

Entre les deux, il manque quelque chose : les palais. Ceux-ci n'ont pas été construits pour durer ou bien ils ont été abandonnés lors des bouleversements dynastiques ou encore ils ont été détruits par les invasions. Leurs ruines mêmes sont rasées à tel point que l'archéologie n'arrive plus guère à en reconstituer les restes. Les sièges du pouvoir et de l'administration n'ont pas survécu. Le domaine des institutions n'a pas laissé de traces. Voilà qui est tout à fait caractéristique de la civilisation musulmane. Ce qui a subsisté et duré c'est, d'une part, la mosquée, c'est-à-dire le symbole de la cité de Dieu, communauté des croyants, des vivants, des morts et des anges, tournée vers les réalités concrètes. De l'autre côté, nous trouvons les souks et l'artisanat, c'est-à-dire l'expression de la communauté humaine immédiate, du groupement local, le clan, la tribu, la confrérie, les hommes qui se coudoient dans les ruelles à échoppes, les femmes groupées le soir autour du puits, la famille abritée entre les murs compacts d'une maison qui n'ouvre que sur les jardins de la cour intérieure. D'un côté, le fidèle, le croyant, le *mu'min* ; de l'autre, le groupe irréductible, les liens de sang, les compagnons ou *ash-sha'b*. Entre les deux existe ce vide qui a été rempli en Occident par l'organisation institutionnelle de la société, *polis* ou *civitas*, « la cité ». Ce qui manque le plus à l'islam, devant le monde actuel, c'est ce que le paysan a fait en traçant son champ, ce que les municipalités ont créé en faisant valoir leurs chartes, ce que les légistes ont édifié quand ils définissaient les attributions de la royauté. Voilà le hiatus, la faille que la société musulmane s'attache à combler en hâte aujourd'hui.

## Le temps et l'histoire

Tout comme la société musulmane est soit en deçà soit au-delà de l'institution, de même on pourrait dire qu'elle est en deçà ou au-delà de l'histoire. Ce qui compte pour l'islam, c'est l'éternel ou bien l'instant qui passe. La différence capitale, et peut-être la seule différence réelle, entre le christianisme et l'islam, c'est l'absence, pour celui-ci, de l'Incarnation. Avec l'Incarnation, le divin se tisse dans l'histoire chrétienne. L'histoire est prise en charge par le Christ. La roue de la loi, fatalité des sociétés orientales, se trouve faussée. La croix, tel un levier, la dévie et change le cours de l'histoire. Les rayons de la roue fatidique se brisent en éclats. Le christianisme n'est pas une sagesse, n'est pas une gnose, c'est aussi et surtout un événement, qui appartient donc à l'histoire. Mais il n'y appartient que pour l'ébranler. Avant Jésus-Christ, après Jésus-Christ. Soudain l'histoire se voit attribuer un vecteur, elle reçoit un signe, le signe « plus » qui la propulse en avant. Le mouvement, l'inquiétude créatrice qui, aux yeux des Orientaux, caractérisent l'Occident moderne, comme il a été dit tout au début de cet exposé, le christianisme en est, dans une large mesure, le créateur. Il suffit de comparer

la tension dramatique des scènes de la Passion dans les Évangiles au ton des textes religieux orientaux, même les plus lyriques, pour le sentir. On peut trouver dans les autres spiritualités le ton de l'épopée, de la révélation, de la contemplation, les ravissements extatiques. Mais le ton du drame fait entendre un accent qui est celui de l'homme moderne.

Avec le christianisme, l'aventure de l'homme a été assumée par Dieu incarné. L'histoire devient une durée vécue par toute la chrétienté. Dès que l'on prend l'Orient comme point de comparaison, il apparaît que la densité individuelle de l'homme occidental est une réalité bien avant l'humanisme de la Renaissance et que la société occidentale a un devenir, une allure de style historique bien avant les philosophies de l'histoire et, certes, bien avant Hegel. Ces grandes expériences européennes et modernes ne se sont pas produites en dehors du christianisme, mais avec lui et par lui.

Quant à l'islam, il n'est pas au même degré pris dans la trame de la durée historique. La révélation n'a pas aboli le rapport de transcendance qui reste la loi suprême. Pas de compromission avec le flux turbulent des événements. L'intégrité des principes révélés doit être gardée comme au jour de la Création et jusqu'au jour du Jugement. Nous avons vu que la communauté musulmane est placée par le Coran en dehors de la relativité historique, comme en suspens entre un passé qui est tradition prophétique et un avenir sous figure d'eschatologie qui doit vérifier un décret éternel.

Témoin de l'histoire, d'après le Coran, la voilà aujourd'hui amenée de plus en plus à en être un sujet.

La signification de l'histoire diffère, entre les civilisations, dans la même mesure que la conscience du temps. Pour l'islam, le temps n'est ni une durée ni un enchaînement mécanique de moments successifs. La doctrine originale de l'islam traditionnel est celle du « renouvellement de la création en chaque instant ». Tout en posant la création unique par Dieu *ex nibilo*, elle considère cependant que l'acte divin de création n'est pas éteint et qu'il se répercute vivant dans chacun des instants de notre existence. Ainsi chaque minute reflète le miracle de la création dans toute sa spontanéité. « Dieu, dit le Coran, étend le monde à lui comme un tapis bariolé et le ramène à lui en un clin d'œil. » Tout geste frémit donc encore du bruissement du premier jour, chaud comme un cheval, frais comme une joue d'enfant. Mais il reste, dans sa nouveauté même, un écho d'éternité. Au débat entre l'ancien et le moderne, le présent et le passé, l'islam traditionnel apporte donc une note différente : l'actualité de l'éternel vivant tout entier dans l'instant même. C'est ainsi qu'à chaque minute le fait ou l'objet le plus banal, l'insecte même, dit le Coran, peuvent se révéler à nous, animés du mouvement même qu'ils ont en Dieu ; et cette pulsation soudain

perçue du divin dans la vie quotidienne suffit à nous prosterner devant le visage d'Allah. Chaque seconde est mûre et gorgée, jusqu'à en craquer, de toutes les promesses et de toutes les menaces. Voilà pourquoi une conception linéaire du temps et de la causalité est inadmissible : tout est toujours possible, s'il plaît à Dieu, « *inshá' Alláh* ».

## Vérité et connaissance

Je viens de faire une allusion à un verset du Coran : « Dieu ne dédaigne pas de vous montrer parmi ses signes la fourmi ou l'araignée. » Cette conception n'est pas exclusivement musulmane. Ainsi, Maître Eckhart proclame que : « Toute puce en Dieu est plus haute que le plus haut des anges ne l'est en soi. » Tout y est, jusqu'à l'entomologie conçue, de manière insolite, comme une science sacrée, l'insecte devenant un digne support de contemplation. Mais on pourrait objecter que le grand mystique rhénan s'est laissé une fois de plus entraîner par sa fougue de prédicateur ; puissions donc nos références à des sources moins suspectes d'hérésie. Saint Bonaventure écrit : « Il y a deux manières de considérer les choses, comme des objets ou comme des signes. »

Ces textes mettent en évidence l'un des points de distinction les plus nets entre une culture moderne et une forme traditionnelle. Le partage ne se fait pas entre l'islam et le christianisme, l'Orient et l'Occident. Le problème qui se pose est celui de la connaissance et l'on trouve deux approches différentes : d'un côté, la voie de la participation spirituelle, de l'autre, les méthodes de l'observation scientifique.

Pour l'homme traditionnel, les choses sont des signes d'une réalité autre. En termes théologiques, toutes choses sont des Théophanies. « Dieu, dit la tradition musulmane, a couvert Son Visage de voiles d'ombres et de lumière, par miséricorde, afin que la vie terrestre existe, car s'Il montrait Son Visage à nu, le monde s'enflammerait aussitôt pour retomber en cendres. » Mais il est possible de reconnaître les signes voilés. Les mots qui désignent cette conception des choses comme signe, *'áya*, ou rappel, *dhikr*, se retrouvent constamment dans le langage coranique et les écrits traditionnels. Les signes s'offrent partout et sous les formes les plus humbles, la fourmi ou le grain de sable. Ce sont là des choses banales, naturelles, qui tombent sous les sens. Mais précisément elles n'apparaissent banales que dans la mesure où nous les percevons uniquement par les sens. Seul l'oubli ou l'indifférence nous empêchent de les discerner dans leur réalité comme rappels de Dieu. Mais, à tout moment, les cœurs peuvent s'amollir, comme dit le Coran, qui ajoute : « En vérité, ce ne sont pas les yeux des incroyants qui sont aveugles, mais leurs cœurs dans leurs poitrines. » La vision

par « l'œil du cœur » se substitue à celle des yeux de chair, alors que les arabesques de contradictions et de mirages derrière lesquelles Dieu propose ses signes se déchirent. C'est le retour de l'âme sur elle-même.

Ainsi, pour l'islam, la vérité ne s'obtient point graduellement par un raisonnement discursif. Tout comme Dieu, elle est un bloc unique, un monolithe, et qui ne peut se grignoter. Découragée, toute philosophie des essences ! La vérité ne se dissèque pas, elle se mérite. L'homme y atteint en rejetant toute dialectique, en laissant son âme devenir le lieu paisible et sûr, la *sakîna*, digne de la révélation. Il faut renoncer à convaincre par des arguments. La seule méthode de démonstration possible est de proposer des signes en attendant que l'un d'eux « produise un mouvement d'affection dans l'âme », selon l'expression de saint Jean de la Croix, si proche pour un musulman traditionnel. Il s'agit, comme par un croc-en-jambe métaphysique, de faire trébucher un être du domaine du confort intellectuel dans l'aventure de la dimension spirituelle. Et la mission des prophètes, comme leur pouvoir, consiste précisément à rendre le signe des choses manifeste par la vertu de leur simple témoignage. Lorsque les Mecquois incrédules demandent à Muhammad : « Explique-nous quel est ton message », il rassemble autour de lui ses rares fidèles, déploie autour d'eux son manteau et alors, dit la tradition : « Ils avaient l'air si véridique que force était de croire. » De même, dans le Coran, lorsque la Vierge Marie retourne auprès des siens, tenant l'enfant dans ses bras et qu'elle est questionnée, sa seule réponse consiste à montrer Jésus. Rien d'autre, pas un mot d'explication. Et aussi quand Moïse se présente devant Pharaon, celui-ci dit : « Montre-moi tes signes. » Alors Moïse pose son bâton qui devient un serpent et s'anime.

Devant la chose ainsi proposée comme signe, il ne reste plus qu'un seul dilemme, c'est de croire ou de nier. L'adoration ou la révolte, toute autre possibilité se trouve anéantie. Cette situation est résumée de la manière la plus saisissante par un moment du christianisme. C'est Jésus devant Pilate. La question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? » est une question de Grec, plus encore de Romain hellénisé. Elle invite à un débat de rhétorique. Vient la réponse de Jésus : « Je suis la Vérité. » C'est répondre à côté de la question. Ou plutôt, c'est un dépassement qui abolit la question. À une discussion philosophique, elle oppose le témoignage de l'être. D'ailleurs, aussitôt repris après, le débat est situé sur son vrai terrain, qui n'est pas d'ordre spéculatif : « Je suis la Vie et la Voie. » La question de Pilate était déjà moderne : la réponse absolue signifie l'éclatement de toute dialectique.

L'islam, lui aussi, pour affirmer l'absolu, commence par nier le contingent. Cette démarche apparaît dans la profession de foi même, la *shahâda*, dont la récitation suffit à proclamer un homme musulman : « *lâ 'ilâha 'illa-llâh* », littéralement : « Il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu. » La phrase se compose de deux

parties que l'on détache parfois très nettement dans la psalmodie. On fait une pause et l'on retient son souffle après avoir dit qu'il n'y a pas de Dieu. C'est la partie négative de la profession de foi. Elle constate que les choses n'ont pas de consistance en elles-mêmes. Il n'y a pas de réalité partielle, détachée. Coupé de la réalité en Dieu, tout ce que l'homme croit divin, la beauté, la conscience, le dévouement, n'est qu'idoles. Mais aussitôt après vient l'affirmation « [...] si ce n'est Dieu ». Les valeurs mêmes qui venaient d'être niées à l'état disjoint, sous l'espèce contingente, sont restituées à l'homme ; plus encore, elles lui sont rendues sacralisées, ordonnées à l'Unique.

Il importe d'insister là-dessus : les deux parties de la profession de foi se répondent avec une parfaite symétrie. L'affirmation porte sur les mêmes objets que la négation. Seulement, ces objets sont vus tout d'abord comme des faits et ensuite comme des signes.

## L'arabesque

La conception des choses comme signes se traduit, dans les arts traditionnels, par le symbolisme. Religion de la transcendance, l'islam refuse l'imitation de la nature. Le Coran dit : « Ceux qui s'éprennent des formes créées finissent par les aimer comme on aime Dieu lui-même ; mais ceux qui croient sont plus forts dans l'amour de Dieu. » C'est pourquoi l'art le plus caractéristique de l'islam est presque immatériel. « Le dessin arabesque est le plus idéal de tous », écrivait Baudelaire. L'arabesque ne vise nullement à décrire l'objet, mais à transfigurer l'âme de celui qui la contemple.

L'arabesque est une illustration de deux paroles d'Abraham que j'ai citées en commençant : « Je n'aime pas ce qui passe » et « Tout passe, sauf le visage de Dieu ». D'abord, « Je n'aime pas ce qui passe ». L'impermanence des formes. L'arabesque court, ne s'arrête nulle part. Elle ne cesse que pour repartir sur elle-même. Par la prolifération des jeux de lignes qui se déroulent sans fin, l'arabesque signifie que rien n'est stable et qu'on ne peut avoir confiance dans les choses créées. À première vue, c'est un ondoisement indéchiffrable. De la même manière, la vie de l'homme et la réalité semblent fuir de toutes parts. Mais « le visage de Dieu ne passe pas ».

Les déroulements de l'arabesque sont, en réalité, construits sur des rapports mathématiques simples : le triangle, le pentagone. Derrière l'écheveau des lignes, il y a une épure géométrique, tout comme derrière le caprice extérieur des événements il y a la structure permanente de l'être. Mais l'unité du dessin de l'arabesque demeure sous-jacente. Elle n'est pas une unité de composition, au sens de la peinture occidentale de la Renaissance. C'est-à-dire que la cohésion

n'est pas assurée par des perspectives judicieusement réparties, des droites et des courbes qui se compensent et relient des éléments du tableau entre eux pour les coordonner. Examinons, par exemple, une coupole décorée à l'arabesque. Au sommet, tout en haut de la coupole, il y a une figure simple comme le triangle ou le pentagone. Les diverses lignes de ce motif central sont prolongées, s'étendent au loin, caressent les flancs de la coupole et couvrent de leur réseau tout le monument. Si l'on regarde les bords de la coupole, en bas, on ne distingue qu'un enchevêtrement, soit une décoration arbitraire. Mais le degré d'obliquité, le rythme de ces lignes du bas est strictement déterminé par leur rapport au centre qui se trouve hors de portée de notre regard. C'est le petit polygone au sommet qui impose son ordre à toutes les parties de l'arabesque. L'unité du motif primordial se répercute ainsi au loin dans l'ensemble de l'œuvre. Ce n'est pas une unité de composition, car elle n'est pas une synthèse qui groupe des éléments divers, comme dans la peinture occidentale. C'est une unité qui est dispersée, comme tissée à l'intérieur de l'arabesque. Elle n'éclate que sur un point, mais elle sourd de partout, dans l'ensemble des rythmes. D'ailleurs, le plus souvent, le motif de base ne figure même pas dans l'œuvre une fois terminée. L'épure est effacée, mais si elle est alors comme transcendante à l'arabesque, elle lui dicte toujours sa loi. Même si elle est impalpable, c'est elle, l'unité, qui est originaire, et la forme sensible n'en est que le reflet.

En dernier ressort, l'unité de l'arabesque n'est pas faite pour être embrassée par le regard, mais elle doit être recréée dans la conscience même du spectateur.

L'esthétique de l'arabesque se retrouve également dans la musique orientale. Celle-ci est riche en modes et en rythmes. La mélodie, souple à l'extrême, toute en modulations nuancées, reproduit les lignes sinueuses de l'arabesque. La structure mathématique qui sert de support est donnée, en musique, par les instruments à percussion. Autour du soutien rythmique s'enroule un motif qui revient inlassablement sur lui-même à travers d'innombrables variations. Variations très légères car la mélodie ne s'écarte guère d'une ligne continue. À la limite, la musique orientale n'est que la palpitation d'un son unique, tout comme le destin de l'âme individuelle est de moduler l'unité de l'être. Juste assez pour faire vibrer le silence. De la même façon, l'arabesque ignore-t-elle la ronde-bosse. Elle se présente comme un tissu aux motifs serrés mais lisses : juste assez de forme pour rythmer l'espace et composer le signe. À la fin du morceau, la mélodie se referme sur elle-même. La boucle est accomplie. Rien du crescendo par lequel la symphonie moderne affirme et déploie en finale les thèmes principaux. La musique orientale ignore presque totalement l'harmonie. L'introduction de la gamme tempérée, qui a rendu l'harmonie possible, est d'ailleurs un acte typiquement occidental et moderne. Un ordre intellectuel voulu et imposé à la matière sonore.

Celle-ci est décomposée en éléments clairs et distincts. Les ondolements de la modalité sont ramenés à des rapports quantitatifs stricts, qui resteront fixés. Sans doute, la complexité des nuances modales y perd, le rythme devient plus appuyé, « carré », la mélodie s'épaissit. Mais en revanche, quel triomphe de l'esprit d'aventure ! Cet acte arbitraire qui viole la continuité sonore est un acte créateur. Cette simplification permet de grouper les notes en des accords d'une richesse jusqu'alors insoupçonnée, de brasser une pâte musicale plus dense et d'édifier ce drame qu'est la symphonie. Un passage du qualitatif au quantitatif a permis de conquérir un nouvel espace sonore.

L'exemple de la musique permet de mieux comparer les démarches de la méthode scientifique aux voies traditionnelles de la connaissance. On a vu comment, pour la tradition orientale, les objets sont chargés de signes spirituels. L'Orient « qualifie » les objets. Inversement, les sciences modernes se sont développées en ramenant les choses à n'être rigoureusement que des faits. Elles en ont éliminé toute charge émotive. Comme la gamme tempérée l'a fait pour la musique, la méthode scientifique a introduit, dans la continuité des phénomènes, des mesures uniformes. Ainsi, le foisonnement a été décomposé en quantités comparables.

L'objet - signe de la tradition - avait une valeur absolue. La chose la plus humble était unique, « incomparable ». Avec la méthode scientifique, les éléments de la réalité sont devenus fongibles. Dès lors, il était possible de les recomposer dans un ordre voulu par l'homme. La création de la physique mathématique procède ainsi du même esprit que l'invention de la gamme tempérée ou le bouleversement de la peinture de style byzantin, à l'aube de la Renaissance, par l'irruption de la perspective et des proportions qui en découlent. C'est l'aventure « prométhéenne » de l'Occidental moderne, qui opère un passage par le quantitatif pour reconstruire un autre infini à l'image de la volonté humaine.

## **L'accompli et l'inaccompli**

Cette différence entre les opérations de la pensée moderne et celles de la pensée orientale traditionnelle, on la retrouve de la manière la plus évidente dans le langage. Rien, dans la phrase arabe, de l'architecture de la phrase latine ou germanique, cette maçonnerie où les causes et les circonstances, les inductions et les déductions se rejoignent, s'imbriquent et se déterminent mutuellement, où la pensée s'arc-boute sur les modalités du discours. La phrase arabe avance par une série de notations brèves, hachées, ramassées sur elles-mêmes et reliées par des conjonctions qui les enfilent simplement bout à bout comme des perles.

Presque jamais de « car », de « donc », de « puisque », mais presque toujours des « et puis » : *wa, wa-inna*. C'est une mosaïque aux couleurs vives qui se compose par juxtaposition. Comme dans le dessin de l'arabesque, la cohésion de la phrase n'est pas dans l'ordre du discours qui nouerait la pensée, mais dans une unité intérieure créée par le retour périodique de certaines lettres ou de certaines terminaisons. Il y a des phrases modulées en *â* et des phrases portées par des *oun* comme il y a des mélodies en ré majeur ou en mi mineur. L'unité de la phrase est une unité vitale, sensuelle presque, qui a son siège dans la bouche et la glotte et qui prend appui sur les lèvres et les dents.

Parler arabe n'est pas avant tout faire de la syntaxe ou de la rhétorique. C'est d'abord apprendre à vocaliser. Le mot est un fruit ou une arme. C'est pourquoi l'arabe est une langue de révélation, de prophétie ou de lyrisme. La phrase arabe, de même que la notion islamique du temps ou l'écriture arabe, est une trajectoire fulgurante, vite interrompue, sans cesse reprise. Elle reste comme inachevée, ouverte, tout comme la mosquée reste à ciel ouvert ou comme le destin de l'homme reste toujours ouvert au possible : la parole humaine comme la mosquée ne peuvent être achevées que dans la pensée de Dieu.

Paul Valéry disait qu'il n'est pas de démarche plus grave pour l'esprit que de dire d'un fait qu'il est cause ou conséquence d'un autre. L'Arabe n'ose jamais dire d'un fait qu'il est une cause ou une conséquence. Il prend contact avec l'idée, comme avec l'événement, par ce qu'elle a de plus abrupt, d'absolu. Le lien des choses, ce n'est pas à l'homme de le dégager. Les langues européennes modernes sont celles de l'appréciation individuelle. La proposition subordonnée, les modalités de cause et de temps font que la perception du fait s'y double toujours d'un jugement de valeur porté par le sujet. Rien de tel dans la phrase arabe. Le sujet s'y exprime rarement isolément. Il se trouve en général absorbé par le verbe, qui est le pivot de la phrase. Et à l'intérieur du verbe, ce qui importe c'est la flexion des voyelles, qui ne sont pas écrites, sur la structure stable et dure des consonnes. Tout comme la ligne de l'arabesque autour des rapports mathématiques, la mélodie autour du rythme, l'homme autour de son secret, - le *sirr* -, le monde autour de Dieu.

Tradition et modernisme. Il n'y a pas à vrai dire de présent ni de passé dans la langue arabe, mais un temps accompli et un autre inaccompli. Les orientalistes oublient trop souvent que les grammaires qu'ils enseignent sont pour la plupart, dans l'essentiel, des grammaires sacrées. Ils s'ingénient à y greffer les catégories des déclinaisons latines, à y semer le jardin des racines grecques. Dans le Coran, Dieu parle toujours au « passé » car en lui tout est toujours accompli. Mais ce « passé » a aussi une valeur de « présent ». « Ainsi créa ton Seigneur » signifie également « Ainsi crée ton Seigneur ».

Au contraire, c'est le présent de narration qui est la forme caractéristique de l'Europe. Employée même pour évoquer le passé, c'est la forme du mouvement, de la vie observée au vol. Cependant, la grammaire traditionnelle continue à nous présenter son passé absolu mais avec une signification toujours actuelle, non pas moderne, mais présente.

## Convergences

Qu'il s'agisse de l'homme ou de la communauté, des notions de temps et d'histoire, des méthodes de connaissance ou des formes d'expression - art et langage -, la comparaison que nous venons d'esquisser entre la tradition musulmane et le modernisme mettait surtout en relief des différences. Il fallait commencer par définir les positions. En les décrivant dans leurs conséquences extrêmes et, pour ainsi dire, à l'état chimiquement pur, on avait un espoir de dégager quelques traits assez fermes. La simplification semblait inévitable, le sujet étant assez peu connu.

Supposons au contraire un exposé qui introduise à un moment donné le nom de Socrate. Aussitôt les associations d'idées s'éveillent en foule. Que ces idées soient vraies ou fausses, déjà la discussion se trouve engagée, le terrain est prêt. On peut dès lors se permettre d'aborder le sujet au vol, par les nuances. Il n'en est pas de même, c'est bien naturel, si l'on avance le nom de Ghazâli.

Dans ce cas, il importe, avant tout commentaire, de définir et d'évoquer ; il faut tracer un schéma qui situe le tableau à grandes lignes. Dans un temps aussi limité, on ne saurait guère aller beaucoup plus loin. Cependant, essayons au moins d'apporter avant de conclure les quelques nuances strictement indispensables et d'effacer certains angles trop vifs.

Tout d'abord, s'il est vrai que l'islam partage avec d'autres traditions orientales un « paysage métaphysique » qui entraîne des croyances et des sentiments analogues, il est impossible d'oublier pour autant sa parenté avec l'Europe. Ici, l'on devrait rappeler l'histoire de siècles et de siècles de symbiose méditerranéenne. Je n'oserais certes pas me lancer dans pareille entreprise. L'objet n'est d'ailleurs pas de donner même une esquisse de la culture islamique dans sa variété, mais de mettre en évidence certains de ses aspects traditionnels pour les confronter aux exigences du monde moderne.

Je me contenterai donc d'énumérer au hasard quelques facteurs d'unité : le fond commun de civilisation hellénistique, puis la culture byzantino-syriaque, qui formule en termes religieux, pour l'islam et la chrétienté, certains aspects de cette civilisation ; les affinités entre les mystiques musulmans et la spiritualité du désert ou certains pères de l'Église, comme les Cappadociens. La voie négative

à laquelle je faisais allusion tout à l'heure, on la retrouve encore, nettement affirmée dans l'église d'Orient. Dans un autre domaine, comment ne pas citer les échanges qui ont développé, en Andalousie comme dans les pays de langue d'oc, une poésie et une forme d'amour nouvelles : l'amour courtois. Mais deux héritages partagés nous donnent l'essentiel : la philosophie grecque et la révélation du Dieu vivant.

L'Islam a eu son humanisme classique et c'est par les Arabes que l'Europe a retrouvé Platon et Aristote. La scolastique a le même ton et la même inspiration de part et d'autre part de la Méditerranée. Le monde de pensée de saint Thomas d'Aquin et de Dante, on le retrouve chez Avicenne et Averroès. En dehors de cet humanisme religieux, l'Islam a aussi connu un humanisme littéraire et scientifique. Les poètes persans ont « pétrarquisé » avant la lettre. Et l'on peut soutenir qu'au Moyen Âge la civilisation arabe avait un caractère nettement technique. Les musulmans ont surtout été, à cette époque, des mathématiciens, des médecins, des pharmaciens, des artisans. Et cela à l'heure de la plus grande foi. Voilà pourquoi nous ne perdons pas l'espoir que l'Islam puisse se rouvrir aux sciences sans renier sa tradition spirituelle. Voilà aussi l'une des raisons pourquoi l'Islam ne s'oppose pas en bloc à l'Occident comme la tradition au modernisme.

L'autre lien, c'est le Dieu vivant, le Dieu d'Abraham et de Jacob. L'Islam, pas plus que le christianisme, n'est une gnose, une spéculation abstraite. Les Arabes appellent Dieu « *al-hayy* », le Vivant. Et lorsque le musulman s'adresse au chrétien, c'est, dit la tradition, au nom d'Abraham et de Jésus, autrement dit au nom de la foi et de l'amour qu'il doit le saluer.

Les oppositions décrites tout à l'heure existent mais elles sont relatives et n'atteignent que rarement une tension grave. Cependant, vu de l'Inde, par exemple, l'homme musulman prend une singulière densité individuelle. Créé par le même Dieu que le chrétien, il a été façonné par la même sagesse apprise chez les Grecs. Plutôt qu'il ne s'oppose à l'Occident, l'Islam serait donc une communauté moyenne entre l'Asie et l'Europe.

L'expression récente de Moyen-Orient rejoint ici l'une des qualités que le Coran attribue à la société islamique : vous êtes une communauté intermédiaire.

Autre mise au point nécessaire : il ne saurait être question, bien sûr, d'assimiler Occident et modernisme, Orient et tradition. Ce serait une erreur, en tout cas une outrance grave. Mais un tel jugement est porté, nous l'avons dit, par beaucoup d'Orientaux cultivés dans leur tradition et qui la sentent menacés. La plupart reprennent conscience d'eux-mêmes et se situent dans le monde actuel en fonction de ce sentiment qui devient impulsion chez les masses et dicte leurs réflexes.

Justifié ou non, il s'agit d'un fait bien réel. J'ai essayé d'en décrire certaines conséquences. Mais ce n'est certes pas ici que l'on pourrait soutenir la désaf-

fection de l'Europe pour les valeurs d'éternité ! La tradition de Genève n'est-elle pas de n'avoir jamais coupé l'humanisme de sa dimension spirituelle ? Les débats de ces derniers jours ne visent-ils pas à dégager ce qui, de l'héritage classique, est valide et actuel ? En vérité, l'Europe est infiniment plus traditionnelle qu'on ne croit, tandis que l'Orient, en revanche, se modernise à un rythme accéléré. On pourrait même entrevoir, par un curieux paradoxe, comme l'esquisse d'une permutation, d'un chassé-croisé des valeurs. L'Europe a buté contre la contingence au moment même où l'absolu s'est mis à peser le plus lourd à l'Orient.

Je disais en commençant que le modernisme, pour la civilisation musulmane, c'est aussi le XIX<sup>e</sup> siècle. Peut-être pourrait-on ajouter que c'est surtout le XIX<sup>e</sup> siècle. Pour la moyenne des Orientaux avides de réformes, la science est encore positiviste, matérialiste, rationnelle, optimiste, et relève du sens commun. Einstein et de Broglie, pour lui, ne sont pas encore nés. Le monde est cohérent, la science peut le démontrer, la technique a sur lui une prise exacte. Pendant ce temps, la science est en train de volatiliser la matière, de dérouter le bon sens et de réduire les choses à des abstractions mathématiques.

Les voilà, ces choses prêtes à se transformer de nouveau en signes et symboles, purs instruments de connaissance.

Il y a, même en Europe, un décalage entre l'enseignement supérieur et l'enseignement secondaire. Il faut du temps pour que les dernières acquisitions de la science passent dans les manuels. Tout simplement, le décalage est plus accentué en Orient. Le sociologue le plus lu y est encore Durkheim ; l'avant-garde en philosophie, c'est le pragmatisme, en littérature le naturalisme. Que lit l'Oriental modernisé ? Il lit Flaubert, Maupassant, Zola, mais surtout leurs adaptateurs dans sa propre langue. Là encore, les choses vont vite et la jeunesse cherche des voies différentes. Trop souvent, elle n'aboutit elle aussi qu'à l'imitation, celle des derniers courants de pensée à la mode. Il n'en reste pas moins que les certitudes et les goûts des aînés parmi les modernistes, ceux qui détiennent aujourd'hui le pouvoir, appartiennent au XIX<sup>e</sup> siècle.

Justement, il faut en venir aux idées politiques. L'Occident reproche parfois aux modernistes orientaux d'utiliser un arsenal d'idéologies emprunté à un vocabulaire politique désuet. On leur dit que le nationalisme est périmé, qu'il n'a fait que mener l'Europe à des crises et à des guerres, et qu'être moderne, c'est voir plus large que le nationalisme. À quoi ils répondent que le modernisme européen d'hier est peut-être le stimulant même dont ils ont besoin à ce moment précis de leur histoire. Ils passent à l'attaque : à partir de quand et pour qui certains « immortels principes » cessent-ils d'être valables ? Ces principes reviennent à leurs créateurs avec des allures de clichés ? Et si vos clichés nous enthousiasment aujourd'hui, n'est-ce pas encore une forme d'hommage ? Le

dialogue pourrait continuer ainsi à l'infini. En vérité, le problème le plus délicat n'est pas celui des rapports entre le moderne et le passé mais entre le moderne et le démodé. Le passé, on peut l'identifier. Le démodé est trouble, gênant, inclassable. À la limite d'une frange d'ombre, il fait faux jour. Les ancêtres sont toujours exemplaires. Mais notre propre adolescence nous rappelle surtout des regrets d'occasions manquées, d'illusions qui ne se sont pas justifiées. La gêne intellectuelle pour l'Occident, c'est que l'Orient d'aujourd'hui lui renvoie l'image non pas de son humanisme classique mais de son passé immédiat. Ainsi l'Orient se trouve être d'une certaine façon la mauvaise conscience de l'Occident.

Le dialogue entre les deux mondes sur la nature et la portée du moderne apparaît « déphasé ». Dans ce décalage gît en partie le malentendu.

Encore une retouche : de même qu'elle a cessé d'être entièrement traditionnelle, la société musulmane ne se trouve plus en face d'un Occident unique. Elle avait jadis devant elle l'Europe. Aujourd'hui il y a également les États-Unis d'Amérique et l'Union soviétique. L'Orient découvre l'Extrême-Occident. Il est naturel qu'il s'adresse aux formes les plus poussées du modernisme technique et aux dépositaires les plus évidents de la puissance moderne. Les traditionalistes musulmans, ainsi que les réformistes modérés, se trouveraient alors dépassés à droite et à gauche. Mais jusqu'à quel point certain humanisme européen ne risque-t-il pas de devenir inactuel dans la même mesure et pour les mêmes raisons ?

## **Examen de conscience**

Laissés côte à côte par un même dépassement, les deux rejetons de la famille méditerranéenne se découvriraient plus proches qu'ils ne l'imaginent. Alors il serait temps de faire un examen de conscience en commun. Ou bien ce temps ne serait-il pas déjà venu pour eux ?

Peu après la Première Guerre mondiale, André Siegfried écrivait qu'à un certain point, tout problème devient un dialogue entre Ford et Gandhi. À la même époque, Maeterlinck, en réponse à une enquête, écrivait qu'Orient et Occident ne sont que les deux lobes du cerveau humain. Le dialogue se passe au-dedans de chacun d'entre nous. Et c'est bien parce qu'il est d'abord un examen de conscience pour chacun, avant d'être un choc politique ou économique, qu'il a cette profondeur et cette dignité. Quel peut être l'apport de la tradition musulmane à cet examen de conscience ? Dans un monde livré à tout ce qui se passe, elle pourrait être un témoin de la transcendance ; dans un monde incohérent, un témoin de l'unité ; dans un monde profane, un témoin du mystère, le *sirr* qui est sa réalité. Elle peut apporter le témoignage abrahamique : renverser les idoles de toutes espèces.

Il a été beaucoup question, au cours de ces débats, de l'homme forgé par la tradition gréco-latine. L'homme de style abrahamique se méfie de l'humanisme païen. Loin d'y reconnaître la tradition, il y voit le début du modernisme. Des humanités qui le couperaient de l'infini pour le clouer sur sa propre suffisance lui paraissent un blasphème non seulement contre Dieu mais aussi contre l'homme. Car viennent un jour les raisons de douter de ses pouvoirs, l'homme retranché de Dieu risque de se trouver en fin de compte exilé de lui-même.

Mais l'islam, pour sa part, saura-t-il rester traditionnel tout en se renouvelant ? Une menace pèse sur lui : le « *propter vitam vitae perdere causas* » de Juvénal (pour subsister, perdre ses raisons d'être). Que peut-il espérer de l'Occident ? Certes, autre chose encore que des techniques. La rupture entre les deux mondes sera achevée le jour où l'Orient n'attendra plus ou ne voudra plus de l'Occident que des recettes techniques, des tours de main et de l'attirail. C'est donc à mes coreligionnaires que j'adresserai ma conclusion. Je le ferai de manière traditionnelle, comme j'ai commencé, en citant le Coran et en présentant une parabole. Étudiants pour la plupart, c'est vous qui avez la responsabilité de faire passer le moderne dans la société musulmane. Je n'ai pas voulu cacher combien la tâche est grave et dangereuse. Il n'y a pas de doute que, dans ce monde durci, nous devons, que nous le voulions ou non, apprendre à être de ceux qui inventent, de ceux qui jugent, qui mesurent, qui savent évaluer le concret pour s'en servir.

Mais regardez bien autour de vous, regardez-la cette Europe. Elle est d'abord esprit. Le bâtiment où nous sommes réunis ce soir à Genève se trouve dans un parc. Au fond du parc, un monument. Que pouvons-nous y voir ? Des hommes alignés, droits et sûrs, qui imposent leur taille d'homme. Des croyants de style « abrahamique », sans aucun doute, des fidèles, des hommes de tradition. Ils étaient nourris d'Écritures si proches de notre Coran. Leur livre, plusieurs le tiennent d'ailleurs à la main. Pourtant, ces fidèles ont été amenés un jour à dire « non » à une tradition. Et ils étaient faits pour savoir quel arrachement ce peut être. Ces hommes de prière ont su être des hommes de critique.

Le Coran nous dit que « partout où vous irez, vous trouverez des gens qui croient et pleurent et tombent sur leur visage, prosternés et prient. Ceux-là appartiennent à la même famille que vous ».

Dans ce monde actuel fait pour les habiles et les forts, puissions-nous réussir à être de ceux qui inventent, qui jugent, qui pèsent, qui administrent ! Mais puisse ce monde durci laisser une place aux hommes, à tous ceux qui prient et se prosternent quand le nom de Dieu est prononcé ! Puissent-ils continuer à prier et surtout, car nous en avons grand besoin, puissent-ils prier pour nous !

## Débat et discussion

**Le président**<sup>1</sup> - Nous tâcherons d'ordonner le débat de la façon suivante : tout d'abord, un certain nombre de remarques relatives à la confrontation de l'islam et du christianisme, puis, en élargissant en un certain sens notre horizon et en descendant vers le profane, des remarques ou des questions de caractère plus philosophique, métaphysique et général ; pour finir, des questions relatives à la confrontation, dans le monde moderne ou dans l'histoire, de deux civilisations se réclamant l'une du christianisme occidental, l'autre de l'islam.

**Jacques Courvoisier** - Lorsque j'ai entendu M. Bammate l'autre jour, et j'exprime ma reconnaissance pour sa belle conférence, j'ai été soulagé, car j'étais un peu troublé après les conférences successives que nous avaient données - je le dis en tout respect - MM. Victor Martin et Jacques Pirenne. M. Martin nous avait, en somme, demandé de reconnaître que différents chemins pouvaient mener à la vérité, et il me semble qu'il nous invitait à reconnaître cette relativité des chemins successifs ou différents. M. Pirenne, de son côté, nous a montré les ressemblances qui existent entre les enseignements qui sont donnés dans les différentes religions. Il nous a montré qu'il y avait presque l'équivalent des Béatitudes dans l'enseignement des sages égyptiens. Je suis rentré troublé parce qu'enfin, il y avait de grandes ressemblances et, qu'en outre, il est impossible au théologien de renoncer à ce qui fait le centre de toute sa vie, de toute son action, de tout son enseignement, en un mot de tout son témoignage. Le Christ a dit : « Cherchez le royaume de Dieu et sa justice, tout le reste vous sera donné par surcroît. » Il me semblait, je peux me tromper, que les deux orateurs précédents nous invitaient à chercher ce qui est donné par surcroît et, peut-être, à délaïsser la recherche centrale.

Or, M. Bammate a non seulement montré les ressemblances ou les points d'origine semblables, il a aussi montré les différences qu'il y a entre l'islamisme et le christianisme. Et c'est peut-être sur ce point que j'ai été le plus intéressé, car il a prononcé un mot, un fait qui est central : l'Incarnation. C'est le fait que pour le chrétien, toute son espérance, toute sa certitude, sa raison d'être est fondée sur ceci que le Christ est venu à lui en lui apportant le Père, Dieu lui-même ; et, dans ces conditions, la venue du Christ a été un changement dans l'histoire ; et, dans ces conditions, sa croix a été le sens de l'histoire ; et, dans ces conditions, sa résurrection, qui a été saluée par les chrétiens comme sa victoire, est aussi le sens de l'histoire.

1. M. Olivier Reverdin.

Prenant acte de ce fait, en montrant cependant quelles différences il y avait avec la pensée islamique, M. Bammate s'est adressé non seulement à ses compatriotes mais aussi à ses coreligionnaires. Il les a invités à considérer les chrétiens non pas seulement dans les points de ressemblance, mais dans leur totalité, dans le fait qu'ils confessaient aussi le Christ comme leur sauveur et comme le sens de leur vie. Il les a invités à venir à Genève et il a, à ce moment, rendu un hommage aux réformateurs, ce à quoi nous ne pouvons qu'être profondément sensibles et qui nous a profondément émus. Il a terminé même en demandant à ces chrétiens qui pouvaient se trouver là, qui pouvaient être aussi des disciples de ces réformateurs, de prier pour lui et pour les siens. Comment ne pas être sensible à cet appel ? Comment ne pas être sensible, si on rejette tout syncrétisme, à quelqu'un qui vient à vous et qui vous demande tout entier de venir à lui ? Je crois que là se trouve, du point de vue théologique, le sens de la collaboration, le sens du fait de marcher ensemble, le sens de cet approfondissement, chacun pour ce qui le concerne, des valeurs qui sont les siennes. Et c'est pourquoi je voudrais remercier M. Bammate car, par la voie qu'il nous a indiquée, la fidélité à soi-même et à ses convictions, la fidélité à son idéal, il nous a montré, semble-t-il, comment on pouvait trouver le chemin d'un humanisme nouveau.

**André Bouvier** - Dans le même sens que mon collègue, je voudrais prolonger ses réflexions et donner un signe visible de ma gratitude pour l'exposé de M. Bammate. Il a terminé également par un appel aux musulmans, en les plaçant devant ces prophètes qui ont eu aussi le courage de partir. J'aimerais lui répondre par un appel aux chrétiens que j'emprunte à Théodore Monod, un mystique protestant français :

*C'est trop chanter la paix de l'âme  
et l'espérance et le repos  
quand de toute part nous réclame  
l'appel déchirant des sanglots.  
Chrétien, les heures sont trop brèves  
le sort de l'homme est trop cruel  
pour te dépenser en beaux rêves  
sur la félicité du ciel.*

L'attitude de l'humanisme chrétien d'aujourd'hui doit être une attitude réaliste. Derrière l'exposé si complet, si parfait, sur l'islam des origines que nous a donné M. Bammate, on ne peut s'empêcher de voir se profiler le sombre drame qui met

aux prises l'islam d'aujourd'hui avec la civilisation de l'Occident. Acte de réalisme nécessaire à l'humanisme chrétien, et aussi acte d'amour. M. Courvoisier l'a indiqué déjà. M. Bammate nous en a donné l'exemple. Pour comprendre, il faut aimer. Bernard de Clairvaux disait déjà : « *Tantum cognoscitur, quantum diligitur* », et saint Augustin : « *Amo ut intelligam*. »

J'aimerais rappeler l'intervention de M. Amrouche<sup>1</sup> au début de ces entretiens sur la folie de la Croix<sup>2</sup>. Elle doit s'exprimer non pas seulement en termes métaphysiques, mais en termes éthiques. Je pense que l'attitude de l'humanisme chrétien est de retourner à l'éthique du Christ lui-même, et cette éthique du sacrifice doit, me semble-t-il, pour nous intellectuels, impliquer aussi un sacrifice intellectuel, sans rien renier de notre patrimoine. Nous ne pouvons comprendre les autres que si nous acceptons la position de M. le professeur Pirenne, c'est-à-dire la reconnaissance d'autres humanismes, la diversité des humanismes, et la possibilité d'un humanisme intégral. Que cet humanisme intégral ne soit pas la résultante du syncrétisme, j'en suis convaincu. Je crois, avec mon collègue, que c'est dans la mesure où nous sommes tous loyalement nous-mêmes que nous pourrions nous rencontrer. Mais cela comporte quand même un choix dans les traditions et une façon de préparer la rencontre.

Ma question précise à M. Bammate est celle-ci : est-ce dans la diastole d'une culture, d'un humanisme, c'est-à-dire dans son repos, dans son retour aux sources, dans sa tradition en un mot, ou est-ce dans la systole, c'est-à-dire dans sa contraction qui provoque une expansion et, disons le mot, moderne, un nationalisme, que la rencontre sera possible ? Je regrette que la grande voix de l'Inde ne se fasse pas entendre dans ces débats. J'aimerais rappeler simplement quelques exemples, quelques terrains d'entente entre l'islam et nous, et demander à M. Bammate si ces terrains existent encore. Est-ce que nous pouvons nous rencontrer avec la tendance orthodoxe de l'islam, ou avec la tendance sunnite, ou la tendance *shii'ite* ? Est-ce que les termes qui se trouvent dans le Coran, qui

1. Jean Amrouche (1906-1962), catholique d'origine kabyle, ancien élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, fondateur de la revue *L'Arabe* (1944-1946) avec André Gide, acquit dans les années 50 une grande notoriété à l'occasion d'entretiens radiophoniques avec divers intellectuels : Mauriac, Claudel, Gide, Jouhandeau, etc. Rallié au Général de Gaulle en 1958, il devint directeur du « journal parlé » à la radio, révoqué par le premier ministre l'année suivante en raison de ses prises de position pour une solution négociée du conflit en Algérie. *L'Histoire de ma vie* (Maspero, 1968, préface de Vincent Monteil, introduction de Kateb Yacine) retrace l'itinéraire intellectuel complexe de Jean Amrouche. [NDLE]

2. L'expression « folie de la Croix » évoque le mystère de la Passion, le paradoxe de Dieu fait homme et venu intercéder en faveur des hommes. [NDLE]

appellent les religions du Livre à se rejoindre, sont encore valables ? Est-ce que la leçon d'antiracisme que nous donne le Coran est encore existante ? Et, enfin, est-ce que l'élément abrahamique, l'élément de foi, et de foi prophétique soulignée par Muhammad, a encore sa valeur ?

**Najm-oud-Dine Bammate** – Les premiers orateurs qui viennent d'ouvrir le débat ont commencé par situer la discussion de ce matin dans l'ensemble de ces rencontres. Il est évident que le problème des anciens et des modernes a d'abord été placé par les premiers conférenciers dans la conscience occidentale elle-même. Peu à peu, certains annonçaient qu'il pouvait y avoir confrontation avec d'autres humanismes, ou avec d'autres traditions qui n'étaient pas nécessairement humanistes. Le tournant, je crois, a été pris d'une manière décisive au moment où M. Pirenne a tracé le tableau de ces autres humanismes. Et peut-être beaucoup d'entre vous ont-ils partagé l'inquiétude de M. le pasteur Courvoisier : cette connaissance des autres cultures, pour y accéder, le syncrétisme est-il suffisant ?

Le premier problème qui s'est posé ce matin est celui de la légitimité du syncrétisme comme mode de connaissance des autres civilisations. Est-ce qu'un éclectisme culturel nous permet d'atteindre à l'humanisme véritable, d'élargir notre propre humanisme ? Voilà la première question que je suis appelé à résoudre. Est-ce, on vient de le dire, dans la systole ou dans la diastole que peut se situer une connaissance, une compréhension d'autrui ? J'ai l'impression qu'un rapprochement dans le domaine des choses profanes est sans doute enrichissant, peut-être utile, mais je crois qu'il sert surtout à nous raffermir dans la conscience de notre propre valeur, qu'il ne nous amène pas à sortir de nous-mêmes, qu'il nous offre uniquement des repères pour nous donner bonne conscience.

André Gide disait que les littératures étrangères l'intéressaient surtout dans la mesure où elles lui servaient à situer sa propre littérature. Je dois vous dire qu'il ne s'agit pas là d'une approche occidentale, et je citerai en souvenir une commission internationale de traduction qui s'était adressée à tous les pays en leur demandant ce qui, des littératures étrangères, les intéressait au premier chef. Voici la réponse iranienne. Qu'a demandé l'Iran ? Il n'a pas demandé Descartes, il n'a pas demandé les auteurs positivistes, il a demandé... les *Contes d'Andersen* ! L'Occident l'intéressait dans la mesure où, à ce pays de fables, il pouvait apporter de nouveaux contes, de nouveaux motifs d'émerveillement et non pas de nouvelles constructions rationnelles. Je crois qu'en fin de compte, l'éclectisme culturel, l'exotisme, nous sert surtout à nous raffermir dans la conscience des valeurs qui nous sont déjà habituelles. Je crois qu'il faudrait peut-être citer le mot de saint Thomas d'Aquin dans la *Summa contra Gentiles* quand il dit : « On parle trop de ce que les gens ont dit des choses, et pas assez de ce qu'elles sont. »

De plus en plus, les débats de culture deviennent des débats d'opinions et les confrontations avec d'autres cultures sont des opinions sur d'autres opinions. Il y a un cercle à briser, et je crois que c'est en effet le recours à l'être, c'est de pointer vers une transcendance qui pourraient nous aider à briser ce cercle très attirant ou savoureux des cultures qui nous enrichissent peut-être mentalement, mais je crois que pour accéder à une compréhension en profondeur, il faut briser le syncrétisme. Ce n'est pas dans la mesure où nous ferons des concessions, des associations avec d'autres cultures, mais dans la mesure où nous nous ressaisirons, où nous serons des hommes plus pleins, plus véritables, dans la mesure où nous reconstituerons notre intégrité de cohésion des parties et de conformité au tout que nous pourrons, sans renoncer à nous-mêmes, atteindre autrui.

On a posé la question : est-ce dans la systole ou dans la diastole que l'on va se situer pour comprendre ? Est-ce, comme l'a dit M. Courvoisier, dans le royaume de Dieu ou bien dans le reste qui est donné par surcroît que nous pourrions nous entendre ? Je crois que c'est avant tout dans la mesure où nous arriverons à nous situer par rapport à nous-mêmes et au royaume de Dieu que nous arriverons à une compréhension en profondeur, en particulier, puisque c'est là le thème de notre premier échange de vue, une compréhension entre Occident chrétien et islam.

**Solas Garcia** - À la base de toute la pensée musulmane, il y a l'idée de désintéressement de toute richesse extérieure. On ne veut pas le choix libre. L'Occident devient, pour le musulman, la confusion. Pourtant, il semble que maintenant se dessine l'idée de se mettre en rapport avec l'Occident, de là la crise.

Pour poser la question des relations, il faut d'abord préciser quelques appréciations sur le christianisme. Il n'est pas vrai que nous soyons la chose permanente. Nous avons un dogmatisme sur notre relation vis-à-vis de Dieu. Nous avons aussi une société créée sur la foi, l'Église. Et je me sens définitivement lié à un catholique étranger mieux qu'à un concitoyen. Nous aussi trouvons l'épanouissement de notre personnalité dans le désintéressement de toute chose extérieure, et intérieure également. C'est notre absolue négation. C'est le sacrifice. C'est exactement la Croix. Mais nous allons de l'avant. Nous voulons notre négation pour avoir la chance d'accepter pleinement la volonté de Dieu. L'expression de cet état d'esprit, c'est saint Ignace. C'est une libération de l'esprit, mais pour l'action. Nous ne sommes pas obligés à une action quelconque, mais à la perfection : « *estote perfecti* ». Et pour la perfection, pour choisir le meilleur, il faut que l'esprit soit libre, pour choisir le meilleur même contre son gré. Pour nous, la Croix c'est le commencement de l'action. Notre action, c'est la manifestation, notre témoignage de Dieu devant l'humain.

nité. En premier lieu, c'est l'amour pour les hommes, mais l'amour pour les êtres humains concrets et pour tous les hommes. Pour le bien des hommes, même liés entre nous dans l'Église, nous avons la base d'une société universelle, sans préjudice de rien. Le bien que nous désirons, c'est un bien intégral, c'est le bien naturel et surnaturel. C'est le domaine de la matière et de la technique au service de l'esprit, de l'esprit au service de l'intelligence et de l'intelligence au service de Dieu. Je demande à M. Bammate : est-ce que vous croyez possible une relation profonde de l'islam et de l'Occident dans une conception fondée sur l'action ?

**Dusan Matic** - De tout ce qui a été dit dans les diverses conférences, la culture et la civilisation sortent un peu desséchées. La graine n'en était pas de chair assez pleine et vivante. Les choses mêmes de la culture, c'est-à-dire pour moi l'esprit, laissent des traces. Quant à la prière évoquée par M. Bammate, je dirai qu'elle est peut-être perdue pour lui, que le parfum en est certainement évaporé. Cependant, il reste les admirables tapis. Le Moyen Âge, comme pensée, comme intellectualité, peut ne pas exister pour le moderne. Il y a néanmoins des cathédrales, des icônes, des fresques, des mosaïques, qui parlent encore aux hommes. Il y a des choses qui parcourent le monde. Ayant visité à Paris le Musée de l'Homme, j'y ai constaté que d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre, le même dessin, la même forme se retrouvent. Prenons par exemple le cas de la fameuse tulipe, qui passe pour la fleur type de la Hollande, je note qu'elle y est venue de la Perse. Elle doit ce voyage étonnant au fait qu'un ambassadeur d'Autriche auprès du sultan ayant admiré cette fleur en emporta quelques plants à Vienne, d'où elle fut introduite en Hollande par un jardinier de ce pays.

Il faudrait, M. Bammate l'a très bien dit, « descendre de nos idées et arriver aux choses, aux sources mêmes de la vie ». Il faudrait trouver un point de contact ; on arriverait ainsi à mieux se comprendre. Oui, en parlant des civilisations et de leurs rapports, ne perdons pas de vue les choses et ce sera peut-être le moyen de nous rencontrer, de nous rapprocher.

**Najm-oud-Dine Bammate** - Pour essayer de répondre à la nouvelle série de questions posées, je voudrais amorcer en repartant de la question de tout à l'heure. Je venais de citer l'exemple des Iraniens qui choisissaient les *Contes d'Andersen*. Il y a une étude de l'essayiste argentin Borges, sur *Les Mille et Une Nuits*, où il nous montre que dans les traductions de ce texte, nous retrouvons d'une manière précise jusqu'aux tics des différents peuples qui les ont faites. Or, pouvons-nous comprendre un autre humanisme si nous ne sommes pas d'abord homme avant que d'être Afghan ou Arabe ?

Cela m'amène à la nouvelle série de questions. Une voix qui vient d'Espagne me demande s'il y a place pour les valeurs de l'action dans l'islam, s'il y a une entente possible dans ce domaine ? Tout d'abord, il est certain qu'il y a des valeurs de contemplation qui sont beaucoup plus communes qu'on ne croit à l'islam et au monde chrétien. Je m'en référerai à l'Espagne même. J'avais parlé l'autre jour du *sirr*, de cette fine pointe de l'âme qui est le facteur de cohésion. L'être, est-ce que ce n'est pas ce *sirr* décrit par saint Jean de la Croix : « Au vent de l'amour vif qui brûle éternellement au plus profond centre de mon âme » ?

Ce que je voudrais dire, c'est qu'il serait peut-être artificiel d'opposer les valeurs de contemplation et les valeurs d'action. J'ai cité l'autre jour un passage du Coran qui fixait la mission de la société musulmane et qui disait : « Priez, faites l'aumône, prêchez le bien et empêchez le mal. » Prêcher le bien, empêcher le mal, voilà la description de l'action. Mais elle n'est pas coupée de sa source spirituelle, détachée des valeurs contemplatives. Elle se situe dans leur prolongement, elle n'est que la face tournée vers l'extérieur de cette intériorité que j'ai essayé de décrire avec le *sirr* avant-hier. Ce n'est pas dans la contemplation pure que la compréhension est possible, mais en rapportant, selon la devise de « Dieu premier servi », l'action à ses modèles éternels.

J'en arrive à la question de M. Matic, qui nous ramène au monde des objets. Il vient d'évoquer le tapis musulman. Le tapis musulman pourrait prêter à toutes sortes de discussions et servir de signe vers toutes sortes de réalités. Je me bornerai à deux remarques. D'abord, le tapis est intentionnellement asymétrique dans un coin. Pour être parfait, le tapis doit contenir quelques irrégularités. De même que la mosquée à ciel ouvert n'est achevée que par Dieu, de même que l'arabesque n'est achevée que par ce principe intérieur métaphysique et que l'action des hommes ne s'accomplit que dans le jugement divin, le tapis représente justement cette part de matérialité, cette saveur irremplaçable pour Dieu. Cette irrégularité est l'accidentel, l'éphémère nécessaire à Dieu. Autre remarque sur l'usage du tapis de prière. Le tapis de prière est une chose concrète, immédiate ; on le roule dans sa maison. Mais c'est un moyen de nous séparer des choses. Bien souvent, quand il n'y a pas de tapis, on trace un cercle autour de soi. Il s'agit de s'orienter non pas vers La Mecque mais vers le lieu absolu, le pôle spirituel dont La Mecque est le symbole. Je voudrais en même temps rappeler le respect dû aux choses, la dignité de l'objet, la valeur de l'objet. Je crois que cette dignité, ce respect des choses de la vie quotidienne, qui fait qu'on ne jette pas un papier dans la rue parce qu'il porte la trace de la parole, qu'on ne jette pas un morceau d'une jarre brisée, je crois que c'est une chose que l'Europe centrale et orientale et les civilisations asiatiques partagent, et je crois que c'est une valeur qu'il pourrait être bon de rappeler.

**Dusan Matic** – Je vous remercie pour un mot qui m'explique à moi-même, c'est le mot d'inachèvement de l'homme. Je crois que nous, Européens, nous parlons trop de l'imperfection de l'homme et de sa perfection. De plus en plus, j'arrive à la notion d'inachèvement de l'homme et j'éprouve ce besoin de chercher quelque part quelque chose d'autre : pour les autres c'est Dieu, pour moi c'est le monde ou les hommes. Cet achèvement s'accomplit par lui-même et dans autrui. Je dirais que l'homme seul n'est pas suffisamment homme. Il doit se dépasser : je préfère le mot de dépassement à celui de syncrétisme. L'homme a la possibilité de dépasser les humanismes dans un humanisme pris dans un sens nouveau qui ne se trouve nulle part. Je crois que c'est dans la recherche, dans l'approfondissement, dans la source de l'homme, dans son activité, ou la sensibilité, l'intellectualité et la matérialité des choses, que l'on doit le trouver, et tout cela est inextricablement lié.

**Solas Garcia** – Notre expérience de la convivance arabe nous a donné la même impression que celle que je viens de tirer de la réponse de M. Bammate, c'est-à-dire que notre mysticisme, notre catholicisme même ont beaucoup de points communs avec l'islam. Nous sommes d'accord pour dire qu'une entente dans l'action pour prêcher Dieu est possible. Mais la question reste posée pour la conception de l'homme parfait : y a-t-il une possible entente entre la conception de l'homme de l'islam et la nôtre ?

**Albert Rheinwald** – On a toujours tort de vouloir examiner rétrospectivement son plaisir avec trop d'attention. C'est vous dire que je me juge avec sévérité en vous disant aujourd'hui que la conférence de M. Bammate était extraordinairement brillante. Peut-être y manquait-il, et je n'en suis pas sûr, car je vois dans ses réponses aujourd'hui ce que j'aurais voulu y voir l'autre soir, un peu de clair-obscur, si favorable à la réflexion et qui préfère la lente découverte à l'éblouissement. Mais l'Orient a-t-il jamais connu, pratiqué le clair-obscur ?

Je n'ai qu'une question à poser à M. Bammate. À la fin de son magnifique exposé, et ce fut un moment sublime, il a dit, en s'adressant à ses compatriotes : « Puisse le musulman avoir la possibilité de prier ; il verra que les hommes qui savent prier appartiennent à la même famille que nous ; puissent-ils prier pour nous ! » J'avoue mon ignorance. Je ne sais pas du tout ce que peut être la prière du musulman. Et sans doute je ne voudrais pas définir trop strictement la prière du chrétien. Mais enfin, je sais ce qu'elle fut pour Pascal : « Seigneur, je vous donne tout » ; et j'entends la réponse : « J'ai pensé à toi dans mon agonie, j'ai versé telle goutte de sang pour toi. »

Cher Monsieur, la prière, pour le musulman, est-elle contrition, présence et, d'aventure, dialogue et, finalement, va-t-elle jusqu'à la communion des âmes ?

**Najm-oud-Dine Bammate** - C'est un appel si pressant, si grave, qu'il est impossible de ne pas y répondre immédiatement. Toute réponse, même, ne serait que partielle, inachevée. On ne pourrait la faire que par la prière ou par l'adhésion elle-même.

J'essaierai pourtant de décrire en quelques mots ce qu'est la prière du musulman. Tout d'abord, le musulman fait l'appel à la prière. On connaît le mot *muezzin*, qui appelle la communauté du haut de la tour de la mosquée. Mais ce que l'on ne sait pas toujours, c'est que même dans la prière individuelle, le musulman commence par un appel à la prière. Chaque musulman a une fonction liturgique et sacerdotale. Qu'appelle-t-il à la prière ? Pourquoi n'est-il pas arrivé à l'examen de la conscience et à la méditation intérieure psychologique ? Il appelle à la prière non seulement tous les hommes, alors même qu'il est seul dans le désert, mais aussi toutes les formes de l'être, toutes les phases de la création. « Venez à la prière » cet appel à la prière s'adresse non seulement à l'humanité entière, mais également à tous les règnes de la création. Le premier élément de ma réponse serait que la prière du musulman est avant tout une restitution de la création à Dieu, une subordination de l'homme à l'éternel, et non seulement de l'homme mais, par cette mise en unification de l'homme, la mise en unification de l'adhésion, du consentement de la création entière. Il s'agit donc d'un universalisme qui englobe les nations mais qui, au-delà des nations, a une valeur métaphysique.

C'est à cette valeur métaphysique de la prière comme distincte des valeurs morales subjectives, qui est aussi une valeur chrétienne, que je voudrais faire allusion ici. Pour le reste, vous avez posé une question tellement grave qu'il n'y a que le silence qui puisse répondre.

**Josué Jehouda** - Je voudrais apporter ma dette de reconnaissance à l'égard de M. Bammate. J'ai déjà éprouvé les mêmes sentiments il y a un an, lorsque M. Bammate est venu nous faire une conférence sur l'islam et, à cette époque, j'ai été empêché de lui dire tout ce que je voudrais lui dire en ce moment. Il m'apporte aujourd'hui la possibilité de m'expliquer, peut-être, sur le monothéisme juif que j'ai tant de peine à faire comprendre à l'Occident. Mais une aide de Dieu m'est venue par M. Bammate et je voudrais, avec le moins de mots possible, situer exactement la position du monothéisme juif à l'égard de l'islam, et peut-être, par ricochet, en même temps à l'égard de la chrétienté.

M. Bammate a commencé par Abraham. Il a parlé d'Abraham avec une telle ferveur que j'étais un peu humilié. Je n'aurais pas eu la force aujourd'hui, moi tellement occidentalisé, de parler d'Abraham avec cette ferveur. Je lui demande tout de même l'autorisation de me considérer aussi d'Abraham. J'ai tout de même aussi quelque parenté avec cet ancêtre commun. Je crois que le point de départ de notre civilisation est, en effet, Abraham, et Abraham est le pivot de tous nos problèmes actuels, même si l'on veut escamoter ce changement apporté à un moment donné dans l'histoire par Abraham. J'ai eu le privilège d'assister au débat extrêmement nourri auquel a donné lieu la conférence de M. Pirenne, mais il n'y a pas moyen de s'entendre, parce que M. Pirenne, avec une générosité extraordinaire, se place sur le plan horizontal et syncrétiste. M. Bammate se place sur le plan vertical, qui donne une tout autre notion, qui est le plan monothéiste.

C'est comme cela que nous pouvons déjà situer les deux humanismes dont il a été question tous ces jours-ci : l'humanisme individualiste, d'une part, et l'individualisme social, d'autre part, qui ne peuvent conduire à une entente, à un rapprochement. Mais si nous pouvons partir de l'humanisme biblique, d'une part, l'humanisme monothéiste inauguré par Abraham, et de l'humanisme cosmopolite, d'autre part, qui est représenté par la science grecque, laquelle est revenue en Europe au XII<sup>e</sup> siècle par l'intermédiaire des penseurs de l'islam, il est vrai, mais a surtout été répandue en Europe par les penseurs juifs – M. Bammate y a fait allusion –, si nous pouvons établir la distinction entre la position de l'humanisme monothéiste et celle de l'humanisme syncrétiste, je crois que nous pouvons du même coup résoudre le problème qui nous préoccupe. L'humanisme biblique cherche à rétablir les liens entre l'homme et Dieu, que ce soit sous la phase judaïque, musulmane ou chrétienne. L'humanisme grec a pour objet l'homme, il ne peut pas atteindre Dieu. C'est entre ces deux humanismes que le dialogue s'éternise, depuis Abraham jusqu'à nos jours, sans avoir encore été résolu. C'est cela qui nous importe, et c'est pour cela que je dois vraiment exprimer ma dette de reconnaissance envers M. Bammate. Il nous a permis enfin de poser le problème dans son sens véritable.

**Najm-oud-Dine Bammate** – L'autre soir, j'avais été amené, après une petite introduction historique, à dire que là n'était pas l'essentiel et à demander où était l'essentiel, à dire que lorsqu'il s'agit de l'essentiel, le musulman cesse d'analyser, de disserter, et se réfère aux Écritures. Pour ce qui est de l'essentiel, on ne saurait citer mieux qu'Abraham. Je citais donc Abraham : « Je n'aime pas ce qui passe. » Maintenant, vous venez de le citer à nouveau ; à mon tour, je me référerai au Coran, qui dit, en s'adressant aux musulmans, en parlant au nom des musulmans :

« Nous croyons en Dieu, et en tout ce qu'il a donné aux hommes ; nous croyons en Abraham, en Moïse, en Ismaël, en Jésus ; nous ne faisons pas de différence entre eux. » Sans doute, nous ne faisons pas de différence entre eux, mais il y a des nuances de la vie spirituelle qui permettent d'enrichir mutuellement des consciences. C'est que nous sommes avant tout des peuples du Livre, c'est ce qui nous amène à sentir non comme une dissonance, mais comme une harmonie étrangère et, peut-être, nous fait condamner l'Incarnation. Mais n'oublions pas la fidélité au transcendant. Je crois qu'il y a une fonction à remplir par tous les peuples du Livre, les peuples privés de l'Incarnation, et c'est, sans nier l'immanence, d'affirmer qu'il y a des valeurs transcendantes, d'être les témoins du transcendant dans ce monde qui est de plus en plus un monde d'immanence.

**Umberto Campagnolo** – Je regrette de devoir contraster avec la chaleur des interventions de ce matin par une considération de nature logique sur certains aspects de votre admirable conférence. Je crois cependant que ce rappel à la logique n'est pas inopportun. Nous sommes tellement différents et de provenance, et d'intérêt de culture, de préparation, que ce qui nous reste en commun c'est la logique. Vous me direz : l'homme. Mais c'est un mot encore trop dense de signification. Il me semble que le mot logique est plus clair. Vous avez, avec beaucoup de pertinence et avec beaucoup d'habileté, rattaché votre conférence aux termes de tradition et d'innovation. Mais vous l'avez fait d'une manière très extraordinaire et tout à fait inattendue. Si j'ai bien compris, vous avez dit que la tradition était représentée par la pensée, par l'expérience, par la vie ou par la religion musulmane, alors que l'innovation, la modernité seraient représentées par l'Occident. C'est-à-dire que pour vous on est moderniste, chez les musulmans, quand on adhère, dans une mesure ou dans une autre, à la civilisation occidentale, en choisissant les points qui conviennent le mieux à un accord efficace.

Voilà tout à coup que se présente devant moi une difficulté insurmontable. Si vous n'y donniez pas de réponse, à mon avis, la question comme vous l'avez posée ne se comprendrait pas. Il y aurait entre les deux civilisations, telles que vous-mêmes les avez définies, une opposition que je n'appellerais pas du tout dialectique, c'est-à-dire que je ne vois pas comment vous pourriez greffer, sur la tradition musulmane que vous avez expliquée par l'actualité de l'éternité, l'idée de l'Incarnation qui, traduite dans un langage plus philosophique et moins théologique, signifie le temps ou l'histoire. Je ne vois pas comment on pourrait adopter le temps et l'histoire sans dénaturer, sans nier, sans dépasser totalement, tourner le dos à la tradition.

Lorsque vous avez cité comme exemple les réformateurs du jardin de l'Université, j'ai été assez surpris, parce que ces réformateurs étaient des chrétiens ;

ils ont apporté une innovation par rapport au christianisme dans lequel ils vivaient. Cette innovation a été tout à fait logique, c'est-à-dire, mieux encore, tout à fait dialectique et compréhensible. De ces révolutions ou de ces innovations, dans l'histoire de notre civilisation, vous en avez beaucoup. Je dirai même que c'est dans le sens même de cette civilisation du temps, de l'Incarnation, que l'innovation est présente et nécessaire, à tel point qu'après tout, les deux mots mêmes, tradition et innovation, se recouvrent entièrement, c'est-à-dire qu'il suffit de donner au mot « tradition » tout son sens pour y trouver aussi l'innovation, et qu'il suffit de donner au mot « innovation » tout son sens pour y découvrir la tradition. Ce n'est qu'abstraitement, par une distinction logique, que l'on peut opposer tradition et innovation, alors que, d'après ce que vous avez dit de la pensée musulmane, admirablement d'ailleurs, l'idée d'innovation n'a aucun sens, parce que chaque moment, chaque expérience est sans liaison avec ce qui précède. Ce moment, cette expérience ont leur pleine valeur et n'ont donc pas besoin de rompre avec la tradition, de prétendre à l'innovation. Il n'y a aucune raison de changer les choses, parce que tout est un, à chaque moment, entièrement. Voilà ce que je voulais vous dire afin de pouvoir amorcer une simple conversation entre nous, parce que je ne pense pas avoir été suffisamment clair pour que mon intervention puisse être considérée comme exhaustive.

Est-il légitime d'admettre que la vérité est aussi bien d'un côté que de l'autre, qu'elle est également valable sous tous ses aspects ? Pendant des siècles, on a pensé le contraire. Aujourd'hui, on ne sait plus très bien où l'on en est, lorsqu'on s'interroge sur la vérité. Il y a évidemment des manières différentes d'aborder la vie, et ces manières ont une valeur différente. Mais si l'humain comme tel ne comporte pas une hiérarchie, il n'en est pas de même en ce qui concerne les critères qui fondent nos jugements sur la vie pratique et morale.

**Najm-oud-Dine Bammate** - Je crois que je ne pourrai que donner l'amorce d'une conversation, car elle risquerait d'être longue, étant donné la richesse du sujet. Vous portez maintenant le débat du domaine de la révélation à celui de la logique, du domaine de l'adhésion à l'être au domaine du raisonnement, au domaine du syllogisme et je voudrais commencer par situer le syllogisme arabe, par exemple. Ceci est une introduction. Je ne voudrais pas faire une réponse trop longue. Je voudrais montrer que même dans les démarches des structures rationnelles, on peut retrouver les traces fondamentales d'un type de culture donné. L'Islam a une scolastique. L'Islam a été aristotélicien. Il l'a été avant l'Europe.

Cependant, même dans le syllogisme arabe, je choisis un exemple parce qu'il y a toute espèce de syllogisme, je ne pense pas que l'on puisse retrouver l'unité dans la logique, parce qu'il y a des types de logiques multiples, et l'Inde,

par exemple, nous propose plusieurs systèmes de logiques qui sont valables en eux-mêmes. Prenons une forme de logique musulmane, le syllogisme. Dans l'islam, il y a sans doute la majeure, la mineure, puis la conclusion. Mais le principe dialectique est autre. La structure est la même, mais le balancement, le point d'appui de la pensée sur ces différents éléments n'est pas le même qu'en Occident. C'est ainsi qu'en général la mineure vient avant la majeure. Nous ne disons pas : tous les hommes sont mortels, or Socrate est un homme, donc Socrate est mortel. Nous disons : Muḥammad est un homme, en effet tous les hommes sont mortels... Ce qui précède, ce n'est pas un universel d'ordre intellectuel, c'est une appréciation immédiate d'une réalité d'évidence extérieure. Ensuite, on arrive à la majeure. On n'a pas, parfois de généralisation comme souvent en Occident, mais il peut y avoir rupture dans le rythme. On introduit un nouvel élément. Est-ce la tradition ou la révélation ? Cela peut être également l'une ou l'autre. Voilà ce que je veux dire : c'est qu'à l'intérieur même d'une démarche logique, on peut trouver, même chez les scolastiques musulmans, et dans leur style de raisonnement rationnel, des traces du style théologique de la pensée musulmane dans son ensemble. C'est là le premier élément.

**Umberto Campagnolo** - Sur ce point très important, puisque nous sommes en pleine logique, j'ai deux petites remarques à présenter.

La première concerne la pluralité des logiques. Je crois que c'est vrai, mais il faut s'entendre. Il y a, si vous le voulez, plusieurs manières d'analyser le processus de la pensée, mais il n'y a qu'un processus de la pensée. Il n'y en a qu'un qui soit vraiment rigoureux et nécessaire. Et c'est parce qu'il n'y en a qu'un qu'il est possible que nous conversions en ce moment, vous musulman, et moi.

Vous avez dit qu'il s'introduit souvent, dans le rythme de la pensée musulmane, un quelque chose qui n'est pas de la logique. À un certain moment, la révélation, ou une émotion, ou un sentiment, intervient dans le processus de la pensée. La pensée occidentale, à ce moment-là, se soucierait de l'éliminer, faute de quoi on dirait que la pensée ne procède pas comme elle doit procéder, avec le grand danger - déjà dénoncé par Socrate - de ne plus s'entendre, et cela justement par l'introduction de ces éléments extérieurs à la pensée rigoureuse.

Pouvez-vous me donner une réponse à la question essentielle : est-il légitime de parler de modernité en rattachant le christianisme à la culture musulmane ? Si cela mérite une réponse, je serais heureux de vous entendre.

**Najm-oud-Dine Bammate** - Cette réponse est opportune, nécessaire et indispensable. Je crois qu'elle mérite d'amorcer une conclusion et je la garde présente à l'esprit.

**René Étiemble** – Je n'ai jamais senti comme l'autre jour à quel point le Coran avait raison qui nous met en garde contre les orateurs, contre nous tous par conséquent ici. J'ai failli, je crois, devenir musulman après la conférence de M. Bammate. Heureusement j'ai eu trente-six heures de réflexion. La réflexion est toujours détestable. Il ne faut pas penser car, comme disait Bossuet, quiconque pense est hérétique... M. Bammate a dit des choses extrêmement belles sur l'islam. Il nous a défini un islam qui est une sphère absolument sans fissures, qui est pour moi de toute beauté.

J'ai assez longtemps vécu en islam ; j'ai assez longtemps rêvé au chamelier qui, sur le tapis de prière que lui dessine l'ombre de la chamelle, se tourne vers La Mecque. Pourtant, quand j'entends M. Bammate dire : « l'islam est la sphère sans fissures », je dis : non. Il y a dans l'islam un grand mouvement prométhéen. Il est peut-être plus satisfaisant de dire qu'il n'y en a pas, mais ce n'est pas vrai. Il y a un très grand, très puissant mouvement prométhéen, et j'ai eu la chance de pouvoir consulter quelques ouvrages, pour apporter ici deux ou trois citations.

Je citerai d'abord al-Hallâj qui a dit : « *'ana-l-haq.* » C'est une parole terrible, et elle a valu à celui qui l'a prononcée d'être bel et bien crucifié. Mais ce prométhéisme-là est mystique et il ne m'intéresse pas. Il y a un autre prométhéisme auquel je suis sensible dans l'islam, c'est celui de al-Mutanabbi, dont voici quatre vers qui suffisent : « Tout ce que Dieu a créé, et tout ce que Dieu pourra créer ne peut pas plus arrêter mon élan qu'un cheveu sur ma tempe. » Dans une très belle étude sur al-Mutanabbi, il est dit qu'il y a chez lui toute la pensée de Nietzsche préfigurée. Ensuite, il y a un homme qui s'appelle 'Abû Zakariyya al-Râzi qui a défini une philosophie un peu plus positiviste, qui rejette purement et simplement la tradition musulmane à laquelle il substitue le dogmatisme scientifique.

Il y a aussi l'illustre 'Abu-l-'alâ' al-Ma'arrî, dont on peut discuter longuement pour savoir ce qu'il était. Selon al-Ma'arrî, l'humanité se partage en deux sectes : ceux qui ont une religion et pas de raison, ceux qui ont une raison et pas de religion. Nous sommes tous d'accord. Il n'y a pas une société humaine, ce n'est pas vrai. Il y a une espèce humaine, avec deux variétés : l'une est religieuse, l'autre raisonnable. On ne peut pas le nier. Quand 'Abu-l-'alâ' doit choisir entre les deux, qu'est-ce qu'il dit ? On nous rapporta des traditions, celle du fameux monothéisme à trois branches qui, si elle était authentique, serait de la plus haute importance. « Consulte la raison et laisse tout en dehors d'elle. La raison est le meilleur guide que l'on puisse trouver en ce monde. » Et c'est 'Abu-l-'alâ' al-Ma'arrî qui dit cela. Il y a donc un rationalisme arabe, constant, permanent. Ce qui a fait la grandeur de l'islam, c'est l'islam sans doute, mais c'est l'islam dans la mesure où il a permis à des penseurs d'être hérétiques. C'est le rationalisme de 'Abu-l-'alâ' al-Ma'arrî qui a permis le développement de

la civilisation abbasside, qui a organisé cet admirable *Bayt al-hikma*, cette maison de la sagesse où nous retrouvons le vocabulaire de Confucius, de Socrate, etc.

J'ajouterai que de cette tradition rationaliste de l'islam, qui est une des plus belles et des plus fortes, il y a des illustrations extraordinaires. Il est un mot qui prouve qu'il y a l'introduction de quelque chose de nouveau, c'est le *sirr*. Ce sont ces rationalistes qui ont pensé le plus fortement pour l'islam. C'est un musulman qui a créé la sociologie dans l'univers occidental. S'il se voulait musulman et s'il dut dire : « J'accepte parfaitement la loi », du moins sa pensée était la négation de la loi, et il a poussé si loin la pensée musulmane que rien n'a été pensé après lui.

Si l'islam a été si loin dans le rationalisme qu'il nous a civilisés, nous barbares chrétiens, c'est probablement parce qu'il disait, seul entre toutes les religions, « *Allâhu 'akbar* ». Dieu n'est pas grand. Les Occidentaux ne comprennent rien à l'islam. « Allah est grand », cela ne veut rien dire. C'est bien autre chose. « *Allâhu 'akbar* », cela veut dire qu'Il est plus grand que tout effort engagé pour le formuler.

Quand il n'y a pas d'effort possible d'engagé pour formuler Allah, il n'y a pas de pensée possible. Quatre-vingt-dix-neuf des noms d'Allah sont intelligibles, le centième est secret. Si Allah est '*akbar*', je suis musulman, Descartes est musulman. Qu'est-ce que la chose en soi, je me le demande, si ce n'est le centième nom de Dieu, '*akbar*' ?

Nous savons tous que l'être est au-delà de l'intelligibilité. Ce n'est pas être idéaliste. C'est stupide. Tout philosophe, s'il a deux sous de raison, sait que l'être est inintelligible. Tout philosophe est musulman. Malheureusement, tout musulman n'est pas philosophe.

C'est ainsi que le grand drame de l'islam, c'est que cette religion, qui a défini Dieu, qui est la seule possible parce qu'elle rejoint exactement celle du seul philosophe possible, cette religion hélas, depuis le XV<sup>e</sup> siècle, n'a pas pensé elle-même. En somme, les musulmans sont moins musulmans que moi ; j'en suis triste pour eux. S'ils avaient été aussi musulmans que moi, aujourd'hui ils pourraient faire leur réforme.

C'est un musulman, Ibn Nafis, de Damas, qui a découvert la circulation du sang. Il y a une très belle thèse d'un savant égyptien ou syrien sur la théorie de la circulation du sang d'Ibn Nafis. Elle a été brisée après que l'islam a inventé la sociologie. Le malheur, c'est que lorsque le réformisme a voulu intervenir, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cela n'a rien donné du tout. Pourquoi, puisqu'ils ont de Dieu la seule idée qui soit belle et tolérable à un philosophe ? Je crois que c'est pour deux raisons. La première, c'est que la langue arabe n'est pas, hélas, à jour. C'est une des plus belles langues du monde mais, tous les musulmans l'ont dit, ce n'est pas une langue qui puisse faire office de langue de

civilisation. Lorsque j'ai appris à conduire en Égypte, mon moniteur me disait : « *gib el première* » (passez en première). Le mot « première » existe pourtant en arabe, mais l'habitude était prise d'utiliser des termes non arabes pour tout ce qui concerne le progrès. Cela est grave. Mais la raison principale ne concerne pas tellement la langue. L'islam travaille à rénover sa langue et, à l'Académie du Caire, on est en train de préparer un vocabulaire critique. L'islam ne peut pas actuellement, avec sa langue, faire œuvre de rénovation, aussi longtemps qu'il n'aura pas réformé son écriture, ce qu'a essayé de faire un grand lettré. Mais comme c'est la langue de Dieu, on ne peut pas la modifier. Cependant, la principale raison a été l'impérialisme occidental. L'islam s'est certainement durci devant l'impérialisme occidental, qui se présente en gros comme chrétien ou agnostique, ce qui revient au même.

**Jacques Pirenne** - Ce que M. Étienne vient de dire me paraît de la plus haute importance, parce qu'en écoutant M. Bammate, avec une réelle joie, j'ai eu l'impression, permettez-moi de le dire, et ce n'est pas une critique, d'entendre parler un homme du Moyen Âge. M. Bammate est parmi nous un homme du Moyen Âge extrêmement cultivé. Un chrétien du Moyen Âge aurait parlé comme M. Bammate hier. Mais après le Moyen Âge est venue la Renaissance et, à côté de la Sorbonne théologique, a été créé à Paris le Collège de France, humaniste et rationaliste, et, au Caire, à côté de l'Université théologique, a été créée l'Université de l'Al-Azhar, qui remplit le même rôle qu'à Paris jadis le Collège de France. Il y a là un double enseignement, un enseignement qui est profondément théologique, et il y a l'enseignement réaliste.

Est-ce que l'islam s'est engourdi dans le Moyen Âge ? Le Moyen Âge de l'islam a été long. Il en sort par une grande crise, semblable à celle qui existait en Europe lorsque la Renaissance, à côté du mysticisme, a apporté l'humanisme et le rationalisme. Est-ce que l'islam ne va pas entrer à son tour dans ce rationalisme, qui a commencé dans l'islam, comme l'a dit M. Étienne, mais qui s'est arrêté à la suite de circonstances historiques de la révolution de l'islam ? Et n'y a-t-il pas un élément de toute première importance qui fait que, en effet, l'islam n'est pas ce bloc monolithique, mystique, mais qu'il s'avance vers une contradiction interne, comme en a connu le christianisme depuis la Renaissance ?

**Najm-oud-Dine Bammate** - M. Étienne a dit, et c'est vraiment faire trop d'honneur à celui qui vous parle maintenant, qu'après l'exposé d'avant-hier il se sentait presque musulman. Je lui rappellerai qu'un autre Occidental a dit : « Si tel est l'islam, nous sommes tous musulmans. » C'était Goethe. Après cette phrase, qu'est-ce qu'il a fait ? Il a écrit le *Faust*... qui est une des œuvres les plus

occidentales qu'on puisse imaginer. Je n'irai pas jusqu'à dire que l'islam qu'a présenté M. Étienne est occidental, quoiqu'il ait fini par conclure que le véritable islam c'est l'Occident. Je voudrais revenir sur certains des exemples et références qu'il a donnés. Al-Hallâj, tout d'abord. Il est tout à fait vrai qu'il a dit : « *'ana-l-ḥaq* », (Je suis la réalité). Mais il est évident que le mot *ḥaq* a une signification qui est très différente de celle de réalité dans le langage courant. Quoi qu'il en soit, il n'en est pas moins vrai qu'il a été crucifié pour cela, et la nature du supplice est assez significative également. Il a été crucifié non pas parce qu'il avait dit une hérésie, parce qu'il avait dit une chose qui n'était pas vraie, mais parce qu'il n'aurait pas dû la dire, parce que cette affirmation mettait en cause les choses temporelles, et non pas parce qu'elle était fausse *in æternum*.

Autre exemple : al-Mutanabbî. C'est un archaïsant. Il appartient à la sensibilité arabe essentiellement pré-islamique. « Les chevaux de bataille, les nuits, les espaces infinis me connaissent, et le sabre et la lance, aussi bien que le papier et la plume. » Voilà les armes d'al-Mutanabbî, qui se situe comme une réaction, un archaïsant par rapport à une certaine civilisation essentiellement traditionnelle.

'Abu-l-'alâ' al-Ma'arri est sans doute un des esprits les plus dévastateurs et en même temps l'un des plus créateurs, des plus prodigieux. Mais il est tellement vaste, tellement ample, d'un tel souffle, qu'il est impossible de le ramener uniquement à telle ou telle forme de pensée comme, par exemple, le rationalisme. On peut sans doute le ramener au scepticisme, on l'a comparé à Voltaire, mais ce sont surtout les musulmans qui aiment retrouver Voltaire en lui. En Espagne, ce sont les sources non pas de Descartes mais de *La Divine Comédie* que les travaux d'Asin Palacios s'attachent à retrouver chez al-Ma'arri.

Un autre mot : « *Bayt al-hikma* » (la maison de la sagesse). Je pourrais vous citer d'autres expressions où le mot sagesse ne signifie certes pas une sagesse profane.

J'en reviens à la question lancée au début. L'Occident ne prend à l'Orient que les auteurs les plus proches. Ce ne sont pas à proprement parler des exceptions mais, comme dans les facultés orientalistes d'Europe on n'étudie qu'eux ou presque uniquement qu'eux, il y a une distorsion. Si j'ai mis tellement l'accent sur l'aspect médiéval de l'islam, je croyais que l'opposition allait venir de mes coreligionnaires plutôt que des Occidentaux. Si j'ai mis cet accent, c'est que je croyais que c'était le thème de nos rencontres de montrer ce qu'était la tradition en soi, sous sa forme achevée, quel était le danger que cette tradition courait. Ce que je me proposais de faire, l'autre soir, c'était d'apporter un témoignage musulman traditionnel, cohérent, dans la mesure où il peut causer scandale en Occident, où il peut amener à penser, dans la mesure où ce sont ses

valeurs qui sont le plus menacées. Je n'avais pas pour objet de présenter un islam travesti. Est-ce que vous avez besoin d'un islam qui soit une caricature ? C'est pourquoi j'ai voulu être un homme du Moyen Âge.

Pour terminer, il y a une chose qui est un élément d'unification, c'est la langue. Je suis le premier à l'admettre. Si je n'en ai pas parlé l'autre soir, c'est parce que je manquais de temps. Sans doute l'islam, et je croyais l'avoir dit avec assez de netteté mais d'une manière trop brève sans doute, l'islam est beaucoup moins traditionnel qu'on le dit. L'islam médiéval a eu une civilisation de savants, pharmaciens, experts agronomes, médecins. Mais pour nourrir la discussion, c'était surtout l'islam traditionnel qu'il fallait présenter.

Je reviens à « *Allāhu 'akbar* ». Même le musulman le plus rationaliste, dans la mesure où il continue à dire *Allāhu 'akbar*, ne peut pas être ramené à un humanisme profane. *Allāhu 'akbar* n'est pas non plus une limitation et la formule *Allāhu 'akbar* n'est pas non plus un comparatif. On ne dit pas par rapport à quoi Dieu est plus grand. En réalité, grammaticalement, cette tournure est un comparatif absolu, qui rappelle le mot d'Abraham : « Gloire à Dieu au-delà de tout ce qu'on lui attribue. » Tant que l'islam continuera à affirmer ce dépassement, non seulement de l'observation de la raison mais aussi de la conscience humaine, je crois qu'il sera impossible de dire qu'il n'est pas avant tout une civilisation traditionnelle ouverte sur l'absolu. Il risque de cesser de l'être. Peut-être est-ce un bien, peut-être est-ce un mal. Beaucoup s'y appliquent avec angoisse, et ces hommes sont mes amis. Nous aurons peut-être autre chose, mais je ne crois pas que nous aurons l'islam. *Islām* signifie soumission ; ce que j'ai essayé de décrire au cours de cet exposé, c'est le débat intérieur des musulmans actuels.

**Antonio Tovar** - C'est en partant d'une méditation sur les buts des entretiens de cette année que je viens poser une question à M. Bammate. En même temps, je crois que nous sommes en mesure de réviser quelques-unes des questions que nous nous sommes posées ces jours passés.

S'il y a une distinction entre civilisation et humanisme, s'il ne faut pas dire que toute civilisation est un humanisme, M. Bammate, dans le cadre impressionnant de la culture islamique, de l'homme musulman abîmé devant l'Absolu, nous en a donné la meilleure démonstration. Il y a une civilisation islamique ; il ne semble pas y avoir un humanisme arabe. Au moins, et en acceptant tout simplement l'exposition d'un fidèle à la tradition islamique comme M. Bammate, c'est ce qu'il faut dire de la situation actuelle de la civilisation coranique. Elle n'est pas un humanisme. Sans mépriser en rien ma culture arabe, il est évident, d'après le bel exposé que nous avons entendu, qu'elle est tout autre chose.

C'est justement cette diversité qui donne son intérêt au problème posé dans les entretiens de cette année. S'il était possible de parler de toute culture comme d'un humanisme, la question tradition-innovation telle qu'elle se pose en Occident, en culture islamique, hindoue, chinoise, etc., serait plus facile.

Mais certaines notes de notre humanisme occidental, bien dégagées ici par certains de nos auteurs inscrits dans la tradition mosaïque, M. Neher, je crois aussi M. le rabbin Safran, sont, je pense, assez caractéristiques. Notre humanisme est en grande partie profane, laïque, rationaliste, critique, historiciste, c'est-à-dire capable de se tourner sur lui-même critiquement. C'est-à-dire qu'au fond, cette idée de l'UNESCO et de nos entretiens de confronter notre propre tradition avec les autres et de la mettre sur un pied d'égalité avec celles-ci, en montrant ce qu'elle a de bon mais aussi ses faiblesses, est une idée occidentale. Aucune autre culture n'a fait avant ce que fait la nôtre.

Il n'y a donc qu'à souscrire au chant enthousiaste que M. le professeur de Ziegler entonnait l'autre jour en l'honneur de notre culture occidentale. Il a rappelé très justement les merveilles que sont nos grandes villes, et que l'on ne pouvait pas surpasser *La Divine Comédie* de Dante ou la peinture de Vélasquez. Mais nous pouvons également être fiers de la manière dont se passent ces entretiens, par exemple, de la manière aussi dont nous tâchons de comprendre la situation extraordinaire que présente à nos yeux la culture arabe, telle que M. Bammate l'a définie. Et voilà la question que je pose à M. Bammate, en professeur de langues classiques que je suis : ne croyez-vous pas que cette capacité d'intérêt, que ce désir de compréhension, que cette curiosité avec laquelle les chrétiens de Genève vous suivaient sont la conséquence d'une longue, très longue tradition humaniste, c'est-à-dire en partie profane, qui nous a été montrée par la sagesse antique, par les études gréco-latines ? Vous me direz : mais nous aussi, les Arabes, nous avons reçu une partie importante de cette sagesse, et même à un certain moment nous vous l'avons transmise, à travers la Sicile, et plus encore à travers Tolède ! Pourtant, si vous me permettez encore de préciser ma question, je vous dirai : mais oui, vous avez transmis de précieuses parties des sciences, des connaissances concrètes, mais ce qui est humaniste et occidental, l'esprit critique et profane, vous ne l'avez pas dégagé des enseignements antiques. C'est nous, les Occidentaux qui l'avons fait. Et pourquoi ? Mais parce que depuis la naissance de l'humanisme, depuis la renaissance du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle, nous avons appris à combiner d'une certaine manière l'ancien et le nouveau, la tradition et l'innovation. Et ce sont les études gréco-latines qui ont permis plus tard aux Occidentaux de s'intéresser et de comprendre quelque chose aux cultures différentes de la leur. Je crois même que maintenant, dans le réveil des grandes cultures - musulmane, hindoue, chinoise -

se trouvent la grande leçon humaniste de la culture occidentale, le reflet de l'humanisme, la position à la fois critique et intéressée en face de la tradition, enfin l'innovation avec la connaissance du passé.

Jacques Pirenne nous parlait du sommeil, de l'engourdissement des cultures qui reposent trop fermement sur leur tradition. Le ralliement à la tradition occidentale s'est fait à un moment donné, celui de la Renaissance et de l'humanisme, au moyen de l'étude des Anciens, et je crois que cela a été une grande leçon pour les autres cultures. Mais – et ici parle de nouveau le professeur de langues classiques – ce sont les antiques étudiés comme on l'a fait depuis la Renaissance qui nous donnent cette étrange double face de la culture occidentale : tradition et innovation, tradition mais querelle sur la valeur des Anciens et des Modernes.

Nous saluons les grandes cultures du passé qui se posent le problème de survivre après avoir été acculées à une impasse par l'expansion de l'Occident armé de sa technique. Nous pouvons leur offrir la solution humaniste du double fond de notre culture, antique et moderne, mais n'oublions pas l'unicité de cette idée occidentale. Dans l'intérêt qu'on manifeste pour les différentes cultures, il faut se garder de les confondre entre elles dans un parallélisme superficiel. Chaque culture est unique et a ses propres traits, qui ne se peuvent comparer. Je ne prendrai qu'un exemple à des civilisations qui ont été ici prônées par M. Étienne. Au théâtre indigène maya du Guatemala, il y a de vraies tragédies. Plus tragiques et plus vraies que la tragédie grecque, le héros étant sacrifié à la fin de la pièce. Peut-on dire : voilà une culture qui possédait, pour sa part, la tragédie ? Mais oui, mais une tragédie pré-grecque en ce sens que le sacrifice humain n'est conservé dans la tragédie grecque que d'après des souvenirs confus. L'ancien sacrifice a été substitué, rationalisé, tout à fait comme le sacrifice biblique d'Abraham. Et ce sont, si l'on veut, ces efforts en vue de sublimer le sacrifice en quelque sorte rationalisé, qui constituent la tradition occidentale, judéo-chrétienne, gréco-latine, méditerranéenne.

Une chose s'est produite une fois. N'attendons pas qu'elle se répète. Prenons-la où nous la voyons se perpétuer, soit chez nous Occidentaux, soit en tant qu'héritière directe d'une tradition qu'elle nous a transmise, dans la culture arabe, soit ailleurs encore. À votre avis, M. Bammate, la culture islamique peut-elle envisager une position critique à l'égard de sa propre tradition, mieux, une sorte de nouvel humanisme, de sens non pas européen, mais qui se grefferait sur la culture arabe elle-même ?

**Jean-Jacques Mayoux** – En écoutant M. Bammate présenter cette belle figure un peu immobilisée d'un islam mystique, sinon hiératique, je pensais à cet assez long déchaînement de l'islam dans le monde. Je pensais à cette figure extraordinairement active que l'islam a présentée et, tout d'un coup, ma pensée est passée de l'Occident à l'Orient. Je me suis dit que M. Bammate nous avait présenté l'islam comme si l'islam était entouré par la chrétienté et, par conséquent en contraste bien marqué avec cette chrétienté. Or, subitement, j'ai pensé à l'Inde. Je me suis dit : quelle figure prend l'islam dans l'Inde ? Il prend la figure des Mongols. Encore aujourd'hui tous ceux qui connaissent l'Inde savent que l'Inde se divise en deux éléments dont l'un est extraordinairement actif, tourné vers l'avenir : l'élément islamique descendu des Mongols ; l'autre est, au contraire, un élément relativement immobile, qui a du mal à s'inscrire dans l'activité vivante et dans le progrès : l'élément hindou. La figure absolue que nous a présentée M. Bammate apparaît tout à coup comme une figure très relative et, ainsi, il me semble nécessaire de situer l'islam parmi tout un groupe de cultures qui ont subi le même arrêt, à des moments divers, et qui l'ont subi, par-dessus le marché, bien plus fort que l'islam.

Du même coup, ce sont les systèmes d'explication de M. Bammate qui commencent à me paraître moins convaincants. Je me demande même, en ce qui concerne sa comparaison de l'islam et de la chrétienté, si l'une des grandes différences n'est point que le musulman vit dans l'islam tandis que le chrétien ne vit point que le christianisme. Je me demande, si on imaginait le chrétien vivant de la chrétienté, si la figure de la chrétienté ne ressemblerait pas à la figure de l'islam. S'il en était ainsi, s'il fallait chercher le christianisme vécu dans les couvents, ce qu'il faudrait trouver c'est pourquoi, tandis que le musulman vit dans l'islam, le chrétien ne vit point la chrétienté.

Dans ce problème d'explication, je suis très sensible à différents aspects qui viennent rompre en effet cette belle présentation que nous a faite M. Bammate. Il nous a parlé du sens qu'a le musulman de la réalité comme signe. J'ai pensé d'un autre côté aux protestants anglo-saxons. Il n'y a pas d'hommes plus activistes dans l'univers, comme chacun sait. Mais, comme chacun sait, par ailleurs, les protestants anglo-saxons, dans la mesure où ils pensent dans une tradition je ne dirai pas platonicienne mais néo-platonicienne – et chacun sait que dans les grandes écoles puritaines, la réalité est toujours apparue comme signe, les puritains étant des gens pour qui tout dans la réalité est signe et symbole, et cela est en effet propre à la tradition platonicienne – ne sont pas empêchés d'agir avec ardeur sur la réalité et d'être parfaitement et complètement inscrits dans le siècle. M. Bammate connaît certainement le *Pilgrim's Progress* de Bunyan, qui est le type même de cet usage de la réalité comme signe et symbole, et le puritain de Bunyan, ainsi que Bunyan lui-même, étaient des gens essentiellement actifs.

Je vais finir par une association d'idées, en passant à la grande création des puritains, car ce sont peut-être les protestants puritains et néoplatoniciens qui ont inventé le monde moderne qu'est le capitalisme. Je demanderai à M. Bammate si un des éléments d'explication de cette grande différence historique que M. Pirenne a bien mise en valeur quand il a parlé des arrêts de civilisation entre ces groupes de civilisations, n'est pas que l'Occident, à un moment donné, et en rapport avec l'humanisme, a inventé le capitalisme, et que les civilisations et les peuples de l'Orient n'ont point inventé le capitalisme, et donc ont marqué un arrêt de l'évolution technique, et un arrêt tout court.

**M. Arminjon** - M. Bammate a tracé un tableau très original et très personnel de l'islam. Il a opposé le besoin de changement et de nouveauté des sociétés chrétiennes à la stabilité et à l'attachement au passé des sociétés musulmanes. La raison de cette différence est que la doctrine islamique s'est formée dans les limites tracées et suivant les directions marquées par le Coran et la tradition transmise par les membres de la familles et les compagnons de Muḥammad. Dans l'islam, les dogmes occupent une bien moindre place que la loi, et la loi étant d'institution divine ne peut être ni abrogée, ni modifiée. L'islam n'en a pas moins évolué. Quand il eut conquis presque sans combat la majeure partie de l'Empire byzantin, il instaura dans les pays qu'il s'était assujettis une civilisation dont l'éclat n'a pas été surpassé. Par leur gouvernement, leur technique, leur richesse, leur culture, ces pays ont devancé de plusieurs siècles les peuples d'Occident dans tous les domaines de la pensée et de l'action. Il serait trop long d'énumérer les penseurs, les philosophes, les théologiens, les historiens, les poètes, les mystiques, les juristes de l'Irak, de l'Égypte, de la Syrie, du Maghreb, de Cordoue. Ce qui est remarquable, c'est que leurs œuvres furent conçues dans l'esprit le plus large et le plus libre. La même liberté de pensée caractérise les écrits des théologiens et des mystiques. Cette brillante période s'est terminée, suivant l'opinion généralement admise, au XI<sup>e</sup> siècle.

L'invasion de la Mésopotamie par les Mongols, les conquêtes des Turcs, l'expulsion des Maures de l'Espagne furent, semble-t-il, les causes principales de la stagnation puis de la régression de la civilisation islamique. Pendant que cette décadence s'achevait, la civilisation occidentale se développait et progressait. Les États européens les plus évolués soumettaient à leur domination ou à leur influence le monde entier en y important leurs institutions, leurs idées, leurs mœurs, leur technique. Ils ont colonisé de nombreux pays extra-occidentaux ; les autres ont subi sans résistance leur hégémonie et leur ascendant que justifiaient, croyaient-ils alors, leur force, leur richesse, leur savoir. Ces dispositions ont changé du tout au tout. La docilité et la soumission ont fait place

à l'esprit de révolte et à une hostilité agressive. Les deux grandes guerres, la seconde surtout, ont appauvri, affaibli, démoralisé, divisé l'Europe ; elles ont ruiné son prestige. Les Orientaux ont maintenant l'ambition de s'élever à son niveau, de détruire ce qui subsiste de sa domination et de son hégémonie qui leur ont laissé un profond sentiment de rancune.

Un même nationalisme anime tous les musulmans. Suivant la doctrine sunnite, tous les musulmans forment un seul peuple régi par la même loi. Si l'un d'eux quitte son pays pour un autre pays d'Islam, il n'est pas considéré comme un étranger, sa condition est la même que celle des musulmans qui y habitent. Avant la loi de 1869 sur la nationalité ottomane, il était traité par les autorités turques comme un sujet du sultan de Constantinople. En réalité, la prétendue communauté arabe n'a d'arabe que le nom. Les Égyptiens, les Syriens, les Libanais, les Iraniens, les Pakistanais, les Indonésiens, les Nord-Africains, dont les pays ont été conquis et colonisés par les Arabes d'Arabie, n'ont de commun avec eux que la langue, malgré la diversité des dialectes, et la religion, malgré la diversité des sectes entre lesquelles ils se répartissent.

Peut-on espérer que la dangereuse tension actuelle cessera ou s'atténuera ? Ce ne sera certes pas à bref délai. La première condition de ce changement est que la passion cesse d'inspirer la politique des nouveaux États. La seconde est que les États occidentaux cessent d'être divisés et que leur politique devienne moins incertaine et moins incohérente. La troisième est encore bien plus difficile à réaliser. Il faudrait que l'islam renonçât aux deux principes qui sont les fondements de sa doctrine : premièrement, les pays non musulmans doivent être conquis et assujettis, deuxièmement, les pays islamiques forment une seule nation régie par la loi révélée à Muḥammad. Il faudrait que la notion occidentale de la patrie et de la nationalité territoriales remplaçât dans tous les pays musulmans, d'une part, la vieille croyance à l'unité de la communauté islamique et, d'autre part, le nationalisme panarabique et panislamique de date récente.

**Jean Lescure** - Je voudrais faire trois petites remarques. La première, qui ramènera le problème sur le plan important où M. Campagnolo le plaçait tout à l'heure et sur lequel je regrette qu'on ne l'ait pas plus longtemps maintenu, est la suivante : l'insertion ou la pseudo-insertion de l'éternel dans l'existence sous la forme délicate du présent ne résout pas du tout les contradictions qu'offre cette insertion dans l'histoire. Cette insertion dans l'histoire présente des difficultés si graves que l'homme raisonnable, dont parlait M. Étiemble tout à l'heure, ne peut considérer que comme des mystifications les systèmes édifiés pour dissimuler ces contradictions. La question est la suivante : ces contradictions sont-elles réellement, concrètement surmontables, et si cela est, quel est le moyen de les résoudre ?

Dans le choix que chacun de nous fait de sa vie, de sa conduite à chaque instant, on peut distinguer deux parts : dans la première, la plus vaste pour la plupart d'entre nous, c'est l'histoire qui choisit pour chacun d'entre nous ; dans la seconde, c'est chacun d'entre nous qui choisit. Chacun peut choisir l'histoire, comme il peut choisir contre l'histoire. Il arrive même qu'en croyant choisir contre l'histoire, ce soit l'histoire qu'il choisisse, comme dans les révolutions. Mais on peut choisir hors de l'histoire, alors c'est Dieu ou c'est le désert ; c'est peut-être le silence de Racine, c'est peut-être le désert ou le silence de Rimbaud. Par rapport à l'histoire, le choix s'opère ici d'un nouveau absolu. Il ne s'agit plus du moderne. Ce serait la troisième remarque. Ce que je viens de dire voudrait signifier que l'on ne peut confondre les notions de nouveau et de moderne. Si l'on valorise le nouveau, le moderne peut apparaître déjà comme de l'ancien, du vieux ; vous voyez d'ailleurs à ce sujet le récent libelle de Salvador Dali et ce qu'il appelle « les cocus du vieil art moderne ».

Il ne semble pas y avoir d'issue à notre situation dès l'instant où l'on nous invite à une double conversion. En revanche, la considération de ce nouveau comme ce qui demeure pour nous à inventer, comme le moteur de notre désir d'être des hommes, cette considération est peut-être celle qui concerne en nous le drame le plus grave de la conscience occidentale, son accession à la conscience humaniste raisonnable logique, très concrètement pour nous la relation de la conscience occidentale avec les peuples jusqu'à ce jour méprisés par sa volonté de puissance.

**Jean Amrouche** - Lorsque M. Campagnolo a parlé de la logique, il m'a simplement remis en mémoire combien il a toujours paru difficile aux hommes non pas de se comprendre mais d'entrer en communication les uns avec les autres. On peut se comprendre à la condition de parler en prose, je veux dire de tenir un discours qui tende à l'univocité absolue, de sorte que chacun des vocables qui le constitue n'ait, et ne puisse avoir, qu'un seul sens sur lequel aucune équivoque ne soit possible. Malheureusement, ou heureusement, lorsque nous parlons pour nous exprimer nous ne parlons pas en prose, nous parlons en poésie, de sorte que l'univocité qui permettrait une entente parfaite et totale est un absolu que nous ne pouvons jamais atteindre. Est-ce une richesse que nous ne parvenons pas à atteindre ou est-ce, au contraire, un extrême appauvrissement, je ne sais. En tous cas, il est bien certain que si la communication nous est interdite par la voie de la prose, il nous reste une seule voie, qui est celle d'une mise en contact par le langage, et au-delà même du langage. Je vois un certain nombre de mes amis qui, bien que poètes, me reprocheraient très facilement certaine tendance, peut-être héritée, à glisser vers des opérations

confuses qui seraient celles, mettons, de la mystique, même s'il s'agissait d'une mystique à l'état sauvage, celle dont parlait Claudel à propos de Rimbaud.

J'en viens maintenant à l'un des aspects très concrets du problème des relations entre l'Occident et ce que l'on pourrait désigner sous un terme assez générique d'Orient. Ce qui me frappe, c'est à quel point l'Occident réagit, qui est à l'heure actuelle dans une position d'accusé, mais non pas du tout relativement à sa civilisation propre et aux principes sur lesquels il pense lui-même que cette civilisation est fondée. Contre lui sont dirigés, *hic et nunc*, des mouvements historiques, politiques, sociaux, économiques et militaires à propos desquels, il faut bien le dire, les Occidentaux les plus scrupuleux sur le plan moral ont l'extraordinaire naïveté de croire qu'ils sont les victimes et que les Orientaux sont les agresseurs. Dans cette situation, il n'est plus seulement question d'un dialogue entre sages, d'un dialogue entre intellectuels. Car enfin, ce que les peuples d'Orient, ce que les peuples d'Afrique du Nord ont connu et ce qu'ils connaissent encore aujourd'hui, pensez-vous que cela représente l'Occident, c'est-à-dire la pensée française ou anglo-saxonne ?

Il y a, bien sûr, cette conscience rationnelle que l'on a exaltée à juste titre et qui, je crois malgré tout, n'appartient pas spécifiquement à l'Occident. Mais cette conscience rationnelle de l'Occident est, elle-même, de toute part investie, longée, aimantée, gauchie par la conscience mythique ou mythologique de l'Occident. Et c'est avec cette conscience mythologique que l'Occidental, comme tout autre homme, d'ailleurs, prend contact avec son être, c'est dans cette conscience ou cette inconscience, dans cette obscurité, qu'il se sent être ce qu'il est, avec son épaisseur historique, mythique, avec sa densité, alors que la conscience proprement rationnelle, par la distance qu'elle prend à l'égard de cette conscience mythique ou mythologique, introduit en l'homme une tension qui est contestation, qui est bien en même temps que doute de soi, affirmation de soi. Le contact entre l'Occident et l'Orient a été avant tout un contact traumatisant, et le traumatisme aujourd'hui se perpétue. Il existe à l'échelle des consciences collectives, mais il existe aussi à l'échelle des individus. C'est qu'il y a antinomie entre la démarche à l'occidentale et la démarche de la foi à l'orientale. Cette antinomie ne porte pas simplement sur des modes de pensée mais, en réalité, sur des modes de se vivre et de vivre. Il peut advenir que les tensions qui sont alors introduites à l'intérieur même de l'être soient des tensions qui mettent dangereusement en cause sa propre intégrité, et qu'elles puissent quelquefois se traduire par une véritable désintégration de l'individu. Il se peut aussi que cette désintégration puisse atteindre le corps même de cette civilisation islamique, dont M. Bammate a tracé avant-hier une épure extrêmement belle, mais dont je pense qu'il serait le dernier à prétendre qu'elle a été autre chose qu'une épure.

Cette épure est intérieure au corps même, au corps historique actuel des peuples qui constituent cette grande fraternité de l'Islam. Mais cette grande fraternité de l'Islam existe : elle est un fait parce qu'elle existe et parce qu'elle est sentie par les musulmans comme transcendante aux simples relations profanes d'intérêt politique, économique, etc. C'est parce que son existence est la proclamation et la manifestation du fait que le musulman continue réellement de croire que son royaume n'est pas tout à fait de ce monde qu'elle apparaît parfois au conquérant, à l'ingénieur occidental ou à celui qui participe de sa puissance comme une espèce de déni de l'Occident et comme une sorte d'injure et de proclamation de supériorité spirituelle : de là qu'il éprouve de la gêne et se sent repoussé.

**M. Fehrt** - Celui qui vous parle actuellement est né à Casablanca, au Maroc, dont il ressent plus profondément que d'autres le drame actuel. M. Pirenne vous a parlé tout à l'heure d'une renaissance qui a eu lieu après le Moyen Âge. Je peux vous affirmer qu'il y a actuellement une double renaissance : c'est la renaissance arabe et la renaissance plus universelle de l'esprit humain, qui a commencé en 1919 dans cette ville. Maintenant, le problème se pose : ces deux renaissances, ces deux civilisations, doivent-elles se heurter ou fusionner ? Elles peuvent fusionner, et M. Bammate en a donné la raison, si nous sommes davantage des hommes. Évidemment, il y a des différences entre les hommes, et certains se plaisent à montrer ces différences mais jamais les ressemblances. Pourtant, nous allons écouter quand même ces ennemis de la paix. Nous allons voir quelles peuvent être ces différences.

M. Bammate a déjà parlé du problème de l'Incarnation, du choix libre chez le chrétien et du fatalisme chez le musulman qui se concilient avec le déterminisme historique. Je pourrais vous dire à ce sujet que, pour le musulman, Dieu n'engendre pas, donc Jésus n'est pas le fils de Dieu, c'est un prophète. Mais au fond, ce n'est pas grave, parce que cela signifie la sublimation de l'être masculin. Alors, fils de Dieu ou pas, cela revient au même.

Je voudrais analyser maintenant les ressemblances. M. Bammate a parlé de saint Augustin : c'était un Berbère. Je voudrais vous parler de Bernard de Kellermann, un écrivain allemand dont la pensée a rejoint la pensée musulmane. Il a dit : « L'homme est un reflet de Dieu. Je tends la main à la lune, elle devient argent et c'est Dieu ; je tends la main au soleil, elle devient dorée, c'est Dieu. » Je voudrais encore vous parler d'un grand philosophe marocain du Moyen Âge qui a prédit que les deux civilisations, profane et musulmane, se rapprocheraient à Fès. Les musulmans et les chrétiens croient au même Dieu, et à l'âme, au Paradis et à l'enfer. M. Bammate a aussi parlé de l'instant et, justement, je voudrais citer la phrase de Faust : « Instant, arrête-toi. » Donc il y a similitude.

**Jacques Pirenne** - J'ai une simple question à poser. Je demanderai à M. Bammate de descendre de la transcendance à l'actuel. Entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, la collaboration de la civilisation islamique avec la pensée juive et la pensée antique a été profonde. Cette collaboration, malgré la Reconquista, s'est continuée en Espagne, notamment sous les rois d'Aragon au XIII<sup>e</sup> siècle. Entre la pensée islamique et chrétienne, tant sur le plan spirituel que matériel, une semblable collaboration peut-elle se rétablir et si oui, sur quelles bases ?

Enfin, une autre question. Dans le passé, la collaboration de l'islam n'a été effective qu'avec les peuples monothéistes. De nos jours, l'islam semble étroitement en contact avec des civilisations, notamment matérialistes et panthéistes. Sur quelle base M. Bammate voit-il une collaboration possible entre l'islam, d'une part, et les civilisations matérialistes et panthéistes, de l'autre ?

**Najm-oud-Dine Bammate** - Je serai bref, et je serai malheureusement obligé de choisir parmi les thèmes multiples qui viennent de m'être présentés par les orateurs qui se sont succédé ces dernières minutes. J'aurais voulu reprendre surtout certaines des idées si fécondes lancées par M. Mayoux, mais comme je suis en majeure partie d'accord avec lui, je n'insisterai pas. Je suis surtout d'accord avec ce qu'il a dit sur l'origine du capitalisme. Je suis d'accord aussi avec ce qu'il a dit lorsqu'il a évoqué le *Pilgrim's Progress*.

Je vais m'attacher à une question qui, je crois, résume beaucoup de celles qui ont été posées, et peut-être M. le professeur Campagnolo n'aura pas l'impression que je lui ai répondu d'une manière définitive. Le dialogue pourrait continuer longtemps là-dessus, mais je penserai beaucoup à lui dans cette conclusion. La question finale que je voudrais poser est la suivante : Abraham rend-il la vie possible à l'homme ? Abraham peut-il fonder un humanisme ? J'ai décrit l'autre jour cet homme prosterné, cet homme transpercé par le regard de Dieu, cet homme vu par Dieu. Quelles sont ses facultés, quel prestige, quelle opération lui reste-t-il à exercer sur le monde et les autres hommes ? En effet, le propre d'Abraham est d'être invivable. Abraham est, par définition, celui qui était prêt à tuer son fils. Et pourtant, c'est à lui que je me suis référé et c'est de lui qu'il a été question aujourd'hui. Je crois qu'Abraham a quelque chose à apporter à l'heure actuelle. J'ai parlé de la première démarche d'Abraham, celle de la foi négative, la destruction des idoles. Descartes commence lui aussi par un doute hyperbolique, et l'on pourrait retrouver des tentatives de faire le vide dans les choses chez beaucoup de philosophes occidentaux ; je pense en particulier à Kant. Toutefois, Abraham broie non seulement tous les résidus de contingence mais il semble aussi broyer jusqu'à l'homme lui-même, dans ce qu'il a de plus palpable, dans sa chair et dans son esprit, dans ce à quoi il tient le plus ; il tient

à le broyer dans l'humain même. Que lui restitue-t-il, s'il lui restitue quelque chose ? J'ai dit que la profession de foi de l'islam, dans sa première partie, était avant tout justement ce broiement, cette destruction des idoles : il n'y a pas de Dieu, si ce n'est Dieu.

Dans une conversation avec M. Étienne, et dont je voudrais le remercier, nous avons parlé de la difficulté qu'il y a à traduire cette formule : « Il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu. » On l'a traduite par : « Il n'y a rien de divin si ce n'est Dieu » et « Il n'y a pas de divinité si ce n'est Dieu. » Tout ceci n'est qu'approximation. La vérité, c'est que la même formule proclame, d'une part, la destruction de certaines choses, de toutes les valeurs auxquelles nous tenions et, d'autre part et simultanément, elle proclame la valeur infinie de ces mêmes choses détruites comme idoles, non seulement les idoles grossières, c'est-à-dire les richesses, la gloire, mais également les sentiments, c'est-à-dire l'amour, et de même des valeurs morales telles que la charité, quand elles ne sont pas ordonnées à une fin spirituelle absolue. Voilà ce qui est nié, ce qui est détruit. Mais c'est sur les ruines du contingent que tout d'un coup un regard jeté *ex æterno*, un regard absolu, vient sur les ruines du contingent et, par les ruines du contingent, réinstaurer ces valeurs dans leur réalité utile avec ce mouvement qu'elles ont en Dieu, et nous les rend sacrées. Voilà ce que rend Abraham. Il nous rappelle que la pensée n'est pas simplement une prise de possession mentale des choses. Ce n'est pas un grignotage des sens, mais c'est avant tout un retournement du sujet sur lui-même, un témoignage, et cette formule est en somme une formule de retournement sur soi. Cette formule, nous la retrouvons sous d'autres formes, en arabe, qui marquent une espèce de confusion du sujet sur lui-même et non pas de progression dialectique. C'est l'éclatement de toute dialectique, et c'est la réponse du Christ à Pilate.

C'est là le propos du témoignage d'Abraham. Il ôte les possibilités de discussion. Il n'y a plus qu'à se révolter ou à se prosterner. Simplification, tension, gravité, danger, mais j'avais à le dire. J'ai tenté de le dire, et j'avais conscience, au cours de mon exposé, de simplifier le problème. Mais je ne voulais pas tendre à des compromissions. J'ai préféré simplifier et montrer une épure. Il s'agit avant tout d'être provocant. La plupart des musulmans ont une tendance, que je déplore, à présenter aux Occidentaux un islam libéral, édulcoré, rassurant. Je ne voulais pas rassurer. Le débat que nous avons eu aujourd'hui m'a pleinement satisfait et il a permis à beaucoup d'entre vous d'apporter tel ou tel complément. J'ai tenté moi-même d'apporter trois correctifs. Vous en avez apporté beaucoup.

Je voudrais encore en apporter un, suggéré par le professeur Pirenne. M. Pirenne ainsi que d'ailleurs M. Mayoux m'ont rappelé qu'en effet le débat avait été situé par rapport à l'Occident, par rapport à la chrétienté. On a attiré

l'attention sur le monde asiatique, sur des formes de sagesse toutes différentes. Nous avons tout d'abord mis en question l'homme occidental. Ensuite, l'homme occidental a été mis en question par l'homme abrahamique. J'attends de la sagesse asiatique, qui fera l'objet d'un débat ultérieur, qu'elle nous mette tous les deux en question. Ce sera la formule de rassemblement. Les valeurs par lesquelles elle nous mettra en question seront des valeurs singulièrement communes.

Ce n'est pas à dire que je sente l'Asie étrangère. Au contraire, je suis particulièrement attiré vers elle. Mais si nous faisons une confrontation qui n'est pas simplement une confrontation limitée au bassin de la Méditerranée, si nous introduisons l'Inde, la Chine et le Japon, malgré la très profonde parenté entre l'islam traditionnel et ces civilisations d'Extrême-Orient, il n'en demeure pas moins qu'avec l'Occident il a un fond commun, que j'ai pu sembler négliger au cours de la première introduction ; il y a ce fond commun de raison cartésienne, il y a ce fond commun de Platon et d'Aristote, il y a ce fond de mesure, de calcul, il y a l'art, il y a la chimie qui sont aussi des créations arabes et musulmanes, qui le sont parce que la raison n'est pas l'ennemie pour nous, comme elle a pu le sembler. Il y a le fond gréco-latin qui est commun, il y a le fond judéo-chrétien, il y a la référence à la pensée hellénistique, il y a aussi la référence à ce Dieu vivant qui nous est commun et dont nous sommes, vous les fils, nous les reflets peut-être.

Mais si nous croyons que l'entente avec l'Occident peut s'opérer justement parce que nous avons en commun ce monothéisme qui fonde la valeur de la personne humaine non pas sur une gnose mais sur la valeur de l'individu de chair, si nous sommes réellement conscients des valeurs parce que nous sommes des individus et non pas seulement des créatures de Dieu, je voudrais ne pas renier ce que j'ai dit, à savoir que pour le musulman, il y a la fidélité en Dieu et la confiance en l'homme, comme pour l'Occident, mais que pour nous autres - et je pense que ce l'est également pour beaucoup de chrétiens - cette confiance en l'humain est fondée sur la foi en l'être.

# La pensée islamique en présence de l'Occident<sup>1</sup>

En présence de l'Occident... Le problème est bien celui d'une confrontation. Et le titre même du débat qui nous réunit ici l'indique. Jadis, il y a quelques siècles, les deux mondes s'ignoraient peut-être mais, de part et d'autre de la Méditerranée, les valeurs fondamentales étaient les mêmes. Un dialogue réel, des échanges qui portaient sur des valeurs profondes, qui sait, une communion seront-ils encore possibles ? Pour l'instant hélas, il ne s'agit pas d'un dialogue mais d'une simple mise en présence, un face-à-face et c'est tout. Les deux interlocuteurs se voient du dehors. S'ils se parlaient avec leur ton véritable, peut-être retrouveraient-ils chez l'autre des accents familiers ? Mais ils se regardent et ne paraissent plus se reconnaître. Entre eux tant de choses faussées ! Dans cette confrontation à vif, il ne s'échange rien d'essentiel. Et la rencontre de l'Islam traditionnel avec l'Occident moderne, en dehors même des conflits ouverts, ne manque pas de multiplier les tableaux hétéroclites.

## Cruel pittoresque

Je cherche l'un de ces tableaux pour commencer, quelque anecdote vécue afin d'engager la discussion. Les souvenirs ne manquent pas. Ainsi, le premier matin à Djeddah, où l'appel du muezzin me réveilla en plein campement d'ingénieurs. On montait l'équipement industriel dans un amas de baraques préfabriquées à l'air-conditionné, séparées par des terrains de sport construits sur un sol aplati tant bien que mal. Dans cet amoncellement d'attirails venu

1. Conférence de Cerisy-La-Salle, 19 juillet 1958. Ce texte reprend, dans une forme plus ramassée, les thèses développées lors de la conférence de Genève qui fait l'objet du chapitre précédent. Nous l'avons toutefois maintenu car il relate diverses expériences vécues par Najm-oud-Dine Bammate lors de différents séjours au Moyen-Orient. [NDI.F]

d'Amérique, la voix de l'homme qui appelait à la prière... Je sors et qu'est-ce que je vois ? Les ouvriers arabes, debout sur les caisses des machines, perchés comme autant de stylites du désert, et qui se prosternaient vers La Mecque. Car le musulman doit, pour prier, s'isoler du sol d'une manière ou d'une autre : un tapis, ou même une ligne tracée par terre et qui l'entoure, crée le périmètre sacré. Ainsi l'homme qui prie est séparé du monde, support quotidien de ses gestes futiles ou intéressés. L'espace qui le délimite, retranché du reste des choses, se trouve dédié, offert à Dieu, comme un temple abstrait en miniature. Cet espace n'est pas d'ici plus que d'ailleurs. Par l'intention, le fidèle rejoint donc en esprit tous les autres croyants dans ce lieu absolu vers lequel tous s'orientent au moment de prier et dont la mosquée de La Mecque n'est qu'un signe terrestre. Mais ces Bédouins n'avaient pas de tapis et le sol était trop rocaillieux. Ils étaient donc montés sur les caisses des machines. Les ustensiles de la technique étaient devenus des supports de prière, des instruments sacramentels. Rencontre brutale et inattendue de la tradition et du modernisme détourné de ses fins.

Mais cela, c'est encore du pittoresque, et j'aurais dû commencer par une histoire grave. En voici une, qui est amère. J'accompagnais un inspecteur scolaire en Jordanie. Nous avons visité plusieurs écoles et j'admirais les draperies des fillettes brodées de fleurs multicolores, qui changent d'un village de Palestine à l'autre et presque d'un puits à l'autre. Elles semblaient sortir d'images bibliques tracées par un peintre de la Renaissance. L'une avait un voile couvert de motifs que je voyais pour la première fois. Je demandai à mon guide d'où elle venait. Depuis longtemps, je sentais mon compagnon irrité de mon intérêt pour les scènes patriarcales, les rencontres pittoresques de voyage. Cette fois, il ne pouvait plus cacher son impatience. Et il eut ce mot cruel : « L'école obligatoire offre au moins un bon résultat. Nous les mettons toutes au tablier noir. » Ne jugeons pas trop vite et surtout ne crions pas tout de suite au vandalisme. La phrase, j'y ai réfléchi plus tard, va plus loin que je ne croyais. C'est un cri de douleur. Et d'abord, la honte. Le vêtement traditionnel doit témoigner d'un ordre de vie. S'il est devenu inactuel, qu'il disparaisse tout à fait. Plutôt cela que de le voir transformé en attraction touristique. Ces voiles, ces draperies, c'était, pendant des générations, le bien propre d'êtres auxquels on se sent rattaché par trop de respect, trop de fidélité pour qu'on puisse souffrir de les voir réduits à de simples curiosités. Ils rappellent la noblesse tout autant que l'inefficacité du passé. Peut-être n'est-il plus permis d'en vivre ? Au moins doit-on éviter de le profaner. Alors la réaction si fréquente dans les pays d'Orient : « Défense de photographier. » Ces images anciennes nous mettent à nu. Elles dénoncent notre âme – une ombre maintenant vient-on nous dire, mais notre

âme quand même - à la curiosité publique. Alors, « défense de photographier ». Le désespoir. Mais ce pittoresque, ces couleurs, si nous les gommons, nous les remplaçons par une discipline nouvelle : le tablier noir. Il est laid. Il est uniforme. Croyez-vous que l'inspecteur d'Amman y soit aveugle ? Mais c'est une discipline qui lui paraît nécessaire, comme une ascèse. De ce sombre creuset, où l'on broie les couleurs trop vives, doit sortir quelque chose de nouveau, de mieux trempé pour un monde plus dur que ne l'ont connu les Anciens. Cette tenue de deuil est une tenue de travail : ainsi nous construisons. La honte, l'ascèse, l'espoir - oui, l'espoir mêlé au désarroi - voilà ce qu'exprimait la phrase de mon compagnon de route. Cette phrase résumait d'un bloc et d'une manière confuse les réactions premières, je dirais plutôt les sursauts, d'une conscience traditionnelle arrachée à elle-même par la rencontre de l'Occident moderne.

Car la rencontre de la pensée islamique avec l'Occident moderne représente à la fois une crise dans le for intérieur et un choc avec l'étranger. La confrontation avec autrui se double d'un cas de conscience.

## Un monde en mouvement

La civilisation musulmane était traditionnelle. La révélation l'enracinait dans le divin. La théologie lui donnait une structure stable où tout était solidaire de tout. La manière de tisser un tapis et de rompre le pain n'était que la trace d'un ordre absolu. Et tout à coup, l'on découvre un monde qui est mouvement. Car l'Occident moderne, pour l'Islam comme pour l'Inde ou l'Extrême-Orient, signifie d'abord changement, passion de la recherche, remise en question perpétuelle des idées, critique renouvelée des situations acquises. C'est d'abord une inquiétude au sens propre du mot, le refus de l'immobilité. Le mouvement, l'inquiétude créatrice de l'Occident, voilà qui nous impressionne.

La découverte de ce mouvement, pour une civilisation traditionnelle, représente plus qu'une rencontre avec une pensée différente. C'est une mise en question, presque une mise en accusation. Le débat ne peut garder le ton des échanges culturels, mais il adopte bientôt celui du procès.

Pour nous autres, Orientaux, l'Europe est moderne depuis cinq cents ou six cents ans pour le moins. Mais l'Europe oublie parfois que pareille accoutumance à la nouveauté reste exceptionnelle. Ainsi, l'Islam est appelé à vivre, aujourd'hui même, sur l'heure pourrait-on dire, et tout d'une pièce, un ensemble de remous intellectuels, de bouleversements économiques et sociaux que l'Europe a eu le loisir d'affronter graduellement, étendus sur plusieurs siècles. Par sa vision théocentrique de l'univers, par le destin spirituel qu'il assigne à

l'homme et à la communauté, l'islam se rattache encore à un monde qui fut celui de la chrétienté médiévale. Mais, il y a deux ou trois générations, guère plus, il a découvert à la fois la Renaissance et l'évolutionnisme, le « siècle des Lumières » et la crise religieuse du xv<sup>e</sup> siècle européen. Pour lui, Kant et Marx sont contemporains. Et cela, à l'heure où les mystiques du xii<sup>e</sup> siècle, les scolastiques du xiii<sup>e</sup> siècle vivent encore parmi nous. De même, la révolution industrielle s'annonce en Europe depuis plus de deux cents ans et se développe, accompagnée du mouvement des idées et des institutions. On déplore que ce mouvement n'ait pas été assez rapide pour suivre l'expansion technique. Que dire de l'Orient où la révolution industrielle a été plaquée à chaud sur des structures patriarcales ? Il ne s'agit plus d'évolution brusquée mais d'un véritable traumatisme. En politique, les peuples musulmans vivent à la fois leur xix<sup>e</sup> et leur xx<sup>e</sup> siècle. À la fraternité des croyants succède la formation des États nationaux sur le modèle européen. Car, il ne faut pas l'oublier, les revendications actuelles de l'Orient ne sont plus que les échos de l'enthousiasme européen de naguère pour le principe des nationalités. Seulement, voilà que l'Orient se trouve déjà projeté à l'époque des groupements régionaux à l'échelle continentale.

L'Occident, pour la pensée musulmane, c'est le mouvement et c'est le moderne. Mais un moderne qui ne serait pas seulement aujourd'hui, en 1957, mais aussi 1357<sup>1</sup> à Florence, plus Paris en 1789, plus Moscou en 1917, plus tant d'autres moments étrangers qui lui posent des questions, toutes actuelles. Est-il possible de dissocier les modernismes successifs de l'Europe et lesquels préférer ? Le moderne, ce n'est pas uniquement la civilisation occidentale vue au présent, c'est aussi le passé de l'Occident sous des formes diverses. Et alors, comment ne pas comprendre le trouble ? Toutes les questions se pressent en même temps. Nos grands-pères et jusqu'à nos pères croyaient que l'Europe c'était une certitude, des formules, des recettes techniques. Nous savons aujourd'hui que l'Europe n'est pas une réponse mais une question, la plus déroutante de toutes. Nous découvrons qu'elle est un mystère à elle-même et le service qu'elle peut nous rendre, inattendu, serait de nous obliger à pousser notre propre interrogation plus loin, avec plus de lucidité, plus de déchirements aussi.

L'exotisme du moderne et sa multiplicité foisonnante pour l'islam, l'aventure du changement perpétuel substitué à la certitude de la tradition, voici déjà reconnues quelques données du problème. Mais ce n'est pas encore,

---

1. Allusion à l'apogée des arts et des lettres sous les Médicis (Jean de Médicis, pape de 1513 à 1521 sous le nom de Léon X, auquel succédera son cousin, Jules, pape en 1523 sous le nom de Clément VII). [NDLE]

loin de là, l'essentiel. L'angoissant n'est pas l'origine étrangère de la crise, sa complexité, sa mobilité, mais son point d'application, d'impact. Droit au cœur. La vocation d'une forme traditionnelle comme l'islam est d'être une clé de l'univers, une explication totale de l'homme et du monde, d'être plénitude ou de n'être pas. La tradition ne sépare pas le temporel du spirituel, le profane du sacré. C'est pourquoi tout échec, même matériel, peut jeter le doute sur l'ordre entier des choses. Un recul de la tradition n'est pas seulement un accident de l'histoire mais un scandale métaphysique. La mise en question qu'apporte la rencontre avec l'Occident porte sur des valeurs d'éternité. D'où l'humiliation avec cette amertume, cette âpreté, chez tant de musulmans. N'est-ce point à cause de la fixité même des fondations, trop rigides, que des lézardes crevassent le mur ? Les réformistes libéraux de l'islam croyaient pouvoir concilier tradition et modernisme. Peut-être l'instinct des masses dévotes était-il plus sûr. Dans une société qui, encore maintenant, a pour l'essentiel, comme terme de référence, le transcendant, qui se veut ordonnée à l'Unique, l'irruption du modernisme n'est pas un problème de civilisation, c'est une affaire de vie ou de mort.

Le grave, dans ce drame, n'est pas l'aspect économique, social ou politique, mais l'aspect moral et spirituel. Je dirai même que le problème est aux confins de la théologie. Je me rappelle ce jeune Nord-Africain qui me disait : « Peu importe que l'on me nourrisse et que l'on me vaccine. Je veux être traité comme un être créé par le même Dieu. » Le sentiment que les assises de la religion sont atteintes fait la gravité du drame pour le musulman car, à ses yeux, l'islam est solidaire des mésaventures de l'Occident. Je viens de dire pourquoi tout échec de la communauté frappe la religion musulmane. Mais ce refus de séparer le temporel et le spirituel, le musulman l'attache de la même manière au christianisme. Chaque blessure qui lui vient d'Europe, il la reçoit aussi du Christ car, pour lui, l'Europe et le christianisme c'est tout un. Assimilation abusive, répondra-t-on. Jusqu'à quel point ? Et cette confusion n'est-elle pas encore un hommage au pouvoir de la religion chrétienne ? D'ailleurs, le fait est que l'homme chrétien, assumé par l'Incarnation, prend une densité individuelle que l'Orient n'a pas connue ; l'histoire chrétienne, animée d'une pulsation nouvelle par l'Incarnation, prend une accélération inouïe. En vérité, l'Europe était humaniste bien avant la Renaissance et la société occidentale présente un devenir historique bien avant les philosophies de l'histoire et, certes, bien, avant Hegel. Ces grandes expériences modernes ne se sont pas produites en dehors du christianisme mais avec lui et par lui. L'assimilation que faisait le Bédouin, dans sa simplicité, était-elle si grossière ?

## **Perdre les raisons d'être pour exister ?**

Je serais même tenté de voir un bien dans ce fait que l'islam et le christianisme soient tous deux compromis dans le drame. En effet, pour le résoudre, la compréhension, la générosité intellectuelle, la sympathie culturelle ne suffisent pas. « Défense de photographier. » Rappelons-nous la réaction de l'inspecteur scolaire. Le drame ne peut être transcendé que par une communion spirituelle. Il est donc heureux que l'islam pas plus que le christianisme ne soient hors de cause. L'exigence s'adresse d'abord aux hommes de foi. Or, c'est d'eux et sans doute d'eux seuls que pourrait venir cette dimension spirituelle qui donnerait l'espoir.

Le voyage que j'ai fait avec l'inspecteur scolaire devait se terminer pour moi par un triple pèlerinage : au Mur des Lamentations, à Bethléem pour Noël et à La Mecque. Et, dans ces lieux saints, j'avais été bouleversé de retrouver les mêmes accents chez ceux qui priaient. Chrétiens, israélites, musulmans, c'était, dans la psalmodie, le même tremblement de ferveur de la voix, la même offrande de l'être. Même dans les douloureux événements d'Afrique du Nord, il est important de constater que l'on peut en dire tout, sauf qu'il s'agit d'une guerre de religion<sup>1</sup>. La crise a des prolongements spirituels terribles, mais elle n'est pas une querelle d'églises. Au contraire, les plus tourmentés de trouver une solution semblent être des gens de foi. Il est important de savoir qu'au-delà des conflits politiques, économiques ou sociaux, une confrontation déchirante est en train de se faire, d'une part entre l'Occident chrétien et l'Occident qui glisse vers la déchristianisation, d'autre part entre l'islam tenté de perdre son âme et l'islam fidèle au Coran. Sans doute, les positions sont mêlées inextricablement et les données du débat confuses. Mais, situé au niveau de l'âme, un tel débat représente plus qu'une querelle un dialogue, ou même une tolérance réciproque dans le compromis. Il représente avant tout, des deux côtés, un examen de conscience.

Aujourd'hui, comme la tradition chrétienne, la tradition musulmane est certes menacée. On pourrait rappeler ici le mot de Juvénal : « *Propter vitam vitæ perdere causas* » (pour subsister, perdre les raisons d'être). Je le reconnais, c'est une menace qui pèse sur les musulmans.

L'Orient ne devrait pas seulement demander à l'Occident des techniques ; de même, d'ailleurs, l'Occident se trompe en n'attendant de l'Orient que des philosophies. L'Orient peut enseigner que la pensée n'est pas seulement créa-

1. Rappelons que cette conférence fut prononcée en juillet 1958, en pleine guerre d'Algérie. [NDLE]

tion d'idées, de formes et de valeurs mais création d'être, et que la réalité n'est pas seulement découverte ou conçue par l'intelligence, mais qu'elle est témoignée par l'âme et manifestée par une certaine stature de l'homme, un certain style de vie et dans les traits les plus humbles. L'étude de la tradition orientale n'est à peu près rien si elle n'est une expérience transformatrice de l'être, c'est-à-dire une technique spirituelle. Inversement, je crois que le jour où la rupture sera consommée sera celui où l'Orient n'attendra vraiment plus de l'Europe que des tours de main, du matériel et de l'appareillage. Ce que nous avons surtout à prendre en Occident, ce n'est pas une technique mais une certaine plénitude, une certaine densité individuelle, une densité qui n'est pas matérialisme mais humanisme, une densité de l'individu qui s'atteint par l'esprit, non par les industries.

Entre l'Islam et l'Occident, il ne faut pas chercher le compromis, mais, au contraire, l'absolu. Car le propre du relatif (et qu'est-ce que le compromis si ce n'est le relatif par excellence ?) est de diviser, et seul l'Absolu peut unir.



# Foi et raison chez Avicenne<sup>1</sup>

Ce n'est ni un diplomate qui vous parle, ni un professeur, et je voudrais m'entretenir avec vous d'une manière assez directe, non pas d'Avicenne mais à propos d'Avicenne.

La date d'aujourd'hui, il me plaît de vous le confier, a pour moi une triple signification.

Elle est d'abord un rappel de fidélité à la mémoire de Louis Massignon. J'évoque cette petite chambre de la rue Monsieur où, pendant mes années d'études, il m'arrivait assez souvent de recevoir son enseignement. Vous savez que nous autres Orientaux sommes assez méfiants et même souvent violemment critiques à l'égard des orientalistes, parce que leur manière de réduire la Parole, le Verbe à une philosophie nous paraît meurtrir la réalité vivante de notre foi. Or, Louis Massignon avait au plus haut point le respect de l'autre. Quantité d'entre nous ont reçu de lui une initiation à un respect, je dirais même à une pudeur de l'être, joint à un désir passionné de l'unité qui faisaient de lui un homme selon Abraham.

Ensuite, il y a vingt-cinq ans jour pour jour que je me trouvais, avec quelques amis, pour enterrer René Guénon, qui avait poussé son idée de l'unité transcendante des religions jusqu'à se faire musulman et qui, dans ses présentations de la tradition, se référait aussi bien à la tradition hindoue ou taoïste qu'à la tradition judaïque ou musulmane, et jamais dans un esprit de syncrétisme ou de compromission.

Enfin, il y a vingt ans que je faisais ma première conférence en Europe, aux Rencontres internationales de Genève. J'allais oublier, mais voici qu'en sortant de chez moi, sous ma porte, je trouve un message de quelques amis

1. Texte paru dans la revue *Fraternité d'Abraham*, n° II, juillet 1976.

(dont Ali Merad, qui enseigne à Lyon), actuellement réunis à l'abbaye d'En-Calcat et m'assurant de leur souvenir. Cette première réunion internationale à laquelle j'ai participé avait pour thème « Le progrès social et l'humanisme dans la crise du monde moderne ». J'avais pris le contre-pied de la plupart des interventions, car ma conférence s'intitulait « L'homme abrahamique ». Je me trouve donc aujourd'hui dans une ligne de fidélité à une position initiale.

Où est l'essentiel ? Quand cette question se pose, le musulman cesse d'analyser et de discourir. Il se réfère au Livre sacré. Et, pour ce qui est de l'essentiel, la parole est toujours à Abraham. Le Coran présente sa conversion : Abraham décide de couper avec la ville et se dirige vers le désert, abolissant tous les rapports sociaux, toutes les hiérarchies, tous les faux dieux. Il rompt aussi avec l'univers cosmique, car il ne peut plus adorer ni les étoiles, ni la lune, ni le soleil, ni rien de ce qui passe. Il coupe tout pour établir une relation unique avec l'Un. Et dans cette nudité absolue de l'être, il perçoit que seul demeure le visage de Dieu.

Alors, si seul demeure le visage de Dieu, tout est sauvé et tout est restitué, mais non pas sous sa forme fragmentaire, éparse, brisée, mais dans la pureté et la fidélité du premier instant de la création. Il n'y a d'autre réalité que transcendante et l'homme ne se définit qu'ordonné à cet absolu. Comme le disait saint Augustin, justement un avicénien : « Si je ne puis demeurer en Dieu, je ne suis pas non plus installé en moi-même. » Pour une société comme la société musulmane, qui se veut ordonnée à l'Unique, l'irruption du modernisme n'est donc pas un problème social, politique ou de civilisation ; c'est un problème de vie ou de mort.

Voilà, en résumé, ce que je disais il y a vingt ans.

L'acte de foi d'Abraham, qui le coupa de tout, était en même temps un acte fracassant toute rationalité, car qu'est-ce que le sacrifice d'Abraham sinon la foi portée jusqu'au scandale absolu, jusqu'à la dislocation même de l'échelle des valeurs morales ? Alors une association qui se veut une association selon Abraham est-elle en droit de poser même le titre de notre réunion d'aujourd'hui ? L'acte de foi n'annule-t-il pas toute possibilité de rationalité ?

Précisément c'est l'une des significations de la philosophie scolastique musulmane que de relever ce pari effroyable et l'on minimise par trop son rôle en le réduisant à la transmission, en Europe, de l'héritage d'Aristote et du néoplatonisme. Ce n'est pas dans un vide qu'elle a transmis le message, mais elle a affronté d'une manière très existentielle le problème de la foi et de la raison. Elle a d'abord été une philosophie pour elle-même et on fait d'elle une critique un peu trop facile et je dirais presque naïve lorsqu'on la présente comme un salmigondis de toutes les influences qui traînaient dans les traductions du monde médiéval.

En fait, vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle, un Arabe avait un équipement mental grec très hétérogène, souvent contradictoire, où Plotin se télescopait avec Aristote, où les textes philosophiques et les textes scientifiques se trouvaient comme rapportés, je dirais presque par soudure autogène, sans transitions. La langue elle-même, quel qu'ait été le génie des traducteurs nestoriens ou syriaques, était à l'extrême opposé de la langue arabe. Ce qui est extraordinaire, c'est, à partir de cette hétérogénéité et de cette altérité, d'avoir créé un système parfaitement cohérent, une espèce d'organum de l'architecture de l'univers, et de l'avoir réalisé très rapidement puisqu'il arrive à son accomplissement au XI<sup>e</sup> siècle, avec l'œuvre d'Avicenne.

La pensée grecque, reçue en vrac, vient donc affronter une religion du Verbe divin qui, entre la foi de l'individu et l'acte d'adoration, ne reconnaît qu'une nudité absolue, privée de tout concept. Or voilà que la philosophie d'Avicenne exprime au contraire, toujours dans l'orthodoxie et non pas sous forme de syncrétisme, une architecture plénière qui ne sonne jamais creux, dont les morceaux ne semblent jamais rapportés et qui donne une image globalisante non seulement de l'univers mais aussi du destin mystique de l'homme individuel.

## Un esprit universel

Qui était cet homme ? Ibn Sinâ - je l'appelle Avicenne pour me conformer à l'usage courant - est né vers 980. Sa famille était originaire de mon pays, l'Afghanistan, mais, à sa naissance, son père était déjà installé à Boukhara. C'est donc un Asiatique et on trouve chez lui une triple tradition : il est à la fois un penseur de la *falsafa* scolastique, péripatéticien et platonisant, un penseur religieux qui utilise la terminologie arabe du Coran, mais il appartient aussi au monde de sensibilité et de pensée de l'Iran, à un monde hautement civilisé où la philosophie des lumières et la philosophie émanatiste - qui deviendra plus tard, dans le shi'isme, l'angélogologie - sont une tradition.

Autre trinité chez Avicenne : il était à la fois et tout autant médecin, philosophe rationaliste et je ne dirai pas mystique, mais penseur mystique. Or, certains ont abordé Avicenne en tant que médecin, d'autres en tant que philosophe ; quelques-uns, fort rares, l'ont abordé en tant que penseur de la spiritualité musulmane. Très peu d'auteurs ont couvert l'ensemble du domaine. En Europe, il faut citer cependant Louis Gardet, Henri Corbin, Anne-Marie Goichon. À la vérité, il est fort difficile d'avoir une image complète d'Avicenne car la soif de totalité qui était chez lui non seulement une aspiration mais un fait existentiel est tellement complexe qu'il n'est pas possible de la saisir dans

une approche plutôt que dans une autre. Entre les différents aspects de sa personnalité, on s'acharne à trouver des contradictions. Mon effort sera de vous montrer que ces contradictions n'existent pas

Sa première vocation a été médicale. Dès l'âge de dix-huit ans, il entre en faveur en guérissant le fils du souverain (on dirait un conte de fées, mais les témoignages à ce sujet sont parfaitement précis). Ses premières œuvres, essentiellement scientifiques, sont celles qui ont duré le plus longtemps : le *qânûn-aṭ-ṭib* (Canon de la médecine), son abrégé en vers le *Naja* (*an-najât*, Poème de la médecine), et le *Chifa* (*ashifâ'*, Livre de la Guérison). Le premier est entièrement consacré à la médecine, les autres font une place considérable à la logique, à la physique, aux mathématiques. C'est uniquement dans les œuvres tardives qu'on voit s'accroître la vocation spirituelle et que le recours à la terminologie du soufisme est de plus en plus fréquent. Dans le *Kitâb-al-'ishârât*, dans le *Danesh Nameh*, qui est écrit en persan et qui commence par la métaphysique, on voit s'accroître cette préoccupation. Mais il serait hasardeux de conclure à une évolution dans la pensée d'Avicenne. En réalité, nous n'en pouvons rien savoir car les données sont trop éparpillées.

De plus, Avicenne a été un politicien, un diplomate, toujours conseiller de quelque prince, dans des cours assez secondaires. Son activité dans ce domaine ne connut d'ailleurs pas beaucoup de succès. Il menait donc une vie errante et n'était nullement un philosophe de cabinet ou d'université.

## **Le principe d'unité**

Quel est donc le secret qui permet à Avicenne, partant d'une quasi-confusion, d'arriver à un système parfaitement architecturé où tout, de la logique et de la physique en passant par la métaphysique, aboutit à une sorte de paysage des stations de l'âme en quête de l'unité, sans aucune solution de continuité ? Je crois que ce secret, c'est le principe d'unité, de *tauhîd*, qui régit toute la civilisation musulmane, comme il régit la pensée individuelle. Avicenne a réussi son œuvre, non pas malgré l'islam mais à cause de l'islam.

L'islam, en effet, exige l'unification de toutes les facultés de l'âme et conçoit l'univers comme un ensemble de signes qui ne sont pas contradictoires mais, ramènent tout à l'unité en se répercutant à travers les différentes dimensions de la pensée. La réflexion d'Avicenne s'est exercée dans un monde spirituel qui ne distinguait pas entre le profane et le sacré, entre le temporel et le spirituel. Là a été sa grande chance pour unir la foi et la raison.

La science, pour les savants musulmans, était avant tout une science expérimentale fondée sur l'observation et non pas, à la manière grecque, une vision

philosophique de l'univers. Euclide, Galien Ptolémée n'élaborent pas seulement une géométrie ou une médecine ou une géologie, mais ils sont en même temps en train de créer une méthode pour conduire la pensée. La science grecque est toujours sous-tendue par une réflexion dialectique et rhétorique. C'est ce double niveau de la science grecque qui fait défaut – c'est peut-être une faiblesse, c'est peut-être une force – à la pensée scientifique arabe.

Je cite l'un des premiers philosophes arabes, al-Kindî : « Il n'y a peut-être pas de plus grand ignorant que celui qui s'appuie sur les livres savants pour une recherche dans les sciences de la nature au lieu de se fonder sur ses propres observations. » Voilà une phrase de tournure très moderne. Avicenne lui-même donne quelque part toute une description de la formation des vallées qui ne se réfère absolument pas aux traités grecs mais se fonde sur des observations empiriques, comme celle des fossiles. Les Arabes sont donc considérés par certains comme les créateurs réels des sciences physiques.

Or, pourquoi la science musulmane a-t-elle été avant tout descriptive, expérimentale et ne s'est-elle pas portée à la conquête des domaines intellectuels comme la science grecque ? C'est précisément – et là nous sommes tout à fait abrahamiques – parce que la parole fulgurante de Dieu à travers le Coran avait annihilé toute possibilité d'élaboration conceptuelle entre l'expérimentation des faits et la réalité. Elle a fait table rase. La pensée scientifique musulmane a été ainsi rabattue sur terre, tout simplement par le désir d'éviter le *shirk*, l'associationnisme. Les causes premières et même les causes secondes sont entre les mains de Dieu et il appartient à l'homme, du point de vue social, d'être le représentant de Dieu sur la terre et, du point de vue scientifique, d'agir sur les éléments. Il n'est pas étonnant, dès lors, que dans les sciences, les deux domaines ouverts par les Arabes aient été la chimie et l'algèbre, l'une pulvérisant la matière et l'autre pulvérisant la forme.

Comment donc Avicenne, cet homme qui a posé d'une façon aussi rigoureuse les fondements des sciences humaines, a-t-il pu achever sa vie par des traités de mysticisme sur les noms divins ? Je le répète : parce qu'en islam il n'y a pas de distinction entre le profane et le sacré. Il y a des coupures, des clivages, mais ce ne sont pas ceux de la civilisation occidentale.

Deuxième contradiction apparente : comment Avicenne peut-il être à la fois un philosophe scolastique hellénisant et un soufi ? Nous abordons ici un domaine un peu délicat. En effet, l'*'imân* n'est pas la foi, le *'aql* n'est pas la raison, la *falsafa* n'est pas la philosophie et le *taṣawwuf* n'est pas la mystique. Voilà quatre fausses traductions qui créent beaucoup de confusions et, en dissipant ces confusions, nous arriverons peut-être à expliquer Avicenne.

La grande difficulté, lorsqu'on traite du monde musulman, c'est la distance, fait non d'exotisme, mais d'ambiguïté. Le musulman, et en particulier l'Arabe, du fait qu'il vit sur le pourtour de la Méditerranée, n'est pas l'autre au même sens que l'étaient le Turc, le Persan, l'Hindou, le Chinois pour l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le monde musulman ne peut pas être réduit à une pure altérité par rapport au monde chrétien. L'un et l'autre ont partie liée. Leurs sources non seulement spirituelles mais théologiques sont communes. En fait, c'est à Abraham que se ramènent les trois traditions monothéistes. Mais au-delà, Jésus est présent dans le Coran et, avec une grande force, la Vierge Marie. C'est aussi, nous le voyons avec Avicenne, le même arsenal philosophique classique. Mais, et c'est là qu'est la différence, les mêmes notions n'y ont pas la même signification.

Certes, Jésus est présent dans l'islam mais, du fait que l'Incarnation n'est pas reconnue, tout change de signe. De même, la pensée d'Aristote est présente, mais du fait qu'elle est surplombée par le néoplatonisme et le Coran, elle prend un mouvement tout à fait différent.

Cela fait qu'un conflit entre chrétiens et musulmans n'est jamais en réalité un conflit, il est d'abord un examen de conscience. Pour le meilleur comme pour le pire, le monde chrétien et le monde musulman ont historiquement, socialement et théologiquement partie liée. Il s'agit non pas d'ennemis mais d'antagonistes, je dirais presque de faux frères.

Il s'agit justement de dépasser cette fausseté pour arriver à une fraternité véritable. On ne saurait y parvenir en simplifiant les problèmes mais en les approfondissant.

## **La forme suprême de la connaissance**

Cela nous ramène à Avicenne. Avicenne peut se permettre d'avoir une philosophie essentialiste. Celle-ci s'acheminera en Occident vers l'averroïsme latin, où apparaîtra un clivage entre l'essence et la substance aboutissant, avec Descartes, à la dualité entre le corps et l'esprit. En islam, au contraire, pas de distinction entre le corps et l'esprit, le profane et le sacré, la raison et la foi. Il y a seulement différence de niveaux et de perceptions. Au lieu d'avoir : « ou bien... ou bien », nous avons : « et... et... ».

La structure de la langue arabe, comme à claire voie, est merveilleusement adaptée à cette forme de pensée. Ainsi, le sens sacré se superpose au sens rationnel transcédé par la seule réalité qui est la réalité divine. Et Avicenne peut déployer son système de causes et de conséquences, sa philosophie émanatiste. Pour lui, il y a un Être unique, qui est l'Intelligence suprême, et un

intellect actif qui se trouve entre le monde de l'unité et le monde tangible. Le connaissable humain se rattache à cet intellect actif, qui a été évacué par Guillaume d'Auvergne et saint Thomas d'Aquin mais a subsisté jusqu'à aujourd'hui dans la philosophie iranienne.

Or donc, Avicenne, qui a commencé par des exposés serrés au point de vue dialectique, a fini par des dramaturgies célestes, des récits comme celui du *Pèlerinage des oiseaux*, des paraboles, des contes... Ces aspects multiples d'Avicenne, encore une fois, ne sont pas contradictoires. Ils s'étagent en réalité non pas selon les niveaux émanatistes des hypostases néo-platoniciennes, mais selon des états de réalisation à des niveaux différents vécus par le savant, le philosophe, le croyant.

Évidemment, Avicenne n'est pas un mystique si l'on considère comme mysticisme un état de grâce accidentel, individuel, subjectif.

Mais si l'on prend mysticisme en un sens gnostique de connaissance, à ce moment-là, comme le dit Avicenne lui-même, « la forme suprême de connaissance, c'est la prière ». Pour le musulman, la foi n'est pas une qualité individuelle, une expression subjective. Elle est au contraire ce qui nous raccorde à l'Absolu par cette fine pointe d'absolu que nous portons en nous-mêmes, ce *sirr*, ce secret. Elle s'exprime dans l'acte de prière par l'intention, la *niyya*, que le croyant proclame au moment où il met le pied sur le tapis de prière. La prière, ensuite, ne s'accomplit qu'en Dieu. Tout ce que peut l'homme, c'est cette dédicace, cette visée. La foi n'est pas un simple coup de dé de la psychologie individuelle ; c'est le rapport le plus ferme que l'homme puisse établir avec le Créateur.

La raison, selon la pensée arabe, le *'aql*, n'est pas seulement la faculté de raisonner mais elle est aussi la faculté intuitive et imaginative. Elle est ouverte à la transcendance.

Ainsi, la coupure ne passe pas entre la physique d'Ibn Sinâ et d'Averroès, entre Abraham et Aristote. Ce n'est pas un conflit entre foi et raison mais un conflit de points de vue. C'est le germe de dualisme contenu dans les œuvres d'Avicenne qui, finalement, s'est imposé à l'Occident comme philosophie venant des Arabes, alors que la philosophie unitive, gnostique et émanatiste d'Avicenne a été reprise et perpétuée dans la partie orientale du monde musulman.

Quant à la *falsafa*, elle ne définit qu'une partie très restreinte de la pensée musulmane : la philosophie influencée par les Grecs. Avicenne emploie rarement le mot. Il parle plutôt de *hikma*, qui peut se traduire par sagesse.

Enfin, la mystique musulmane n'est pas, comme souvent en Occident, un raptus, une impulsion personnelle. Elle peut être l'œuvre de toute une collectivité qui est réunie et qui parcourt des étapes, des stations. C'est au fond, une

gnoséologie où l'être arrive à serrer de plus en plus son essentialité, ce secret, ce point vierge de l'âme qui est au-delà de la raison comme de la foi, mais sans qu'il y ait en quoi que ce soit un entraînement sentimental ou une passion. La mystique, prise en ce sens, n'est pas un rajout à l'œuvre d'Avicenne, comme certains l'ont dit, mais c'en est le couronnement organique.

Je terminerai sur une anecdote imaginée, traditionnelle : Ibn 'Abi Khayr, le grand mystique de son époque, rencontre Avicenne. Au moment de le quitter, il dit : « Tout ce que je vois, il [Avicenne] le sait. » Et Avicenne répond : « Tout ce que je sais, il [Ibn 'Abi Khayr] le voit. »

# L'islam et le sens de l'histoire<sup>1</sup>

Pour nous autres Orientaux, l'un des titres du professeur Toynbee à notre reconnaissance est d'avoir élargi la scène de l'histoire mondiale et d'avoir fait place à plusieurs conceptions de l'histoire, qu'il a présentées simultanément<sup>2</sup>. Il eût été souhaitable de faire participer à ces entretiens des représentants de diverses cultures non-européennes. Faute de participants chinois, indiens, etc., c'est à un musulman afghan qu'incombe la tâche d'instituer un dialogue moins entre l'Orient et l'Occident qu'entre l'Islam et l'Europe. Cette limitation rend ma besogne plus malaisée. Car s'il est relativement facile de ramener à des catégories simples l'opposition, par exemple, entre la conception indienne du temps et la conception européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle, entre l'Islam et l'Occident les interférences sont constantes, et constants aussi les malentendus.

On retrouve, dans les trois religions abrahamiques, la même notion d'un Dieu vivant et personnel, les mêmes traditions prophétiques, mais l'accent, le style, la démarche de pensée sont différents. Devant cette difficulté, je ferai ce que doit faire un bon musulman lorsqu'il est appelé à porter témoignage de sa civilisation : j'aurai recours au Coran. En consultant l'index des thèmes

1. « Entretiens autour d'Arnold Toynbee », sous la direction de Raymond Aron, Cerisy-la-Salle, 19 juillet 1958. À la suite de l'exposé de Najm-oud-Dine Bammate, on trouvera les interventions de MM. Jacques Madaule, Roger Paret et Maxime Rodinson. Les actes du colloque ont été intégralement publiés sous le titre *L'Histoire et ses interprétations*, Paris/La Haye, Mouton, 1961.

2. Les colloques organisés au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle (Manche) après la Seconde Guerre mondiale par Anne Heurgon-Desjardins, et aujourd'hui par ses deux filles, se situent dans la droite ligne des Décades dont la tradition avait été inaugurée à partir de 1910 dans l'ancienne abbaye de Pontigny par Paul Desjardins. Ces colloques, réunissant des artistes, des savants et des intellectuels de tous les horizons pour débattre des sujets les plus divers, constituent « une entreprise culturelle unique, qui a su accompagner tout le XX<sup>e</sup> siècle » (Claire Paulhan). Site web de Cerisy-la-Salle : [www.cci-cerisy.asso.fr](http://www.cci-cerisy.asso.fr) [NDLE].

coraniques au mot « histoire », ce qui frappe d'abord est de trouver une double liste : une liste de noms propres et une liste de peuples. Ces noms propres sont des noms de prophètes, Adam, Noé, Moïse, etc. Ces peuples sont les habitants de Sodome et de Gomorrhe, les Égyptiens pharaoniques, une série de petites peuplades de l'Arabie méridionale ; ce que ces peuples ont de commun, c'est le refus de la Révélation que leur apportent les prophètes, et ce refus entraîne pour eux des catastrophes, des destructions, avec, chaque fois, la même doxologie : « Et que cela soit un signe pour le Croyant ! »

Nous voyons donc déjà que l'histoire, pour le musulman, est une histoire prophétique, que le temps n'est pas linéaire mais s'articule en une série de cycles dont chacun se termine par une catastrophe, que l'événement, enfin, est signe, qu'il se retourne vers l'homme comme un symbole qui doit le guider dans la conduite morale de sa vie. L'histoire, par-là, relève de la métaphysique, de l'ontologie, du symbolisme ; elle ignore le progrès ou l'évolution au sens occidental des termes.

Mais reprenons notre index. Nous y retrouvons le sous-titre « histoire » à l'un des chapitres les plus importants, qui s'appelle « Le jour du Jugement ». L'histoire, par conséquent, débouche sur l'eschatologie ; c'est par là qu'elle s'accomplit et qu'elle prend sa signification.

Si nous tentons maintenant une autre approche, de caractère philologique, nous constatons qu'il existe en arabe deux mots qui peuvent signifier histoire : *'akbbâr* et *târikh*. Le premier signifie plutôt chronique et désigne le récit des faits dans leur pure et simple succession ; le second s'applique à leur enchaînement causal, à leur signification. C'est là un aspect fondamental du langage des Arabes, qui est composé de propositions indépendantes reliées seulement par des « et puis », des « ensuite », très rarement par des « donc », des « pourquoi » ou des « parce que ».

Paul Valéry a fait observer que c'est une grave décision pour l'intelligence humaine que d'affirmer d'un fait qu'il est cause ou conséquence d'un autre. L'Arabe dit rarement d'un fait qu'il est cause ou conséquence d'un autre ; il juxtapose plutôt, comme on enfle les grains d'un chapelet, les événements qui, dans leur simultanéité ou leur succession, n'ont pas encore de sens, ne prendront leur sens qu'au jour du Jugement. De même, la prière du musulman n'est qu'une visée. Le croyant se tourne vers La Mecque pour faire connaître son option, son intention ; il ne saura qu'au dernier jour si sa prière a été exaucée. Si la grammaire arabe est, pour ainsi dire, à claire-voie, la mosquée arabe est à ciel ouvert. C'est à Dieu seul qu'il appartient d'achever la prière en l'accueillant, d'achever le langage par un sens intérieur qui n'est pas celui de la syntaxe, de sceller finalement le destin historique de la com-

munauté. Vous le voyez immédiatement, du point de vue de l'histoire occidentale, il semble bien que la notion de causalité soit essentielle ; dans la pensée musulmane, elle paraît fortement compromise.

Mais ce n'est pas tout ; la notion même de temps, support en Occident de toute conception historique - surtout dans l'Occident moderne qui me sert ici de terme de comparaison, car l'Occident médiéval est certainement plus proche que lui de l'Orient islamique - prend, dans la perspective coranique, une tout autre signification. Pour le musulman, le temps est, pour ainsi dire, absorbé par l'éternité. De même que l'événement est insignifiant par rapport à la transcendance et ne tire sa vertu que de son rôle symbolique, il se trouve anéanti par le sentiment de l'éternel, de l'absolu ; il n'est qu'un signe et rien de plus. J'évoquais à l'instant le christianisme médiéval ; c'est chez saint Bonaventure qu'on trouverait le mieux exprimée une idée de ce genre : « On peut concevoir, dit-il, les faits de deux façons, comme des choses ou comme des signes. » Pour le musulman, le fait n'est pas une chose, il est un signe, par conséquent une théophanie.

Si nous refermons notre index coranique pour consulter maintenant un dictionnaire arabe, nous constatons que les premiers termes qui expriment la notion de temps ne le signifient que dans sa qualité éternelle. *'abad* renvoie au temps sans fin, *'azal* au temps sans commencement, *baqā'* à la durée éternelle accomplie, à la plénitude de l'éternité. Nous trouvons bien ensuite deux termes qui semblent correspondre davantage à la notion moderne et occidentale de la temporalité, mais l'un est plus volontiers employé par des non Arabes et l'autre est un vieux mot bédouin, qui date de la période pré-islamique : *zamān* désigne bien un vecteur correspondant au mouvement unilinéaire de l'aventure humaine, mais ce terme est plus familier aux Turcs ou aux Iraniens qu'aux Arabes proprement dits. En Perse, son usage correspond à une tradition pré-islamique et il s'est surtout conservé pour désigner cette succession de dynasties qui assure, au sein de l'Empire musulman, la permanence de l'iranité. Chez les Turcs, il est également d'usage courant, mais l'on connaît les qualités administratives des Ottomans qui supposent évidemment une certaine notion « occidentale » de la temporalité. L'autre terme, *dabr*, figure justement dans un passage du Coran, qui critique la conception du temps destructeur : « Vous dites, vous autres Bédouins, que rien ne nous détruit, sinon le *dabr*, mais c'est faux, car c'est Allah qui tue et qui vivifie. » La notion de *dabr* renvoie au paganisme pré-islamique. Elle s'est maintenue, il est vrai, dans l'islam en y prenant la forme de ce que l'on qualifie souvent de « fatalisme », le sentiment d'une durée qui nous dégrade peu à peu. C'est le temps de l'érosion, mais aussi celui du sablier, de la clepsydre, de ce qui s'écoule et se défait sans retour.

Aristote parlait du temps qui détruit plutôt qu'il ne construit, mais c'était là, chez lui, une survivance de thèmes primitifs, très profonds, difficilement compatibles avec la notion astronomique du cycle. Le temps des Grecs est plutôt celui du cadran solaire, c'est-à-dire la transcription de la durée vécue et irréversible en mouvement spatial et circulaire. Cette notion d'un temps qui peut être objectivé, critère permanent de référence, toile de fond stable sur laquelle peut s'inscrire l'action des hommes et des peuples, a été l'une des conditions essentielles du développement du sens et de la méthode historiques en Occident. Elle permet seule de situer en abscisses, et en ordonnées, l'aventure d'un peuple, d'une civilisation. Or, pour le musulman, l'histoire n'est pas une tâche à accomplir, un geste à réaliser dans un cadre temporel, de soi indifférent et immuable ; le temps n'est que l'instant présent, l'instant goûté, vécu en ce qu'il a d'absolu et d'irremplaçable. Pour un théologien de l'islam, la meilleure preuve de l'existence de Dieu est celle du *tajuddud*, c'est-à-dire de la création continue, de la création successive des instants en ce qu'ils ont chacun de spécifique, comme autant d'échos du premier jour de la Création, chaque minute que nous vivons n'étant que le bruissement, que la pulsation de l'éternité, d'une éternité toujours recommencée.

On conçoit donc que, lorsque les musulmans ont rencontré la philosophie grecque, l'une de leurs plus grandes difficultés ait été de traduire les notions de temps et d'espace. Alors que l'Occidental transpose spontanément le temporel en spatial, qu'il dit, par exemple, un « espace » de temps, un « bout » ou une « portion » de temps, l'Arabe suit la démarche inverse. Si le voleur est appelé « le fils de la nuit », on peut dire qu'il a « pris sa nuit » ou « sa journée » au sens où un Européen dirait qu'il a « pris sa route ». On dira d'un calife qu'il a régné pendant vingt-deux pèlerinages. On songe donc plutôt à une action accomplie et sentie qu'à une durée objectivement mesurable. L'islam ne peut guère faire du temps une hypostase de l'histoire, il le saisit dans ce qu'il a de plus intime pour l'intégrer dans le destin de l'individu. Il « goûte » le temps, d'une façon presque sensuelle.

Pour mieux comprendre cet aspect de la temporalité, revenons à la question des prophètes. On ne s'étonne pas que le Coran qualifie de prophètes Noé, Moïse, Jésus. Mais nous avons vu que le premier des prophètes était Adam. Or, si Adam est bien le premier des prophètes, c'est qu'au moment de créer l'humanité, Dieu a passé un pacte avec lui. Il s'est adressé successivement à tous les règnes de la nature créée, aux montagnes, aux plantes, aux animaux, et toutes les créatures ont refusé cette dimension nouvelle que leur offrait le Créateur : celle de la liberté. L'homme seul, en la personne d'Adam, a accepté cette dignité, cette responsabilité. C'est pourquoi la communauté musulmane conçoit l'histoire comme une promesse à accomplir.

Je vous ai dit que le Coran nous invite à méditer sur la destruction de Sodome et de Gomorrhe, sur l'anéantissement des troupes pharaoniques pendant la traversée de la mer Rouge, sur le sort misérable d'Ad et de Thamoud. Or, si nous considérons la civilisation musulmane, nous constatons qu'elle nous livre de son passé, d'une part des mosquées, d'autre part des ruines de souks, de hammams. Ce qui a duré, ce qui a survécu, c'est donc la trace terrestre et le signe de la cité de Dieu, c'est aussi le témoignage des communautés immédiates de droit naturel, de la famille, du métier, du coude à coude de la vie quotidienne. Ce qui a disparu, ce qui même n'a été construit souvent qu'en stuc, sans intention de pérennité, c'est le palais, c'est le siège du pouvoir civil, de l'administration, le domaine de l'institution, ce que les juristes occidentaux ont défini en limitant les droits naturels, en imposant des statuts.

Ainsi l'islam semble se situer ou en deçà, ou au-delà de l'histoire, dans la mosquée ou au marché, dans la relation religieuse avec l'Éternel ou dans les chaudes relations quotidiennes d'homme à homme, d'adulte à enfant. Entre les deux, il y a justement le domaine de l'institution, celui de la durée historique au sens occidental. La communauté musulmane est comme suspendue entre un passé, qui est prophétie, et un avenir, qui est promesse ; mais le présent se vit comme instant, ou comme signe théophanique, ou comme hasard absolu. C'est pourquoi les événements rituels, comme le début et la fin du ramadan, ne s'observent pas d'après le calendrier, d'après des tables et des instruments de mesure mais selon le témoignage de deux témoins oculaires, deux témoins de l'instant, qui ont observé l'apparition de la lune. Il y a deux ans, à Paris, nous avons jeûné deux jours de plus parce que nous n'avions pas trouvé les deux témoins.

Cette notion d'une communauté en suspens, accrochée à une promesse - et c'est pourquoi la foi est la vertu principale du musulman - liée à un pacte qui fut passé par Adam et renouvelé par la série des prophètes, cette menace d'un jugement dernier qui risque, à chaque instant, d'anéantir tous les espoirs de la communauté, comme il peut aussi les combler, voilà, on le conçoit, ce qui justifie, pour le croyant, une sensation mêlée de crainte et d'espoir lorsqu'il songe à la véritable histoire, qui est la volonté même de Dieu et qui ne se révélera qu'au dernier instant, au jour où se trouveront comme capitalisées toutes les actions des hommes et des peuples, où la situation instable de l'homme, entre la prophétie et l'eschatologie, se trouvera soudain éclairée, où les relations se rétabliront entre les propositions disjointes de la phrase arabe, où l'homme qui prie dans la mosquée à ciel ouvert saura si sa prière est reçue, où finalement l'histoire entière de la communauté musulmane prendra sa vraie signification.

L'histoire européenne se situe dans un mouvement progressif ; l'histoire musulmane est polarisée vers un point fixe. Même là où les croyances religieuses paraissent coïncider, le chrétien se distingue pourtant du musulman ; il songe d'abord à son propre jugement, au jugement individuel ; le musulman songe avant tout au jugement collectif. Peut-être pourrait-on dire, sans outrer le paradoxe, que, pour l'Occidental, la vie est collective, la mort individuelle, tandis que, pour le musulman, la vie est individuelle et le grand événement, le seul événement collectif, historique, est la mort entendue à la lumière du jugement dernier.

Peut-être cependant ne faut-il pas exagérer l'opposition entre les deux visions du monde et de l'histoire. Il me paraît à cet égard significatif qu'un historien comme le professeur Toynbee ait été conduit à mettre en lumière quelques traits qui ne sont pas sans parenté avec ceux que je viens d'esquisser : le thème, par exemple, des cycles clos chacun sur eux-mêmes et pourtant comparables – le thème de la retraite, de la fuite dans le désert, qui évoque pour nous l'Hégire, ce puritanisme d'une civilisation qui, chaque fois qu'elle se sent menacée, recourt à un mouvement comme la *salafiyya* –, le thème des élites dirigeantes, qui évoque notre *khāssa*, l'élite créatrice qui se dégrade en puissance dominante.

Il reste cependant, entre la vision historique de l'islam et celle de l'Occident moderne, un ensemble de différences que j'espère vous avoir rendues sensibles. Ma tâche est maintenant de considérer rapidement le choc qu'a subi, depuis quelques années, cette conception islamique du temps, où l'événement n'a de valeur que transmué en signe, lorsqu'il est dégagé de l'histoire pour devenir un type, une structure, une parabole qu'on peut raconter aux enfants, un mythe qui peut servir de thème de prédication le vendredi alors que l'histoire aujourd'hui apparaît aux Occidentaux comme un instrument efficace de démythification, de démystification. Bien entendu, les valeurs occidentales n'étaient pas tout à fait ignorées des Orientaux, du moins des musulmans, et j'ai brossé tout à l'heure, pour mieux marquer les oppositions, un tableau un peu schématique. Il reste que la notion de durée historique, au sens européen du terme, en faisant irruption dans le monde islamique, lui a révélé d'une façon un peu brutale la faille qui séparait chez lui le domaine de l'histoire absolue des relations immédiates de la communauté quotidienne. Aujourd'hui, dans tous les pays musulmans, on assiste à un effort fébrile pour combler cette faille, pour construire le domaine de l'institutionnel qui est aussi celui de l'histoire.

Mais le tragique est que cette découverte s'est faite à travers la rencontre avec l'Europe, que l'histoire, par conséquent, est apparue avec une couleur, un mouvement, un style qui étaient, pour une grande part, étrangers aux constantes

de la civilisation musulmane. Ajoutez que l'Islam doit vivre aujourd'hui, tout à la fois, une révolution religieuse comparable à la Réforme, une révolution intellectuelle et morale comparable à celle de l'*Aufklärung*, une révolution économique et sociale, comparable à celle qu'a connue l'Europe au XIX<sup>e</sup> siècle et, au temps des grands systèmes régionaux, il lui faut vivre en même temps ses révolutions nationales. Au moment où se concluent des pactes planétaires, les pays musulmans attendent encore et cherchent leurs Garibaldi.

Ainsi, vous le voyez, le « moderne », tel qu'il est brusquement donné à l'Arabe, à l'Iranien, au Turc, c'est en même temps le Paris de 1789, la Moscou de 1917 et la Florence de 1517. Rien de plus injuste, par conséquent, que d'accuser les Orientaux de confusionnisme, que d'objecter qu'il ne suffit pas de s'approprier les techniques de l'Occident, qu'il faut encore avoir vécu son histoire, avoir lentement parcouru les étapes de son destin spirituel. Bien entendu, l'Oriental n'a pas le temps de revivre ces étapes au rythme où l'Occident les a vécues. Il n'est pas surprenant qu'il laisse échapper une certaine profondeur du passé européen, qu'il commette des fautes de perspective, qu'il voit tout ce passé comme une sorte de projection plane, où Kant, Hegel et Marx sont contemporains. À cet égard, il faut noter une sorte de renversement. L'Europe est en train de remettre en question sa notion traditionnelle de causalité, de redécouvrir certaines dimensions métaphysiques. Mais l'Orient, qui cherche avant tout ce qui lui est le plus immédiatement utile, désire au contraire, une science naturaliste, mécaniste et rassurante ; en philosophie et en histoire, il adopte d'emblée la dialectique la plus simpliste et qui lui paraît la plus progressiste.

Pour opérer les choix nécessaires, et les mises en perspective qui s'imposent, il manque les hommes capables d'opérer cette sélection. La classe bourgeoise n'existe pas et ce sont souvent les militaires qui se substituent à elle ; il n'y a pas d'opinion publique et ce sont les étudiants qui descendent dans la rue. La rupture est brutale avec la tradition et il ne faut pas s'étonner du choc que représente l'abandon du voile pour une jeune fille de bonne famille musulmane, la substitution, en Turquie, de l'alphabet latin à l'écriture arabe. Ces jeunes gens qui vous donnent, en Occident, l'impression d'être aigris et parfois malveillants, sont d'abord des révoltés dans leur propre pays, car une brusque innovation confine à la révolte et au ressentiment. Il ne s'agit plus d'être les juges ou les témoins de l'histoire, comme l'enseignait le Coran, mais d'en devenir les sujets et les acteurs, pour n'en pas être, par force, les objets ou les victimes. Ce désir ardent, tumultueux, de façonner un destin historique à l'Islam va-t-il mener au « collapsus » dont parle le professeur Toynbee ou à quelque création nouvelle et féconde ? Bien téméraire qui prétendrait répondre à cette angoissante question.

Quoi qu'il en soit, sous la forme où elle se produit, la confrontation actuelle entre le musulman et l'Européen met en lumière l'un des phénomènes essentiels sur lesquels a insisté le professeur Toynbee : le fait qu'on adopte plus facilement des techniques étrangères que ce qui en fait l'âme. Il est certain qu'en se répandant sur toute la planète, la culture occidentale se présente souvent par ses produits de rebut. Quel est, en effet, le produit type de l'Occident en Orient ? Ce ne sont pas les ponts, les barrages, les centrales électriques ; c'est le bidon de pétrole vide qu'on utilise pour baliser, pour transporter l'eau, pour construire des baraques, ce sont les films de la série C, les disques populaires. Il est vrai qu'inversement, l'Occident ne connaît souvent de l'Orient que ses aspects les plus superficiels. On ne peut espérer une compréhension mutuelle que si l'on s'attache, de part et d'autre, moins aux produits de la civilisation, à son outillage, qu'au processus de création des valeurs. Comme l'a dit le professeur Toynbee, il faut que l'histoire devienne l'étude des « transfigurations de l'âme humaine ».

## Discussion

**Jacques Madaule** – À la gerbe d'hommages si mérités que reçoit ici le professeur Toynbee, il aurait manqué quelque chose d'essentiel si vous n'aviez pu lui apporter votre si précieux témoignage. Nous savons tous que notre illustre hôte s'intéresse de plus en plus à l'histoire du Proche-Orient et du monde islamique. Vous nous avez montré que le système d'explication qu'il nous propose n'est pas étroitement occidental, qu'il a le mérite exceptionnel de pouvoir s'appliquer à la fois au monde hellénique, à notre civilisation européenne moderne et, semble-t-il aussi, à la civilisation musulmane.

**Roger Paret** – Au terme de ces débats où ceux qu'on a appelés les « historiens professionnels » ont trouvé une riche matière à réflexion, j'éprouve un certain scrupule à me livrer à l'exercice classique de l'historien de profession, qui est – pour reprendre la formule de mon ami Bammate – un essai de réduction de l'absolu à l'historicité.

À propos de ce qu'on vient de nous dire si brillamment quant à la conception anhistorique, ou plutôt transhistorique de l'islam, sans nier le moins du monde que l'interprétation de Bammate se fonde sur les textes mêmes du Coran, je suis bien forcé cependant de faire observer qu'il s'agit, en quelque sorte, d'un islam absolu qui, né quelque part en Arabie centrale au début du VII<sup>e</sup> siècle, serait tout juste en train, sous le choc de l'Occident, de se réinsérer dans l'histoire du monde. Or, l'historien professionnel ne trouve pas trace, dans l'histoire, de ce monde fermé sur lui-même, tout entier tendu dans une attente eschatologique. En fait, cette attente eschatologique, qui n'est aucunement niable, se lie, dans la tradition musulmane, à un accomplissement temporel et terrestre, celui-là même que M. Massignon a appelé le désir surnaturel de Constantinople. À travers tout l'Islam du haut Moyen Âge, à travers toute l'histoire du califat œcuménique et des États qui se sont constitués dans le cadre de ce califat, on trouve le désir d'une victoire temporelle, très souvent associée, dans les textes eux-mêmes, à l'idée religieuse du Dernier Jour.

C'est là, je crois, ce qui distingue l'eschatologie musulmane de la plupart des eschatologies judéo-chrétiennes, du moins à une certaine phase de leur développement. C'est toujours dans une perspective terrestre que les théologiens, et même les mystiques, de la grande époque bagdadienne, celle des Abbassides, ont situé leur ascèse, et je pense notamment à l'une des dernières paroles d'al-Hallâj, au moment de son supplice, offrant sa mort pour que Constantinople devienne terre d'islam. Il faut ajouter que cette eschatologie

concrète, militaire et politique, ne se développe pas à n'importe quel moment et dans n'importe quel contexte. Elle est liée historiquement à un certain ensemble de conditions politiques, économiques et sociales, à partir du III<sup>e</sup> siècle de l'Hégire - notre IX<sup>e</sup> siècle - lorsque la grande vague de conquête semble stabilisée, en Occident ou en Orient. Or c'est justement à partir du moment où la *jihâd*, la guerre sainte contre les pays infidèles, semble tourner à la routine qu'on assiste à une sorte de transfert sur le plan de l'eschatologie des accomplissements terrestres, dont la réalisation devient lointaine et problématique et qu'on lie maintenant à la promesse de la fin des temps. À l'époque du grand siège de Constantinople, en 717, il ne semble pas que le thème eschatologique ait été mis en avant comme il devait l'être par la suite. L'historien professionnel est bien obligé de constater une certaine convergence « historique » entre l'affaiblissement politique de l'islam, son ankylose sociale, les prodromes de son ankylose économique et ce qu'on pourrait appeler la fuite dans l'eschatologie.

C'est alors seulement que se développe, notamment dans la littérature mystique, le cycle des légendes autour des martyrs de Constantinople, c'est-à-dire des combattants arabes tombés sous les murs de la ville pendant les expéditions du VII<sup>e</sup> siècle et du début du VIII<sup>e</sup> siècle ; c'est à partir de ce moment que le culte de ces saints prend une signification eschatologique, que l'espérance devient mémoire, que le prophétisme n'est plus seulement attente passionnée, mais aussi - et ici je me permets de contester votre point de vue - explication à l'usage interne, arme de propagande pour justifier les revers et pour galvaniser les cœurs. On pourrait parler, aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, d'une sorte de messianisme - avec toutes les réserves qu'exige l'usage de ce terme -, un messianisme lié à des événements que nous commençons à connaître, notamment à la pénétration dans l'Empire abbasside d'éléments allogènes, en particulier des mercenaires turcs, venus d'Asie centrale et qui jouent un rôle déterminant dans l'organisation militaire. Il est lié aussi à la reprise, dans un cadre islamique, de vieux mythes eschatologiques iraniens, du vieux thème des cycles, sans doute indo-européen, mais qu'on retrouve aussi dans les textes de Qumrân et dans le judaïsme hellénistique. Le parallélisme, la convergence ne semblent guère discutables entre cette résurrection d'anciens thèmes et cette montée, à l'intérieur des sociétés islamiques, de populations d'origine asiatique qui préparent la formation de l'Empire seldjoukide.

Je précise aussitôt que le caractère ethnique des Turcs n'est dans cette évolution qu'un facteur secondaire. Je crois davantage à l'importance des facteurs économiques et sociaux. Ces Turcs, en effet, qui vont devenir un véritable cancer militaire à l'intérieur du califat, ont été achetés, tout enfants, aux bords de la Caspienne et dans le Turkestan ; on leur a donné une formation extrê-

mement sommaire, dans le sens de la plus rigoureuse orthodoxie, car ils sont employés par les califes abbassides contre les sectes hétérodoxes, en particulier contre les ismaéliens, contre le pouvoir fatimide aussi, qui s'était constitué en Afrique du Nord et qui avait conquis l'Égypte. Le rôle qu'ils devaient jouer exigeait qu'on fit d'eux des fanatiques un peu bornés, persuadés du caractère surnaturel de leur mission.

C'est ainsi que la *jibād*, quatre siècles après la première conquête, va prendre une valeur nouvelle dans la défense de l'orthodoxie sunnite. Mais progressivement, par la logique même de leur développement, par le poids croissant qu'ils prennent au sein de l'État abbasside, qui repose entièrement sur eux et qu'ils vont absorber, ces mercenaires deviennent de véritables « combattants de la foi ». Sous l'impulsion des Turcs seldjoukides, la vague conquérante va reprendre vie, elle va bousculer l'Empire byzantin et, après la victoire de Mantzikert en 1071, elle fera progresser de manière décisive la pénétration islamique en Anatolie et portera un coup mortel à l'Empire romain d'Orient.

On excusera le caractère schématique de cette esquisse. Je sais combien il faut être prudent dans l'analyse des différents facteurs qui déterminent une évolution, surtout quand il s'agit de ces zones de rencontre, de ces cultures composites qu'on trouve, par exemple, dans les pays du Proche-Orient. Maxime Rodinson a rappelé l'autre jour tout ce que la civilisation arabe doit à l'héritage hellénistique. Je viens de rappeler, à mon tour, que, même sur le plan théologique, elle est chargée de tout un passé iranien. Il faudrait indiquer aussi les rapports permanents, pendant toute la période que j'ai évoquée, entre l'Empire byzantin et le Califat abbasside. Najm-oud-Dine Bammate a insisté sur une opposition, qu'il juge radicale, entre la pensée islamique et un héritage de pensée de type euclidien. N'oublions pas pourtant que certains textes importants des géomètres grecs ne nous sont parvenus qu'à travers des versions rédigées à Bagdad, en arabe. Par ailleurs, rien ne me paraît plus équivoque que les termes Orient et Occident. Byzance aussi est orientale. Au XII<sup>e</sup> siècle, les textes byzantins témoignent que l'Empire chrétien de l'Est s'est senti plus proche des musulmans que des croisés venus de l'Ouest. Comme les États musulmans, Byzance se sentait directement menacée par la poussée des Normands d'abord, par la ruée des chevaliers francs ensuite. Dans de nombreux textes latins, on trouve trace du scandale provoqué chez les croisés par l'attitude du basileus qui, à l'approche des troupes latines, s'empresse de signer un traité d'alliance avec les émirs d'Alep et de Damas.

Dans tout cet Orient, que nous imaginons parfois comme entièrement dominé par des préoccupations théologiques, des soucis très concrets,

politiques et sociaux, l'ont emporté parfois sur les divergences idéologiques et religieuses. J'ai parlé tout à l'heure d'un renouveau de l'eschatologie islamique ; il faut pourtant convenir qu'on assiste, pendant la grande période du califat, à une sorte de laïcisation de la *jihâd*. Un historien sans idées préconçues, M. Gaudefroy-Demombynes, a bien noté comment la prescription traditionnelle, qui exige que le chef des Croyants entreprenne chaque année une expédition en terre infidèle, était devenue, sous les Abbassides, une simple occasion, pour quelques princes ambitieux, de conquérir aux frontières de faciles lauriers. Inversement, dans cet Empire byzantin qui se voulait à la fois « orthodoxe » et « œcuménique », on ne trouve, à la même époque, aucune trace du thème de la guerre sainte. De son côté, dans ces pages passionnantes que le professeur Toynbee – dont je suis loin de partager toutes les idées – a consacrées à l'Empire byzantin, il fait observer à quel point, dans cette civilisation qu'on pourrait croire structurée autour d'une conception théologique, le patriarche n'a jamais été cependant « qu'un sous-secrétaire d'État aux affaires religieuses ». Des éléments temporels ont toujours dominé cet antagonisme, dont seuls les Occidentaux ont pu croire qu'il était une lutte à mort entre la Croix et le Croissant. N'oublions pas qu'en fait, les Byzantins considéraient les Latins d'Occident comme des « barbares » alors que, pendant les pires moments de la poussée islamique vers Constantinople, c'est avant tout comme État, non comme chrétienté, que Byzance s'est sentie menacée. Dans le camp adverse, lisez Balâdhuri, lisez Masoudi, lisez Tabari, vous verrez que le basileus est toujours considéré comme l'empereur des Romains, non comme le chef des Nazaréens. Plus encore que deux religions, deux États s'affrontaient.

**Maxime Rodinson** – Il fut un temps où l'on considérait la poésie étroitement liée à l'histoire ; néanmoins, la tendance générale de l'historiographie contemporaine est de séparer ces deux domaines, et cela en vertu d'une nécessité intrinsèque qui n'est pas, je le crois, un phénomène purement occidental. C'est pourquoi, si j'ai éprouvé beaucoup de délectation poétique à écouter M. Bammate, j'ai éprouvé, je l'avoue, plus de satisfaction, comme historien, à entendre ensuite la mise au point de M. Paret.

Dans l'interprétation de l'islam que nous a présentée M. Bammate, je vois, en effet, s'exprimer, sous une forme extrême, une tendance que je crois dangereuse. Le thème de cette décade était la détermination du concept même de « civilisation » et nous avons été d'accord, généralement, pour admettre que cette détermination est liée à l'étude structurelle des civilisations. Mais certains conçoivent cette structure comme « organique » ; ils assimilent les civilisations à des êtres vivants, qui naissent, croissent et dépérissent. À cet individu social,

M. Bammate est tenté, me semble-t-il, d'attribuer un esprit par lequel s'expliquerait toute son histoire particulière, l'histoire universelle étant alors, il nous l'a dit lui-même pour finir, l'histoire des transfigurations de l'âme humaine. Il admet donc une âme musulmane, une âme hindoue, une âme grecque, etc. Et, pour définir cette âme, il recourt à des inférences linguistiques qui éveillent chez les linguistiques professionnels une grande méfiance, car ils savent qu'on passe malaisément du langage explicite aux concepts implicites que ce langage a charge de traduire. De ce que le turc, par exemple, ignore les genres grammaticaux, doit-on conclure que les Turcs ne connaissant pas les distinctions des sexes ? Et cependant, cette lacune est si manifeste qu'on peut lire plusieurs pages d'un roman turc sans savoir si les héros sont des hommes ou des femmes. Il serait ridicule, en revanche, de prétendre que, pour les Français, la poire est un symbole femelle et l'abricot un symbole mâle. Ces inférences ont sans doute une valeur dans les civilisations et dans les langues primitives ; elles n'en ont guère à un certain niveau d'évolution linguistique.

Mais, même si l'on admettait la méthode, je crois qu'on pourrait contester les exemples de M. Bammate. Il nous a dit, et c'était assez essentiel pour sa démonstration, que l'arabe ne traduit pas le temporel en spatial. Or, une des expressions les plus courantes en arabe est *muddat min az-zamân*, ce qui me paraît l'équivalent presque exact de formules comme « espace de temps ». Je ne suis pas sûr, par ailleurs, que *zamân* soit plus employé par les Turcs et les Iraniens que par les Arabes et, même si c'était le cas, comme les Turcs et les Iraniens appartiennent eux aussi à la civilisation musulmane, la démonstration ne serait guère convaincante. En fait, le terme est courant dans le langage populaire ; dans le dialecte syrien, *zamân mâ sheft-ek*, c'est-à-dire « il y a longtemps que je ne t'ai vu », est une des expressions qu'on entend le plus souvent dans la conversation familière.

Je pense aussi que M. Bammate a, pour les besoins de la cause, exagéré l'importance en arabe de la simple coordination au détriment de la subordination logique. Il y a mille moyens d'exprimer les relations de causalité et les écrivains arabes ne se font pas faute de les utiliser.

En insistant de la sorte sur la spécificité de l'islam, on risque d'en faire une réalité anhistorique, surgie d'on ne sait où, née d'une révélation à un certain moment et conservée ensuite telle quelle. On risque d'aboutir à une forme de racisme psychologique, qui est assez fréquente chez les musulmans mais qui l'est davantage encore chez les racistes de l'autre bord. Vous connaissez les formules : « Ces gens-là ne sont pas comme nous, il ne faut pas les traiter comme des Européens. » Bien entendu, ce que je reproche à M. Bammate, c'est seulement d'avoir forcé les traits du tableau, d'avoir considéré comme

caractéristiques de l'islam des conceptions qui se rencontrent dans beaucoup d'autres civilisations. Son exposé contenait maintes remarques du plus haut intérêt, mais il me permettra de trouver excessive, par exemple, son insistance sur la théorie de la création continue, qui n'est pas si communément enseignée par les théologiens de l'islam, et qu'on trouve, d'autre part, aussi bien chez Descartes que chez saint Thomas. Du reste, les doctrines théologiques ne peuvent rendre compte de la vie quotidienne des hommes et, comme l'a montré M. Paret, d'autres facteurs essentiels interviennent.

**Roger Paret** – Permettez-moi de préciser un point, qui a été mis en discussion. Chez les chroniqueurs musulmans, on constate à un certain moment la disparition ou, du moins, l'effacement de ce que nous pouvons considérer comme la référence explicite au principe de causalité. C'est exact, mais je pense que ce fait également est lié à la décadence culturelle dont j'ai parlé tout à l'heure. Car si nous nous reportons à certains auteurs de la grande période antérieure - et je pense en particulier au livre de Balâdhuri, *Futûh al-buldân* -, nous apercevons à quel point, en ce temps-là, l'historiographie arabe, héritière, par le canal des traducteurs de Bagdad, de la grande historiographie grecque, introduit justement - et Balâdhuri s'en explique à plusieurs reprises dans son ouvrage - la notion la plus précise de causalité historique. En revanche, à la même époque, et pour des raisons de décadence culturelle liée sans doute à une décadence sociale et économique générale, cette absence de causalité que vous avez présentée comme si caractéristique de la civilisation islamique, je la constate à chaque instant chez les chroniqueurs byzantins du temps ; je la constate chez Théophraste, je la constate chez Grégoire le Moine. Il n'y a là qu'une notation sèche d'annales mises bout à bout, sans aucune espèce de souci de causalité, et on trouve cela pendant trois siècles à Byzance. Il me paraît absurde d'en tirer la conclusion que le principe de causalité était étranger aux Grecs du Moyen Âge. Il était simplement, dans une certaine forme d'historiographie, mis en quelque sorte entre parenthèses, pour des raisons d'ankylose culturelle, et il me paraît aventuré d'en tirer une conclusion générale quant à la structure permanente de l'esprit byzantin ou musulman.

**Najm-oud-Dine Bammate** – Je ne puis répondre en détail à chacune des objections qu'on vient de me présenter ; après la « destruction de la philosophie », l'islam médiéval a connu, par la plume d'Averroès, une « destruction de la destruction ». Notre débat pourrait se prolonger beaucoup plus qu'une décade, mais je crois plus intéressant d'apporter quelques précisions sur les problèmes de méthode et sur la vision générale des choses.

En ce qui concerne la méthode, j'avais indiqué, dès le début, que mon exposé s'appuyait avant tout sur le Coran. Je n'avais pas l'intention de faire ici un cours d'histoire islamique ni de traiter des rapports entre le monde musulman et le monde byzantin. Je suis reconnaissant à ceux qui, sur ces points, ont apporté d'utiles compléments. Il m'avait paru intéressant de faire saisir à des auditeurs occidentaux un sentiment de l'histoire, dérivé tout entier du Coran, tel que j'ai pu le recevoir moi-même dans les écoles traditionnelles. J'avais pensé que ce témoignage justifierait ma présence parmi vous. J'espère avoir rempli ma fonction de témoin ; je remercie mes contradicteurs d'avoir si brillamment rempli la leur ; elles se complètent, plutôt qu'elles ne se détruisent.

J'ai pleine conscience, croyez-le bien, du danger qu'il y aurait à faire l'hypostase d'un type absolu du « musulman ». On a parlé tout à l'heure d'Arabes, de Turcs, d'Iraniens ; on a noté que les Byzantins étaient, eux aussi, des Orientaux, beaucoup plus proches, en un sens, de leurs adversaires arabes que de leurs coreligionnaires normands. Tout cela me paraissait assez connu et je n'ai pas cru nécessaire de le rappeler. Lorsqu'on apprend aujourd'hui, en Europe, que je suis musulman, il arrive que des personnes mal informées - mais elles sont assez nombreuses - disent aussitôt : « Alors, vous êtes Arabe ! » Il y a une génération, dans une circonstance analogue, on disait à mon père : « Alors vous êtes Turc ! » Au siècle dernier, à l'époque où mon grand-père écrivait ses traités de philosophie en arabe mais ses poèmes en persan, les Européens, le sachant musulman, le prenaient tout aussitôt pour un Persan. Il y a donc une inférence entre les notions de musulman et celles d'Arabe, de Turc, d'Iranien, mais je ne pouvais parler ici au nom des uns ou des autres, c'est donc en musulman que j'ai parlé.

Je crois la chose légitime. Je me rappelle que, lorsque nous causions, au Caire, par exemple, ou à La Mecque, entre jeunes musulmans de diverses origines - comme le font aujourd'hui encore, des fidèles de l'Islam formés à l'école du Coran - des *rimî*, nous avions tendance à oublier toutes les distinctions entre peuples et nations d'Occident, à concevoir l'Occident comme une civilisation unique, liée à la tradition romaine et à la religion chrétienne. De même, l'Occidental considère en bloc les musulmans, selon les temps, selon les aspects du Persan, du Turc ou de l'Arabe, comme un unique ensemble de civilisation saisi à travers tel ou tel prisme, coloré de telle nuance ethnique ou nationale.

Il va de soi qu'un exposé de ce genre devait être quelque peu désincarné ; mes contradicteurs se sont chargés de rappeler la complexité de certaines situations historiques, le rôle historique qu'ont joué les Turcs à un certain moment, l'importance de certaines fusions dont a parlé M. Rodinson et auxquelles M. Toynbee a consacré des pages admirables, à propos de la rencontre

passionnante entre l'esprit sémitique et la pensée iranienne. Mais il ne pouvait s'agir de présenter une typologie de l'Arabe, du Turc et du Persan, du Syrien, de l'Égyptien et du Berbère, pas plus que, lorsque vous avez traité ici de la civilisation occidentale dans son ensemble, vous ne pouviez considérer à part les traits spécifiques du Français, de l'Anglais, de l'Allemand, de l'Espagnol, etc.

Je ne crois pas, dans la présentation que j'en ai donnée, avoir manqué de fidélité à l'islam, au Coran. Devant la menace d'effritement que représente pour les peuples musulmans l'introduction d'un nationalisme de type occidental, le Coran reste notre point de rassemblement, notre dénominateur commun. Dans le détail, ai-je commis des erreurs graves ? En écoutant les objections qu'on me faisait, j'ai eu souvent l'impression qu'il s'agissait de malentendus. C'est ainsi que je n'ai jamais eu l'impression de tirer de la philologie ou de la linguistique plus que ces sciences ne peuvent légitimement nous apporter. J'ai simplement rappelé, à propos de l'histoire, quels étaient les termes arabes dont on use le plus fréquemment quand on traite de ce sujet. J'ai rappelé qu'à l'époque où je faisais mes études, lorsqu'il était question d'histoire, on nous parlait d'Adam, de Noé, de Moïse. En ce qui concerne les mots arabes eux-mêmes, il ne faut pas oublier, en outre, que les langues sémitiques se prêtent moins que les langues indo-européennes à l'interprétation des linguistes modernes, qu'elles admettent, au contraire, un symbolisme des lettres et des nombres qui est partie intégrante de l'exégèse des textes. Je ne crois pas en avoir abusé, mais cela aussi appartenait à mon témoignage.

Je vais même plus loin ; qu'il s'agisse de poésie, d'histoire ou de sciences naturelles, la bonne méthode est celle qui obtient l'adéquation la plus précise à son objet. Lorsqu'il s'agit de décrire la présentation coranique de l'histoire en tant que *'ayâ*, en tant que *dhikr*, il est normal et légitime de procéder par paraboles. Si vous me dites ensuite : « Maintenant, soyons sérieux, présentez-moi le même objet, mais sous forme dialectique, avec toutes les méthodes critiques de la science occidentale », je ne puis m'empêcher d'imaginer quelque cour persane ou arabe à laquelle – risquons un anachronisme – on aurait invité un Descartes ou un Hegel et où, ayant entendu le philosophe occidental exposer sa pensée dans les termes où il l'a conçue, et qui sont seuls adéquats à leur objet, les Orientaux lui auraient dit : « Maintenant, soyons sérieux, mettez-nous tout cela en forme de parabole, autant que possible en vers, et nous jugerons ensuite de l'état affectif que cela produira en nous. »

Cela dit, je suis naturellement d'accord sur bien des observations qui ont été présentées. Je crois en particulier que la division schématique entre Orient et Occident est une simplification dangereuse ; à l'intérieur de chaque civilisation, à l'intérieur de chacun de nous peut-être, il y a des Orient et des

Occidents. Il est certain que, par rapport à saint Thomas, saint Augustin est oriental, il est certain que Grégoire de Nysse et Pseudo-Denys sont plus orientaux qu'Averroès et même, en un sens, qu'Avicenne. Il s'agit là de deux visions du monde, de deux regards, dont l'opposition n'est liée, de façon indissociable, ni à la race ni à la longitude. À certaines époques du Moyen Âge, il se peut que les Arabes hellénisés aient été, par rapport aux Latins augustiniens, les représentants d'une pensée analytique, discursive, méthodique, scientifique, que nous appelons occidentale, en face d'une pensée en grande partie allusive, intuitive, symbolique qui nous paraît typiquement orientale. La manière même dont s'est présenté notre débat cet après-midi indique assez qu'aujourd'hui ce sont bien des Occidentaux qui se sont opposés à un Oriental.

Je suis fort loin de méconnaître le changement des situations au cours de l'histoire. Il se peut, par exemple, qu'il y a quelques siècles, dans une réunion comme la nôtre, le représentant du monde islamique eût moins parlé de théologie que d'algèbre, d'astronomie, de médecine. C'est sur ces problèmes, en effet, qu'à Bologne ou à Montpellier on interrogeait les savants de l'Islam. Les perspectives d'aujourd'hui sont différentes, et je devais en tenir compte. Il me reste à préciser que les conflits que nous éprouvons tous, tant que nous sommes, en Orient et en Occident, entre les formes traditionnelles de notre culture et cette civilisation technique qui tend à s'universaliser ont quelque chose de fondamentalement analogue et que le même problème se pose en commun pour nous, auquel le professeur Toynbee est particulièrement sensible et qui s'est retrouvé, je crois plusieurs fois, au cœur de vos discussions. Je serais heureux que, dans cette perspective, mon simple témoignage ait pu vous apporter au moins un élément d'information.

**Roger Paret** - Permettez à l'un de ceux que vous considérez comme vos « contradicteurs » de dire, en terminant, que grâce à vous, il a pu retrouver une tradition ancienne de l'Islam, celle des discussions, dans la « Maison de la Sagesse », à Bagdad, entre nestoriens, monophysites, chalcédoniens et musulmans, qui se déroulaient dans un climat de liberté et même d'amitié. Il me semble qu'aujourd'hui Cerisy est devenue une nouvelle « Maison de la Sagesse ».



# L'univers politique des Arabes<sup>1</sup>

## Dialogue avec Jacques Berque<sup>2</sup>

**Najm-oud-Dine Bammate** - En lisant votre étude sur l'univers politique des Arabes dans l'Encyclopédie française, j'ai été arrêté en particulier par une phrase qui me paraît caractériser votre méthode.

Vous dites que « l'inconvénient pour le monde de l'Islam, pour les Arabes, c'est qu'entre ce passé qui baigne dans le divin et cet avenir qui baigne dans le rêve s'est interposé, du fait de l'Europe, le temps historique ; ce temps aux lois duquel doit obéir quiconque veut parler son langage. De là bien des malentendus, un risque grave, et de temps à autre de violents soubresauts ».

Il me semble que cette phrase caractérise en même temps votre méthode, et j'ai pensé également à une phrase du Coran. Le Coran invite les musulmans à juger des civilisations d'après les débris, les reliques qu'elles ont laissés. Si nous appliquons cette méthode à l'Islam, nous voyons que l'Islam nous a surtout laissé des ruines de mosquées et des ruines de souks. D'une part donc, la cité de Dieu et, d'autre part, la petite communauté, la cellule vivante, immédiate du marché, de la famille. Mais ce qui manque entre les deux, c'est le palais du

1. Texte paru dans la revue *La Table ronde*, juillet/août 1958.

2. Jacques Berque (Molière/Frenda, Algérie 1910 - Saint-Julien-en-Born, France, 1995). Fils d'un administrateur des « affaires indigènes », suivant la terminologie officielle de l'époque, Jacques Berque, après des études aux facultés des Lettres d'Alger et de Paris, devient contrôleur civil au Maroc avant d'entreprendre une carrière de chercheur et d'enseignant. Docteur ès lettres, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, il est élu en 1956 professeur au Collège de France (chaire d'histoire sociale de l'Islam contemporain). Outre de nombreuses publications de sociologie rurale (*Structures sociales du Haut-Atlas*, 1955) ou d'ethnographie juridique, on lui doit : *Les Arabes*, 1959 ; *Les Arabes d'hier à demain*, 1960 ; *Le Maghreb entre deux guerres*, 1962 ; *L'Égypte, impérialisme et révolution*, 1967 ; *De l'Empyrée à l'Atlas*, 2 vol., 1978 ; *L'intérieur du Maghreb*, 1978 ; *L'Islam au temps du monde*, 1984 ; *Mémoires de deux rives*, 1989. Il a publié en 1991 une traduction du Coran. [NDI:]

souverain ; c'est celle-là, la zone intermédiaire, c'est le palais qui a été détruit par les coups d'état, qui a été détruit par les invasions étrangères. Ce qui est resté stable, c'est d'une part la mosquée qui symbolise la communauté de Dieu, la *'umma* comme disent les Arabes, et d'autre part cette petite communauté cohérente qui vit dans l'instant.

Il me semble que le défaut de beaucoup d'historiens a été de sacrifier précisément cette zone intermédiaire du social et de l'institution, et d'y appliquer des critères historiques qui étaient déduits de l'histoire de Rome par exemple, où faire de l'histoire précisément c'est suivre l'évolution et la dégradation des institutions, tandis que l'islam vit, lui, dans un passé qui est prophétique et dans un avenir tourné vers le Jugement dernier qui est eschatologique.

Il me semble que précisément vous avez évité de porter le débat dans ce hiatus, cette zone intermédiaire de l'institution où se sont enlisés la plupart des historiens antérieurs, et que vous avez réussi dans votre étude à faire une synthèse de la conscience de l'*'umma*, de la communauté musulmane absolue, théologique, telle qu'elle s'exprime dans le Coran, mais aussi, par tout un chapitre sur la micro sociologie, en y associant l'islam, je dirais de l'instant, de la communauté chaude, immédiate, familiale.

Il me semble que ce qui pourrait caractériser l'étude de l'islam, c'est précisément que cette communauté absolue et cette communauté immédiate sont intégrées, se rejoignent sans passer par l'institutionnel, par la durée historique ; et vous le dites vous-même dans ce passage, le drame actuel du monde arabe c'est qu'il doit, qu'il le veuille ou non, s'insérer dans ce monde de l'institution et accepter cette durée historique dont la conscience lui a été donnée par l'Occident.

**Jacques Berque** - Justement. Il n'est pas étonnant que la plupart des observateurs et des exégètes aient appliqué aux Arabes eux-mêmes et à l'islam en général leur propre débat, qui est celui du temps historique. Car, en somme, l'Occidental n'a abordé ces civilisations externes à lui qu'à la suite de son progrès temporel ; il ne les voit d'autre part qu'à travers l'événement. Or, cette histoire lui est disputée actuellement par ces civilisations externes et il est normal que lui, aussi bien qu'eux, se posent le débat du temps historique.

Vous avez très bien vu que j'ai cherché à m'appliquer à moi-même quelques-unes des caractéristiques arabes et je crois que c'était une nécessité de participation, une nécessité d'incorporation au sujet que j'étudiais ; un peu comme mes amis arabes, j'ai été obligé de passer constamment et directement de l'instant perçu à la transcendance cherchée, autrement dit de la vie à ce principe, *'as'* comme disent les Arabes, qui domine tout et auquel tout finira par se ramener.

Mais, enfin, il y a beaucoup dans l'entre-deux, et c'est cet entre-deux que j'ai voulu chercher à saisir, faisant moi-même comme font actuellement les Arabes dans le monde du temps historique qu'ils cherchent à s'approprier.

**Najm-oud-Dine Bammate** - Il est arrivé bien souvent que des historiens traditionnels, partant à la recherche d'un temps conçu comme une durée à l'occidentale et ne le trouvant pas dans la civilisation arabe aient été jusqu'à dire dans leur déception que l'Orient n'a pas la notion du temps et que l'islam ne connaît pas les institutions. Mais c'est qu'ils appliquaient à l'islam une conception du temps qui lui est étrangère. Il me semble que l'islam, au contraire, est hanté par cette notion du temps, mais qu'il donne toute sa valeur à l'instant qui passe. D'une part il y a l'éternité et, d'autre part, il y a un moment, un instant qui n'est pas du tout cet instant dont parle le poète romantique, « Ô temps, suspends ton vol ! », qui n'est pas non plus l'instant banal, la minute qui nous grignote et qu'évoque le proverbe *Time is money* (le temps, c'est de l'argent), mais un temps qui à chaque seconde est une espèce de pulsation, de répression d'éternité.

L'Arabe parle du temps, de la minute, en employant un verbe qui est *dhâqa*, goûter, sentir le temps. Il me semble que vous goûtez, que vous sentez ces petites communautés de micro sociologie arabe précisément comme le ferait un musulman.

**Jacques Berque** - C'est là que votre antithèse pourrait aller très loin. Nous pourrions opposer, à partir du xv<sup>e</sup> siècle, le temps capté par l'exercice du capital qui se constitue, ou continue à se constituer et à progresser sur la rive nord de la Méditerranée, dans le sens d'une construction industrielle de plus en plus, disons, catastrophique en même temps que créatrice. Nous pourrions opposer ce temps du prêt à intérêt, d'une part, tellement proscrit par l'Islam, et à ce temps goûté, d'autre part, cet instant à saveur existentielle, ce cri du moment à quoi se réduit très souvent, et aujourd'hui même si nous savons l'observer et la sentir, une grande part de la vitalité arabe. Temps capté, temps goûté...

Il est frappant qu'en effet le verbe *dhâqa* nous réfère d'une part à une sensualité qui est en rapport sans doute avec la race, le climat, les traditions, les mœurs et, d'autre part, à la haute contemplation, à la perception de l'ineffable. Le *dhawq*, ce mot arabe que nous pourrions traduire par gustation, en somme se réfère à la fois à la sensualité et à la mystique. Il y a de très grands liens, des liens constants entre l'une et l'autre chose, de part et d'autre du temps historique.

**Najm-oud-Dine Bammate** - Cette phrase par laquelle nous avons commencé notre conversation avait posé le problème du temps, et votre jugement sur le monde musulman témoignait en même temps de votre méthode.

Mais il y a un autre aspect de votre méthode qui m'a retenu, en lisant en particulier votre chapitre sur la micro sociologie, c'est une approche pourrait-on dire phénoménologique de l'étude du monde arabe. Vous refusez, me semble-t-il, d'appliquer à votre enquête les méthodes historiques classiques, également les méthodes de dialectique, mais vous décrivez certains aspects significatifs de la vie musulmane pris dans l'immédiat. Sans recourir à des textes anciens, vous observez ces communautés immédiates, ces familles dont nous avons parlé tout à l'heure, et vous en déduisez des conséquences qui, je crois, ont une valeur absolue.

Et là nous en revenons à cette idée que vous indiquiez tout à l'heure qu'entre l'absolu, entre la théologie et l'instant vécu, la manière de se vêtir, de se mettre à table, d'élever son enfant, il y a une interpénétration et une coïncidence absolue.

**Jacques Berque** - Il y a immédiateté, il y a compacité, car la société islamique, du moins tant qu'elle reste indemne de l'emprise occidentale, des atteintes profondes de l'occidentalisme, est une société globale, la plus globale de toutes, et elle ne présente aucune fissure. Cette image physique de l'immédiateté et du compact me paraît caractériser beaucoup de la civilisation et du comportement islamiques.

**Najm-oud-Dine Bammate** - La méthode historique du XIX<sup>e</sup> siècle suppose la notion d'évolution et de progrès pour elle, le temps est un vecteur, une ligne lancée en avant, et c'est en quoi la méthode historique de ce siècle s'est trouvée en défaut lorsqu'elle a eu pour objet le monde musulman, alors que votre étude phénoménologique consiste à traiter les phénomènes musulmans comme des signes. Et en cela il me semble que votre méthode est très orthodoxe, parce que le Coran lui-même, tout en refusant le critère de l'histoire, en disant que l'histoire ne fait que détruire les civilisations, au contraire admet le fait comme témoignage d'éternité.

**Jacques Berque** - Je crois que votre observation va également très loin. Mais peut-être convient-il de l'approfondir encore. En adoptant une démarche pour une large part phénoménologique, j'ai aussi fait de nécessité vertu !

Pourquoi la méthode historique classique, disons avec un peu de familiarité, l'historisme universitaire, qui s'est développé en Allemagne puis en France, a moins porté ou, du moins, a été moins efficace sur la reconstitution des civilisations islamiques que sur celle des sociétés indo-européennes ? Eh bien c'est en partie parce que les conditions de travail n'étaient pas du tout aussi bonnes. Tout d'abord où sont les matériaux ? Nous ne les avons pas. Où sont les analyses historiques de la grammaire et du lexique ? Nous ne les avons pas encore. Je sais qu'elles sont entreprises par certains de nos collègues. Mais le projet est, à vrai dire, ancien et ne semble pas beaucoup progresser. Ainsi nous n'avons pas cette matière classée chronologiquement ; nous n'avons pas ces points de repère temporels ; nous n'avons presque pas de points de repère spatiaux non plus, car l'islam a tout unifié et, du Turkestan au Maghreb, on se réfère aux mêmes archétypes, aux mêmes modes de civilisation, ce qui également trouble notre second moyen de prise sur ces sociétés.

Mais, d'autre part - et c'est peut-être en effet une grande particularité de la civilisation de l'islam - il se présente à nous et il se conçoit lui-même comme affranchi du temps, échappant aux servitudes comme aux constructions de l'histoire. Tout d'abord par la révélation. La révélation est une coïncidence ; c'est une intersection entre le monde divin et le monde humain. Par là même, et dans une grande mesure, elle est historique, elle est plus historique qu'on n'a voulu le dire lorsqu'on oppose le caractère historique du christianisme au caractère historique de l'islam.

Le prophète est à la fois *nabiyy* et *rasûl*, c'est-à-dire qu'il jouit, comme beaucoup d'autres prophètes hébreux avant lui, d'une certaine contiguïté avec le divin. Contiguïté, familiarité, mais nullement identification, incarnation, nous le savons. Mais encore, il porte un message, et un message déterminé ; il est le prophète arabe à un certain moment de l'histoire des Arabes, par-là même il est historique.

Il n'en reste pas moins - et je reviens à ma première affirmation - que cette civilisation se pose en fonction d'un absolu au commencement, - et l'absolu au commencement est le contact avec Dieu - et d'un absolu final : le paradis ! Et entre les deux qu'avons-nous ? Eh bien nous avons les siècles dits classiques, les siècles de conquête, de construction d'une cité et d'une culture et, ensuite, ces quatre ou cinq siècles appelés « siècles obscurs », siècles de déclin, d'humiliation, de dépendance.

Or, observez que lorsque les orientalistes regardent l'Orient, ils le voient justement au terme de ce demi-millénaire de silence et d'immobilité au moins apparente. Nous n'avons pas encore restitué le Moyen âge islamique comme nous l'avons fait pour le Moyen Âge européen. Il est possible que des décou-

vertes ultérieures nous apprennent à voir dans ce demi-millénaire quelque chose d'aussi vivant et, peut-être d'aussi progressif, en tout cas chronologique, que notre Moyen Âge européen. Il n'en reste pas moins que pour le musulman actuel, c'est un demi-millénaire de régression ou de stagnation ; et après, il le dit bien, c'est « résurrection », « renaissance », *nahdha, ba'th*.

Or c'est sur cette dernière phase que je fais porter l'accent, c'est d'elle que je m'occupe avant tout, et c'est dans ce sens que je me permettrai de rectifier légèrement votre première impression.

Vous parliez d'une zone de décombres. Oui, mais désormais, il y a de la construction. L'Islam à mes yeux et la civilisation islamique ne se présentent pas seulement comme le conservatoire de valeurs absolues mais encore comme le théâtre de forces de renouvellement. Voilà ce qui me paraît fort important à l'heure actuelle.

Il n'en reste pas moins que ce renouveau se conçoit en fonction de cet absolu, selon les lois d'un dialogue que nous avons très rarement su percevoir et que, d'ailleurs, les Orientaux non plus n'approfondissent pas beaucoup ; car certains cherchent à s'intégrer, par effraction parfois, ou par transaction, dans le temps historique à l'occidentale, à l'européenne. Mais l'entre-deux n'est pas compris.

**Najm-oud-Dine Bammate** – C'est là, vous le dites, tout le drame. Mais la situation actuelle, c'est cette nécessité, que les musulmans le veuillent ou non, de s'insérer dans cette durée historique. Pendant très longtemps, ils étaient les juges de l'histoire. Le Coran invitait la communauté musulmane à être juge de l'histoire et se plaçait en dehors de l'histoire par le prophétisme, et aussi par l'eschatologie, l'attente du Jugement dernier. Or, voici que les musulmans, loin d'être juges de l'histoire, c'est-à-dire, de se placer en dehors, veulent être acteurs et créateurs de l'histoire. Vous avez su dégager, grâce à votre méthode, certains groupes musulmans que d'autres n'ont pas suffisamment étudiés, me semble-t-il, par exemple le rôle des étudiants, le rôle des femmes, dans cet effort quelquefois tragique et dont vous avez senti, je crois, la grandeur pour combler justement ce monde intermédiaire entre la transcendance et les relations sociales immédiates. Et ce rôle des étudiants, ce rôle des femmes, je crois l'avoir rarement vu être exprimé d'une manière aussi vigoureuse et aussi concise.

**Jacques Berque** – Autrement dit, le monde de l'existence cherchant à se faire, à se sentir et à se faire sentir aux autres, dans une forêt de symboles. Les Arabes, « maquisards de l'absolu »...

**Najm-oud-Dine Bammate** - Il y a également un autre monde qui représente un symbole, qui représente un absolu pour les Arabes dont vous avez parlé, et dont vous avez parlé, me semble-t-il d'une manière un peu autre que celle qu'on lit d'habitude dans les ouvrages d'islamologie : il s'agit des Bédouins, du « bédouinisme ». Il y a quelques années, on avait tendance à opposer le monde bédouin au monde arabe et au monde musulman, à faire une antinomie, tandis que dans votre étude, il me semble que le « bédouinisme » est intégré à l'intérieur du monde arabe, que vous le présentez non pas comme un phénomène étranger au monde musulman mais comme une tension intérieure, une vocation de l'islam lui-même, que l'islam se trouve polarisé entre la ville et le « bédouinisme » qui a également sa fonction, son rôle dans l'histoire du monde arabe.

**Jacques Berque** - Parfaitement. Ce sont là les deux termes d'une dialectique extrêmement ancienne, sans aucun doute antérieure à l'islam : une alternance entre le terme « bédouin » et le terme « citadin ». Ce sont deux mondes et tout l'islam, tout l'arabisme repose sur leur alternance typologique, incarnée d'un côté par la figure du *faqih*, du juriste, du théologien - mais je préfère le juriste car, en somme, c'est le juriste qui a prévalu dans l'histoire de l'islam, il a prévalu sur le mystique en Andalousie, il a prévalu sur le théologien, il a prévalu sur le *muh'addith* et, à la fin de ce demi-millénaire de déclin, c'est lui que nous trouvons un peu partout, et c'est contre lui que les jeunes, que l'existence nouvelle ont voulu s'opposer - et, de l'autre côté, le type adverse : le poète bédouin. Le Bédouin, c'est jusqu'à nos jours le poète et c'est aussi le guerrier : dans les armées arabes actuelles, et parmi les officiers notamment, nous rencontrons énormément de Bédouins, beaucoup plus que de citadins.

**Najm-oud-Dine Bammate** - C'est cette tension intérieure, cette dialectique du Bédouin et du citadin, des guerriers et des *fuqahâ'*, des légistes, que vous avez marquées avec beaucoup de netteté, me semble-t-il. Je crois que c'est un mouvement spontané de l'islam. D'ailleurs, dans le Coran même, nous trouvons en Abraham le prototype de cette opposition lorsque l'islam se trouve menacé : sa première réaction c'est le retour au désert ; il se replie sur lui-même. Cette tendance au puritanisme, nous la voyons par exemple avec le wahhabisme en Arabie saoudite ; c'est l'une des options fondamentales de l'islam quand se trouve menacé.

Nous l'avons d'ailleurs même avec l'Hégire, avec la fuite du Prophète dont vous aviez parlé tout à l'heure. Mais après cette fuite, le Prophète revient à La Mecque, il construit l'islam un peu contre le « bédouinisme ».

**Jacques Berque** - Oui, après cette phase, après ce recours au désert, il fonde une communauté citadine, qui sera Médine dans son cas. Et ce seront aussi les efforts d'irrigation et de décentralisation du roi Ibn Saoud au début de son règne. Nous retrouvons un peu partout des efforts de ce genre : dans les plans d'industrialisation de la Syrie, de l'Irak et de beaucoup d'autres pays arabes. Peut-être même dans la modernisation agricole du Maroc actuel. Partout et toujours nous retrouvons l'alternance.

**Najm-oud-Dine Bammate** - Il y a une autre dualité qui, elle, est bien connue et dont vous avez parlé dans votre étude. J'aurais souhaité que vous puissiez en parler davantage. C'est le débat entre l'arabisme et l'islamisme.

Dans cette étude, votre objet était de traiter de l'univers politique des Arabes. Mais moi-même étant musulman non arabe, j'aurais été intéressé de vous entendre parler davantage de ce thème, et peut-être est-ce l'occasion de le faire.

Il y a un point que vous avez quand même bien mis en relief, c'est le fait que le nationalisme arabe, à son origine, est une affaire de clercs, une affaire d'intellectuels, et qu'il est né dans le Levant, dans le Proche-Orient ; c'est une affaire de journalistes, de traducteurs et, bien souvent de minorités chrétiennes. Ensuite, bien plus tard, il est devenu un mouvement de masse.

Mais vous dites également que l'Égypte, avec sa tentation méditerranéenne, n'a pas été la première à créer ce nationalisme dont elle est maintenant le porte-parole ; mais il y a un siècle environ un effort avait déjà été fait par Mohammed 'Ali et par son fils Ibrahim pour exprimer une doctrine nationaliste arabe qui a été énoncée avec beaucoup de clarté et qui était tout à fait complète. Mais elle était prématurée encore, semble-t-il.

Vous avez bien marqué comment ce mouvement d'intellectuels, ce mouvement de clercs et souvent de minorités chrétiennes est devenu un mouvement musulman, un mouvement de masse.

Mais j'aurais souhaité vous voir traiter un peu plus des rapports entre l'islamisme et l'arabisme.

**Jacques Berque** - Eh bien, c'est là-dessus que vous pourriez légitimement m'attaquer car, en effet, j'ai cherché à percevoir le phénomène arabe, comme je vous le disais tout à l'heure, en m'intégrant, peut-être à l'excès, à une certaine optique arabe.

Par là même, j'ai détourné mon regard de réalités très importantes du monde de l'islam telles que l'iranisme, par exemple, ou enfin l'hindouisme, dans la mesure où ils interfèrent avec l'islam.

Mais c'est aussi que je les connais moins directement, que je ne peux pas utiliser pour les comprendre et pour les expliquer cette vibration de documents et de témoignages vivants, de témoignages vécus dont je bénéficie en matière d'arabisme ; et aussi parce que dans l'histoire de la Renaissance, dans l'histoire de ces trois quarts de siècle depuis 1880, l'arabisme a été, si paradoxal que celui puisse paraître, une sorte de plus grand commun diviseur entre des entités rivales et, même opposées.

L'arabisme a fait le pont entre le christianisme, notamment le christianisme latin, et l'islam. Ils ont trouvé ceci de commun : la langue arabe, et cela va extrêmement loin car je crois que la tige centrale de toute civilisation arabe, c'est la langue, cette langue qui est créée, selon les musulmans. Le sociologue traduira ce caractère, en disant tout simplement qu'elle est le « modèle » central de toute la civilisation, de tout le génie arabe.

**Najm-oud-Dine Bammate** – Mais vous avez parlé de ce facteur d'inhibition que pouvait constituer ce nationalisme au siècle dernier ; les milieux orthodoxes musulmans en étaient très conscients. Mais à l'origine de l'arabisme il y avait une réticence très nette de la part, justement, de ces *fuqahá'*, de ces légistes, et de l'opinion traditionnelle musulmane.

**Jacques Berque** – Il y avait l'unitarisme, que nous pourrions trouver aujourd'hui, à la lumière des événements, archaïque. Le califat, contre lequel s'est fait ce patriotisme, contre lequel se sont faites les nations arabes. Les nations arabes se sont faites contre l'unitarisme, nous les voyons aujourd'hui tendre à un nouvel unitarisme !

**Najm-oud-Dine Bammate** – C'est très curieux ce retour à l'unitarisme qui absorbe les éléments de l'islamisme et qui essaie de les intégrer.

**Jacques Berque** – Il interfère, mais d'une façon parfois malaisée. Nous faisons ici de la sociologie politique, l'événement ne nous intéresse pas. Mais enfin, dans le comportement égyptien, comment ne pas sentir ces hésitations constantes entre l'islamisme, l'arabisme et la nation tout court ? Nous voyons en ce moment même l'Égypte s'intéresser à cette conférence d'Accra qui est africaine, se sentir africaine comme en d'autres circonstances elle s'est sentie méditerranéenne, au moment où l'affirme son arabisme le plus expansif.

**Najm-oud-Dine Bammate** - Mais ces interférences, cette fluidité d'appartenance à l'islam, au Bassin méditerranéen, à l'arabisme, j'en ai été très souvent le témoin. Moi-même, étant musulman, il arrive que l'on m'interroge ; on me demande : « Qui êtes-vous ? ». Je réponds : « Je suis musulman ». On me dit : « Donc vous êtes Arabe ».

Mais mon père, lui, quand on lui posait la même question et qu'il répondait de même : « Je suis musulman », on ne lui disait pas : « Donc vous êtes Arabe », on disait : « Donc vous êtes Turc » parce qu'il vivait à un moment où le musulman par excellence était Turc. Et mon grand-père, lorsqu'on lui posait la même question faisait toujours la même réponse, mais on lui disait : « Donc vous êtes Persan. »

**Jacques Berque** - J'ai peut-être, consciemment ou non, trop ramené les Arabes à l'aire méditerranéenne et, en effet, c'est ainsi qu'ils m'apparaissent. Je crois qu'il est très marquant dans leur histoire qu'ils ont été rejetés ou se sont rejetés dès leur départ de l'Asie vers le Bassin méditerranéen. Volontairement au moment des Omeyyades. Puis involontairement et malgré eux quand les Mongols les ont coupés de la vaste Asie. Enfin, au moment de la modernisation qui s'exerce presque exclusivement par contact avec l'humanisme occidental. Or, aujourd'hui, nous assistons à une vacillation formidable de ces valeurs. De là le sens considérable à mes yeux de la conférence de Bandung<sup>1</sup>.

1. La conférence de Bandung, en Indonésie, réunit, du 18 au 25 avril 1955, 29 pays du tiers monde. Parmi les orateurs les plus remarquables figuraient Jawaharlâl, Nehru, Zhou Enlai, Gamal Abdel Nasser, et le président Achmed Sukarno. Cette conférence donna naissance au mouvement des pays non alignés. [NDI.F]

# Présence de Louis Massignon<sup>1</sup>

Le Congrès des Croyants nous a réuni ce soir à la mémoire de Louis Massignon<sup>2</sup>. Ce lieu, cette salle même, vous l'y avez vu la plupart d'entre vous, toujours aussi présent, aussi prêt à communiquer, qu'il s'agisse de la salle du Collège de France, qu'il s'agisse de ses nombreux pèlerinages en terre d'Orient, ou en cette Bretagne<sup>3</sup> où il a eu la joie, une des grandes joies de sa vie, de réaliser un autre pèlerinage faisant suite aux pèlerinages d'Orient, et qui fait qu'aujourd'hui, nous autres musulmans, nous respectons ce pèlerinage breton à l'égal de tant d'autres pèlerinages en terre d'Orient auxquels nous sommes fidèles. Toujours prêt à

1. Conférence du 28 octobre 1963, « Congrès des Croyants ». En introduction, M. Georges Salles devait évoquer la mémoire de Louis Massignon dans les termes suivants : « [Il] était mû par une spiritualité combative. Déplorant la fin d'une longue amitié, il me dit un jour ces mots de haute solitude : " Je suis trop lourd pour mes amis ". Il était, en effet, celui qui à tout moment éprouva en lui le poids de l'infini. » [NDLE]

2. Louis Massignon (Nogent-sur-Marne 1883 - Paris 1962). Arabisant, officier affecté auprès de l'armée d'Orient durant la Première Guerre mondiale, Massignon soutient en 1922 une monumentale thèse de doctorat ès lettres, *La Passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, à laquelle il ajoutera la même année un *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Professeur au Collège de France (1926), fondateur de la *Revue des études islamiques*, de l'*Annuaire du monde musulman*, membre de l'Académie arabe du Caire, Louis Massignon est un catholique fervent. Il ne cessera de se poser en intercesseur auprès de Dieu en faveur des musulmans. Ses nombreux travaux, conférences et articles ont été réunis par le R.P. Youakim Moubarac sous le titre *Opera minora* (3 vol., 1963, rééd. 1969). Sur Louis Massignon, voir Christian Destremau et Jean Moncelon, *Louis Massignon*, Plon, 1994. Le « congrès des Croyants » était une réunion de représentants de différentes confessions religieuses. [NDLE]

3. Najm-oud-Dine Bammate fait allusion à la légende des Sept dormants d'Éphèse. Attestée dans la chrétienté orientale et latine, cette légende fait l'objet d'une sourate du Coran (XVIII, v. 9-26). Les sanctuaires des Sept dormants sont nombreux dans le monde méditerranéen. L'un d'eux se situe pourtant dans les Côtes-d'Armor. Massignon y organisa chaque année, à partir de 1954, un pèlerinage islamo-chrétien. [NDLE]

communiquer, à ouvrir un instant ce monde intérieur dans lequel il vivait constamment, de telle sorte que le dialogue avec lui était simplement l'ouverture – pendant quelques instants, une heure, une matinée – par lequel il nous accueillait dans cette vie intérieure où l'éclair demeurait permanent. Dans un état de luminosité, de fulguration qui nous éblouissait pendant l'heure, la matinée que nous avons passée avec lui, mais qui pour lui était devenu un état naturel. Cette fulguration qui nous brûlait, pour lui, était devenue son être même, l'état le plus naturel de sa vie...

Certaines de ses dernières positions en public et certainement quelques-unes des dernières lignes qu'il a écrites ou dictées avaient été pour ce congrès des Croyants, qui représente à beaucoup d'égards un point de convergence des nombreux élans de sa personnalité. L'homme de connaissance, de la connaissance des civilisations – jointe à la connaissance des religions –, l'homme de pensée et de méditation, l'homme d'action, l'homme de Dieu, toutes ces facultés – connaissance, amour, compassion, fraternité, action – trouvaient dans le « congrès des Croyants » un lieu où s'exercer.

Pourquoi nous réunir à une date particulière ? Certes, presque tous d'entre vous l'aviez vu, l'aviez connu. Aucun homme ne m'a jamais donné cette impression de vivre dans l'au-delà des choses et des êtres, d'être dans une transcendance telle que les événements de la vie quotidienne n'étaient que des mutations, des fonctions de cette transcendance, de telle sorte que la date, le lieu ou le moment devenaient indifférents.

## **La cité des morts**

Cependant, cet homme d'au-delà, cet homme de transcendance – vous tous qui l'avez connu, reconnaissez ce trait caractéristique chez lui – avait le sens de la visite à la tombe, du rendez-vous avec tel défunt, de la rencontre dans certains lieux, lieux de pèlerinage, et à certaines dates, avec un être, mort ou vivant : il nous parlait souvent d'amis chers, de défunts qui n'étaient plus depuis de longues années, depuis plusieurs décennies, de telle sorte que nous ne savions pas, si nous ne l'avions connu, s'il s'agissait d'un homme vivant qu'il venait de quitter il y a quelques jours encore ou si, comme c'était le cas, il plongeait dans ses souvenirs, souvenirs lointains, avec la même fidélité, la même chaleur que s'il s'agissait d'un homme qu'il retrouverait le lendemain.

Combien de ces tombes visitées par lui figurent et reviennent dans son œuvre : les tombes du cimetière du Caire – la Cité des morts –, celle de Charles de Foucauld, celle de Gandhi, celle d'Iqbal. Il me souvient de l'avoir accompagné et d'avoir dit des *fâtîha* à côté de lui, à Lahore, à Bagdad et au Japon même.

Pourquoi ces visites, pour cet homme qui était le moins idolâtre du monde, et cet attachement à certaines tombes, à certaines pierres, à certains lieux ? Il l'a dit dans plusieurs de ses œuvres : nous évoquons, avec le mort que nous visitons, une perspective d'éternité dans la justice. C'est là l'une de ses formules et je voudrais relever certains des thèmes essentiels qui se trouvent contenus dans cette formule de visite à la tombe. Tout d'abord, la perspective d'éternité, mais d'une éternité commune, car la fraternité, la compassion du salut de l'humanité entière étaient contenues dans cette oraison au moment même où il visitait telle tombe individuelle, la tombe de Charles de Foucauld, celle de Gandhi, celle d'Iqbal. Le lieu des Sept dormants d'Éphèse, avait pour lui cette valeur d'une rencontre intime, personnelle, avec tel être qui avait souffert, qui avait été sacrifié. Mais en même temps, cette rencontre était une transfiguration par laquelle la rencontre était celle de toute l'humanité dans une seule prise de conscience compatissante et dans une perspective d'éternité dans la justice.

Après le thème de la compassion, l'un des grands thèmes éternels de Louis Massignon, l'autre thème, celui de la justice. Car la compassion n'était pas pour lui une commisération charitable dans laquelle auraient pu se mêler le pardon, l'oubli. C'était une compassion exigeante, qui entraînait le compatissant dans un sursaut au-dessus et au-delà de lui-même. Ce à quoi Louis Massignon compatissait, ce n'était pas de la déchéance mais ce que, même dans la déchéance, l'homme recèle de promesse d'éternité et de témoignage d'action. Perspective d'éternité commune dans la justice, et voici le troisième thème : nous évoquons « avec le mort que nous visitons » ; ce « avec le mort que nous visitons », nous ne devons certes pas l'entendre en un sens terre à terre, en un sens matériel. Nul mieux que Louis Massignon n'avait le sens à la fois de l'incarnation mais aussi de la transcendance, ces deux faces de la réalité divine qu'il contempla toute sa vie. Il s'agissait, dans cette rencontre avec un défunt, non pas de se substituer en pensée à lui, car chaque âme est responsable d'elle-même dans l'absolu et devant Dieu, il s'agissait seulement d'être présent « avec », d'être à côté de lui. Je ne puis en trouver de meilleure illustration qu'une anecdote qu'il raconte en forme de parabole dans l'un de ses articles, où il rapporte comment des condamnés à mort s'en allaient chaque matin, deux ou trois d'entre eux, à l'exécution, et une voix de femme, une jeune voix de femme, une autre détenue, dont ils ignoraient tout, chantait pour accompagner leur chant d'adieu. Ils ne la connaissaient pas, mais ce chant qui retentissait dans une autre cellule de détenus, dans une autre cellule de captifs, était le signe que leur sacrifice n'était pas oublié, n'était pas perdu, même s'ils n'avaient pas compris, si leur identité était ignorée.

Je crois que ce désir d'être à côté de la tombe est un désir de témoigner avec le défunt de la certitude de la rédemption, d'une éternité. Nos vies, nos vies fragmentaires, nos vies hésitantes, nos vies finalement brisées sont des tentatives d'éternité dont la mort représente la dernière et peut-être l'ultime, celle qui a le plus de chance de nous apporter enfin cette éternité. Et, en se tenant ainsi près de la tombe, celui qui prie participe, s'engage, « fait serment », j'emploie maintenant un mot clé que nous aurons bien souvent à reprendre dans les quelques minutes que nous avons devant nous. Ces témoignages et témoins de ces désirs d'éternité, au-delà des incertitudes, des échecs, des approximations d'une vie, représentent sa part d'absolu et peut-être sa promesse d'une vie éternelle.

C'est ainsi que la prière, et je l'ai dite quelquefois en arabe, en récitant la *fātiḥa*, alors que Louis Massignon était en oraison silencieuse, la prière qui se dit devant la tombe, pour nous autres musulmans, la *fātiḥa*, est une prière adressée à Dieu, en sa qualité de *Mâlik al mizân* – c'est-à-dire de Seigneur du Jour du Jugement. Le Jour du Jugement est le jour où chaque âme saura ce qu'elle aura valu, où les tombes s'ébranleront de leur tremblement et où l'homme apparaîtra dans sa nudité, et dans une nudité terrible, frémissante, en sucur, pour voir ce qu'a été sa vie. Et là, nous voyons apparaître un thème constant dans la prière dite devant les morts, moment où, approchant de la tombe, après les avoir salués, on prononce la *fātiḥa*, et nous trouvons encore un autre thème que Louis Massignon a rejoint et qui est celui du Jour du Jugement.

Perspective eschatologique sans laquelle les travaux historiques de Louis Massignon ne peuvent être interprétés dans toute leur plénitude. L'histoire, pour Louis Massignon – et il était un historien exigeant et précis plus que tant d'autres – l'histoire, pour lui, était orientée vers un au-delà, vers une eschatologie, le moment où les événements retrouvent enfin la vérité du premier jour, celui du jour de la Création (de la création d'Adam) et où, comme le dit un mystique néoplatonicien, « Dieu pose le chaton de la bague sur la Terre » et constate si le modèle dans l'argile est conforme à la pierre, inflexible, immuable. Ce jugement, cet appel à la justice – car l'au-delà n'est pas uniquement la fin –, c'est également l'appel qui retentit non seulement dans l'action de Louis Massignon mais même dans ses ouvrages d'érudition, et non seulement lorsqu'il s'agit d'al-Ḥallâj mais dans quantité d'œuvres qui, à première vue, n'ont pas cette perspective eschatologique.

Comment s'approcher, comment dire cette *fātiḥa* ? Là, Louis Massignon, un jour, m'a donné un enseignement. Je me trouvais à Bagdad et lui arrivait par un autre avion. Nous nous sommes rencontrés par hasard sur l'aérodrome. Je lui ai demandé si je pouvais l'assister, faire quelque chose pour lui, car je voyais qu'il n'était pas attendu, il n'avait annoncé son arrivée à personne, il

était arrivé sans bagages. Il m'avait dit que son premier mouvement serait de se rendre sur le monument d'al-Hallâj. Je lui ai demandé s'il était possible de lui procurer une voiture, un moyen de transport, et il m'a répondu doucement, avec un sourire intérieur, ce regard qu'il avait aussi, qui passait au-dessus de lui-même : « Il y a des lieux où l'on ne peut qu'aller à pied et en toute humilité. » Et je l'ai vu s'éloigner, prendre cette longue route de l'aérodrome, sous un soleil accablant, droit, très droit dans son costume de serge noire.

### Trois personnalités

C'est ainsi que je voudrais l'aborder avec vous, en toute humilité, et en plein respect, c'est ainsi que je voudrais parler de lui. Mais il est impossible réellement d'évoquer une personnalité telle que Louis Massignon, dont la présence, dont l'enseignement oral, dont le monologue intérieur qu'il vous faisait partager pendant un instant, qui vous prenait à la gorge et vous imposait la confrontation - non pas seulement, avec lui mais avec vous-même, beaucoup plus que le dialogue ou le débat le plus suivi -, ce monologue qui vous questionnait et vous retournait sur vous-même beaucoup plus qu'un débat dialectique, je voudrais non pas l'évoquer, mais essayer de le transcrire par certaines paroles que Louis Massignon lui-même a prononcées.

Nous sommes ici au congrès des Croyants, mais la personnalité de Louis Massignon serait tout aussi incomplète si l'on oubliait ce titre qui figurait derrière son nom : professeur au Collège de France. Si l'on omettait cet aspect du savant, du chercheur, la déformation de la personnalité de Louis Massignon serait presque aussi grande que si l'on omettait ses qualités de croyant. Mais cette personnalité de chercheur était transfigurée, non pas faussée, certes, mais transfigurée par la jonction entre sa recherche, sa vie, son témoignage et sa prière, et peu de chercheurs ont autant noté ce que la recherche - la recherche sympathique -, l'adhésion à une culture étrangère, pouvaient avoir de transformant pour une conscience qui en approchait avec pureté, peu de chercheurs l'ont noté avec la précision de Louis Massignon.

Et là, je voudrais ne vous citer qu'une seule phrase de lui : « La personnalité définitive de chaque témoin, c'est : au-dedans, sa vocation ; du dehors, sa destinée. Elle s'exprime du dedans par le vœu, elle s'exprime au dehors par le serment. La vraie, la seule histoire d'une personne humaine, c'est l'émergence graduelle de son vœu secret à travers sa vie publique : en agissant, loin de la souiller, elle la purifie. Jonction de la vocation et d'une destinée. Peu de destinées ont été, à l'extérieur, de manière aussi exacte ce qu'elles avaient été de l'intérieur dans la dédicace de la conscience, dans le vœu intérieur. La destinée

s'exprime par le serment ; mais ce serment, ce vœu secret, la vie publique, loin de les souiller, doit les purifier. Là encore, je crois que peu de vies ont été aussi purifiées par une action aussi passionnée, de telle sorte que cette phrase nous donne peut-être l'une des clés à la fois de la personnalité scientifique, de la personnalité d'homme et de la personnalité de croyant de Louis Massignon.

Il se trouvait sur cette ligne, cette ligne indiscernable pour celui qui s'attache à la pensée, et pourtant si évidente quand on rencontre l'homme qui se trouve situé sur cette ligne, qui figure entre la prière et l'action. Ce lieu où l'action la plus intense, la plus passionnée, devient aussi translucide qu'une prière, mais où, en revanche, la prière la plus pure a la force, la vitalité d'une passion. Cet échange perpétuel entre le passé historique, le présent vécu, engagé, comme politique, et l'au-delà conçu comme une promesse du Jugement, cette union entre la dédicace, le vœu et sa réalisation, voilà l'exemple que la vie de Louis Massignon vous apporte, et ceux qui ont pu l'approcher un instant ne l'oublieront pas.

Je cite un autre chrétien, un autre grand chrétien dont l'action a été déclenchée en grande partie par Louis Massignon, je veux parler de François Mauriac. François Mauriac a écrit : « Il est rare que la science soit, au degré où elle l'était chez Massignon, fécondée par un immense amour et qu'en revanche cet amour s'enrichisse de la science, et qu'il y trouve ses plus profondes raisons. » Mais là, al-Hallâj, ce grand intercesseur pour Massignon, l'avait déjà dit : « Dieu dont l'essence de l'essence est Amour », et c'est certainement l'un des grands titres scientifiques et à la fois religieux de Louis Massignon que d'avoir su retrouver, chez ce martyr musulman, des consonances aussi chrétiennes. Mais inversement, dans sa pensée, si authentiquement et avec combien de ferveur chrétienne, Louis Massignon n'hésitait pas, comme dans la prière, à utiliser les paroles de la langue arabe – cette langue de témoignage, cette langue liturgique, cette langue classique – dont il a révélé la profondeur spirituelle à tant d'Orientaux, à tant d'Arabes. C'est ainsi que tout ce que je viens de dire maintenant – de tenter de dire – pourrait se résumer par un mot unique, qui est celui de *ḥaqīqa* auquel je pensais en évoquant al-Hallâj.

*Al ḥaq al-ḥaqīqa*, a une racine sémitique qui signifie trois choses à la fois : cela signifie la vérité, cela signifie également la réalité ; cela signifie aussi la justice. La vérité n'est pas dans l'abstrait, la vérité essentielle est aussi concrète, la vérité essentielle concrète est également juste. C'est cette trinité (qui forme une unité) qui est désignée par cette racine et là, on retrouve encore les trois aspects de la personnalité de Louis Massignon, homme de vérité (*ḥaq*), homme de la réalité car cet homme, il faut bien y penser, pour qui l'événement, l'histoire n'étaient qu'un effet second de ses convictions intérieures, a eu combien raison

contre les adroits, contre les sceptiques, contre ceux qui attendaient, contre ceux qui biaisait. Ses fulgurations ont été confirmées par l'événement historique et politique, dont la *huqûqa*, vérité concrète, mais également vérité juste, celle dans laquelle, j'allais dire, il s'est endormi. Mais on ne peut pas imaginer Louis Massignon endormi, ce grand veilleur, ce grand jeûneur, je l'imagine encore au réveil comme sur la photo, où on le voit les yeux fermés ; c'est une de ses dernières photographies, je crois, au pèlerinage de Bretagne : il écoute l'un des jeunes musulmans qui se trouvaient là, un jeune musulman des Comores qui lit le Coran, il a les yeux fermés et, pourtant, ses paupières fermées regardent et percent autant que des yeux grands ouverts. Louis Massignon attend ce jugement et cette éternité, et je l'imagine l'attendre dans le jeûne, dans la prière, dans cette attente qu'il avait déjà commencée dans sa vie ; je ne me l'imagine pas l'attendre autrement, qu'il avait attendu tel événement politique ou qu'il avait attendu telle découverte.

Après avoir tenté de nous situer dans ce lieu où, comme dans un faisceau, se joignent ces différents aspects de la personnalité de Louis Massignon, j'avais tenu à le faire avant toute analyse (avant toute tentative d'analyse) qui serait bien maladroite, de sa personnalité, pour montrer que c'est à partir de la synthèse, à partir de cette éminence d'une personnalité où l'unité du témoignage résume la contradiction apparente qu'il peut y avoir entre le savant, et l'homme de religion, et l'homme d'action, je voudrais maintenant passer à ces différents aspects ; mais d'abord, je tenais à faire sentir à ceux qui n'ont pas connu ce faisceau que ces différents aspects ne peuvent être détachés l'un de l'autre.

## Science et esprit

L'homme de science, professeur au Collège de France, c'est ainsi qu'il apparaissait aux congrès, c'est ainsi que beaucoup d'étudiants ont vu son nom la première fois, ceux qui allaient rue Monsieur, dans ce petit bureau où ils trouvaient quelqu'un qui soudain leur apparaissait comme tout autre chose qu'un professeur ; il leur apparaissait, je dirais presque comme un prophète et un saint, et pourtant, professeur il l'était par la richesse, par la minutie, par la sûreté de ses travaux, et je voudrais également insister, car ce n'est peut-être pas le lieu, et ne suis certainement pas l'homme qualifié pour me livrer à une analyse de son œuvre de savant, mais je voudrais insister sur un aspect que signifie ce mot : professeur au Collège de France. Louis Massignon ne l'a jamais omis, professeur au Collège de France signifie d'abord un idéal humaniste, et un idéal humaniste dans lequel le classicisme grec et latin se trouve complété par la connaissance des langues sémitiques. Ce n'est qu'à notre époque, dans les

époques relativement récentes de ces derniers siècles, qu'une formation classique a opéré la disjonction entre l'hellénisme et le latinisme, d'une part, et les langues sémitiques de l'autre. Mais au XVI<sup>e</sup> siècle, ils étaient encore non pas nombreux, certes, mais ils étaient relativement nombreux ceux pour qui un classicisme ne pouvait ignorer ce qu'apportait la Bible, ce qu'apportait la langue arabe, ce qu'apportaient les autres langues sémitiques.

Et dans cette tradition de la France humaniste, Louis Massignon rejoignait ainsi l'un des titres de noblesse qu'évoque le nom de Collège de France. Une autre qualité évoquée par ce mot est sans doute la liberté, la liberté de la recherche. Qu'a fait Louis Massignon de cette liberté scientifique ? Eh bien, il a fait ce que nous avons tenté d'évoquer au début, il a joint les deux pôles, les deux redoutes, pour les réunir dans une lame d'épée acérée, une lame à deux pointes, le *Dhu-l-qarnayn* dont nous parlent les Arabes : il a fait dans ses cours à la fois une initiation à la mystique musulmane et un cours de sociologie religieuse. Son cours au Collège de France s'appelait « cours de sociologie musulmane », et cela déroutait beaucoup ceux pour qui Louis Massignon était avant tout l'homme d'al-Hallâj, l'homme du « lexique technique de la mystique musulmane ». Et pourtant, cet attachement aux réalités sociales, ce désir de participer par l'analyse, par la compréhension autant que par l'action et par le témoignage aux mutations sociales et politiques du monde musulman, tout cela était affiché dans le titre même de son cours et se marquait dans toutes ses interventions.

Il est encore un aspect de son œuvre de chercheur qui est trop souvent oublié aujourd'hui. C'est que, pour Louis Massignon, l'Islam était une réalité totale et unitaire supranationale : il est aujourd'hui fort peu d'orientalistes, fort peu d'islamologues qui en restent à cet idéal, et j'en reviens encore à ce que nous disions du XVI<sup>e</sup> siècle et à ce qui évoque le Collège de France, à cet idéal que l'on qualifiait d'idéal des trois langues, l'arabe, le turc et le persan. Aujourd'hui, dans cette époque de spécialisation où chacune des langues devient une discipline philologique, nous allons maintenant, car tel est le cours des événements, plus loin encore : la notion d'*area studies*, d'études d'une aire géographique définie, vient de plus en plus remplacer cette approche classique, cette approche humaniste, cette approche totale, et unitaire, culturelle, qui était celle de Louis Massignon qui a toujours fait prévaloir cette réalité culturelle de l'Islam, contre toutes les spécialisations scientifiques et tous les intérêts politiques qui tentaient de la dissocier.

Et c'est ainsi qu'il a rappelé aux Arabes eux-mêmes que l'Islam était un faisceau de réalités culturelles plus puissant que l'ethnie (je cite textuellement l'une de ses phrases). C'est ainsi que dans les tentatives pour ériger en une branche de savoir autonome l'étude du Maghreb, il s'est attaché - et là, il est

intéressant de mettre en parallèle son étude des villes marocaines qui fut sa première œuvre, sa thèse, ses études sur Bagdad - il s'est attaché à montrer en quoi ce classicisme (qui se durcit parfois en académisme), en quoi cette empreinte religieuse de l'islam, du Coran, d'une langue s'étaient imposés pour former un moule unique. C'est cet aspect de l'œuvre de Louis Massignon qui est un témoignage devenu très rare dans l'œuvre des orientalistes, témoignage qu'il importe de ne pas oublier, que je tenais à rappeler. Il était contre les régionalismes, contre les intérêts de castes, les intérêts de groupes, que ces castes fussent des castes féodales ou des syndicats ; il était l'homme de la totalité et de l'universalité de la pensée.

Quant à sa méthode, je voudrais citer un mot de lui : « L'œil de l'homme de science doit être simple et pur. » C'est tout. Comment ne pas penser à ce regard qu'il semblait jeter par-dessus l'interlocuteur et même par-dessus lui-même, quand il penchait la tête un peu de trois quarts en arrière et que son regard semblait virer vers l'intérieur d'un au-delà. Mais cet œil avait à la fois l'objectivité et la candeur du regard du savant, car l'objectivité n'est qu'un autre mot pour cette simplicité, et combien de faits, d'événements de sa vie de savant, sont des rencontres avec des hommes, des rencontres avec des lieux, avec des objets. Ce que les villes marocaines, ce qu'Éphèse, ce que Bagdad représentent non plus seulement en tant que cités de pierres, de briques mais en tant que lieux spirituels ! Ceux qui ont lu son œuvre le savent. Et même j'en ai été le témoin aux fêtes qui commémoraient le millénaire de Bagdad, fêtes auxquelles Louis Massignon était invité mais auxquelles il n'avait pu se rendre. Assemblée tumultueuse, hétérogène, où des savants venus de toutes les parties du monde - monde musulman, arabe, persan, pakistanais, indien, mais aussi des représentants des académies soviétiques, des États-Unis, de l'Europe occidentale -, se précipitent en discours, en hommage de Bagdad. Au moment où Régis Blachère et Jacques Berque (j'avais tenu à être avec eux) ont évoqué le nom de Massignon, beaucoup de ceux pour qui Massignon ne représentait qu'un symbole, un nom, un mythe, en entendant le nom de Massignon, et pensant à al-Hallâj, ont observé spontanément le silence, ont observé plus qu'une minute de silence car personne n'avait demandé, n'avait chronométré cette minute.

J'ai parlé de rencontre ; il y a celle de 1907 au Yémen où, croisant un débardeur, Louis Massignon lui demande s'il est yéménite ou s'il est somalien, et le porteur lui répond : « *ana muslim* », je suis musulman. J'ai tout à l'heure parlé de cette conception unitaire, totalisante de l'islam, de l'islam culturel, opposé au régionalisme ; et ce que Louis Massignon avait conçu en esprit, il l'avait également vécu en expériences et en rencontres, et c'est cette parole simple, primitive, du porteur, mais transfigurée, repensée, reconstruite, qui

traverse maintenant l'œuvre de Louis Massignon et que nous autres, musulmans des générations qui suivent, avons repris et dont nous faisons l'un des éléments essentiels de la reconnaissance de notre patrimoine spirituel.

D'autres rencontres également, comme ces histoires touchantes qu'il m'avait racontées un jour, de la colombe qui lui avait été offerte à Bagdad et qu'il avait refusée, en un geste d'impatience, au vendeur, et quelques temps plus tard, malade, fiévreux de paludisme, il avait vu sur le plafond de sa chambre de malade et de captif « un friselis de lumière » et entendu des colombes qui roucoulaient le mot *haq*, dont j'ai parlé tout à l'heure. Là encore, une expérience vécue se trouve transmuée comme l'un des thèmes permanents de l'œuvre d'un penseur et d'un chercheur. Qu'est-ce qui a précédé l'autre ? Y avait-il déjà une analyse et la rencontre n'a-t-elle été que l'étincelle qui l'a fait jaillir ou, au contraire, s'agit-il d'une réminiscence ? Cette convergence de la rencontre la plus simple, la plus banale, la plus quotidienne, a été vécue dans l'esprit de Dieu, avec – le Coran l'a dit – le mouvement que Dieu imprime à l'araignée, qu'il imprime à la fourmi. C'est vu ainsi que Louis Massignon posait son regard d'homme et son regard de savant sur un texte et sur les choses pour les transmuier, non pas dans une autre réalité, mais dans la réalité intérieure à eux-mêmes, qui était leur réalité devant Dieu, leur réalité essentielle.

### **Aller à l'essentiel**

Là encore, une anecdote : le professeur Puech était aussi à ce congrès d'histoire des religions au Japon<sup>1</sup>. Massignon était attendu et les organisateurs ne savaient quand il allait arriver, ils s'impatientaient, ils s'inquiétaient ; et nous les rassurions en disant que le professeur arriverait sûrement à la minute et à l'instant qu'il fallait. La salle était déjà pleine, les étudiants attendaient et, quelques instants avant l'heure annoncée pour le cours, dans son imperméable noir et avec son béret, apparaît Louis Massignon. Il commence à parler : il avait traversé la moitié du monde pour faire ce discours, et on attendait un discours docte, un discours professoral, et il a parlé du livre qu'il lisait dans l'avion. Il s'agissait d'un roman assez banal de Romain Gary, *Les Racines du ciel*, et, dans ce roman, Louis Massignon avait lu comment des prisonniers, des détenus, privés de tout, remettaient sur leurs pattes des insectes – des insectes qui étaient retournés sur le dos – ; ce geste de compassion de prisonniers, de détenus, pour cette forme la plus primitive, la plus humble de la vie, il en avait fait le thème de son exposé

1. Il s'agissait du XI<sup>e</sup> Congrès international d'histoire des religions, organisé à Tokyo. [NDI.F]

devant cette assemblée scientifique, et rarement public aussi bouleversé n'avait entendu un exposé aussi rigoureux et fulgurant à la fois que celui-là. Tous apprécièrent, tous sauf une jeune étudiante d'un pays de l'autre côté du Pacifique, qui a demandé à prendre la parole et a dit qu'elle avait eu l'impression que le discours du professeur n'avait peut-être pas tout dit, qu'il n'avait pas tout l'aspect scientifique qu'elle désirait, toute la rigueur souhaitée. Là-dessus, Louis Massignon ne s'est pas ému, il n'a pas ri non plus, mais avec le sérieux, la tranquillité et la bonté qui le caractérisaient, il s'est mis à parler de l'intervention de la jeune étudiante, qui avait parlé dans toute sa spontanéité, dans sa naïveté, et il a parlé de la place de la femme, faisant des parallèles avec la spontanéité de Fâtima et de celle de Jeanne d'Arc.

C'est ainsi que même dans cette intervention incongrue, il avait réussi à faire des tremplins pour aller au devant du seul problème essentiel ; et cela aussi, c'était Louis Massignon. On venait lui parler d'un thème souvent terre à terre, lié à nos préoccupations, à nos travaux, à nos articles, à nos thèses, on attendait qu'il conseille et, à ce moment-là, à partir de ce prétexte, Louis Massignon faisait un développement qui nous semblait nous entraîner fort loin de l'objet de notre visite, et pourtant nous savons maintenant que ce lointain où il nous entraînait, c'était le dedans de nous-mêmes. Et à partir de n'importe quoi, de n'importe quelle rencontre, cette transmutation s'opérait. Et là je voudrais, pour terminer cet aspect de l'œuvre de Louis Massignon, vous citer une phrase de lui qui montre comment, pour lui, l'étude des textes ne pouvait être séparée de la compréhension des hommes.

Louis Massignon a écrit : « Le Coran n'est pas un code muet fait pour les archives, mais un témoignage oral qui hurle quand on l'avale. » Cette rudesse, cet aspect cinglant, fulgurant de son style, qui nous apparaissait dans sa conversation, cette passion vive, ce coup de cravache d'officier qu'il retrouvait, n'apparaissent pas dans son œuvre écrite, dans son œuvre érudite mais, par moments, fulgurent dans telle épître, dans telle note, dans telle annotation, en bas de page ; et une telle annotation nous fait comprendre le sens de ses travaux, et ce que nous sentons même dans les classifications les plus arides, et les plus techniques de ses grands ouvrages de doctrine. Son *al-Hallāj*, avec un luxe de vérifications, de preuves, nous fait non seulement pénétrer à la fois dans l'âme d'un être mais aussi, pour celui qui est attentif, nous reconstitue avec une rigueur et une précision que beaucoup d'études historiques n'ont pas, toute la société d'une époque, tous les courants de pensée, les modes de vie, les intérêts politiques qui se liaient dans le Bagdad d'*al-Hallāj*. Son *Lexique technique de la mystique musulmane* est également une théorie générale des langues sémitiques, il est aussi un ouvrage historique où on sent se profiler, derrière l'ouvrage de

philologie, les rivalités des écoles de Kûfa, de Başra. Pour celui qui est attentif à cette réalité humaine derrière le document d'archives, il est évident que lorsque Louis Massignon parle de l'homme, il sait également quelles sont les sources historiques, quels sont les témoignages auxquels il a recours. Je viens de parler d'archives et du caractère oral : ceci m'amène à un autre aspect de la personnalité de Louis Massignon.

## **Témoignage et hospitalité**

Après avoir parlé du chercheur, j'aimerais en effet également vous dire quelques mots sur l'homme de pensée, sur l'idéologue. La notion de témoignage est certainement l'une des clés du système de pensée de Louis Massignon, on retrouve ce mot dans chacun de ses écrits, presque à chacune de ses pages. Qu'entendre par là ? D'abord le témoignage, pour avoir toute sa plénitude, est un témoignage oral, et Louis Massignon oppose très souvent le témoin des premiers temps, les témoins qui sont *shuhûd al'adl*, « les témoins qui vérifient », qui attestent la noblesse, la vérité des paroles de ceux au profit desquels ils témoignent ; il l'oppose à la décadence qui peu à peu a fait de ces hommes des témoins scripturaux, des notaires qui conservent les archives écrites. Car pour lui, le témoignage oral, le témoignage de la personne, a cette supériorité sur le témoignage écrit qu'il nous apporte également, outre la parole qui est prononcée. Mais il nous l'apporte avec tout le poids et l'impulsion derrière cette parole que signifient une vie de moralité, une vie de personnalité d'homme qui a vécu, qui a souffert, qui sait apprécier et juger, et il nous apporte l'honorabilité de sa famille, de son ascendance, de son clan, de sa tribu, alors qu'un écrit, qu'un papier anonyme peuvent être falsifiés, peuvent être grattés : nous ne savons pas quel est celui qui donne son juste poids de réalité humaine à ce qui est dit, et c'est ainsi - et là encore, il s'agit d'une sensibilité qui pour un musulman est émouvante - dans sa méthode même, que Louis Massignon, à côté de l'analyse scripturaire la plus exigeante, ne néglige pas cette méthode proprement musulmane de la chaîne des témoins, de la *silsila* des interprètes.

En les modernisant, en les mettant au service de l'érudition moderne, il a su faire appel à certaine des techniques caractéristiques de la pensée et du témoignage musulmans. C'est ainsi qu'il s'est mis à l'intérieur d'une civilisation non seulement pour l'éprouver et la vivre, mais jusque dans sa méthodologie et dans sa démarche scientifique. Cette notion de témoignage, opposée à la notion de documents, qui nous apporte toute la richesse d'une famille, d'une sensibilité à l'appui d'un mot, Louis Massignon l'élargit jusqu'au domaine religieux, jusqu'au domaine mystique. La *shuhûda*, c'est la profession de foi musulmane, et

je voudrais ici rappeler que la même racine SH/H/D signifie à la fois *shâhid*, le témoin, *shabâda*, la profession de foi, le témoignage par excellence, et également *shâbid*, le martyr. Donc, cette notion de témoin. Le témoignage qui commence par un récit historique, la parole d'un témoin digne de foi (qui mérite de marquer l'histoire et de faire jurisprudence) se trouvent élargis au domaine de la prière et, au-delà, c'est le même mouvement qui porte jusqu'au martyr : la *shabâda* par excellence est le martyr des *shubûd*.

La *shabâda*, la profession de foi, est l'attitude de l'homme de la transcendance et l'attitude d'Abraham devant Dieu, et pour cet homme de charité, pour cet homme de la souffrance du Christ qu'était Louis Massignon, c'est également là une autre dimension de sa prière qu'il ne séparait pas de l'autre, la dimension abrahamique. La prise de position de celui qui sait à la fois la transcendance de Dieu et l'immanence, Louis Massignon la vivait, la communiait, la célébrait, mais la transcendance de Dieu lui a été apportée en grande partie (il le disait lui-même) par la familiarité avec la pensée d'Abraham, avec les langues sémitiques, le témoignage et le recours des « religions du Livre », musulmane et juive, qui s'arrêtent, se refusent au témoignage de l'Incarnation, qui s'arrêtent au témoignage oral. Dieu ne s'incarne pas, mais le musulman peut élever sa voix, son souffle vers Dieu ; c'est en élevant sa pensée, son âme, et non pas en étant investi et saisi par la tragédie de la Rédemption que Dieu se profère, s'articule. Ce témoignage propre aux religions de la transcendance, qui est respect, qui est contemplation devant une divinité qu'on révère et devant laquelle la familiarité d'une appropriation est une tentative de la réduire à une formule dialectique ou de se l'approprier par un acte vital, cela, Louis Massignon, tout en n'arrêtant pas sa foi à cette notion, en avait le sentiment et le respect. Et c'est dans ces deux pôles de la religion d'Abraham et de son christianisme qu'on peut trouver une autre passion et une autre unité comparable à celle que je tentais d'esquisser tout à l'heure, entre sa vie de chercheur et sa vie d'homme d'action, sa vie d'homme public.

Un autre thème, qui est fort proche de celui du témoignage, est celui de l'hospitalité. Là encore, un maître mot, un mot clé de la pensée de Louis Massignon, et qui est également lié à la personnalité d'Abraham. On ne peut pas être autrui, on ne peut se substituer à autrui, chacun est responsable et verra au jour du Jugement le juste poids de ses actes. Mais, ce que l'on peut faire, c'est accueillir autrui, c'est le recevoir, et ce que je disais tout à l'heure de la visite au cimetière, on peut le retrouver ici à propos de la visite à la table de l'hospitalité, de cette autre forme de Cène. Et l'hospitalité, vous savez combien Louis Massignon a développé ce thème ; dans ses premiers ouvrages, c'est un thème social, c'est un thème philosophique lié à la personnalité d'Abraham qui reçoit

les anges et entame avec eux un débat sur le sauvetage des dix condamnés ; et plus tard, avec les événements, ce thème de l'hospitalité, il l'applique également au domaine de la politique, en ce qui concerne les réfugiés, les déportés, les *displaced persons*. Là encore, où commence son intérêt pour le thème ? Où finit-il ? A-t-il été conçu dans une méditation, est-il né de la révolte et de l'indignation ? Je me borne à constater la parfaite adéquation et le niveau parfaitement uni où ces différentes motivations viennent se rejoindre.

### **Le sacrifice vécu**

Encore un thème que je voudrais ici aborder, c'est celui de la transcendance et de la foi. Louis Massignon a dit bien souvent que les trois « religions du Livre » montraient trois aspects de la divinité : le judaïsme, ancré dans l'espérance, le christianisme, dans la charité, l'islam, dans la foi. Louis Massignon a été homme d'espérance, homme de charité et aussi homme de foi ; et là, sa méditation sur la foi rejoignait sa méditation abrahamique sur la transcendance. C'est précisément parce que Dieu ne peut pas être conçu, approprié par l'homme, investi par l'homme, réduit à un concept, à une essence, et ne peut être éprouvé que par un choc. C'est précisément pour cette raison que la seule attitude possible est celle du témoignage ici-bas et de la foi pour l'au-delà. On ne peut approcher Dieu, on ne peut que Le prier et en témoigner, et le témoignage ultime est celui de la foi qui nous fait attendre le jour du Jugement. Là encore, cohérence absolue de cette pensée fondée sur l'analyse de la langue arabe, sur l'analyse de la langue sémitique, qui vient rejoindre cette autre certitude, native et absolue, qu'étaient pour lui sa foi chrétienne et sa culture française.

Mais cette notion de témoignage vient se développer et s'enfler jusqu'à la notion de sacrifice, et là, je voudrais vous lire une phrase de Louis Massignon sur le sacrifice. Vous savez combien Louis Massignon comptait, parmi les personnalités figurées, parmi ses intercesseurs, de grands sacrifiés et, à côté du grand sacrifié arabe al-Hallâj, l'asiatique Gandhi et le père de Foucauld ; et Louis Massignon a écrit : « L'idée de sacrifice est d'une beauté éternelle, la vocation mystique vraie ne peut que donner au désir divin de l'âme restante une réponse de mort : la mort devenant l'issue triomphale d'une espérance de duel intérieur de l'âme amoureuse avec Dieu qui se dérobe. »

Peu d'hommes ont autant vécu avec, je n'ose pas dire, l'idée, le sentiment de la mort, ont autant vécu en affrontant et en regardant la mort. Si peu d'entre nous savent en parler, savent trouver des mots pour en parler et tout ce que nous trouvons, dans les moments de grande émotion, sont des minutes de silence, mais les mots nous font défaut. Peu d'hommes ont fait face d'une manière aussi

constante que Louis Massignon, depuis ses jeunes années d'officier, quand il risquait sa vie en refusant de se dérober aux balles, ou lorsqu'il se trouvait devant ce château fort d'Al-Ukhaydir qu'il allait relever, jusqu'aux dernières années, aux menaces qui pesaient sur lui, peu d'hommes ont eu cette attitude non pas d'insouciance mais de gravité familière, de plain-pied avec la mort, comme l'a eue Louis Massignon. Et peu d'hommes en ont parlé en termes aussi justes, aussi neufs, car les mots s'usent et deviennent des périphrases terribles.

Lorsque nous essayons de parler d'une chose que nous ne pouvons atteindre par le prolongement d'aucune de nos expériences vécues, ce n'est pas en capitalisant sur nos existences, en ajoutant nos expériences vécues ou en les étendant indéfiniment que nous pouvons faire face à cette autre dimension. Mais ce regard qui était fixé dans l'au-delà, Louis Massignon savait également le porter sur la mort, et certains des textes les plus simples et les plus directs sur la mort sont de lui – comme celui que je viens de vous lire, et il était naturel que cet homme en arrive à faire le support de sa plus haute méditation du thème de la mort, non seulement acceptée mais de la mort voulue, de la mort cherchée, comme dans le cas d'al-Hallâj, dans le cas de Foucauld, dans le cas de Gandhi – qui savait qu'il risquait d'être assassiné à cause de ses prises de position en faveur de l'Islam, si, ce jour-là, il sortait, et qui est parti quand même au devant de sa mort.

Ce thème de la mort voulue et délibérément acceptée, qui transfigure une vie, non pas, certes (ce serait blasphème) suicide qui dérobe à Dieu, car la vie est pleine et est vécue pleinement, et Louis Massignon a vécu pleinement rien qu'en semant sa vie, mais sacrifice du martyr qui est prêt courageusement à faire de sa mort une transfiguration. Et là encore, c'est al-Hallâj qui parle : « Tuez-moi donc, c'est dans mon meurtre qu'est ma vie ! » Là, je voudrais citer encore ce *hadîth qudsî* qu'il m'est arrivé de citer aux côtés de Louis Massignon et je me rappelle comment il l'écoutait (c'est Dieu qui parle) : « Celui qui Me cherche Me trouve, celui qui Me trouve Me connaît, celui qui Me connaît M'aime, celui qui M'aime Je l'aime, celui que J'aime Je le tue, celui que Je tue c'est Moi-même qui suis sa rançon. »

## L'homme d'action

Ce thème du sacrifice – témoignage suprême – nous mène au seuil d'un autre aspect. Cet acte qui transforme la mort subie, passive, en l'acte suprême, conduit à un autre aspect de la personnalité de Louis Massignon que je voulais évoquer ce soir : celui de l'homme d'action. J'ai déjà abordé en vous parlant de l'homme de science, mais je voudrais encore le souligner : pour lui, l'engagement n'était

pas une décision abstraite et délibérée comme elle est le fait de bien des philosophes et bien des auteurs. Ce n'était qu'un surplus, un surcroît qui échappait presque à un effet réflexe, qui découlait de ses prises de positions principales ; c'est parce qu'il était un homme de prière et parce qu'il était sérieusement et entièrement un homme de prière que certaines conséquences politiques et sociales, certains engagements s'ensuivaient. C'est cette « loi surplus » dont parle le Christ, dont, chez les païens, parle Antigone. Elle consiste à faire ce qui n'est pas exigé par la Loi, ce qui est au-delà de la Loi et peut paraître scandaleux au-delà de la Loi, mais que la Loi finira malgré tout par reconnaître et par sanctionner.

Et, à côté du savant, ce serait une insulte à la mémoire de Louis Massignon que de ne pas évoquer l'homme, ce professeur au Collège de France allant apprendre le b.a-ba, l'alphabet, à des ouvriers des bidonvilles arabes, ce visiteur des prisons qui passait : chaque fois que nous venions pour demander où il était, combien de fois avons-nous entendu dire que c'était le jour où il visitait les prisons. C'est l'homme agenouillé, qui était aussi un homme qui allait au-devant des analphabètes, au-devant des miséreux, au-devant des prisonniers ; et même dans son œuvre de penseur, dans son œuvre de savant, on retrouve cette prédilection pour l'homme en procès, pour l'homme au supplice. Il ne s'agit pas seulement d'al-Hallâj, mais de cette attirance qui peut paraître curieuse pour tous les mouvements marginaux de l'islam, pour les khâridjites, les qarmates, les nuşayrî, pour toutes les sectes qui peuvent sembler quelque peu hétérodoxes, non pas par goût de l'hétérodoxie mais par goût des minorités, par goût de la vérité individuelle et minoritaire, vérité pour laquelle un homme est prêt à se sacrifier et à témoigner.

Ici, nous retrouvons également l'un des thèmes que j'ai effleuré au début, celui de la personne déplacée, que je voudrais relier au thème du pèlerinage.

## **L'homme en pèlerinage**

Le pèlerinage est également l'un des grands thèmes de la pensée de Louis Massignon, non seulement dans sa Cité des morts dont je parlais au début, mais également à Éphèse, au lieu des Sept dormants ; il me souvient par exemple d'un jour où, à Damas, je venais aussi d'une tombe, celle du cheikh Muḥyi-d-din ibn 'Arabî. Je suis monté sur la falaise, cette falaise jaune, absolue, lisse, qui domine Damas, et je visitais les cavernes ; le guide me dit : « Il y a un homme, un homme que j'admire, que je respecte, qui a visité cette caverne un jour, et depuis lors, ce n'est plus la même chose pour moi. » Et il m'a montré la photographie : Louis Massignon, penché sur une inscription gravée sur cette muraille.

Le pèlerinage est d'abord un retour au centre ; il ne paraît excentrique, il ne paraît un déplacement que pour celui qui le regarde avec des yeux de chair mais, en réalité, celui qui va à Jérusalem, celui qui va à La Mecque, celui qui va à Bénarès, celui qui va au Vieux Marché, à Éphèse, que fait-il, sinon abolir la distance et l'espace, en venant se situer dans un point crucial, intériorisant, qui abolit l'espace ? De même que la veillée, le jeûne, abolit le temps, abolit la chair, le voyage du pèlerin transmue l'espace en fixité, en lui attribuant un point central où le mouvement se transmue dans la contemplation du but atteint et où l'espace vient se rassembler en un point unique. Eh bien, la personne déplacée, c'est le contraire du pèlerin : c'est celui qui se trouve projeté non pas vers son centre mais déraciné, arraché de son centre et poussé vers sa périphérie. Mais également l'émigrant, la personne déplacée, a encore une autre qualité, qui est celle du nomade, celle d'Abraham quittant la cité des idolâtres. La personne déplacée est celle qui a perdu ce à quoi elle pouvait être attachée ; c'est celle qui a perdu le contingent, celle qui a perdu le souci de border sa ferme, le souci de défendre son terrain contre le voisin, celle qui se trouve restituée à cette liberté dans l'espace qui est la liberté du jeûneur, du veilleur allégé de son corps, dans le temps de la veillée nocturne. Le nomade, par excellence, c'est l'émigrant, c'est la personne déplacée. Et il y a cette chance de rédemption et de salut : en même temps que la personne déplacée se trouve projetée hors de son foyer, elle se trouve rejetée vers ce foyer plus interne, plus intérieur d'elle-même qu'elle transporte avec elle et dont rien ne pourra la déposséder.

Et là peut se former la possibilité d'un autre pèlerinage, d'un pèlerinage intérieur, et il me semble que dans cette double qualité de nomade par excellence, et aussi de moule en creux, d'inverse, du pèlerin – la personne déplacée, l'émigrant à qui l'hospitalité est due –, peut être expliqué comme l'un des thèmes majeurs de la pensée, de la méditation de Louis Massignon.

De même, la notion désertique de la fuite dans le désert vient s'infiltrer dans le sentiment éprouvé lors du jeûne et de la prière. Le jeûne est silence, il est désert dans la chair. La prière est silence et désert de la raison ratiocinant. Elle est ce désert, cette migration de l'âme vers elle-même, où il n'y a plus de parole, de demande, de revendication ou de discussion, où la parole se borne à être oraison.

Et je voudrais ici, pour terminer ce passage sur l'homme d'action, vous citer une phrase de lui dans laquelle, parlant des pèlerins et je crois que cela s'applique tout particulièrement au « Congrès des Croyants », Louis Massignon a écrit : « Les pèlerins de la Voie se rejoignent comme un troupeau par des chemins spirituels convergents » ; cette convergence des pèlerins qui, sans doute, est l'un des thèmes majeurs qui ont dicté la création de votre « congrès ».

## **L'homme de Dieu**

Et maintenant, je voudrais terminer en évoquant précisément la place de Louis Massignon dans ce Congrès des Croyants, c'est-à-dire vous parler mais là, alors, avec encore plus de timidité, de l'homme de Dieu, car là nous nous arrêtons devant le secret d'un homme qui, plus que beaucoup d'autres, savait ce que sont les secrets de l'âme en dialogue avec Dieu. Et je voudrais commencer par une citation dans laquelle, encore, Louis Massignon, nous dit : « Une vie significative, une expérience humaine totale où des allusions pleines de substance sont proférées, alliées à des exemples d'héroïsme, peut faire poindre chez d'autres le désir et le secret d'une sublimation réelle de notre misère commune, et peut-être n'y a-t-il pas autre chose à léguer. » Ce sens de la transmutation de la misère, de la sublimation de la souffrance et du sacrifice dans un témoignage absolu de la dignité de l'homme et de sa confiance dans le jour du Jugement, voilà ce que Louis Massignon a porté dans sa vie d'homme, jusque dans le domaine de la foi et de la religion.

Mais cet homme de religion (au singulier et au pluriel) qu'était Louis Massignon, n'était pas un homme de syncrétisme, et ce n'était pas un homme de compromission religieuse. Un jour, une enquête avait été faite et lui avait été adressée comme à plusieurs personnalités, écrivains catholiques ; et le questionnaire portait sur : le sens du mot Dieu ; l'expérience. Louis Massignon a commencé en disant : « Je vais renverser la question. » En effet, Louis Massignon commençait bien souvent par renverser les choses, et il a dit : « C'est l'expérience qui vient d'abord, et le sens du mot Dieu, nous pourrions essayer d'en parler plus tard, mais la découverte précède la théorie, la commotion précède la dénomination. »

Il ne s'agissait pas de je ne sais quels fades compromis entre des confessions diverses. Là où Louis Massignon essayait de placer chacun de nous, c'était dans ce point central, dans cette brûlure du cœur, dans cette expérience, dans cette découverte, cette commotion qui se trouve au centre même de l'expérience de chacun de nous, de l'expérience religieuse de chacun de nous, à l'intérieur même de sa propre religion. Et au fond, il nous renvoyait, chacun de nous, à notre propre religion, à notre propre expérience, mais à un niveau d'intériorisation, avec une volonté de communion avec toutes les autres consciences religieuses, volonté qui amenait à se substituer à l'ancienne politique de croisade, dans un sens ou dans l'autre, ou de conversion, et qui est maintenant reprise par les autorités ecclésiastiques chrétiennes les plus qualifiées. Le désir de conversion, de compromis sur les articles de foi, se trouve maintenant remplacé dans les déclarations chrétiennes par l'invitation faite aux musulmans, aux bouddhistes,

aux juifs, comme aux chrétiens, à intérioriser leur propre foi, à dégager de la gangue ce qu'il peut y avoir d'absolu dans leur propre religion pour conduire à la suprême rencontre des pensées. C'est donc en brûlant ce que nous avons chacun d'entre nous, et non pas en essayant de le noyer dans une expérience commune - c'est un baptême par le feu et non un baptême par l'eau que Louis Massignon nous proposait -, qu'il tentait d'arriver à cette pénétration mutuelle des religions et des foies. Là, nous retrouvons certains des thèmes du Congrès des Croyants, et il n'est pas surprenant que Louis Massignon ait été parmi les fondateurs de votre association. Il était parmi vous tout au début de l'action, au moment où, avec Jacques Bacot, René Grousset, Masson-Oursel, Puech, Georges Salles, pour la première fois ils se sont retrouvés pour approfondir davantage, je cite ici les mots de Louis Massignon qui sont peut-être parmi les derniers mots qu'il ait écrits : « Approfondir davantage cette compassion fraternelle entre esprits orientés vers une étude scientifique congéniale de la pensée philosophique et artistique de l'Orient et de l'Extrême-Orient. »

Et déjà, Louis Massignon disait : « L'Afrique devait venir plus tard. » En outre, il terminait ainsi : « Tant que nous ne nous substituerons pas, aussi bien physiquement qu'intellectuellement, à notre frère étranger par un don d'hospitalité parfaite, nous n'aurons pas passé aux jeunes de la relève l'appel qui nous a fait créer la branche française du *World Congress of Faiths*, le Congrès universel des Croyants. » Et certains des thèmes fondamentaux ont été esquissés à peu près de la même manière par Louis Massignon et par le père Teilhard de Chardin, Louis Massignon situant cette action au point de crête, à la cime de nous-mêmes, dans cette expérience intérieure de chacune de nos religions, et le père Teilhard de Chardin terminant ainsi son exposé dans la même séance de fondation de notre congrès : « Une conviction fondamentale soutient et guide notre espoir de succès, c'est que tous ceux qui cherchent dans notre univers, par une voie ou une autre, à s'élever par amour vers un plus grand que soi se raccrochent en fait et convergent vers un sommet. »

C'est donc dans l'approche de ce sommet, et non pas dans les modalités confessionnelles, ethniques, idéologiques, que doit se situer l'action, et que vous l'avez située.

Et je voudrais maintenant, au moment de terminer, donner la parole à l'un des hommes qui ont reçu ce legs, un de ces hommes qui sont dépositaires de ce que Louis Massignon a semé. Cependant, je l'ai choisi non parmi les mystiques, ni même parmi les intellectuels, les savants, les chercheurs, mais parmi les plus humbles, presque au niveau de ceux qu'il allait visiter dans les bidonvilles, et je l'ai pris à dessein malgache, car l'une des campagnes auxquelles il tenait le plus a été pour sauver la vie d'un certain nombre de personnalités

de Madagascar. Voici, en réponse à ce legs, comment il parle, en un poème à la fois assez maladroit, mais très émouvant par sa maladresse même (et qui touche à certains des points peut-être les plus vifs de la réalité de Louis Massignon), sur lequel je voudrais presque terminer, car je voudrais quand même finir par la réponse qu'au-delà de la mort, Louis Massignon vient apporter à ce pèlerinage. Voici le poème de l'étudiant malgache. Il s'adresse à Louis Massignon :

*Du plus profond de ton âme  
Du plus tumultueux de ton sang  
Du plus clair de tes rêves  
Du plus orageux de tes désirs  
Du plus intense de tes incantations  
Ab ! jaillir la puissance de ta foi  
Et le cri de leur délivrance  
Tu parleras pour les traqués  
Tu parleras pour les condamnés  
Tu parleras  
Pour ces milliers d'êtres morts parmi les morts  
Que l'on destine à la rage et à la haine  
Dans les ténèbres des prisons  
Tu parleras  
Jusqu'aux confins des mers et des nuits  
Afin que vienne le jour, et qu'à nouveau pour eux  
Ruissellent de chants nos sources  
Et vibrent de sève nos forêts  
Pour que, arides ou herbeuses  
Nos montagnes soient montagnes  
Pour que la terre soit la terre  
Ferveur, nos souffles  
Fidélité, nos cœurs  
Hommes, nos hommes  
Ton être est Parole  
qui réconcilie avec la vie.  
Parle.*

Et je voudrais souligner que c'est un jeune étudiant qui a été ainsi transfiguré, transmué, haussé au-dessus de lui-même dans son expression lorsqu'il parlait de Louis Massignon.

Pour terminer ce bilan de Louis Massignon que je voudrais mettre à côté du témoignage, et j'emploie à dessein ce mot, et je voudrais que ce témoignage soit senti comme celui des milliers d'hommes malades, d'hommes muets, d'hommes traqués, d'hommes prisonniers pour qui la parole de Louis Massignon a signifié la réconciliation avec la vie. Cet homme qui fut à la fois un homme de prière et un homme de désir, ce qu'a très bien senti ce poète malgache en disant : « Du plus profond de ton âme », mais aussi « Du plus tumultueux de ton sang », homme de prière et de désir, c'est le mot que Louis Massignon avait appliqué à un mystique, c'est peut-être la définition la plus dense que l'on puisse, en peu de mots, tenter d'attribuer à cet homme indéfinissable que seul Dieu pourra définir et juger dans Sa Miséricorde et dans Son Jugement. Et voici les mots de Louis Massignon qui sont comme un bilan : « Quand on repense au passé, conversations et lectures, c'est comme une marche de nuit, nuit pleine d'incompréhensibles embûches. Mais nous y avons vu passer de temps en temps un éclair, un maître mot a tonné sur nous, forant en nous une source pure, une certitude - c'est cet éclair qui est tout. »



Imprimerie Alençonnaise  
rue Édouard-Belin, 61002 Alençon  
Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 2000 - 44693



Najm-oud-Dine Bammate (1922-1985), ancien haut fonctionnaire de l'UNESCO, était une des grandes figures de l'islam contemporain.

Voici réunis pour la première fois les textes des principales conférences qu'il prononça. Ils étaient dispersés dans différentes revues ou volumes aujourd'hui introuvables. En traitant de sujets aussi complexes que le destin de l'Homme musulman, la conception de la liberté dans l'islam, l'État musulman traditionnel, les rapports entre l'Islam et l'Occident, en conversant avec Jacques Berque, ou bien encore en évoquant Avicenne, René Guénon ou Louis Massignon, Najm-oud-Dine Bammate faisait preuve d'une exceptionnelle culture et d'une rare ouverture d'esprit.

Ainsi que l'écrit son ami Jean d'Ormesson, dans la préface qu'il a donnée à ce recueil : « Il n'y a qu'un mot pour définir Najm-oud-Dine Bammate : il était éblouissant. Tous ceux qui l'ont rencontré, ne fût-ce qu'une fois, ont été sous le charme de son savoir et de son talent ».

**Photo de couverture :**  
**Musiciens chrétien et arabe jouant du luth.**  
 Source : Libro de música de las cantigas de Alfonso X el Sabio (Cantiga 120, códice bt2).  
 Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Madrid).

Prix : 129 F. - 19,67 €

2-913209-01-7



9 782913 209015