

La question de la violence institutionnelle, de ses conditions de possibilité ou d'exercice et en particulier de son ancrage social et culturel fait évidemment problème pour et au sein des sciences sociales ; par les divisions disciplinaires d'abord, qui partagent les sujets de l'interrogation entre approches philosophiques et politologiques, sans exciure l'anthropologie ; par les implications normatives dont elle résonne, ensuite, qui sont a fortiori plus fortes lorsque cette violence se déploie collectivement, se tourne vers le reste du monde ou vers les communautés autres, et figure un projet de protection d'un territoire, d'une identité ou une opération de conquête dont les motifs sont rarement différents.

La somme d'essais publiée par ADONIS, sous le titre "La prière et l'épée", entremêle actualité, histoire et civilisation, pour revenir à ces questionnements et leurs enjeux pour la compréhension de la culture arabe. Fathi TRIKI a accepté de discuter ici les thèses majeures de l'ouvrage.

**Poétique et Politique
A propos de ADONIS
LA PRIÈRE ET L'ÉPÉE
ESSAIS SUR LA CULTURE ARABE**

Paris, Mercure de France, 1993, 383 p.

Fathi TRIKI est Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Sfax. Philosophe, il a publié, entre autres ouvrages : *Les philosophes et la guerre* (Presses Universitaires de Tunis, 1985) ; *Philosophie de la diversité* (Maison Arabe du Livre, 1987), *L'Esprit historien* (Maison Tunisienne de l'Édition, 1991).

Ce livre est un recueil d'essais choisis et annotés par Anne WADE MINKOWSKI et traduits par elle-même et Leïla KHATIB (édition établie par Jean-Yves MASSON). D'emblée, nous constatons que l'axe central de tous ces essais réside dans la quête d'une forme de *constance à soi vis-à-vis de l'autre*, dans des créations poétiques et les réflexions politiques et religieuses. Cela a amené l'auteur à s'interroger sur ce qui est *authentiquement* fixe dans la culture arabe et ce qui est mouvant ; ce qui est élément fondateur des thèmes véhiculés par la poésie anté-islamique (le destin, la durée, la spontanéité...) l'écriture en général, l'expérience de l'identité, l'ouverture à l'autre ; enfin, l'entrelacement de la prière et de l'épée, élément explicatif du triomphe de l'intégrisme et de l'obscurantisme ; triomphe, il faut le préciser, appuyé par une "conscience européenne malade et démissionnaire".

Pour souligner la pertinence du livre, je voudrais réfléchir, avec l'auteur, sur un certain nombre de problématiques soulevées par la lecture du livre.

La poésie anté-islamique

Pour rendre compte de la valeur de la poésie arabe en général et de la poésie anté-islamique en particulier, ADONIS a choisi comme méthodologie de localiser ce qui, dans le poème, permet l'élévation au niveau humain universel.

Il ne tient donc compte que des capacités expressives et créatrices du poème : celles qui le rapprochent de la sensibilité poétique contemporaine. Cette démarche a l'avantage de pouvoir *revivre la poésie arabe* et de la *rendre présente*. Elle demande "qu'on sache s'identifier avec cette poésie, en ressusciter intérieurement l'expérience tout en l'entourant du halo de conscience propre à la sensibilité contemporaine"¹.

Mais cette approche a l'inconvénient de ne pas pouvoir *objectiver* la poésie, pour aussi l'étudier comme réceptif des valeurs sociales et historiques. Est-il nécessaire de rappeler que *Jézirat al 'Arab*, cette grande plate-forme granitique bordée de chaînes de montagnes et recouverte de sable et de coulées volcaniques était le lieu du déploiement de la négation, le lieu de l'inorganique et du manque. Le tragique de l'isolement du poète, "cet être qui s'isole, attend, se plaint, se lance dans l'aventure parce qu'il souhaite triompher du temps, de la mort, de l'instabilité", l'errance, l'amour, la liberté ont été des thèmes préférés de cette poésie anté-islamique. Dans l'ode de TARAFÀ, la description de la chamelle a pris environ 38 vers sur 103. Cette insistance et cette densité autour de la métaphore n'indiquaient-elles pas la quête de TARAFÀ pour l'évasion, l'errance, la mobilité constante, la solitude qui aboutissent à un "jeu mortel du désert" selon les termes de BERQUE².

Le désert, c'est la lutte. Le nomade s'abandonnait à ses désirs. Les bédouins luttèrent pour subsister et survivre. "Ils s'en tiennent, remarque IBN KHALDUN, au strict nécessaire pour la nourriture, le vêtement, l'habitation et le reste. Ils n'ont rien au-delà, d'utile ou de perfectionné. Ils ont des tentes de poil et de la laine, ou des cabanes en bois, en argile et en pierre, sans mobilier : ce sont de simples abris, rien de plus"³. Les nomades n'ont pas de culture théorisée et systématisée parce qu'ils vivent "à part, à l'écart du corps social (*mujtama*). Ils sont seuls à la campagne, loin des gardes, des murs et des portes". La culture est clôture. "Il faut à l'intelligence un mur, écrit R. DEBRAY, une palissade, une frontière symbolique ou matérielle pour créer en un point l'écart de température, fût-il minime, qui va contrer la dispersion des forces et des vies, arrêter quelque part par là, la dépense"⁴.

La poésie des nomades, dit-on⁵, est connaissance et les poètes sont les *intellectuels* du désert. Cela contredit l'idée que "la poésie ne peut pas, sous peine de mort ou de défaillance s'assimiler à la science ou la morale" et que "la poésie, pour peu qu'on veuille descendre en soi-même, interroger son âme, rappeler ses souvenirs d'enthousiasme, n'a pas d'autre but qu'elle-même"⁶. ABUL-QASIM CHABBI (1909-1934), faisant le même type d'analyse, remarque que la période anté-islamique (*al-jâhiliya*) ne connaît pas ou connaît peu "ce genre de poésie qui chante l'univers, les charmes de l'existence et la beauté de la nature"⁷. En déplorant l'absence d'imaginaire dans la poésie anté-islamique, il la compare à la rhétorique rythmée.

Chi'r (poésie) provient du verbe *cha'ara* qui veut dire étymologiquement `alima, connaître. Toute poésie est fondamentalement connaissance et savoir et le poète serait, dans ce cas, selon AL-AZHARI celui qui connaît plus que les autres. En effet, le poète est enraciné dans sa tribu, dans son groupe. Il est l'élément fixe, le point central et éternel de son groupe mobile et nomade. Comme un savant, il exerce un regard descriptif et clinique sur sa réalité. Il observe ce qui se passe autour de lui, il chante l'espoir et le désespoir de sa famille ou tribu. Il décrit leurs guerres et leurs victoires. Il est en quelque sorte l'élément du rayonnement de sa tribu, son idéologue : "tout comme le rang politique, écrit André MIQUEL, la prééminence poétique de l'individu au sein du groupe n'a pas d'autres fonctions que d'exalter, à travers les qualités du premier l'âme et le comportement du second"⁸.

Le poète se remémore l'instant. Sans être tournée vers le passé et les découvertes de la mémoire, la poésie anté-islamique s'ouvre sur un événement passé douloureusement évoqué. L'arrêt devant les vestiges d'un campement abandonné (*atlâh*) réinvente le temps perdu, interpelle l'instant, et se soustrait immédiatement à l'embrassement du souvenir. C'est pourquoi la mémoire ne se perd jamais dans la douleur du *dahr* qui dévore tout ce qu'il trouve sur son passage. Le temps, à chaque instant, est altération, discontinuité. Le poète qui pleure son amour perdu interpelle le réel vécu en se rappelant les joies passées et retrouvant cette mobilité de l'espace, signe de son être libre et indépendant.

Cette discontinuité est le propre même du mode structural de l'organisation du poème anté-islamique. Le passage d'un thème à un autre, n'est nullement préparé et encore moins justifié. Ce qui a fait dire à certains critiques que la poésie anté-islamique est une pure invention des poètes musulmans pour des raisons diverses. La critique n'a pu admettre le manque d'unité organique.

"De quoi elle tire rapidement présomption d'inauthenticité". "C'est oublier que l'art des aèdes était rhapsodique. C'est rejeter, au nom d'une certaine logique d'exposé, un caractère constant de cette littérature, à savoir que tout ensemble s'y distribue en sous-ensembles, ou motifs, sans postuler de l'un à l'autre aucune succession, aucune liaison régulière"⁹. Mais c'est aussi oublier que cette discontinuité structurale du poème est fondamentalement le reflet de la pluralité de la vie quotidienne, de l'ouverture de l'espace lisse où le chant se rythme et ne cesse de passer d'une image à une autre comme des éclats de voix ricochant leurs échos.

L'écriture coranique

ADONIS a soutenu l'hypothèse que l'écriture coranique ne peut être située que par-delà prose et poésie, que c'est un genre spécifique dans la culture arabe. Je regrette que l'auteur n'ait pas cité Taha HUSSEIN qui est, à ma connaissance, le premier à avoir soulevé cette problématique et à proposer cette solution.

Je n'interviendrai pas sur le côté langagier et esthétique du Coran ; j'adhère complètement à la thèse soutenue. En effet, le Coran est un texte *inclassable* auquel les critères habituels "ne permettent pas d'attribuer un nom", "on ne peut donc lui donner d'autre nom que celui par lequel il s'est nommé lui-même : le livre", qui est "l'absolu de l'écriture en tant qu'il est écriture de l'absolu"¹⁰. En ce sens, le Coran est une oeuvre à la fois "divine et humaine, une oeuvre cosmique", c'est un espace ouvert, mais une ouverture qui mène à l'indéchiffrable, c'est une écriture dont la dimension essentielle est tragique "car elle rappelle sans cesse l'absence, l'éphémère, la mort."

Mais il est possible d'ajouter à cette perspective une dimension que l'auteur n'a pas mise en lumière et qui est à mon avis fondamentale : c'est l'écriture coranique comme pouvoir. En effet l'impératif de lecture a ouvert le Coran pour montrer qu'en fin de compte l'inscription du divin dans le monde islamisé passe nécessairement par la réorganisation du savoir et particulièrement quand l'écrit prend socialement la place qu'occupait l'oral. Autrement dit, l'impératif de lecture *iqra'* a va permettre, pour les Arabes un réaménagement de la structure de leur monde sur le plan psychologique et affectif comme sur le plan poétique, éthique et idéologique. Il est, en effet, à l'origine du passage de l'ouvert au clos, de l'espace lisse du désert à l'espace strié de la ville, du pouvoir éparpillé des familles, clans et tribus au pouvoir centralisé et institué de la parole ouverte de l'oral à l'écriture qui fixe et mémorise. Le Coran, code d'agir écrit et protégé par Dieu est une *théomnémie* selon le terme de SINACEUR, une source de préceptes pour l'agir, une ressource pour la consolation de l'âme. Ainsi donc l'impératif de lecture interpelle le lecteur pour l'inscrire dans le discours et le contraindre à devenir l'objet de l'énoncé.

"Lis au nom de ton Maître, celui qui a créé / Il a créé l'homme d'un caillot adhésif, / Lis ! La bonté de ton Maître est infinie. / C'est Lui qui fit de la plume un instrument du savoir, / Et enseigna à l'homme ce qu'il ignorait".

Le saut est fait ; le passage de l'oral à l'écrit est devenu la condition de possibilité de la révélation ; le Prophète ne savait ni lire ni écrire et pourtant le premier terme du message divin est un ordre de lecture : c'est que ce passage d'un langage fondé sur l'oral à sa représentation graphique ("c'est lui qui fit de la plume un instrument de savoir") ouvre une nouvelle technique d'organisation du pouvoir : "al qalam" (la plume) est souvent considéré comme la deuxième langue qui inaugure non seulement un savoir ordonné, scientifique, mais aussi et surtout, selon la remarque de LEVI-STRAUSS, une technique d'oppression : "l'écriture elle-même, ne nous paraît associée de façon permanente, dans ses origines, qu'à des sociétés qui sont fondées sur l'exploitation de l'homme par l'homme"¹¹. Mohammed, par ce geste inaugural, non seulement fixe la parole divine, lui donne un statut d'éternité, mais en plus, il oriente la nouvelle communauté vers l'apprentissage de l'écriture et de la lecture, c'est-à-dire, vers l'organisation du pouvoir et l'édification d'une idéologie opératoire.

Comme le précise bien KHATIBI, "double de la langue et langue de la main, le qalam enregistre, fixe la parole divine ; par lui, l'histoire est transmise, c'est-à-dire justifiée par la reproduction du tracé métaphysique"¹². L'écriture clôture donc, fixe, strie l'espace lisse pour parler un langage deleuzien. Par des raies, elle édifie des frontières. Le qalam trace des lignes, démarque, laboure, transforme le désert : "l'homme écrit comme il laboure ; ce geste fonde son érotique, remarque KHATIBI. Le mot arabe *Khat*, qui signifie écriture, calligraphie, orthographe, désigne aussi un sillon droit, une ligne creusée ou une ligne dessinée sur le sable avec un doigt ou un bâton". Le qalam limite l'espace. "Qu'est-ce que la parole ? rapporte AL QALQACHINDI (mort en 1418 c) - c'est un vent qui passe. Et qui peut l'enchaîner, - l'écriture". Le qalam limite le temps : "l'écriture, écrit encore AL QALQACHINDI, est plus utile que la parole, parce que celle-ci ne transmet que le présent alors que celle-là fait comprendre et la présence et l'absence". AL JAHIZ (mort en 225 de l'Hégire), longtemps avant QALQACHINDI, avait montré l'importance fondamentale du livre et de l'écrit ; "s'il n'y avait pas de livres qui enregistrent les informations éternelles, la science disparaîtrait et le pouvoir de l'oubli vaincrait celui de la mémoire", "le livre est lu dans n'importe quel lieu et étudié à n'importe quel moment alors que la parole ne dépasse nullement le récepteur"¹³.

C'est ainsi, à mon avis, que le livre a engendré un homme nouveau. Par la pluralité de son écriture, il a pu créer un nouvel espace esthétique et politique où l'homme nouveau peut s'affirmer.

La prière et l'épée

Un hymne à la démocratie est toujours nécessaire surtout dans les pays où les dictatures ne laissent aucune place à la liberté et donc aux idées. Les intellectuels arabes ont souvent, par plusieurs moyens pacifiques, défendu l'aspiration des peuples arabes à la liberté et à la démocratie. ADONIS essaie, à ce niveau, d'interpeller la conscience occidentale pour lui poser la question embarrassante : pourquoi, tout d'un coup, les écrivains occidentaux découvrent, au moment de la guerre du Golfe, l'existence de dictateurs et l'injure faite aux Droits de l'Homme.

Pourquoi ces écrivains ont gardé le silence quand leurs pays soutenaient et encourageaient ces dictatures ? Les droits de l'homme ne sont-ils pas devenus un enjeu politique au lieu de rester une éthique indivisible et qui s'applique à l'homme en tant que tel ? ADONIS constate immédiatement qu'il est peut-être en train de demander à la conscience occidentale plus qu'elle ne peut donner ; parce qu'il existe plusieurs Occidents et plusieurs Orient, parce que nous vivons à l'ombre à la fois de la puissance politique et économique de ces *Occidents* et à l'ombre des régimes qui ont isolé leurs peuples en les méprisant. Adonis conclut en ces termes : *"Résidant en terre de poésie, entre les mots, habité par mon peuple et par l'idée de l'homme, opposé au principe même de la guerre, je n'imagine pas comment l'être humain, et surtout le poète, pourrait voir en celle-ci la meilleure solution à quelque problème que ce soit. La poésie rend la vie sur terre plus belle, moins éphémère et moins misérable. La guerre, lutte collective, relève de l'esprit de troupeau et fait régresser l'homme vers la barbarie et l'inhumanité"* ¹⁴.

Pour enrichir le débat, il faut, à mon avis, porter notre attention sur les causes internes de cette crise et questionner notre rapport épineux et sinueux à la modernité. L'auteur, il est vrai, esquisse cette problématique pour saisir l'actualité brûlante du monde arabe et islamique. Rappelons que ce monde présente dans sa grande diversité, plusieurs foyers de contradictions internes (la guerre du Yémen, la guerre du Golfe, la guerre irako-iranienne...), plusieurs entreprises de résistance et de libération (la guerre civile en Afghanistan, la guérilla des minorités musulmanes aux Philippines et en Inde, la guerre de libération nationale du peuple palestinien), plusieurs noeuds conflictuels souvent meurtriers avec les autres religions (Islam et Judaïsme en Palestine, Islam et Christianisme au Liban, à Chypre et en Bosnie). C'est un monde en perpétuel mouvement qui aboutit parfois à des révolutions internes (Iran), parfois à des résistances effectives qui influent sur la scène politique intérieure de certains pays comme le Soudan, l'Égypte, le Pakistan ou l'Algérie, parfois à des révoltes matées (l'incendie du Caire de 1952, la prise de la Grande Mosquée de la Mecque). Ces foyers de lutte, de tension, de guerre sont historiquement le prolongement des mouvements de lutte pour la libération nationale des pays d'Asie et d'Afrique, libération atteinte globalement à l'exception des présides espagnols et de la Palestine, après de rudes combats et de sanglantes guerres (Indonésie, Algérie, etc.).

Ce qui nous semble important à remarquer immédiatement, c'est que, s'il est vrai que les causes de ces conflits et de ces guerres ne résident pas toujours dans l'élément religieux, il n'en reste pas moins qu'au niveau du champ de déploiement, comme au niveau des conséquences et des résultats, l'islam reste toujours une force latente, toujours à l'écoute de l'actualité de ses agents : catalyseur parfois (la guerre d'Algérie), agent quelques fois (le Pakistan, l'Afghanistan), l'islam, dans son large mouvement de renaissance et d'éveil a su, malgré quelques échecs, tirer profit de conjonctures pas toujours favorables et souvent hostiles. Plus encore, des idéologies se réclamant de lui essaient de créer, un peu partout dans le monde arabe et islamique, des foyers d'agitation suivant une stratégie de la *tension permanente* pour disloquer les assises de ces sociétés qui se modernisent.

Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'islam est toujours perçu comme fondamentalement une incitation à la **paix** et à la **fraternité**, comme attitude religieuse de **soumission** à Dieu certes, mais aussi à l'autorité politico-religieuse du pays, comme **éthique** sociale concrétisée par l'entraide, l'hospitalité, la tolérance, la générosité, la modération et la piété. Comment donc comprendre l'islam, religion de l'amour, certes, mais fonctionnant comme idéologie de l'engagement ? Quel type de rapport peut-il exister entre l'islam et la guerre ? Quel statut peut-on lui assigner à partir du Coran ? Comment l'islam a-t-il pensé la guerre comme *djihâd*, comme lutte pour édifier et organiser la cité musulmane ? Comment concilier *djihâd* et incitation à l'amour ?

C'est ici, à mon avis que s'entrelacent l'épée et la prière, la guerre et la paix et c'est ici que s'explique l'identité du musulman dans son rapport à la modernité.

En effet, à une identité centralisée, rationalisée par le dogme religieux et spectaculaire, il faut faire correspondre une *autre* identité moins apparente, dispersée et quasi invisible qui subit l'ordre socio-politique dominant. Mais blessée, elle s'insinue partout pour redonner au musulman sa fierté par l'appel à l'engagement et à la révolte. La contestation devient l'élément de l'identité islamique, une gérance ou une *catharsis* de sa maladie, de la blessure de son être.

La notion de modernité, et ses différentes manifestations sociales, sont vécues par le musulman, comme domination, comme quelque chose qui s'impose à lui et à son insu. Aussi s'insurge-t-il contre les différents canaux de communication qui le lient à un monde systématisé et uniformisé par le développement rapide des sciences et des technologies. L'invocation du déclin de la modernité ou de l'échec du projet modernisant les sociétés islamiques s'est toujours imposée comme un slogan qui accélère l'*islamisation* des sociétés et des pouvoirs dans les pays islamiques. La dénonciation de l'artificialisme des idéologies modernistes (les libéraux, les marxistes, les socialistes etc.) a toujours été, pour les activistes islamistes, un *leitmotiv* de leurs pratiques politiques. Désorbitée, cette notion, se réfugie dans les confusions des discours idéologiques. Mais dans le meilleur des cas, elle se soutient dans une rhétorique plus ou moins conceptualisée. Mais dans les deux cas la modernité entame au Maghreb une expérience qui divise et un projet qui, dans la souffrance démultiplie le réel pour le maîtriser ; c'est pourquoi l'idéologie islamiste invite à laisser tomber cette notion jugée comme simulacre et à voyager à rebours vers un passé certes éloigné mais pensé et vécu comme modèle normatif et opératoire, passé criblé et uniformisé qui par le biais de la fondation du premier gouvernement islamique à Médine au temps du Prophète, se constitue comme laboratoire de vérification de l'efficace idéologique.

il n'est donc pas inutile de penser et d'analyser les conditions de l'émergence d'une modernité et le renversement de sa problématique, qui à vrai dire, expliquent les raisons de la naissance, un peu partout, dans le monde arabe et islamique, de ces forces réactives. En effet, il n'est pas vrai, que ce qu'il est convenu d'appeler l'*éveil islamique* est un phénomène culturel ; c'est essentiellement un phénomène politique qui s'explique, à mon avis, au moins dans un de ses aspects, par cette volonté de rupture avec la loi des fatalités, celle de la domination de la *raison classique occidentale* concrétisée par l'établissement d'Etats-Nations après la décolonisation. En effet, les modernistes nationalistes maghrébins ont essayé, théoriquement et pratiquement, de rompre avec la forme *musulmane* de l'Etat. Cette forme de rupture continue à séduire les intellectuels progressistes et modernistes, alors même qu'elle se trouve mise en cause par une autre volonté de rupture, perçue cette fois-ci par certains musulmans maghrébins comme menace à leur *constance à soi*.

On voit donc les ressorts de cette rupture : pour affirmer son identité, le *musulman*, dans sa pratique politique renonce à toute positivité du pouvoir pour accumuler les effets d'une autre aliénation, celle de la croyance en un monde autre, différent de la modernité "gorgée de signes de déclin et versée dans la décadence".

La nouvelle problématisation du pouvoir issue de la volonté de rupture avec la forme islamique de l'Etat chez les modernistes porterait en dérision l'idée d'un pouvoir toujours embusqué derrière ses murs pour accroître son emprise sur le réel en ravissant tous les instruments qu'un savoir (innocent) produirait ; elle essaie de déplacer le lieu de l'ancienne légitimité constituée globalement dans la mémorisation des événements fondamentaux de l'Islam vers les productions des sciences et des technologies plus efficaces.

Pour arriver à cette nouvelle légitimité du pouvoir, le moderniste-nationaliste s'est trouvé obligé de créer un pôle d'indifférence à l'égard de l'historicité du "musulman". Pour lui, il ne faut plus compter sur l'efficacité de l'histoire, il faut, au contraire *transférer* dans nos sociétés l'opérationalité des sciences et des technologies et *réformer* notre monde avec la transparence de l'objectivisme technique.

Pour cela, il faut oublier toute histoire et imposer à la mémoire de ne plus fonctionner pour se souvenir, de restreindre à la courte ligne d'écriture qui, fondée sur la validité de la modernité scientifique, tracera la légitimité de sa proche négligence. Ainsi, d'oubli en oubli, de certitude en certitude progressera la page de l'histoire présente, celle, en fin de compte, qui a mis au pouvoir ces modernistes-nationalistes. Cette nouvelle écriture de l'histoire correspond paradoxalement à une requête majeure d'oubli qui produit la forme de conscience de notre présent : cette perte de la mémoire a généré un nouveau prince qui ne supporte aucune promesse et dont les engagements n'ont que la durée d'une ligne, celle

du dernier calcul. Aucune origine ne vaut plus un effort de mémoire, aucune position ne tient plus contre les nécessités de l'oubli. Une politique sans passé se développe, comme s'affirme une volonté sans futur.

La perte de l'ancienne familiarité avec les lieux de parcours de l'origine et des fondations de l'être est vécue par certains musulmans comme infidélité à soi et comme rupture de son histoire. Cette perte a entraîné, pour eux, un espace neutre, certes, mais inquiétant puisque les repères sont effacés et la totalisation fondant l'ordre du visible qui soutenait chaque chose est ébranlée. L'Islam, en ce cas, en tant qu'idéologie de l'engagement, est source de fierté ; il sera vécu comme disposition à rechercher les repères perdus et à s'engager dans une voie tracée afin de se frayer son propre chemin dans le monde qui le concerne.

Ces différentes ruptures des problématisations de la modernité vécue comme menace de l'annihilation de la *constance à soi* expliqueront en fait la politique de la terreur. L'annihilation qui doit justifier nos présences est, en réalité, hors de nous. Elle est dans le gigantesque développement des sciences et des nouvelles technologies de la vie où nous sommes enveloppés. Cette annihilation n'est pas la mort, mais une mémoire en miettes et l'oubli n'est jamais que le contrepoint, le renversement des mémoires bien assurées. C'est pourquoi, cette fierté de retrouver la mémoire ne peut aboutir qu'à la dislocation de la science qui tire sa légitimité de la mémoire éclatée.

La conscience qui correspond au récit de l'origine est aussi terrifiante puisqu'elle veut toujours assurer une maîtrise absolue sur un réel fugitif et diversifié.

Dans un style de pensée qui n'est pas étranger aux penseurs des *nationalismes*, cet appel à la mémoire et cette proclamation de la fierté et de la *constance à soi* tracent une politique de *l'intolérable*. Une fois dénoncée l'écorce protectrice des canons culturels modernes, la tradition s'érige en idéologie mobilisatrice et la religion (l'Islam) libère sa charge affective pour *maîtriser* l'individu, c'est-à-dire le soumettre à l'ordre *musulman* en canalisant ses idées, ses désirs et ses projets. Cette idéologisation qui satisfait l'esprit du groupe par une vision close de la société et de l'histoire, dynamise le réel non pas par une quelconque maîtrise scientifique de ses différentes manifestations mais par la libération de cette charge affective qui l'apparente à *l'impérium du mythos* et à l'exclusive du *pathos*.

Pour cela, il faut dénoncer *l'impérium du mythos* et affirmer la "*démocratie de la raison*". Cela peut sembler difficile, mais ce n'est pas une chose impensable. Pour la raison et la création, les Arabes et les musulmans "*prendront ainsi conscience que leur présence au monde n'est pas synonyme d'écrasement et de "suivisme", mais au contraire d'épanouissement, de production, de création et de rayonnement, et qu'ils ont un rôle irremplaçable à jouer dans la construction de l'homme et du monde*"¹⁵.

Fathi TRIKI

N O T E S

¹ *La Prière et l'épée*, p. 84

² Jacques Berque, *Introduction*, in *Les Dix grandes odes arabes de l'anté-islam*, Sindbad, Paris, 1979, p. 39

³ Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. de V. Monteil, Sindbad, Paris, 1978, t.1, p. 243

⁴ R. Debray, *Le Scribe*, Grasset, Paris, 1980, p. 23

⁵ A. Amin, *Fajr al-islam*, Beyrouth, 1969, p. 35

⁶ Charles Baudelaire, *L'Art romantique*, Julliard, Paris, 1964

⁷ A. Chebbi, *al Khayel al chiéri "ind al arb"*, STD, Tunis, 1961

⁸ André Miquel, *La Littérature arabe*, PUF, Paris, 1976, p. 24

⁹ Jacques Berque, op. cit., p. 16

¹⁰ *La Prière et l'épée*, p. 125

¹¹ C. Levi-Strauss, *Entretiens avec C. Levi-Strauss*, par G. Charbonnier, Presse-Pocket, 1989, p. 33

¹² A. Khatibi, *La Blessure du nom propre*, Denoël, Paris, 1974, p. 178

¹³ Al Jāhīz, *Kitāb al Hayawān, le livre des animaux*, Le Caire, t.1, p. 471

¹⁴ *La Prière et l'épée*, p. 348

¹⁵ *La Prière et l'épée*, p. 348