

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre I — Les Premières Graines

الفصل الأول — البذور الأولى

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

DAMANHOUR EST CE QUI A RENDU MA MÈRE INCAPABLE D'ASSIMILER la sensibilité nouvelle qui commençait à apparaître : le désir du plaisir en lui-même, sans visée morale ni pratique. C'est pourquoi elle aimait le grand pêcher, parce qu'il nous donnait ses fruits. Quant aux roses, elles lui posaient un problème : nous tentions d'en décorer la maison et elle ne s'y opposait pas, mais elle exigeait que nous en fassions de la confiture de rose ! Elle considérait que nos sorties au cinéma étaient une perte de temps. Aussi forçons-nous les prétextes habituels pour échapper à l'emprise de cette vision. Ainsi, par exemple, je me souviens avoir été fou du feuilleton *Zorro*. (Les films d'aventure étaient projetés sous forme de feuilletons, et l'épisode s'arrêtait à un instant critique, où le héros — ou « le brave du cinéma », comme nous l'appelions — ou bien l'héroïne, ou les deux, étaient menacés de quelque danger ; et naturellement, le héros, fort des aptitudes physiques et mentales hors du commun qu'on lui connaissait, parvenait à s'échapper.) Pour justifier que nous allions le voir, nous assurons à ma mère qu'il « incite aux bonnes mœurs » — nous le lui disions en arabe classique pour la convaincre et obtenir d'elle les piastres nécessaires à notre escapade au cinéma municipal. (Les films étrangers étaient projetés sur l'écran, et il y avait à côté un autre petit écran sur lequel apparaissait la traduction.)

Peut-être que le caractère de Damanhour — ville/village, moderne/ancienne — se révèle-t-il à travers un phénomène tel que la médecine. La médecine scientifique (que nous pratiquons aujourd'hui) y était connue, et les médecins diplômés

de la faculté de médecine y exerçaient leur métier. Les *tamargiyya* [*infirmiers traditionnels*], qui administraient les piqûres douloureuses (contenant en général des huiles fortifiantes), exerçaient leur office avec toute la force et tout le sadisme dont ils étaient capables. Étant enfant, je suis allé à Alexandrie pour me faire enlever les végétations qui me gênaient la respiration. Mais à côté de cela, il y avait la médecine par les plantes : le rebouteux (*al-mujabbarātī*) était un personnage essentiel, et il y avait le *hakīm*, qui connaissait les familles et leur histoire médicale, et qui connaissait la plupart des personnes de sa communauté.

Cela l'aidait grandement à diagnostiquer le mal et à prescrire le remède. À côté de cela, il y avait aussi le *zār* [*séance d'exorcisme et de transe à fond rituel*], qui tenait à la fois de la fête et de la séance de psychothérapie. (Étant enfant, je suis entré une fois dans une séance de *zār* qu'organisait ma tante Oum Salah, et j'y ai trouvé une femme assise vêtue de blanc, et un homme qui frappait sur le tambourin. J'ai été terrifié par ce que j'ai vu et je suis sorti. Depuis ce jour, je n'ai plus jamais vu de séance de *zār*, pas même dans un film vidéo.)

Il semble qu'ils ne savaient pas grand-chose de l'allergie dont je souffrais. J'attrapais sans cesse des bronchites. On les traitait par ce qu'on appelait les ventouses chaudes : on m'allongeait sur le ventre, on me découvrait le dos, puis on apportait une petite bougie qu'on posait sur mon dos (et malheur à moi si une goutte de cire chaude tombait sur ma peau !), puis on plaçait par-dessus un petit verre en forme de pot, et la bougie s'éteignait naturellement. L'air semblait alors se raréfier à l'intérieur du pot, qui aspirait ma chair, et l'opération se répétait jusqu'à ce que le nombre de pots collés à mon dos atteigne cinq ou six. Je restais étendu sur le ventre, parfois jusqu'à une heure, après quoi on retirait les pots. J'ai vu un jour un film français sur la France du quinzième siècle, où le roi est soigné selon ce procédé — preuve qu'il faisait partie de la médecine traditionnelle.

Le mélange de médecine scientifique et de médecine traditionnelle se manifeste peut-être dans ce médecin venu un jour à la maison qui, m'ayant examiné et incapable d'établir un diagnostic, dit : « Demande à ta mère de te faire une fumigation. » Il était ainsi la vivante illustration du mélange de la modernité et de la tradition ! À ce propos, il me faut signaler une chose amusante : avec l'apparition récente de formes alternatives de médecine, et avec la découverte des plantes et des aiguilles chinoises, la médecine scientifique se nomme aujourd'hui « médecine conventionnelle » [*litt. « traditionnelle »*] ! Gloire à Celui qui change les états des choses.

La même dualité apparaît à l'école. Ainsi, par exemple, nous portions à l'école préliminaire (qui précédait le cycle primaire) un tableau noir sur lequel nous écrivions à l'*ardawāz*, une pierre blanche dont on pouvait écrire sur le tableau et l'effacer sans effets secondaires, à la différence de la craie qui soulevait la poussière et salissait la main de qui l'utilisait. À côté du tableau, il y avait la plume, et l'élève devait apporter de la maison, le samedi, sa bouteille d'encre pour la remplir, et s'assurer que la pointe de la plume était en bon état. Mais les choses ont évolué et le stylo à plume est apparu. Puis le stylo à bille, qui a tout changé en profondeur.

Les élèves respectaient leurs maîtres d'un respect total et craignaient « monsieur le directeur » (quelle joie, lorsque le maître nous saluait hors des bancs de l'école !). Le rassemblement du matin était l'occasion quotidienne pour les élèves d'exprimer leur loyauté à l'ordre. Il y avait aussi ce qu'on appelait l'*inspection* (je crois qu'elle avait toujours lieu le samedi, premier jour de la semaine) : les élèves tenaient les mains vers l'avant, et le surveillant passait pour s'assurer que leurs ongles étaient coupés et leurs chaussures cirées. Avec cela, et malgré toute cette discipline, il y avait des occasions où les distinctions tombaient : la fête annuelle de l'école, où les élèves imitaient leurs maîtres avec dérision et présentaient des saynètes raillant l'ordre établi ; ou encore ces journées de grève des élèves, où l'on prononçait des discours enflammés contre le gouvernement ou contre le roi (le poète Fathi Saïd, que Dieu lui fasse miséricorde, fut l'un des meneurs des élèves au lycée de Damanhour, et bien souvent il nous récitait ses poèmes brûlants). Puis ils sortaient parcourir Damanhour en proclamant leur position politique. Il y avait par exemple la Journée des Martyrs, l'anniversaire de la déclaration Balfour, et la commémoration de l'incident du pont Abbas. Mais l'année 1951–1952 connut des manifestations permanentes contre le roi.

Et bien que la société traditionnelle de Damanhour fût bâtie sur l'ordre, les manifestations s'embrasaient continuellement, peut-être parce que les habitants étaient solidaires de leurs fils, les élèves.

Ramadan à Damanhour

رمضان في دمنهور

J'ai passé la plus grande partie de mon enfance à Damanhour, et ce dont je me souviens le plus, c'est du mois de Ramadan et des célébrations qui l'accompa-

gnaient. Les préparatifs commençaient plusieurs semaines à l'avance : nous achetions les *yāmīsh* [fruits secs], les fruits à coque, et tout ce qu'il fallait pour le *khoshāf* et le *qamar al-dīn* [abricot pressé]. La rupture du jeûne était l'instant où les membres de la famille se rassemblaient ; la ville se taisait totalement dans l'attente du canon de l'iftar. Puis il retentissait, majestueux, et avec lui éclataient pour quelques secondes les cris joyeux des enfants, avant que le silence ne retombe. Alors la famille commençait à manger. Cette bête effrayante, la télévision, n'avait pas encore fait irruption dans nos vies, et les *fawāzīr* [devinettes télévisées] et autres programmes du même genre ne s'étaient pas encore propagés comme des bactéries. Le repas d'iftar se composait de tout ce qui est délicieux et bon : il commençait par le *khoshāf* ou le *qamar al-dīn* (que je n'ai jamais aimés depuis l'enfance — pour une raison que j'ignore), et se prolongeait jusqu'à la *kunāfa* et aux *qaṭāyef*, qui étaient incontournables. Avec cela, il y avait quelques pieux qui rompaient le jeûne avec quelques dattes et un peu de lait, puis priaient, puis prenaient un iftar modeste.

Le modèle économique dominant dans la société n'était pas encore défini ni cristallisé : il existait des formes d'économie familiale. Cela se manifestait sous plusieurs aspects, dont le plus important était l'absence d'horaires de travail fixes. Mais cette indétermination apparaissait avec le plus d'évidence en Ramadan : tout le monde travaillait depuis le milieu du jour jusqu'aux abords du *suḥūr* [repas pris avant l'aube]. Et nous, les écoliers, nous abandonnions notre identité d'élèves pour rejoindre chacun son père et exercer son métier avec lui. Aussi me retrouvais-je à travailler dans le magasin de mon père, vendant tantôt, ou bien assis à la caisse, recevant les factures des clients, les vérifiant sur la valeur indiquée, puis les tamponnant du cachet « payé ». C'était une grande source de fierté, car cela me plaçait dans le rang des grandes personnes.

Mais hélas, je n'étais bon dans aucun de ces métiers, surtout pas à la caisse, pour une raison simple : je ne savais pas compter (j'étais toujours recalé en cette matière). Aussi mon père n'y recourait-il à moi que lorsqu'il n'avait pas le choix. La plupart du temps, il me demandait de surveiller le mouvement des ventes pour repérer les pickpockets et les voleurs qui se glissaient parmi les clients en de telles occasions. À l'approche de l'Aïd, nous restions au magasin la plus grande partie du temps, car c'était la véritable saison de vente (surtout si elle coïncidait avec la saison de vente du coton). *Oum Youssef*, ou *al-Hāgga* (ma mère), nous envoyait à manger, ainsi qu'aux ouvriers du magasin ; ou bien nous le préparions nous-mêmes au marché (le *waraq al-laḥma* [litt. « papier de viande »] était l'un des plats les plus répandus : un papier sulfurisé épais à l'intérieur duquel on plaçait une

portion de viande, des légumes et des pommes de terre, le tout assaisonné d'un peu de sel, de poivre et de céleri, puis mis au four un certain temps pour cuire).

Il y avait des formes de célébration du Ramadan qui plongeaient leurs racines dans des époques bien antérieures à l'ère moderne. Il y avait Mohammed al-A'war, vendeur de journaux toute l'année et *mes'haratī* [*crieur qui réveille les gens pour le suḥūr*] en Ramadan, qui chantait des chants populaires religieux. Il me raconta un jour l'histoire du chameau qui avait fui le boucher et s'était réfugié auprès du Messager de Dieu — que la prière et la paix soient sur lui — à Médine, et lui avait demandé asile, asile qu'Il lui accorda. À partir de cet instant, le chameau devint l'une des images ancrées dans ma conscience : je voyais son visage apeuré tandis qu'il se cachait derrière le Messager de Dieu — que la prière et la paix soient sur lui — puis son visage rassuré après avoir obtenu asile. (Ce chameau est devenu le « chameau Zarīf », le héros principal des contes pour enfants que j'écris.) Et durant les dix derniers jours de Ramadan, Mohammed al-A'war chantait l'adieu : « *Il ne reste plus que l'adieu, il ne reste plus que le bel adieu.* »

J'étais petit enfant, et ma mère me réveillait avant le *suḥūr* pour que je regarde par la fenêtre : je le voyais debout, et à ses côtés son aide qui tenait la lanterne et lisait dans un livre contenant nos noms — qu'il citait un par un. J'entendais mon nom, puis je retournais dans mon lit, je dormais et je rêvais.

Dans notre enfance, nous portions les lanternes et nous allions de maison en maison demander ce que l'on appelait *al- 'āda* [*« la coutume » : présent traditionnel*] : c'était un don que les maîtres des maisons donnaient aux enfants qui les *ghammaraient* — c'est-à-dire qui leur entonnaient un petit chant. Les paroles en étaient les suivantes : « *N'eût été untel, nous ne serions pas venus / yallā al-Ghaffār* [*ce dernier vers conclut tous les couplets, d'où le nom du chant*] / *et nous n'aurions pas fatigué nos pieds / Donnez-nous, vous donnerez ce que vous donnerez / Donnez-nous deux cents et un riyal / Pour que nous voyagions avec eux jusqu'au pays de Châm.* » Puis nous arrêtons de chanter et disions précipitamment : « *Donnez la coutume / et davantage encore / la lanterne s'est éteinte / les enfants se sont endormis / que Dieu les préserve / eux et leurs familles.* » L'un de mes amis du Caire me raconta que ce sont uniquement les enfants des pauvres qui collectent *al- 'āda* au Caire, mais je me souviens qu'à Damanhour cette tradition n'avait aucun contenu de classe : nous sortions tous avec les lanternes. Et bien sûr, il y avait la fameuse chanson *Wahawī yā wahawī*, dont les échos résonnent encore dans certaines chansons ramadanesques. À mon retour des États-Unis en 1974, j'ai appris à ma fille Nour quelques-unes de ces chansons, et nous passions chez les membres de la famille pour leur entonner le chant, dans une tentative désespérée de préserver le patrimoine.

Il y avait aussi le *mawkib al-ru'ya*, le cortège de la vision, que les artisans organisaient le jour de la vision [du croissant de lune annonçant Ramadan], c'est-à-dire le jour précédant Ramadan (une fois confirmée l'observation du croissant). Chaque corps de métier préparait sa propre charrette qui parcourait les rues de Damanhour, portant sur son dos quelques-uns de ses membres qui mimaient leur métier. Apparaissait alors la charrette des forgerons, puis celle des charpentiers — et nous attendions le jour de la vision avec une impatience extrême.

Quant à l'Aïd, nous portions les vêtements neufs, et nous voyions s'effacer momentanément les frontières au sein de toute la société. La lutte des classes s'apaisait dans une large mesure : régnait une atmosphère de belle égalité. La formule « *Que chaque année te trouve en bonne santé* » [*kull sana wa-enta ṭayyeb*] était l'expression par laquelle les gens renouvelaient leur rapport au concept de l'humanité partagée et aux éléments cosmiques de leur existence. Et nos voisins coptes venaient nous féliciter pour l'Aïd, exactement comme nous le faisons à leurs propres fêtes.

Les Chants et les Jeux

الأنشيد والألعاب

À Damanhour, nous apprenions des dizaines de chansons, de jeux et de devinettes. Il y avait, par exemple, ces formules dépourvues de sens, dont les mots se ressemblaient, et qu'on faisait néanmoins répéter à l'enfant ou au garçon pour augmenter sa capacité à articuler les sons des lettres (on les appelle en anglais : *tongue twisters*). La compétition portait sur la capacité du joueur à dire de telles formules vite et sur le nombre de fois où il y parvenait. Parmi les plus célèbres : « *Khashabat mīn / khashabat ḥabasha / ḥabasha mīn / ṣāḥib al-khashaba* », ou encore : « *Barbarīnā banā minbar / Barbarī al-bandar banā minbar / Ya 'rif Barbarī al-bandar yibnī minbar / Zay mā Barbarīnā banā minbar* ». Le joueur ne s'arrêtait que lorsque les syllabes des lettres semblables s'emmêlaient — les joueurs habiles continuaient à l'infini.

Nous récitons aussi ce qui ressemblait à des poèmes en *zajal* dépourvus de sens, qui visaient eux aussi à développer les capacités intellectuelles et imaginatives des garçons, comme ce poème : « *Il y avait trois hommes / deux aveugles et un qui ne voit pas / ils trouvèrent trois piastres / deux fausses et une qui ne passe pas / ils achetèrent avec elles trois poules / deux moururent et une ne vécut pas / ils les mirent au four / deux brûlèrent et une ne sortit pas* », et ainsi de suite. Parmi les autres chansons qui prenaient la forme d'un jeu : un enfant disait « *Ton oncle Shantāḥ / vient pour te donner un coup de tête / qu'est-ce que tu lui donnes ?* » ; un autre choisissait alors un mot quelconque, par exemple : « *Je lui donne une chaise (kursī)* » ; le premier enfant répondait : « *Karr karr fīk / wa fī kalāwīk / 'ammak Shantāḥ / gālak yinṭaḥ / tiddilū ih ?* »

Le second enfant disait alors : « *Je lui donne une table (ṭarābēza)* ». Et là, le premier chanteur bondissait sur ce mot ; au lieu de dire « *Razz razz fīk* », il disait « *Tartar fīk* » — ce qui faisait rire tous les enfants. L'habileté du premier joueur se manifestait dans la déformation des mots ; celle du second, dans le choix de mots difficiles à déformer.

Il y avait aussi le célèbre chant pour désigner un membre dans un groupe de garçons : « *Ḥādī bādī / kurunb zabādī / sīdī Muḥammad al-Baghdādī / shālū wa ḥaṭṭū / kullū 'alā dī* ». Et un autre chant qui dit : « *Bēn bēn / zā tū bēn / kub al-full 'a l-yāsmīn / yā katkūt rūḥ al-sūq / gīb al-bēda min al-ṣandūq / aw 'ā tāklhā illā tamūt* ». Il y avait des

chants qui montraient l'enchevêtrement des choses et leur impossibilité : « *Le portier veut un menuisier / et le menuisier veut une échelle / et l'échelle veut un clou / et le clou est chez le forgeron / et le forgeron veut un œuf / et l'œuf est dans le ventre de la poule* ». Il y avait un beau chant que nous chantions sur le retour du père à la maison : « *[paroles partiellement endommagées par l'OCR] / À bicyclette / Blanche ou rouge ? / Blanche comme la crème / Faites-lui place dans le chemin / Et saluez-le / Et le soldat derrière / Et l'officier devant* » [passage de l'OCR partiellement corrompu, traduit selon le sens probable]. Et un autre chant que nous disions à l'école, surtout au début de l'année scolaire : « *Ô écoles, ô écoles / combien de fois nous avons toutes vêtu des dragées / et la dragée dans le verre / et les élèves courent derrière moi* ».

Il y avait des chants spécifiques au *tanṭīq* de la balle (c'est-à-dire la frapper de la main contre le sol pour qu'elle rebondisse et que le joueur la frappe à nouveau). Je vais consigner le chant suivant pour qu'il ne disparaisse pas comme des milliers d'autres chants engloutis par l'oubli, faute d'avoir été notés par quelqu'un : « *Abliḥ ablangī / yā gulūs 'īsh afrangī / bil-fulūs / bint al-afandī / bātīt 'andī / khuft minhā li-tiḍrubnī / gibt 'alayhā wāḥid* ». Et il y avait un second chant pour le même jeu, que je consigne lui aussi pour que celui qui s'intéresse à de telles choses puisse le noter : « *Khudī min īdī / yā mirāt sīdī / īdī waga 'itnī / al-shams kalitnī / khudī min īdī yā zamiltī* ».

Avec le dernier vers de la chanson, la balle passait d'un joueur à l'autre.

Il y avait de nombreuses chansons pour le saut à la corde. J'en mentionne une parce qu'elle est triste et étrange : « *Ḥār 'alayki yā Brītāniyā / lammā tiḥibbī l-Maṣ-riyyīn / hummā kānū fī Almāniyā / wa-lā kānū 'aduwwīn / fī shāri' Fārūq al-awwal / al-'asākir maṣṣūṣīn* » — puis venait un passage en français mêlé à l'arabe : « *un / deux / trois / [suite : quatre, cinq, six, sept, huit]* » [OCR corrompu sur la fin]. Nous sautions à la corde au rythme de la chanson et sortions de la corde à la fin. Je ne connais pas l'origine de cette chanson, ni qui l'a composée, ni pourquoi elle se termine en français, ni comment elle est parvenue à Damanhour ! Avec cela, je dois mentionner certaines chansons françaises que chantaient les fils de la bourgeoisie rurale et les fils des employés, comme *Frère Jacques* et *Sur le pont d'Avignon*, qui étaient parvenues à Damanhour, sans aucun doute par le biais des écoles des missions — ce qui montre que les processus d'occidentalisation avaient commencé à ramper partout, et qui se sont achevés par la mondialisation, c'est-à-dire la diffusion du modèle américain dans la consommation, le rêve et la pensée.

Il y avait un jeu nommé *Barlā barlā barlālā* (j'en ignore l'origine des mots), où les joueurs se divisaient en deux équipes. La première équipe avançait d'un seul pas

vers la seconde jusqu'à se trouver face à elle, récitait un vers du chant, puis reculait à reculons en répétant « *barlā barlā barlīlā* ». Lorsqu'elle atteignait son terrain (sa *bayt*, comme on disait), la seconde équipe avançait vers elle de la même manière — d'un seul pas, en répétant un autre vers du même chant — puis revenait à reculons sur son terrain en répétant « *barlā barlā barlīlā* ». Le jeu était dialogué ; la première équipe avançait en disant : « *Le messenger vient à vous* », puis reculait en répétant : « *barlā barlā barlīlā* » ; et la seconde équipe avançait en disant : « *Qui voulez-vous ?* », et reculait en répétant : « *barlā barlā barlīlā* ». — « *Nous voulons untel.* » — « *Que lui apportez-vous ?* » — « *Nous lui apportons du miel* » (par exemple). « *Cela ne lui suffit pas.* » Et lorsque la première équipe disait : « *Tout le monde lui appartient* », la seconde répondait : « *Allez-y, prenez-le.* »

Un membre était alors ajouté à la première équipe ; et l'équipe gagnante était celle qui augmentait le plus son nombre de membres par rapport à l'autre, et ainsi de suite. Je ne me souviens plus comment le jeu se terminait, ni s'il y avait un vainqueur et un vaincu, ou si ce n'était qu'un dialogue chanté. Il y avait des dizaines d'autres jeux : *Bartūs*, *Hakalū bāmiya* (et dans une autre version : *Kīlū bāmiya*), et *al-Buks* — ce dernier jeu se nommait aussi *al-Ḥigla*. L'étrange dans tous ces chants et jeux précédents, c'est qu'ils étaient en principe destinés aux filles ; néanmoins, les garçons y participaient jusqu'à l'âge de onze ans, après quoi la séparation s'imposait. Les garçons jouaient seuls à certains jeux, comme le football et *al-sab' ṭūbāt* (les sept briques) : on plaçait sept dalles, l'une au-dessus de l'autre, et les participants se divisaient en deux équipes ; un membre de la première équipe prenait le ballon et le lançait, en essayant de faire tomber le moins de briques possible, car son équipe devait ensuite remettre les dalles l'une au-dessus de l'autre, puis les membres de cette équipe fuyaient — celui que le ballon touchait devait quitter le terrain. L'objet de la compétition entre les deux équipes était : la première équipe parviendra-t-elle à remettre les dalles en ordre avant que le ballon ne touche tous ses membres, ou non ? Avec cela, si ma mémoire ne me trompe pas, les filles jouaient au jeu des sept briques toutes seules.

Bien entendu, le patrimoine des chansons et des jeux pour enfants était d'une richesse extrême. Le grand mettait le petit sur ses genoux, lui prenait les doigts un par un en disant : « *Voici l'œuf. Voici celui qui l'a fait bouillir. Voici celui qui l'a épluché. Voici celui qui l'a mangé* ». Et arrivé au cinquième doigt, l'enfant était dans l'expectative, car le grand disait : « *Et voici celui qui a dit : Donne-m'en un morceau* », puis se mettait à chatouiller l'enfant. Il y a une autre chanson que l'on chantait en berçant l'enfant assis sur les genoux du chanteur : « *Ḥajj ḥujayja bayt Allāh / wal-Ka'ba*

wa rasūl Allāh / ḥalafit ummak yā walad / li-tighaddik al-yawm laban / hashshik hashshik hashshūka / yallī tiḥibb al-mafrūka ».

Il va sans dire que tous ces jeux pouvaient se pratiquer sans avoir besoin d'acheter aucun jouet ni aucun outil. Le jeu reposait sur les joueurs et leur habileté seulement. Aussi réduisait-il l'écart social entre les joueurs. De plus, c'étaient tous des jeux collectifs auxquels un individu ne pouvait jouer seul (à la différence des jeux modernes coûteux auxquels on peut jouer seul, jusqu'à atteindre le sommet, qui est l'ordinateur avec lequel on peut jouer aux échecs tout seul !).

Lorsque nous grandissions un peu et quittions l'enfance, nous jouions à des jeux comme la *sīga*, les échecs, le *tāwla* (jacquet) et les cartes. Et bien sûr le football (la *kura sharrāb* [« balle-chaussette »], comme on l'appelait, qui s'est progressivement transformée en *football* ou *kura manfūkha* — la balle gonflée — qui est le ballon utilisé aujourd'hui pour jouer au football). J'ai aussi vu, au début de mon enfance, le *ṣandūq al-dunyā* [« la boîte du monde » : caméra obscura forane] : un homme venait portant une boîte dotée de quatre orifices munis de lentilles, derrière lesquelles se trouvait une bande de papier portant les images d'Abou Zayd al-Hilali, d'Antar et d'Abla. Nous nous asseyions sur un banc de bois que l'homme portait, nous placions nos visages contre les lentilles, puis l'homme commençait à dérouler la bande et racontait quelques histoires.

Il y avait ce qu'on appelait l'*āfya* (la *qāfiya*, la rime). Elle commençait par une phrase informative, un mot, ou une question que posait le concurrent (A) ; le concurrent (B) lui répondait par le mot « *Ishma'nā ?* » (« Pourquoi donc ? ») ; et (A) répliquait par un commentaire tiré d'un domaine choisi à l'avance, à la condition que le commentaire soit comique et mordant. Puis les rôles s'inversaient : (B) disait une phrase informative, (A) disait « *Ishma'nā ?* », et la compétition continuait jusqu'à ce que le carburant de l'un des concurrents s'épuise. Par exemple, la compétition pouvait se dérouler dans l'*āfya* des films de la manière suivante :

(A) Tu marches dans la rue avec ta famille, et les gens disent :

(B) Pourquoi donc ?

(A) *Les Oiseaux de l'obscurité*.

Puis les rôles s'inversent comme suit :

(B) Ta mère marche dans la rue, les gens disent d'elle :

(A) Pourquoi donc ?

(B) *Godzilla*.

Puis les rôles s'inversent une fois encore :

(A) Ton père marche dans la rue, les gens disent de lui :

(B) Pourquoi donc ?

(A) *Le Voleur de la noce*.

(Les trois exemples précédents ne sont que des exemples ; les noms de films utilisés sont donc récents.) Avec cela, je me souviens encore d'une *āfya* portant sur le titre d'un film célèbre de Tahia Carioca (si je me souviens bien) ; l'*āfya* était la suivante :

(A) Ta mère frappe ton père et il dit :

(B) Pourquoi donc ?

(A) *La patience est bonne !*

Et l'*āfya* pouvait porter sur les *ka 'k* de l'Aïd [*gâteaux secs traditionnels*], comme suit :

(B) Vos *ka 'k* :

(A) On les frappe, ils rebondissent contre le mur.

(B) Vos *ka 'k* :

(A) Pourquoi donc ?

(B) On les présente à l'invité, il dit : « *No, no body.* »

(A) Vos *ka 'k* :

(A) Ta mère les envoie aux voisins, ils crient.

C'était oral. Mais moi, je rentrais à la maison et je préparais des listes des différentes *āfya* par catégorie ; et c'est ainsi que ma capacité à affronter les adversaires augmenta de façon stupéfiante. Aussi, lorsqu'une équipe d'un autre quartier venait nous affronter, c'était toujours moi que l'on choisissait : car les listes écrites étaient prêtes dans mon esprit, dans une société orale qui ne connaissait pas de telles listes. Les maîtres de l'*āfya* étaient désorientés à mon sujet, car ils sentaient qu'il y avait là quelque chose de nouveau, de différent de ce dont ils avaient l'habitude. Et personne ne découvrit naturellement mon stratagème. Les restes de ces jeux et de ces chansons existent encore dans certains quartiers pauvres du Caire, et en certains endroits de Damanhour ; et je crois — Dieu seul le sait — qu'ils sont en voie de disparition, avec l'apparition de l'Atari et des divers jeux électriques. [*passage suivant partiellement endommagé par l'OCR ; sens reconstitué :*] Mon excuse, en tant qu'Égyptien, est que j'aime la repartie rapide ; et lorsque l'*āfya* commande, on ne peut résister. Ma loyauté se porte sur la blague d'une ma-

nière presque principielle, surpassant pour quelque temps bien d'autres loyautés. Je crois que l'amour de la blague est une question liée au cœur même de l'être égyptien : son cœur s'ouvre s'il découvre que celui qu'il a en face est capable de lancer des bonnes blagues.

Le gouvernement décida une fois de détourner la circulation devant notre maison le soir pour effectuer quelques réparations, et installa des barrières — ce qui nous obligeait à passer par des rues latérales pour y parvenir. J'avais alors recours à l'arme de la blague pour convaincre le gardien de nuit d'ouvrir la barrière pour que je puisse passer. Une fois, je dis au gardien d'une voix oratoire : « *Nous, peuple égyptien, nous voulons al-sabbūza* [OCR endommagé, terme incertain] ! » — il rit et m'ouvrit la voie ; « *qu'avez-vous, vous tous, à demander au passage ? Tout ce que vous voyez n'est que passage* », retira de nouveau la barrière. Les ruses humoristiques commencèrent à s'épuiser. Une fois, mes enfants et moi rentrions du théâtre, et l'affaire était devenue pour eux source de plaisir extrême ; ce jour-là, ils étaient assis sur la banquette arrière de la voiture et dirent qu'ils voulaient une nouvelle ruse humoristique. Je battis la pierre à briquet de mon esprit, m'arrêtai à la barrière et dis à pleine voix : « *Ouvre-toi, Sésame !* » Le gardien me regarda avec le plus grand sérieux, retira la barrière et dit : « *Entre, ô Sésame.* » Puis nous éclatâmes de rire.

L'amour de l'Égyptien pour la blague tient peut-être à sa longue expérience historique, qui lui a fait vivre tant de contradictions, de moments de victoire et de défaite, qui lui a fait éprouver la force et l'impuissance — ce qui l'a rendu capable de développer une vision philosophique apte à accepter les contradictions et à les dépasser par la blague. Cela ne nie pas pour autant sa capacité à les dépasser par la révolution.

Il ne fait aucun doute que nous apprenions beaucoup à Damanhour sans même prendre conscience de la nature de ce que nous apprenions. C'est là l'une des questions fondamentales actuellement posées dans le monde arabe — alors que l'analphabétisme recule dans la société : quelle quantité de culture et de formes civilisationnelles traditionnelles orales va disparaître ? La perte sera-t-elle catastrophique et irrécupérable, ou le prix sera-t-il raisonnable ? Certains estiment que le prix sera en réalité catastrophique, parce que les matériaux que liront ceux qui auront appris la lecture et l'écriture ne seront pas nécessairement les œuvres complètes d'Eschyle, ou d'al-Fārābī, ou de Confucius.

Le nombre de magazines de faits divers, de crimes et de nouvelles de stars étincelantes est innombrable, et leur taux de diffusion dépasse celui de tout journal respectable ou semi-respectable. Y a-t-il un moyen par lequel on pourrait élimi-

ner l'analphabétisme d'une manière qui ne conduise pas nécessairement à priver les masses d'une grande part de la culture traditionnelle orale qu'elles se transmettent et apprennent sans grand effort, parce qu'elle fait partie de leur discours civilisationnel et de leur vie quotidienne ?

Diversité et Tolérance

التنوع والتسامح

L'un des aspects du conflit entre la modernité et la tradition est l'apparition de la famille nucléaire à côté de la persistance de la famille élargie. La famille nucléaire avait commencé à pointer la tête à Damanhour : il y avait les employés, dont le nombre commençait à augmenter. Chaque employé avait une famille composée d'un couple et d'enfants, et l'on ne savait rien de leurs origines ; pourtant, la société de Damanhour les acceptait. Plus encore, certaines familles d'ancienne lignée ne voyaient pas d'inconvénient à s'allier à eux par mariage. Et certains fils de familles d'ancienne lignée se séparaient des leurs pour s'établir à Alexandrie (où il y avait davantage d'occasions d'investissement et de jouissance). Avec cela, la famille élargie demeurait l'unité sociale fondamentale. (Mon père — que Dieu lui fasse miséricorde — nous disait que nous n'avions rien à voir avec sa fortune, qu'elle augmentât ou qu'elle diminuât : il avait décidé de nous faire vivre au niveau des fils des employés. C'était peut-être sa manière à lui de moderniser sa relation avec nous, de rationaliser la dépense, et de tenir à l'accumulation capitaliste.)

Mon grand-père, Hajj Ahmed Ali al-Massiri — au rire éclatant et à la stature imposante — vivait au rez-de-chaussée de son immeuble situé rue al-Ansari, et le reste de ses quatre fils vivait dans différents appartements du même immeuble ; quant à ses deux filles, elles avaient déménagé dans les maisons de leurs maris. Autrement dit, j'ai grandi dans une maison où tout le monde était al-Massiri, à l'exception des épouses des quatre frères. Dans cette atmosphère, ma mère se distinguait de ses belles-sœurs (les épouses de mes oncles) par le fait qu'elle était la moins moderne d'entre elles et la moins désireuse de s'accomplir dans le champ de la vie publique.

Elle était mère de ses propres enfants, des enfants de mon oncle, et de quiconque venait sur son chemin — même des servantes (avec lesquelles il lui arrivait de s'asseoir à terre et de partager certains repas dans la cuisine ; et de toute façon, la servante engagée dans notre maison ne la quittait que pour son mariage : c'était, en un sens, une fille pour elle). Tout cela m'agaçait parfois, car mon moi moderne, aux contours nets, avait commencé à se définir et à se cristalliser.

Le cadre dans lequel je me suis mu durant mon enfance est la famille élargie, dans toute la portée du terme. Dans le voisinage où j'ai grandi, tous les enfants étaient connus de tous. Aussi le temps que je passais dans la rue n'était-il pas simple vagabondage, mais temps de socialisation — à l'inverse de la rue d'aujourd'hui. Les grands garçons surveillaient les petits comme s'ils en étaient les tuteurs, ce qui allégeait considérablement le fardeau des parents. Ma mère me raconte qu'une fois, à quatre ans, je m'étais perdu, et qu'une famille m'avait recueilli et m'avait offert à manger ; mais j'avais refusé de manger jusqu'à ce qu'ils mettent tous des serviettes sur leur poitrine pour protéger leurs vêtements de la nourriture qui tomberait — et ils l'avaient fait pour me satisfaire. C'est-à-dire qu'ils s'étaient considérés comme ma propre famille, responsables de moi. (Je me souviens qu'en marchant à Istanbul en 2014 ou 2015, il y avait un enfant de dix ans qui fumait une cigarette ; un passant le rabroua — il joua donc le rôle du père, bien qu'il ne connût pas l'enfant. C'est là le sentiment de responsabilité sociale dans la société traditionnelle. Une chose impossible dans les sociétés occidentales modernes, et dans bien des sociétés arabes modernes, surtout dans les grandes villes : ce sont des sociétés composées d'individus, dont chacun connaît les limites de sa responsabilité et ne peut les dépasser. L'État a empli la vie publique et une grande part de la vie privée.)

Je me souviens de ma mère — cette mère vertueuse et universelle — qui demeurait pleinement loyale à sa famille, les Halabi, et ne cessait d'affirmer pour elle-même et pour tous, avec une obstination farouche, qu'elle n'était pas Massiriya : elle était entrée dans la maison al-Massiri pour y vivre et y accomplir son devoir, mais n'en était pas. Il semble que son expérience au cœur du clan al-Massiri ait été unique : les Massiri se transformèrent dans sa conscience en un monde mythique, immense et redoutable. Elle me racontait mes ancêtres, dont elle avait connu certains avant ma venue au monde, et comment la majesté de l'un d'eux (mon grand-père direct, Hajj Ahmed) inspirait la crainte au cœur de tous. Son rire répandait la joie dans les cœurs : aussi, lorsqu'il riait dans le bureau du directeur, le directeur lui-même éclatait de rire, comme tous ceux qui l'entouraient. Quant à mon grand-père Hajj Ali, il aimait — selon ce qu'elle racontait — manger le foie cru, ou bien, dans une autre version, après qu'on l'eût trempé une seule seconde dans l'huile chaude. Quant aux œufs, il en buvait deux crus chaque jour. Son épouse (la Massiriya) était plus puissante encore que lui : elle pouvait porter un baril pesant pas moins de cent kilos et marcher avec lui sur plusieurs kilomètres. (Et qu'est-ce qui pouvait bien l'y pousser ?! Sont-ce là des faits matériels, ou bien le mythe que produit l'esprit créatif de l'homme pour comprendre sa réalité et se réconcilier avec elle ?!) Ma mère m'a raconté, à pro-

pos de l'un de mes ancêtres, qu'il était commerçant et se déplaçait entre villes et villages. Il se mariait dans chaque ville, peut-être pour adoucir sa solitude. On n'apprit l'existence de ses mariages qu'après sa mort, lorsque les épouses se présentèrent pour réclamer leurs parts de l'héritage. Parmi elles se trouvait une épouse du sud du Soudan qui ne parlait pas l'arabe (comment cet homme s'entendait-il avec elle ?!).

Bien que ma mère soit restée étrangère à la maison al-Massiri, son appartenance à la famille élargie lui donnait force et confiance.

Lorsqu'elle se mettait en colère contre mon père, son frère le maître Ibrahim Halabi — président du parti al-Wafd à Damanhour (ou peut-être l'une de ses figures principales), avec toute la majesté qu'il avait dans la société — venait, et les négociations s'engageaient jusqu'à ce qu'il connût l'origine du différend, et l'affaire était réglée. Et si elle ne l'était pas, il y avait toujours la maison de son père ou de ses frères où elle se réfugiait pour vivre quelque temps, jusqu'à ce que les négociations reprennent. Si les différends se réglaient par les proches, les mariages, eux aussi, se faisaient pour la plupart de la même façon : l'individu n'épousait pas un autre individu (comme c'est le cas dans notre société moderne), mais c'est la famille qui s'alliait à l'autre famille. L'individu, dans les sociétés traditionnelles, n'est pas seul : ni dans ses joies, ni dans ses peines. Je me souviens que lorsque je suis apparu pour la première fois à la télévision pour parler de l'*Encyclopédie* de 1990 [*la grande encyclopédie d'al-Massiri sur le sionisme*], beaucoup vinrent féliciter ma mère, la considérant comme responsable du succès que j'avais accompli. Le fruit de l'effort n'est pas attribué à son seul auteur, mais aussi à la mère — ce qui engendre chez elle un sentiment de continuité, allège grandement le fardeau de la maternité, et rapproche les générations les unes des autres. Cela fait également de la question du travail de la femme à la maison une question socialement reconnue, que la société estime à sa juste valeur (à l'inverse de ce qui se passe aujourd'hui : si vous demandez à une mère ce qu'elle fait, elle dira « rien », considérant que le travail est devenu ce que l'on fait dans le champ de la vie publique et pour quoi l'on perçoit un salaire — deux conditions qui ne s'appliquent pas à la maternité !).

Parmi les énoncés répandus, presque axiomatiques, l'idée que la société traditionnelle efface la personnalité individuelle de l'homme. Il est sans doute vrai que le contrôle social direct, dans la société traditionnelle, pose des limites à l'individualité et engendre un sentiment profond d'appartenance à la collectivité primaire (famille, tribu, etc.). Je me souviens m'être rendu dans l'État du Minnesota pour donner une conférence dans le cadre des activités de l'Organisation des étu-

dians arabes. Après la conférence, l'un des étudiants s'est approché de moi, m'a embrassé et m'a accolé. J'ai découvert qu'il était l'un de mes condisciples du lycée de Damanhour, de la famille al-Labūdī. Il m'a invité à assister à une réunion de l'Union des étudiants de Damanhour dans l'État du Minnesota. J'ai failli être foudroyé par le choc ! Mais j'ai assisté à la réunion, et j'ai mesuré la force de l'appartenance à la famille, à la tribu, ou au lieu, dans la société traditionnelle.

Mais malgré tout cela, il y a un grand nombre de personnalités aux traits exceptionnels dans ma vie au sein de la société traditionnelle de Damanhour. Dans le cadre de ma famille élargie, mon père n'était pas la seule figure dominante (comme c'est le cas dans la famille nucléaire) : il y avait d'autres modèles que je pouvais suivre, et grâce à eux j'ai pu dépasser mon père et m'en libérer (et c'est là le problème des problèmes pour les enfants de la famille nucléaire). Mon beau-frère, le maître Abdelwahhab Mostafa Helmy, professeur de langue arabe, m'a encouragé dès l'enfance à m'intéresser à la littérature et à la pensée ; il m'aidait à publier la revue annuelle du lycée de Damanhour. Il me demandait de prononcer des conférences publiques (les *khutab*, comme on les appelait alors), et m'ouvrait des horizons nouveaux, différents de l'horizon d'une famille à l'orientation commerciale claire.

Mon oncle maternel, le maître Ibrahim Halabi — comme je l'ai déjà dit — était une figure politique de premier plan à Damanhour. Les masses l'avaient choisi comme leur candidat aux dernières élections législatives tenues avant la révolution de 1952. Mais la direction du Wafd choisit, à la place, un fils de la famille féodale al-Wakil comme candidat pour la circonscription de Damanhour (après que le Tawīl Pacha eut été désigné pour arbitrage), et l'on murmura alors que le Wafd était totalement tombé en tant que parti populaire. Mon oncle avait consacré sa vie au travail partisan ; sa foi dans le Wafd était totale. Il mettait son imprimerie (l'une des plus anciennes d'Égypte) au service de l'impression des tracts du Wafd. Et lorsque éclata la révolution de Juillet, je m'enthousiasmai pour elle après avoir entendu parler de la corruption du roi et des luttes partisans ; je m'en allai le voir et le suppliai de jouer un rôle dans cette nouvelle formation politique et son organisation (la *Hay'at al-Taḥrīr*) ; sa réponse fut tranchante : « *La politique, pour moi, c'est déposer des voix derrière un rideau. Sans rideau, aucune vraie vie politique ne peut s'établir.* » J'admirai son héroïsme et sa fermeté, bien que je ne compris pas alors pleinement ce qu'il avait dit. Mon oncle abandonna la politique et se consacra entièrement à son travail et à son imprimerie, jusqu'à ce que sa mort vînt — et j'étais alors aux États-Unis : j'appris que Damanhour tout entière était sortie pour lui faire ses adieux.

J'avais un autre oncle qui représentait un type tout opposé. Il n'avait absolument aucune orientation politique et était occupé à des affaires sans rapport avec la réalité sociale immédiate, comme imprimer un beau calendrier des heures de prière (*imsākiyya*) au mois de Ramadan. La dernière fois que je l'ai rencontré, il m'a donné une grille des dates des deuils à Alexandrie et leurs noms. Il continua d'assister à toutes les funérailles et à tous les mariages jusqu'à ce que Dieu le rappelât à Lui, à plus de quatre-vingts ans.

Parmi les repères essentiels de Damanhour figurait le café al-Massiri, dont le propriétaire était le maître Abdelmoati al-Massiri (que Dieu lui fasse miséricorde). Je l'ai fréquenté une ou deux fois avant d'entrer à l'université, et je me suis assis en marge du groupe des poètes, des artistes, des conteurs, des penseurs, des intellectuels et des amoureux de la culture.

Après mon entrée à l'université, je devins membre principal de ce groupe, qui se rencontrait au café dans une atmosphère pleine de cordialité, sans polarisations idéologiques, sans peur ni inhibition à l'expérimentation ou à l'erreur : car l'homme, devant ses amis, ne fait pas semblant et n'est pas contraint d'équilibrer ses propos ; il exprime ce qu'il porte en lui avec audace, sachant que ce qu'il dira sera accueilli soit par l'admiration, soit par le rire et la moquerie — et la moquerie des amis est emplie d'amour. (À l'inverse des conférences publiques, devenues des espaces temporels et spatiaux où l'on lit de longues communications appelées « recherches », préparées soigneusement à l'avance, où parfois sont mis en formules les évidences ; ou bien le chercheur se balance jusqu'à ne rien dire ! Il fait tout pour ne pas expérimenter, ne pas se tromper, ne pas laisser de brèche dans sa recherche dont on pourrait lui demander compte. Et il prononce généralement sa communication devant une foule de professeurs qu'il ne connaît pas et qui ne le connaissent pas, dans un climat de guet général !)

Tout auteur n'écrit pas pour tout le monde, mais pour un groupe défini d'êtres humains. Et tout écrivain — selon ma vision — a besoin d'un groupe de lecteurs en lesquels se trouvent réunies plusieurs conditions : qu'ils soient intéressés par la question qu'il traite, qu'ils soient à un niveau intellectuel qui leur permette de juger ses œuvres, sans verser la louange sans calcul ni mesure, et qu'ils ne soient pas envieux et rancuniers. De tels lecteurs peuvent adresser une critique à l'auteur dans un cadre d'amitié et d'acceptation principielle, lui donnant une part de légitimité — ce qui le renforce. Et le dialogue chaleureux et intelligent engendre en lui la confiance, et la créativité s'accroît.

L'une des choses les plus amusantes : lorsque j'étais lycéen, chaque fois que j'envoyais une lettre à l'un des journaux pour exprimer mon admiration pour quelque chose ou en condamner une autre, j'étais surpris de voir ma lettre se frayer un chemin jusqu'à la publication, et même, parfois, recevoir la place d'honneur. J'étais désorienté par ce phénomène. Mes camarades de classe l'expliquaient en disant que mon style littéraire était relevé ; je les croyais, mon moral montait, et ma confiance en moi s'accroissait — jusqu'à ce que je découvre que la chose tenait à une simple homonymie : beaucoup de rédacteurs en chef pensaient qu'Abdelwahhab al-Massiri de Damanhour était Abdelmoati al-Massiri, le littérateur propriétaire du café dans la même ville !

Parmi nous se trouvaient le poète vernaculaire Hamed al-Atmas et le poète Fathi Saïd (que Dieu leur fasse miséricorde), et je m'attachai par les liens de l'amitié au poète Abdelqader Hayda [OCR endommagé : noms partiellement reconstitués]. Ce café était l'antichambre de la culture à Damanhour. Amine Youssef Ghorab le fréquentait, et l'on m'a dit que Yahya Haqqi, Mohammed Abdel-Halim Abdallah et d'autres figures célèbres parmi les fils de la Buhayra et ceux qui y avaient travaillé étaient des habitués de ce café littéraire. Mais après la révolution de Juillet, le processus de modernisation s'accéléra, marqué par l'apparition de l'État central fort ; le maître Abdelmoati al-Massiri et Hamed al-Atmas s'installèrent au Caire pour travailler au Conseil supérieur des arts et des lettres. (Néanmoins, le café se maintint, et demeure encore — d'après ce que j'ai entendu — un forum culturel fréquenté par les intellectuels et les artistes.) Hélas, le maître Abdelmoati al-Massiri mourut le jour de la mort du président Gamal Abdel Nasser, et tout l'appareil de l'État central était paralysé, occupé par l'énormité de l'événement. Aussi le maître Abdelmoati disparut-il soudainement de la vie littéraire et publique.

À une époque précoce de ma vie, et pour une courte durée, j'ai rejoint — comme je l'ai mentionné — le groupe des Frères musulmans, et j'ai connu un grand nombre de personnalités, la plupart de la classe moyenne et de la petite classe moyenne (un employé de la régie des téléphones, un professeur de langue arabe, quelques fils de petits agriculteurs, de petits commerçants).

Le fait amusant, c'est que j'ai découvert à l'époque que beaucoup de communistes à Damanhour avaient été membres des Frères musulmans avant de rejoindre le Parti communiste, et inversement ! Lorsque j'étais à Damanhour en 1956, lors de l'Agression tripartite, et que nous étions dans les forces de la Garde nationale, j'ai entendu l'imam de l'une des mosquées de Damanhour réciter un poème d'Abdelwahhab al-Bayati — et j'ai découvert que cet imam était athée ! Il semble que cette période ait été une période de recherche pour tous. Les fils édu-

qués de la classe moyenne dans les petites villes et dans la campagne égyptienne sont parmi les éléments les plus chercheurs, les plus questionneurs, les plus solides. (Je crois que l'une des plus grandes catastrophes qui se sont abattues sur la société égyptienne est l'érosion de la classe moyenne *[avec l'infitāh et la mondialisation]*, à cause de la baisse de ses revenus, de l'inflation et de la multiplication des détails de sa vie : la bouchée de pain, l'éducation des enfants, les soins de santé, etc. Cela a conduit à un recul notable de la contribution des fils de cette classe à la société.)

Cette diversité qui caractérise la société traditionnelle tient peut-être à la tolérance qui la marque. C'est une société — comme nous l'avons dit — où le contrôle social s'exerce de façon directe : chaque personne y connaît sa place, et est surveillée directement par ses parents et le voisinage. Aussi prête-t-elle allégeance avant tout aux relations de parenté et de voisinage immédiates. Mais en raison du succès du processus de contrôle social et de la confiance que la société a en elle-même, et parce que la famille proche de l'individu, ou le voisinage, est ce qui assure le contrôle social, on constate que les sociétés traditionnelles ne s'opposent pas à laisser un espace non négligeable aux individus pour qu'ils y exercent des formes de singularité ; et l'on peut, à l'intérieur de cet espace, se montrer tolérant et indulgent en bien des choses.

Tout cela se tient à l'opposé extrême des institutions de l'État et des diverses institutions médiatiques abstraites et lointaines, qui exigent qu'on leur prête allégeance à elles seules ; ce sont des institutions impersonnelles et abstraites, qui tentent de standardiser l'individu selon des moules préétablis, faisant disparaître son individualité concrète pour pouvoir l'utiliser. Je me souviens qu'une dame se plaignit que son mari passait l'essentiel de son temps au club à boire et qu'il avait des relations avec des femmes. Quelques femmes se réunirent et lui enseignèrent les mécanismes pour faire revenir le mari à la maison, parmi lesquels acheter de l'alcool pour lui — jusqu'à ce qu'il revienne, et alors « ce qui était illícite devient licite ». Le plan, ou stratagème, réussit. Mais ce n'est pas l'important : ce qui m'intéresse dans cette histoire, c'est l'existence d'une séquence préétablie pour un tel homme et un tel problème, comme il existe différentes séquences de solutions — ce qui signifie que la vision que la société avait de l'âme humaine était une vision composée, qui dépassait les images superficielles et triviales que diffusent aujourd'hui les médias. Le cœur de cette vision médiatique réductrice, c'est la polarisation aiguë entre deux types d'êtres humains : l'homme est soit un amoureux fidèle, dévoué dans son amour, ne pensant qu'à sa bien-aimée (après en être tombé amoureux au premier regard, naturellement !), et sa maison — le

nid heureux du mariage — ne connaît que des lunes de miel successives ; soit c'est un homme méchant, qui trahit sa femme, les membres de sa famille et ses amis, et sa maison ne connaît que des « lunes d'oignon » et des disputes successives !!

Cette même tolérance se manifeste dans notre relation aux Coptes. Il y a un fait au début de ma vie que je n'oublie pas : ma mère me réveilla un matin et m'annonça que William était venu me voir. Je ne me souviens pas de son nom complet ni de notre relation avec lui, sinon qu'il était notre voisin et l'ami de mon frère aîné, qu'il m'aimait, m'apportait des bonbons et des cadeaux. Ce jour-là, je sortis de ma chambre et le vis assis sur le canapé, souriant, et il me donna un petit jouet en bois : un coq coloré à crête rouge, d'un rouge éclatant, que je n'oublierai jamais de ma vie. (Et le personnage du coq Hassan, l'une des figures principales des contes pour enfants que j'ai écrits, est peut-être un mélange de ce coq et de mon frère Hassan.)

Disqurus s'asseyait à côté de moi à l'école (fils du prêtre de l'église ; on m'a dit qu'il est lui-même devenu prêtre de l'église de Damanhour). Je ne me souviens d'aucune confrontation avec lui, ni entre lui et les enseignants ; au contraire, nous étions tous unis par une relation d'amour et d'affection. Il y avait une famille copte qui habitait à côté de nous, et ils ne pouvaient pas voir l'étoile pour fixer l'heure de la rupture du jeûne [*le jeûne copte pré-pascal va d'apparition d'étoile à apparition d'étoile*], à cause de la situation de leur appartement. On me demandait de me poster chaque jour jusqu'à l'apparition de l'étoile, puis de les en informer. (Certains de nos frères coptes jeûnent « d'étoile à étoile », comme me l'a dit le D^r Inès Bersoum, mon étudiante d'il y a près d'un quart de siècle, qui enseigne à la Faculté des Lettres d'Aïn Shams, et avec laquelle ainsi qu'avec sa famille [son mari et ses enfants] me lie encore une relation forte.)

Il y avait un grand nombre d'enseignants coptes dans les écoles primaire et secondaire de Damanhour. Ils jouaient un rôle vital dans nos vies. Parmi les plus importants, le maître Faris, professeur d'arithmétique, qui apprit à toutes les générations à compter. Je le détestais profondément, parce que ses méthodes pédagogiques et ses moyens d'enseignement comprenaient des coups sur la tête, à des degrés variés de violence — choses que les parents tenaient pour parmi ses qualités, parce qu'il mettait fin à tous les problèmes d'un seul coup, et que ses résultats attestaient de l'efficacité de ses moyens d'enseignement. Il s'occupa de moi, par sa tutelle pédagogique, en première et deuxième années du primaire. Puis vint, en troisième année, le maître Mashriqi, pour achever tout reste d'amour intérieur pour les mathématiques. Mais ils n'ont pas réussi à éliminer

ma foi en l'espèce humaine. Il y avait aussi le maître Rufā'il et le maître Émile Georges, qui m'adoptèrent intellectuellement et psychologiquement, ce qui eut sur moi le plus profond effet (comme je le montrerai plus tard).

J'observais les amis coptes de mon oncle, membres du parti al-Wafd, et comment ils se tenaient tous d'un seul rang contre les Anglais et le roi. En bref, notre relation à nos frères coptes dans cette société traditionnelle était une relation bonne et stable. Y a-t-il un moyen d'étudier les causes de cette concorde totale ? Et comment pouvons-nous la reproduire dans notre société égyptienne moderne, dont certains membres sont atteints d'un dérèglement en matière de religion ?

Depuis plusieurs années, je m'adonne à l'écoute de la *Sīra al-Hilāliyya* en Ramadan. Une fois, j'écoutais Sayed al-Dawi (le célèbre récitant de la *Sīra al-Hilāliyya*) au British Council (avec l'équipe de l'Atelier *al-Warsha*). Il est connu que la *sīra* commence toujours par la bénédiction sur le Prophète : c'est une part des traditions littéraires à laquelle on ne peut renoncer. Mais le récitant remarqua la présence d'un grand nombre d'étrangers (et il ne fait aucun doute qu'il y avait là quelques frères coptes que l'on ne pouvait identifier, car ils ne se distinguent des musulmans que par les noms). Il sentit qu'il devait adapter son ouverture à cette situation, sans la supprimer ni la remplacer (comme le font certains modernistes). Il ajouta donc la phrase : « *Et que chacun qui a un prophète prie pour lui.* » Le récitant accomplit ainsi ce que certains d'entre nous trouvent difficile : préserver les traditions et les valeurs — religieuses ou éthiques — et en élargir le périmètre, de sorte que les membres des minorités puissent sentir qu'elles ne les excluent pas. Car nous sommes — comme nous l'enseigne l'islam — une seule communauté.

Et pour que personne ne s'imagine que j'éprouve une nostalgie romantique pour le passé (malgré ma conscience de beaucoup de ses aspects positifs), je dois signaler ma conscience du côté sombre de cette société traditionnelle. L'individualité traditionnelle (qui n'est pas l'individualité moderne), et son indiscipline, deviennent dramatiquement claires, surtout lorsque les institutions modernes commencent à apparaître : ce sont des institutions qui exigent de l'individu une part de discipline générale et abstraite.

L'individu traditionnel reste sur son individualité issue de ses loyautés traditionnelles à lui-même, à sa famille ou à son clan. (Ma femme définit la modernité comme l'abandon de toutes les relations primaires — relations de parenté, appartenance tribale, rapport direct à la nature — et leur remplacement par des relations impersonnelles et abstraites, fondées sur le contrat et l'utilité.) Aussi voit-

on que l'individu traditionnel refuse de se soumettre aux lois générales qui dépassent le périmètre de ces loyautés et des valeurs morales traditionnelles, lesquelles ne s'appliquent qu'à sa vie privée immédiate ; quant au champ de la vie publique, il est libre d'usage, n'a aucun caractère sacré, et c'est pourquoi ce qu'on appelle « éthique civique » n'est pas apparu. On voit ainsi à l'université, par exemple, une étudiante voilée, attachée aux franges de la vertu, obéissante à ses parents, qui ne se gêne pas pour mentir au professeur et tricher à l'examen, parce que le professeur et l'examen tombent en dehors du périmètre de la loyauté traditionnelle au système des valeurs traditionnelles.

L'un des exemples les plus amusants de cette dualité est le comportement des Égyptiens devant le buffet ouvert (*open buffet*). Dans la société traditionnelle, lorsqu'on est invité à manger, on doit manger un peu, puis annoncer que, Dieu merci, on est rassasié ; l'hôte présente alors davantage de nourriture, et si le convive refuse, l'hôte jure par les serments les plus solennels qu'il doit absolument accepter de manger encore : « *Vous n'aimez pas notre nourriture ? Ne me faites pas honte. Et prenez ceci de ma main.* » Le pauvre convive est alors contraint de manger davantage. Le tableau se renverse complètement devant le buffet ouvert : les gens se bousculent et entassent la nourriture dans leurs assiettes jusqu'au gaspillage. J'ai entendu une fois le directeur d'un hôtel supplier les clients de prendre toute la nourriture qu'ils voulaient, à condition qu'ils la mangent en entier.

La même contradiction se trouve dans le comportement des gens à l'intérieur de la mosquée et à l'extérieur. À la prière du vendredi, vous les voyez se faire de la place les uns aux autres, s'aligner d'un seul rang, et veiller à ce que ce rang soit droit (« *Tenez-vous droits, que Dieu vous fasse miséricorde* ») ; ils sortent par exemple paisiblement de la mosquée. Mais à quelques pas de là, s'il y a un vendeur de pastèques, vous les voyez se bousculer, se quereller, ne respecter ni la file ni le tour. Cette contradiction manifeste de comportement ne peut s'expliquer que par la conscience de la conception traditionnelle des valeurs morales, comme étant opérantes seulement dans le domaine de la vie privée — la vie publique tombant en dehors du domaine de la morale.

Le phénomène dont nous nous plaignons tous, le problème des escaliers d'immeuble sales, est un autre bon exemple. La plupart des Égyptiens maintiennent un haut niveau de propreté à l'intérieur de leurs appartements, et c'est une partie de leur système moral traditionnel ; quant à l'extérieur, c'est libre d'usage, et il se transforme en dépotoir. L'un des exemples les plus dramatiques est l'état de la

circulation dans les capitales arabes : conduire à une vitesse folle, refuser de se soumettre aux signaux de circulation.

Nous avions un parent parmi les hauts fonctionnaires de la régie des téléphones, et un expert allemand vint, dont je ne me souviens plus exactement de la mission, durant ce qu'on appelait la « semaine de la circulation ». Notre Allemand vit que les rues étaient pleines de hauts officiers qui faisaient signe aux voitures. Mais comme la circulation se caractérisait par le chaos (par comparaison à l'Allemagne), notre homme s'imagina que l'objectif de la « semaine de la circulation » était d'encourager les gens à l'indiscipline, puisque la discipline permanente cause des problèmes psychologiques. Il alla donc voir mon parent et lui dit : « *Herr Mostafa, vous vivez dans une société civilisée, vous essayez de résoudre les problèmes psychologiques des gens !* » Mon parent hocha la tête : le silence est signe de consentement, et inutile de faire un scandale ! Le bonheur débordant de notre homme dura toute une semaine.

Mais lorsque le chaos s'accrut au bout d'une semaine et continua de monter, notre Allemand revint et demanda à mon parent : « *Herr Mostafa, la semaine de la circulation n'est-elle pas terminée ? Pourquoi ce chaos croissant ?* » Là, mon parent fut contraint de l'informer que la « semaine de la circulation » était précisément la semaine de la discipline, le sommet de l'organisation, et que le chaos croissant était l'état normal.

Si cette histoire est comique, un ami (jordanien) m'a raconté une histoire tragico-comique : il devait accueillir un expert suédois venu étudier le mouvement de la circulation à Amman pour l'organiser. Après l'avoir conduit à l'hôtel, ils convinrent de se retrouver le lendemain à dix heures précises du matin. Mon ami arriva à l'hôtel à l'heure convenue ; son attente se prolongea, car l'expert suédois ne se montrait pas. Il apparut ensuite que le malheureux traversait l'une des rues lorsqu'une voiture l'avait percuté et lui avait broyé les os ; il attendait un avion médical pour être transporté dans son pays et y être soigné !

L'incident suivant, je l'ai vécu moi-même, et je ne sais pas comment le classer. Je m'arrêtai une fois à un feu rouge, et le conducteur de la voiture qui s'arrêtait derrière moi commença à klaxonner d'une manière qui marquait l'agacement. Je descendis vers lui et l'informai qu'il y avait un feu rouge, et il dit avec indignation : « *Quelle malédiction ! C'est-à-dire qu'à chaque fois que le feu passe au rouge, il faut s'arrêter ?!* » Il le dit avec une grande colère contre celui qui veut se conformer au système impersonnel de signalisation routière, qui s'applique à tous, et sans lequel la vie se transforme en un enfer permanent — comme c'est le cas dans la ville du Caire

la plupart des jours de la semaine. (Je dois cependant signaler que ce phénomène, à savoir la contradiction entre le comportement de l'homme dans sa vie privée et sa vie publique, va en s'aggravant malgré la montée des taux de modernisation et de rationalisation, à cause de la corruption de beaucoup d'élites au pouvoir dans le monde arabe. Elles donnent le signal aux gens que le champ de la vie publique n'est soumis à aucune valeur morale, et que la croyance en l'éthique civique relève du donquichottisme qui peut détruire l'homme !)

Dans une étude intitulée « *Les garçons à l'âme étrange : étude sur la réponse de la conscience littéraire arabe au processus de modernisation telle qu'elle apparaît dans trois nouvelles* », j'ai abordé la question de la façon dont le passé et les traditions deviennent un fardeau sur notre réalité moderne, à travers l'analyse de la nouvelle de Tawmā al-Khūrī, l'écrivain libanais : « *Nous sommes tes hommes.* »

L'histoire commence dans une atmosphère très moderne — la saison des élections —, où les citoyens participent au processus de prise de décision. Mais après la première phrase, l'écrivain emploie deux images : il compare l'activité inhabituelle des villages pendant les élections à des œufs bien battus, et compare les ruelles de ces villages à des ruches d'abeilles. C'est-à-dire que le mouvement émotionnel va ici de l'ère moderne, fondée sur l'individualisme, vers la société traditionnelle, fondée sur la loyauté à la collectivité. Après ces deux images, l'écrivain revient une fois encore parler de l'importance des élections et de l'importance de chaque voix exprimée — et c'est pourquoi les électeurs arrivent en utilisant tous les moyens de transport possibles : ânes, bœufs, chameaux, camions, bus (autobus), et tout véhicule de tout type.

Les choses se mêlent donc, et les électeurs se rendent à l'urne sur le dos des chameaux. La raison est claire : le processus de modernisation n'est pas encore achevé ; il y a des routes qui ont été asphaltées, et d'autres qui ne l'ont pas encore été ; et il y a des villages qu'on ne peut atteindre qu'en y descendant comme la révélation elle-même — c'est ainsi que dit le narrateur — soit en parachute, soit en hélicoptère ; sinon, l'homme doit quitter entièrement sa patrie, comme un contrebandier de haschich, pour les atteindre par un pays voisin.

Au milieu de ces formes encore inachevées apparaît l'autobus d'Abou Faḥl, nommé *al-Maḥrūsa* (« la Bien-Gardée »). C'est le meilleur symbole de ce monde : c'est un autobus, c'est-à-dire une machine, partie du monde technologique contemporain ; mais il perd progressivement son identité jusqu'à devenir partie du monde traditionnel.

L'autobus lui-même court parfois comme les animaux, et parfois vole comme les oiseaux. Et lorsqu'il chute en fin de compte, il vole dans l'air comme une gazelle ; et lorsqu'il se pose sur le sol de la vallée, ses roues semblent être les jambes d'un animal qui rue dans l'espace. Et même son nom — *al-Maḥrūsa* — est un nom qui ne convient qu'à un beau voilier ou à une calèche tirée par des chevaux. Et le nom du chauffeur — *Abū Faḥl* [litt. « père de l'étalon »] — renvoie à des valeurs traditionnelles comme la virilité et la masculinité, attributs qui n'ont pas grand rapport avec la conduite d'une voiture, laquelle requiert un certain nombre d'attributs prosaïques ordinaires comme l'attention, la prudence, le respect des règles et des lois. On a inscrit sur l'autobus la formule traditionnelle : « *L'envieux ne l'emportera pas.* » Et dans son trajet, l'autobus ne suit pas un itinéraire défini, comme c'est le cas avec les autobus modernes ; il suit un chemin tout à fait singulier : il peut s'arrêter une fois pour qu'un passager achète une marchandise, ou pour qu'un enfant fasse ses besoins ; et une autre fois pour que les passagers boivent à une source dont l'eau est célèbre pour sa capacité à guérir la bile. L'autobus quitte parfois son trajet pour conduire une dame sur une très courte distance (quelques kilomètres)... et ainsi de suite. Mais l'autobus est *large et spacieux*, comme dit le narrateur — large et spacieux comme le cœur du chauffeur. Ainsi disparaissent les moyens de mesure mathématiques, et leur cèdent place les moyens de mesure moraux et affectifs.

L'autobus perd davantage encore son identité moderne lorsque l'on regarde les passagers. Ils se sont progressivement transformés de simples passagers (des individus distincts, en relation contractuelle avec la compagnie d'autobus) en collectivité traditionnelle dont les membres sont liés par les liens de l'affection et du patrimoine partagé : ils s'engagent dans le chant des *mawāwīl* de toutes sortes, s'immergent dans la danse de la *dabka*, puis prennent de l'arak — y compris le chauffeur — et participent à un banquet où ils partagent la nourriture. Ainsi, après la disparition des frontières extérieures de l'autobus, ses frontières intérieures disparaissent aussi.

La propriété privée de la nourriture cède la place au partage, et les *moi* séparés et indépendants des passagers se sont fondus, puis enchevêtrés, par le chant et la danse collective. Et les élections elles-mêmes ? Lorsque l'autobus passe par la ville du candidat, tous crient : « *Nous sommes tes hommes / Za'rūr Bey* » — chant qui ne diffère guère des *mawāwīl*, et qui produit la perte du moi séparé et la fusion dans la collectivité. Lorsque Za'rūr Bey apparaît, les coups de feu sont tirés des fusils qui remontent à l'époque de Napoléon Bonaparte, voire un peu auparavant ; et les passagers crient un cri suffisant à faire tomber les murailles de Jéricho

(allusion à l'Ancien Testament). Puis le cri se mêle aux voix des animaux et des oiseaux, ou du moins les effraie.

Il est clair que le narrateur n'a pas grand-chose à objecter à cet esprit collectif ni à cette fierté du patrimoine. Mais le problème est que tout cela se passe dans l'autobus — la bonne attitude au mauvais endroit ! Le narrateur a lancé les avertissements dès le début : parmi les passagers, nous rencontrons Oum Soulaymān, veuve de l'un des chauffeurs, qui avait survécu par miracle lorsque l'autobus qu'il conduisait était tombé dans la vallée (mais qui mourut ensuite de chagrin). Le narrateur nous apprend également que la route est sinueuse, suspendue dans l'air ! Bien des passagers furent saisis d'une certaine peur, mais ils surmontèrent leurs craintes. Lorsque commencent les rituels de la consommation d'arak (qui deviennent, en un sens, les rituels de la perdition), l'un des passagers proteste, mais l'aide-chauffeur dit qu'Abou Faḥl ne perd pas conscience même s'il boit un baril entier. Et lorsque certains passagers remarquent que le chauffeur a totalement oublié son rôle moderne en tant que chauffeur, et s'est plongé dans certaines activités humaines traditionnelles — comme flirter avec la belle qui est assise à ses côtés et tenter de lui dérober un baiser —, ils ne protestent pas ; au contraire, l'un d'eux l'imité (et tente de dérober un baiser à sa voisine), et l'autre crie en souhaitant bonne chance au chauffeur ! C'est-à-dire qu'eux aussi perdent leur rôle de passagers (chose neutre, impersonnelle, abstraite) et se transforment en autre chose (membres d'une collectivité qui aiment et qui haïssent), et participent à l'acte. Parmi les commentaires les plus sarcastiques sur les événements de l'histoire figure le *mawwāl* que diffuse la radio :

*Tu nous as menés au milieu du puits
Et tu as coupé la corde sur nous*

C'est un *mawwāl* populaire traditionnel, mais il décrit la catastrophe sur le point de se produire. Le narrateur ne s'est pas contenté d'avertir le lecteur des causes de la catastrophe avant qu'elle ne survienne ; il a planté à l'intérieur du roman un seul personnage moderne qui avertit et met en garde, mais qui devient l'objet de la moquerie à cause de sa position. Puis l'autobus tombe dans la vallée tandis que la radio continue à diffuser le *mawwāl* dans lequel le chanteur se plaint des affres de l'amour ; puis il s'arrête soudainement. Le seul à survivre à la chute est l'étranger moderne, qui sort de l'autobus puis frappe des deux mains en clamant : « *Nous sommes tes hommes / Za 'rūr Bey* », et il passe le reste de ses jours à l'hôpital.

La société traditionnelle est une société — comme je l'ai dit — qui détermine tout et intervient dans tout, et son héritage civilisationnel, bien qu'il puisse pro-

téger l'homme des modes et de l'assaut de la modernité et l'aider à affirmer son identité face à un monde gris et impersonnel, constitue un fardeau pour la personne, surtout si elle veut le changement et la création. Je me souviens qu'en 1974, j'ai assisté à une réunion d'une des commissions de l'Union socialiste dans un village voisin de Damanhour, et j'ai été surpris que l'objectif de la réunion était de conclure une alliance entre les wafdistes et les saadistes (oui, les wafdistes et les saadistes !) pour qu'ils puissent affronter les élections de l'Union socialiste en front uni. Une autre fois, je suis allé avec un de mes amis (dans les années soixante) demander en mariage une jeune fille à Damanhour ; sa mère lui demanda de nous jouer du piano pour montrer son adresse devant nous (et pour nous faire voir son appartenance de classe bourgeoise : elle avait un piano, sur lequel s'établissent généralement les ténèbres après le mariage !). La jeune fille se leva et joua au piano l'hymne au roi : « *Acclamez toujours, toujours / Nous l'entourons / En sacrifice à la patrie / Au roi / Ô pays, acclame / Le roi / Ô pays, réjouis-toi... etc.* »

Les marques de l'admiration se peignirent sur le visage de la mère de mon ami ! Et Dieu unit deux têtes dans le licite, aux jours du socialisme, sur les airs royaux !

Cela me rappelle la matière « civilisation » que j'enseignais aux étudiantes à la Faculté des filles. Comme j'avais commencé à m'intéresser au mobilier, j'ai essayé de leur enseigner l'évolution de ses différents styles comme expression de l'évolution des idées et des modèles civilisationnels. J'étudiais ainsi avec elles, par exemple, le mobilier, la musique et la peinture à l'époque romantique, et je liais tout cela à ce que je leur enseignais en poésie et en histoire des idées. Je les emmenais aussi dans certains musées et dans des magasins de mobilier de bon goût. L'objectif était de faire de l'étude de l'histoire des idées quelque chose de vivant, dont elles puissent tirer profit dans leur vie, et non simplement quelque chose de lointain qu'elles mémoriseraient et oublieraient après les examens. De plus, le type de connaissance qu'elles acquéraient ainsi pouvait s'investir dans le choix du mobilier de leurs maisons, au lieu d'acheter un mobilier laid (et coûteux) dans certains magasins spécialisés dans la corruption du goût. L'une des étudiantes vint me voir, profondément triste, et me dit : « *À quoi sert tout cela ? Ma mère est celle qui choisira, qui décidera, qui m'achètera le mobilier comme elle l'entend.* » Et l'étudiante, hélas, avait entièrement raison. Lorsque j'ai acheté une salle à manger ancienne — qui était belle —, l'une de mes parentes fut foudroyée, et m'informa en chuchotant, certaine, que je devais absolument prétendre qu'elle était neuve, sans quoi cela deviendrait un scandale retentissant pour toute la famille. Car l'important, dans le mobilier, est qu'il soit neuf et coûteux !

Le problème qui se pose à nous est : pouvons-nous entrer dans l'époque moderne et secouer la monotonie de la société traditionnelle et sa tendance à se répéter elle-même ? Pouvons-nous le faire sans perdre ces éléments positifs qui caractérisent la société traditionnelle ? Pouvons-nous entrer dans l'avenir avec notre passé, en le portant comme une identité et un moi libéré, pour qu'il nous éclaire la nuit qui s'étend, et nous aide à trouver notre direction ?

De la Solidarité au Contractuel

من التراحم إلى التعاقد

La ville de Damanhour était une ville commerciale moderne, où dominaient les relations contractuelles qui prévalent dans les villes et les sociétés modernes (autrement dit, elle relevait du modèle de la *Gesellschaft*, selon l'expression des sociologues allemands). Mais sous l'écorce moderne se trouvait une société traditionnelle, une collectivité solidaire et compatissante (*Gemeinschaft*), où les relations n'étaient pas bâties sur le seul intérêt et le seul plaisir : il y avait d'autres calculs, non matériels et non égoïstes, qui constituaient une composante essentielle de ces relations. Je souhaite qu'on ne comprenne pas, par ce que je dis, que je préconise un retour au passé (cela est de toute façon impossible), car je ne nie pas — comme je l'ai dit — l'existence d'aspects sombres dans la société traditionnelle (un tel déni serait puéril). Tout ce que je veux affirmer, c'est que les sociétés traditionnelles contenaient des systèmes de valeurs et d'esthétique dont la mise à bas et la destruction n'ont pas nécessairement conduit à plus de bonheur. Je veux aussi signaler que les formes civilisationnelles modernes (en général importées) ne sont pas les seules formes civilisationnelles : il en existe d'autres, qui peuvent être plus riches, plus chaleureuses, et — plus important encore — plus enracinées ; et la perte de telles formes est une perte sèche.

Le conflit entre la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*, ainsi que les manifestations du passage de l'une à l'autre, ont acquis une centralité dans la sociologie allemande, en raison de la situation économique et civilisationnelle particulière de l'Allemagne, qui est entrée dans l'univers de la modernisation et de l'industrialisation à pas pressés à un moment tardif (par rapport au reste de l'Europe). Et malgré la montée des processus de modernisation et d'industrialisation, les formes civilisationnelles et économiques qui dominaient dans la société préindustrielle et précapitaliste y demeuraient florissantes, avec toutes leurs vertus et tous leurs défauts.

Aussi ces formes civilisationnelles furent-elles le terrain sur lequel se tinrent les sociologues allemands, qui proposèrent à partir de là une alternative aux relations contractuelles dominant les sociétés capitalistes. Marx (malgré ses préfaces révolutionnaires) appartient à la tradition de la sociologie allemande et à son admiration pour la *Gemeinschaft* traditionnelle et solidaire. La critique marxiste hu-

maniste (Georg Lukács, l'École de Francfort, Herbert Marcuse, etc.) de la modernité occidentale et du destin de l'homme occidental sort des mêmes traditions.

Je crois que ma relation à Damanhour, à son passé et à son présent, ressemble dans une large mesure à la relation des sociologues au passé et au présent de l'Allemagne. Si l'on étudie l'arrière-plan de bien des intellectuels égyptiens (et particulièrement des théoriciens), on remarquera qu'ils ont vécu des moments de transition de cette nature. C'est peut-être ce qui explique l'arrière-plan rural de bien des intellectuels d'Égypte qui ont joué un rôle dans l'histoire politique et culturelle moderne de l'Égypte. Je crois que cet aspect de mon arrière-plan culturel est ce qui m'a fait essayer de découvrir les littératures protestataires dans le patrimoine occidental, et ce qui a fait que je ne fus pas ébloui par la société américaine. Mon point de référence était toujours la société agricole solidaire.

Il est amusant que l'un de mes professeurs, après avoir lu ma thèse de doctorat — avec ce qu'elle contenait de révolution, de refus de la vision américaine et des contradictions du marché libre —, l'ait décrite comme une thèse « *neo-feudalist Marxist* » (néo-féodale marxiste), c'est-à-dire d'orientation marxiste-féodale néo !

Et parce que j'ai vécu cette transition sous tous ses aspects (et que mon sentiment a été renforcé lorsque je suis passé de Damanhour à Alexandrie, et d'Alexandrie à New York — c'est-à-dire que je suis passé de sociétés moins contractuelles à des sociétés plus contractuelles, jusqu'à arriver à Manhattan, sommet du contractuel), à cause de tout cela, dis-je, je suis devenu un observateur attentif des relations de contrat et de solidarité, et la contradiction entre les deux est devenue l'une des catégories fondamentales de ma carte cognitive du monde (mon paradigme).

Par exemple, j'observais la relation de mon père avec les ouvriers à l'intérieur de notre magasin et avec tous ceux qui travaillaient pour nous. Mon père était sans aucun doute le patron qui leur versait leurs salaires, qui décidait, et qui leur faisait largesse selon ce qu'il jugeait approprié. Mais l'écart économique (et la lutte des classes) étaient atténués par les relations traditionnelles de solidarité et les obligations sociales et morales qui pesaient sur mon père en tant que « grand maître » et patron. Le mode de vie des ouvriers et du patron était unique : les fêtes étaient les mêmes, les peines étaient les mêmes, la langue était la même, la manière de manger était la même. Tous célébraient le *Mawlid* du Prophète et ne célébraient ni les anniversaires ni le Nouvel An. Tous s'habillaient de la même façon (les vêtements occidentaux étaient encore marginaux), tous priaient ensemble, travaillaient ensemble, passaient leur temps libre ensemble. Et les en-

fants des commerçants, des ouvriers et des employés se défaisaient de leurs appartenances de classe l'après-midi pour se rejoindre dans le jeu, car les jeux électroniques modernes n'étaient pas encore apparus. Et la pyramide hiérarchique se recomposait selon les compétences personnelles.

Ainsi, bien que je fusse le fils du célèbre Hajj Mohammed al-Massiri dit *al-Hassafi*, j'étais nul : j'échouais toujours à faire voler mon cerf-volant en papier (chose en quoi j'échoue toujours et qui me déconcerte ; quel que soit le type de cerf-volant que j'achète, il pique vers le sol sans raison apparente !). Je devais donc avoir recours aux ouvriers du magasin de mon père pour qu'ils m'aident.

Cette lutte entre la solidarité et le contractuel se manifeste dans le cadeau. Le système de la *nuqṭa* dans les mariages égyptiens semble être un processus d'échange, alors qu'en réalité c'est un système de zakat et de répartition de parts de richesse. À l'intérieur d'une même famille élargie, il y a toujours des riches et des pauvres ; tous donnaient à la mariée une *nuqṭa* : une somme glissée dans la main de la mariée de sorte que personne ne la voie et n'en connaisse le montant (à l'inverse de la *nuqṭa* donnée à la *ʿālma* [chanteuse-danseuse traditionnelle], celle-là proclamée publiquement !). Dans le cadre de cette opération d'échange apparente s'opère une redistribution de la richesse : les riches donnent une *nuqṭa* qui dépasse de beaucoup celle que donnent les pauvres à la fille des riches.

La conscience de la solidarité comme cadre référentiel ultime se manifeste dans l'attitude des pauvres envers la zakat : ils la considèrent comme un droit, et non comme un don que leur font les riches ; c'est un devoir qui leur incombe. Cette conscience prévaut encore au Caire. Ma femme distribue l'expiation imposée parce que je ne jeûne pas Ramadan en raison d'une chute de glycémie. Une fois, elle donna à un pauvre une somme d'argent et lui dit que c'était la zakat de la rupture du jeûne du docteur ; il sourit et dit : « *Sagesse de notre Seigneur ! Si le docteur n'était pas tombé malade, nous n'aurions pas mangé.* » Je crois que cette conscience de la zakat comme devoir incombant aux riches et droit appartenant aux pauvres est ce qui atténue la pauvreté dans ce pays, et ce qui lui donne une certaine continuité.

Le même schéma — solidarité contre contractuel — s'exprime dans ma relation avec mon serviteur égyptien en Arabie saoudite, qui venait une fois par semaine pour nettoyer la maison et accomplir certaines tâches ménagères. Il insistait toujours, chaque semaine, au moment de toucher son salaire, en disant : « *Laisse, monsieur. Que ce soit pour moi cette fois.* » Certains voient dans cette formule l'expression de l'hypocrisie. Mais je trouve une telle interprétation superficielle. J'ai ana-

lysé cette formule, et j'ai trouvé qu'en réalité, il dit : « Bien que je travaille comme serviteur chez toi et que j'entre avec toi dans une relation contractuelle, nous sommes humainement égaux, et nous devons entrer dans une relation de solidarité qui dépasse les opérations d'échange économique (services contre argent). C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que tu me paies cette fois. » Aussi lui disais-je parfois que je n'avais pas d'argent et le priais-je de prendre son salaire la semaine suivante, lui donnant ainsi l'occasion d'être mon créancier et d'entrer avec moi dans une relation d'égalité humaine.

Il semble que j'aie préféré la solidarité et la coopération au contrat, à la concurrence et au conflit, dès le début de ma vie. Je détestais la chasse profondément. J'ai abandonné le basket-ball à cause de la concurrence intense qui régnait sur le terrain. (Bien que le maître al-Habrūk, professeur d'éducation physique, nous disait que les valeurs d'amour étaient plus importantes que celles du contrat. Aussi, lorsque l'une des équipes des régions voisines de Damanhour nous rendait visite — naturellement moins habiles et moins expérimentées que nous —, le maître al-Habrūk nous demandait de les laisser marquer quelques buts pour qu'elles ne soient pas totalement découragées.)

L'appartenance à la société traditionnelle solidaire a engendré en moi beaucoup de sentiments et de traits. On peut dire que ma confiance en moi remonte à mon enfance et à ma jeunesse, où je me déplaçais dans une société dont je connaissais tout le monde et qui me connaissait, qui connaissait mon père, mes oncles paternels et maternels. La société traditionnelle solidaire est peut-être aussi ce qui a engendré chez moi le souci de mes relations humaines et de mes amitiés.

Je ne laisse pas les amitiés s'étioler avec le changement du temps et du lieu. Mon ami Kevin Reilly, l'historien américain, me dit que lorsque je l'ai rencontré et qu'une amitié intime est née entre nous, je lui ai dit : « *Une fois que tu es entré dans ma vie, je ne te permettrai pas d'en sortir.* » Bien que j'aie oublié cette formule, elle décrit bien un aspect important de ma personnalité. J'ai donc des amitiés qui se prolongent depuis mon enfance et ma jeunesse (le D^r 'Aṭiyya Hamed). Mon amitié s'est maintenue avec quelques-uns de mes condisciples de l'Université d'Alexandrie (Gamal Imam, qui a épousé mon étudiante Rā', Fathi Abu Rufai'a et son épouse Nadia Qura), puis de l'Université Rutgers (Victor Thompson et son épouse Sharon, Steven Miller et son épouse Iqa', et Bill Golden), et une relation forte me lie encore à mon directeur de thèse aux États-Unis. Je suis encore capable de nouer une relation intime avec de nouveaux amis, comme l'amitié familiale qui nous lie, ma femme et moi, au maître Mohammed Islam et à son

épouse Ni'māt — amitié née il y a quelques années (à l'époque post-*Encyclopédie*), mais qui s'est développée et approfondie.

J'ai appris de la société solidaire l'importance de l'homme comme être libre et noble, l'importance des sentiments et l'importance de leur expression. C'est peut-être ce qui explique mon amour pour les films du réalisateur japonais Akira Kurosawa : ils foisonnent de personnages épiques qui n'hésitent pas à exprimer leurs sentiments, et vivent leur vie à un niveau digne des héros des épopées. Cela explique aussi ma passion pour la *Sīra al-Hilāliyya* : c'est elle aussi une œuvre épique, à la langue noble, aux personnages nobles, et où les sentiments exprimés sont cristallisés et nobles. Combien j'aimais lire le roman de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, à mes enfants et à moi-même, et leur raconter comment le renard avait enseigné au petit prince comment entrer dans une amitié intime, et comment, à l'instant de la séparation, le petit prince dit au renard : « *Tu ne m'avais pas dit les chagrins de cet instant* », et le renard reconnaît qu'il ne l'a pas fait, mais lui donne une enveloppe et lui dit de ne l'ouvrir qu'après leur séparation.

Lorsque le petit prince l'ouvre, il y trouve cette phrase : « *On ne voit bien qu'avec le cœur ; l'essentiel est invisible pour les yeux.* » Et l'essentiel, ce sont les choses humaines ; tout le reste n'est qu'affaires naturelles et matérielles.

Ma relation à mon père et à ma mère — et la différence manifeste entre leurs personnalités — explique peut-être cette aversion pour le contrat et ce penchant vers la solidarité. Ma mère, comme je l'ai montré, était un modèle de solidarité et de valeurs de la société traditionnelle. Quant à mon père — que Dieu lui fasse miséricorde —, il était l'un des grands commerçants de Damanhour ; ceux qui s'y connaissent en commerce disent qu'il était un magicien dans les opérations d'achat et de vente. Combien de fois l'ai-je vu utiliser tout ce qui l'entourait avec une virtuosité extrême ! Lorsqu'un grand commerçant nous rendait visite, je me transformais, par la force des choses, en « maître Abdelwahhab ». Et lorsque mon nom commençait à apparaître dans les journaux comme auteur d'articles ou de livres, il me demandait de les apporter pour les montrer à ces commerçants, afin que le nom des Massiri gagne en majesté à leurs yeux (ce qui améliorerait naturellement notre position de négociation). Il me faisait largesse chaque fois que mon nom paraissait dans les journaux. Quelques-uns de mes amis littérateurs, sans le sou, le surent ; ils publièrent à mon sujet beaucoup de nouvelles (dont certaines fictives), et le fruit était quelques livres égyptiennes de mon père que nous dépensions en *kufta* et *kebab* dans l'un des restaurants bon marché du Caire.

Je me souviens qu'une fois, nous cherchions un lieu pour célébrer le mariage de l'une de mes sœurs. J'étais allé à l'un des casinos d'Alexandrie (c'était la tradition d'alors) ; il était nouveau et élégant. Malgré mon aversion pour les affaires de commerce, je sais marchander à l'occasion, et j'ai donc réussi à louer le lieu à un prix que j'imaginais alors modique (et tous étaient d'accord). J'allai annoncer la bonne nouvelle à mon père, qui était malade ; mais au lieu de se réjouir de mon accomplissement, son visage se rembrunit. Il se dirigea vers le téléphone en s'appuyant sur moi, demanda le propriétaire du casino, et lui dit que le maître Abdelwahhab avait conclu avec lui un accord absolument injuste.

Il commença à lui énumérer les avantages qu'il tirerait de la célébration du mariage de l'une des filles Massiri dans son casino. Puis il lui lut la liste des invités et lui dit que cela en soi serait pour lui la plus grande publicité, et que c'est pour cela qu'il devait nous payer, et non l'inverse. L'homme tomba en arrêt et fut contraint de baisser le prix jusqu'à un seuil inférieur au minimum.

Ceux qui le connaissaient disent que j'ai hérité de lui l'amour de la blague, le dynamisme, la capacité à se détacher de l'instant, et quelques autres qualités. Mon père était par exemple capable de s'arrêter dans l'une des petites villes où il y avait quelques détaillants avec lesquels il traitait ; et tandis qu'il buvait un verre de jus de canne, il commençait à recueillir les informations sur ses clients : qui a acheté un terrain ? Qui a vendu sa propriété ou l'a inscrite au nom de sa femme ? Qui s'est marié pour la deuxième fois ? Et il parvenait, à travers ces informations éparses, à se faire une idée générale de leur situation financière. Il était — que Dieu lui fasse miséricorde — capable de mener un dialogue avec une personne et d'écouter en même temps les conversations qui se déroulaient autour de lui. J'ai hérité de lui cette capacité, de même que certaines aptitudes commerciales. Je me souviens que lorsque je me rendis aux États-Unis en 1963, je découvris leur obsession pour tout ce qui est ancien, en particulier les voitures. Je décidai alors que celui qui descendrait en Égypte pour acheter de vieilles voitures et les expédierait aux États-Unis deviendrait millionnaire. Mais je négligeai naturellement cette affaire totalement, parce que j'étais occupé à étudier la poésie. Puis je lus dans le magazine *Time* en 1974 qu'un commerçant libanais avait fait exactement cela et était devenu millionnaire !

Il semble que mon père était conscient de cette question du contrat et de la solidarité, et cela apparaît dans son attitude envers les aumônes. Mon oncle — que Dieu lui fasse miséricorde — aimait faire l'aumône aux mendiants un par un. Mon père, lui, préférait rationaliser cette opération en versant des aides régulières à certaines familles.

Le mélange de solidarité et de contrat apparaît clairement dans sa manière de gérer l'usine qu'il avait achetée à al-Ḥaḍra à Alexandrie. Mon père savait parfaitement qu'il ne pourrait pas la gérer sur la base solidaire de Damanhour ; il décida donc d'introduire l'élément traditionnel à l'intérieur du cadre contractuel : il choisit de remplir les postes d'encadrement de l'usine d'Alexandrie par ses anciens ouvriers de notre magasin de Damanhour, lesquels lui devaient bien sûr une loyauté féodale, si l'expression est juste — c'étaient ses « *maḥāsīb* » (clients-protégés), comme on dit en arabe égyptien parlé. Par leur intermédiaire, il pouvait gérer l'usine à la manière solidaire-contractuelle.

Quant à ma mère, elle était totalement indifférente à cette question d'accumulation capitaliste, et exprimait toujours son mépris pour la richesse qui ne cesse de s'accumuler, et qui éloigne en même temps son mari de sa famille (car il était constamment en voyage). (Combien de fois l'ai-je vu assis près de la porte, pleurant parce qu'il ne pouvait s'empêcher de courir et d'accumuler — et ma mère se tenait là, le consolant, jusqu'à ce qu'il sèche ses larmes, puis bondissait de sa place pour reprendre la course.) L'influence de ma mère explique peut-être mon refus de travailler dans le commerce, malgré les différentes tentatives de mon père pour me faire travailler avec lui.

Je me souviens que, lorsque j'ai décidé d'épouser le D^r Hoda Hegazi, je suis allé le voir pour qu'il finance ce mariage. Il voulut utiliser cette situation pour faire pression sur moi. Il me dit que je pouvais épouser « Juliette » (selon ses termes) si j'acceptais de travailler avec lui. Je dis : « *Mais je veux étudier la poésie.* » Il dit qu'il n'avait pas d'objection à ce que j'aille à l'étranger pour obtenir un master en poésie, puis que je revienne travailler avec lui dans le commerce. J'acceptai, mais je revins le voir au bout d'une heure et lui dis que j'avais changé d'avis, et que c'était à lui de décider d'accepter le financement ou de le refuser. Il était généreux et céda, et accepta.

Cet esprit traditionnel de solidarité est resté fermement enraciné dans ma conscience. Après mon arrivée aux États-Unis en 1963, on m'a proposé d'apparaître dans une publicité télévisée pour des chaussures.

Il fallait que je porte une chaussure neuve (qui me reviendrait ensuite), puis que je marche dans une pièce, et tout le monde regarderait ma chaussure avec une grande admiration. Le sexe n'était pas encore devenu un élément essentiel dans les publicités, et il n'y avait donc pas de belle qui tombait amoureuse de moi en tant que porteur de la chaussure. L'important : j'ai refusé de participer à cette

farce, parce que je serais devenu une chose qui se vend selon un contrat déterminé.

Le même esprit solidaire apparaît peut-être dans ma manière d'accepter les cadeaux. Lorsque quelqu'un me donnait un cadeau emballé, je le prenais tel quel, remerciais le donateur et n'en défaire pas l'emballage. Lorsque quelqu'un, aux États-Unis, m'a fait remarquer la nécessité de défaire l'emballage du cadeau et d'en montrer l'admiration, j'ai compris qu'en Égypte, nous ne le faisons jamais. Défaire l'emballage du cadeau et l'exposer signifie sa transformation d'une valeur humaine (*comment*) en un prix déterminé (*combien*). Et de là, sa sortie du monde de la solidarité vers le monde du contrat et de l'échange. J'ai vécu assez longtemps pour voir les signes du « progrès » dans les années soixante-dix : nous dé-faisons à présent l'emballage des cadeaux et les exposons à tous, et « *qui n'achète pas regarde !* ».

J'ai remarqué, lorsque je suis allé aux États-Unis, que chaque fois que j'invitais un de mes amis américains à dîner, il insistait pour apporter quelque chose avec lui. Et après le dîner, ils envoyaient en général une carte de remerciement. Cela me chagrinait, et je refusais de le faire. Mais au début, je ne savais pas pourquoi. Je continuai à essayer d'expliquer cette réaction à moi-même longtemps, et seul l'incident suivant — survenu à un de mes amis — me sortit de la longue réflexion. Cet ami avait invité une amie américaine à dîner avec lui dans un restaurant ; elle était d'une famille très riche, des habitants des manoirs de Boston, où l'invité entre, le maître d'hôtel annonce son arrivée, les portes et les portails s'ouvrent puis se ferment — exactement comme dans les films américains.

Mon ami devait rencontrer la mère de son amie pour lui demander la permission d'emmener sa fille dîner (c'était dans les années soixante, où ces choses étaient nécessaires ; aujourd'hui, c'est plus ouvert et libre, et la jeune fille qui demande la permission à sa famille est considérée comme arriérée et étroite d'esprit). L'amie avait une fille d'un mariage précédent, et la mère accepta de la garder ce soir-là. Après que mon ami fut allé au restaurant avec son amie et fut revenu avec elle chez elle, il fut surpris de voir la fille sortir le carnet de chèques et donner à sa mère un chèque de dix dollars, en salaire pour avoir gardé l'enfant. Là, je compris le sens de cet incident et la portée de bien des détails de ma vie aux États-Unis. La mère, naturellement, n'avait pas besoin de dix dollars : c'est une somme sans aucune valeur, même dans les années soixante. Mais ce qui s'est accompli ici, ce sont les rites du contrat, rites qu'il faut accomplir pour que la contractualité domine et pénètre toutes les relations, y compris la relation de la fille à sa mère ;

rien n'échappe à son emprise. Ainsi le modèle domine et s'affirme. (Exactement comme dans le « cycle du Coca » auquel nous ferons allusion plus tard.)

La même chose s'applique à l'insistance des Américains pour apporter avec eux un cadeau (une bouteille de vin, quelques sucreries, etc.) lorsqu'ils sont invités à dîner, et pour envoyer une carte de remerciement après chaque invitation. L'objectif ici est de faire entrer le dîner dans le réseau du contrat, puis de mettre fin à la relation (provisoirement, par une carte de remerciement), et d'affirmer que tout a été contenu à l'intérieur du cadre contractuel. L'histoire suivante illustre ce point de manière plus cristalline : j'ai invité un professeur d'université et son épouse à dîner, et les circonstances voulurent que le couple se sépare après notre invitation ; mais nous fûmes surpris de voir l'épouse nous inviter à dîner, bien que notre relation avec elle fût des plus superficielles.

Nous acceptâmes l'invitation, pensant qu'elle souhaitait que l'amitié se poursuive entre nous, et nous lui rendîmes visite. Mais ce fut la première et la dernière fois : il semble que les époux, après s'être séparés, trouvèrent qu'il leur incombait de rendre la dette ; le mari étant parti en Arizona, ma femme et moi étions tombés dans le lot de l'épouse, demeurant dans le New Jersey, qui nous invita à dîner d'un point de vue purement contractuel — ce qui me déçut et me fit sentir que j'avais perdu mon temps. (Je donnais une conférence sur le préjugé en Égypte, et j'ai exposé certaines de mes idées concernant le cadeau et la façon dont nous avons abandonné notre vision du monde et adopté la vision occidentale. Une assistante doctorante se leva et dit avec une grande douceur : « *Le Prophète a accepté le cadeau.* » Je l'informai que le Prophète avait accepté l'*hadiyya* et avait refusé le « cadeau » [*la hadiyya est don, le « cadeau » à l'occidentale est échange*]. Et selon mes informations, il n'en a pas défait l'emballage devant tout le monde.)

J'ai eu beaucoup de mal aux États-Unis à leur enseigner que lorsque des amis sortent ensemble, il n'est pas nécessaire de partager la facture : que celui qui a de l'argent paie, pour que la soirée soit une soirée solidaire, qui s'éloigne des comptes et de la quantité, et l'occasion sera donnée aux autres de payer un autre jour. Lorsque je sortais avec un ami américain, je m'empressais de payer la facture ; ils étaient d'abord déconcertés, puis se sont habitués à ce désordre solidaire. (Une mère égyptienne demeurant aux États-Unis m'a raconté que, lorsqu'elle proposa une fois à son fils de payer la facture du dîner pour ses amis, il répondit : « *Why should I buy their gratitude ?* » — « Pourquoi achèterais-je leur gratitude ? » — ce qui montre la domination des images contractuelles, d'achat et de vente, métaphoriques sur la conscience des Américains.)

Et le contrat pénètre dans le champ de la vie privée. Combien m'a choqué cette femme qui dit à son mari : « *Descends de l'arbre, tu n'as pas encore payé l'assurance !* »

Mais avec le passage des jours, j'ai compris qu'elle avait raison : si son mari tombait et était gravement blessé, cela détruirait totalement leur vie, à elle et à leurs enfants, parce que les frais de soins sont exorbitants. J'ai même remarqué que les compagnies d'assurance approfondissent cette tendance contractuelle : si un père conduit une voiture, entre en collision avec une autre voiture et que son fils est blessé, il doit porter plainte contre lui-même pour que l'assurance verse l'indemnité. Et si vous rendez visite à un ami aux États-Unis et que la main de votre fils se casse au cours du jeu, il faut que l'ami soit assuré pour que l'assurance puisse couvrir les frais de soins de votre fils, et ainsi de suite.

L'une des histoires de contrat les plus amusantes est ce que m'a raconté un ami égyptien travaillant dans une grande entreprise aux États-Unis. L'entreprise avait fait venir un psychiatre pour enseigner aux salariés comment surmonter le stress, et il leur suggéra qu'il était souhaitable de choisir une religion pour atteindre cet objectif, parce que la religion élargit l'espace temporel dans lequel l'homme vit, et il ne se sent pas confiné à l'instant immédiat (autrement dit, il considérerait que la religion a l'effet des comprimés calmants — moins coûteuse, naturellement !). L'important : après la conférence, mon ami alla le voir et lui dit que l'islam préserve à l'homme un haut degré d'équilibre entre l'ici-bas et l'au-delà, et lui cita le célèbre hadith noble : « *Travaille pour ton ici-bas comme si tu vivais éternellement, et travaille pour ton au-delà comme si tu mourais demain.* » Le médecin admira beaucoup ce hadith et demanda à mon ami s'il pouvait le citer. Mon ami le rassura qu'il pouvait le faire. Mais il revint et lui demanda : « *Qui détient les droits d'auteur ?* » Mon ami lui répondit que les lois sur les droits d'auteur ne s'appliquent pas à cette parole. Mais le médecin continua à poser davantage de questions sur cette affaire de droits d'auteur, et il fallut alors lui dire qu'il pouvait l'amener comme témoin.

Avec cela, il faut que nous ayons conscience que l'esprit du contrat a ses aspects positifs : il garantit les droits de l'homme, il peut réduire les tensions entre les individus (bien qu'il sache les relations humaines intimes), et il définit avec précision les droits et les devoirs. Aucune société ne peut tenir s'il n'y a pas de respect du contrat et de ce qu'il comporte de droits et de devoirs.

L'histoire suivante illustre ce point. Lorsque je suis revenu des États-Unis en 1969, un autobus heurta ma voiture par l'arrière dans la rue Ramsès. Ma fille, le chauffeur de l'autobus et moi nous rendîmes au commissariat le plus proche

pour rédiger le procès-verbal de l'infraction du chauffeur, afin de pouvoir réclamer à la compagnie de transport public l'indemnité à laquelle j'avais droit — du moins l'imaginais-je. Il semble que le chauffeur était habitué à la délinquance routière et qu'il était un client régulier du commissariat ; aussi, lorsqu'il y arriva, il s'empressa de serrer la main de tous, on lui présenta une chaise, on lui apporta un verre de thé, et l'on échangea des conversations amicales, personnelles, solidaires, comme s'il n'était pas accusé d'une infraction routière. Quant à moi, je restai debout avec ma fille à attendre les procédures contractuelles impersonnelles.

Et lorsqu'ils en eurent fini avec les rites de la solidarité, le caporal me demanda, le visage renfrogné et d'un ton sévère, ma carte familiale. Mais lorsqu'il y regarda, son visage se détendit : il découvrit que j'étais son compatriote, car il était d'un village voisin de Damanhour (de Dilingāt). De plus, il connaissait la famille al-Massiri. Il me demanda si je connaissais Untel et Untel, et lorsque j'eus répondu par l'affirmative et que je lui eus mentionné quelques relations communes, l'homme s'assura de mon appartenance certaine et indubitable à la Buhayra de Damanhour, et que j'étais bien le fils du Massiri, fils de bon lignage et de bonne famille, fils des bonnes gens.

Et là se produisit le revirement soudain. Le caporal se retourna complètement contre le chauffeur : il se mit à le réprimander, à lui dire qu'il ne savait pas conduire un autobus, qu'il était « *un fléau pour les créatures de Dieu* », qu'il « *n'avait pas de vue* », et comment osait-il heurter « *les enfants des bonnes gens* ».

Et qu'il... et qu'il... Le chauffeur comprit que les rapports de force avaient totalement basculé en faveur du fils Massiri. Il accourut me demander pardon, baiser ma tête, me demander pardon et indulgence : il comprenait parfaitement la logique de la loyauté tribale, et ne connaissait pas la logique de la loi générale.

Là, je compris que la loi n'a aucune valeur, et que l'ensemble des valeurs solidaires avait totalement sapé les valeurs contractuelles ; et que dans une telle situation où la solidarité prévaut sur le contrat et la loi, je devais me soumettre. J'acceptai donc les excuses de l'homme, qui jura par les serments les plus solennels qu'il ne récidiverait pas, et qu'il était entièrement disposé à réparer ma voiture. Ainsi la vérité disparut et la loi se dissolut dans le flot des nobles sentiments solidaires, comme disparut l'indemnité que j'aurais réclamée. (De toute façon, le caporal m'avait dit que les sociétés du secteur public et les diverses institutions gouvernementales ne versent aucune indemnité.)

La même chose se produisit lorsque j'étais malade et conduisais ma voiture, et que j'emboutis l'arrière d'une voiture : les gens remarquèrent ma maladie et dirent au chauffeur de l'autre voiture : « *Celui qui pardonne est généreux* », « *le bey est fatigué* », « *que Dieu compense* », etc. (J'ai appris dans un autre incident que le folklore de la solidarité fait qu'il est honteux pour l'homme de percevoir une indemnité pour ses pertes matérielles certaines.) J'arrêtai le flot de ces beaux et grands sentiments et informai les masses solidaires que j'appréciais ces sentiments à leur juste valeur, mais que la dure vérité demeurait que j'avais infligé des dommages matériels à la voiture de ce pauvre chauffeur, et qu'il fallait l'indemniser matériellement et lui présenter des excuses solidairement. Puis je lui ai demandé combien coûterait la réparation de la voiture, et je lui ai donné la somme requise devant la stupéfaction des tenants de la logique solidaire pure (oppressive).

Mais la plupart des avantages du contrat se rapportent au champ de la vie publique, parce que le champ de la vie privée, avec toute sa complexité, requiert quelque chose de plus complexe que le contrat.

L'histoire suivante illustre ce que je dis : j'avais un ami égyptien révolutionnaire (qui accusait toujours les autres de s'être vendus et d'avoir abandonné leur pureté révolutionnaire, etc.). Puis il a émigré aux États-Unis et a totalement changé de peau : il a travaillé comme chercheur, puis comme consultant dans l'un des centres de recherche stratégique aux États-Unis, connus pour leurs liens étroits avec l'establishment au pouvoir. Puis cet ami s'est marié avec une Américaine ! Nous ne savons pas ce qui lui est arrivé : il a subi une dépression nerveuse à la suite de laquelle il a été placé dans un établissement psychiatrique. Sa femme est restée à ses côtés pendant quatre ans, jusqu'à ce qu'il guérisse complètement ; et le jour de sa sortie de l'hôpital, elle lui a demandé le divorce. Il semble qu'elle ait considéré qu'il était de son devoir, en vertu du contrat entre elle et son mari, de rester à ses côtés jusqu'à sa guérison — ce qui est en effet admirable —, mais elle a aussi considéré qu'il était de son droit de se séparer de lui après avoir perdu cette période de sa vie.

Comparons cet incident avec l'incident égyptien suivant : dans les années soixante, l'obtention d'une bourse signifiait, pour beaucoup de fils de la petite classe moyenne, une mobilité sociale radicale. Les professeurs d'université étaient au sommet de l'échelle sociale, et c'est pourquoi le rêve de bien des jeunes brillants des années soixante était d'obtenir une bourse. De là, l'un de mes amis a épousé la fille de l'un des hauts fonctionnaires pour réaliser son rêve par le chemin le plus rapide. Effectivement, notre homme obtint une bourse par l'intermédiaire de son beau-père, et il alla aux États-Unis où il s'inscrivit en doc-

torat. Mais le jour où il obtint son doctorat, il divorça de sa femme, épousa une Américaine, s'installa aux États-Unis et devint l'un des grands hommes d'affaires. Il vint en Égypte, obtint d'importants emprunts auprès des banques, puis fuit l'Égypte.

Les deux exemples précédents ne signifient nullement que tous les Américains sont contractuels et que tous les Égyptiens sont opportunistes ; ils tentent simplement de présenter deux modèles de deux sociétés différentes, qui expriment un aspect important de l'âme humaine, mais qui se manifeste sous deux formes différentes selon le temps et le lieu.

L'esprit contractuel rigoureux (qui s'approche du vol) se manifeste dans ma relation avec l'un des éditeurs aux États-Unis : la presse *Three Continents Press*, qui s'est chargée de publier un livre du poète palestinien [Tawfīq Ṣāyegh]. J'avais traduit ce livre, et j'avais demandé à l'artiste Kamal Boullata de concevoir la couverture et de dessiner plusieurs tableaux qui orneraient chaque chapitre du livre. J'avais aussi demandé à un calligraphe arabe d'écrire le texte arabe pour que le livre fût un beau livre d'art. J'avais payé de mes propres deniers les honoraires de l'artiste (y compris la conception de la couverture) et ceux du calligraphe. Tout ce que l'éditeur a fait, c'est la composition photographique de la traduction que je lui avais envoyée. Alors un éditeur français nous a contactés pour publier une édition française du livre et a demandé l'autorisation. Le livre n'avait pas encore été publié. J'avais imaginé que les revenus du livre français me reviendraient, parce que tous les matériaux qu'utiliserait l'éditeur français (couverture, illustrations, texte arabe) avaient été payés de mes propres deniers (puisque'il n'utiliserait pas le texte anglais composé par l'éditeur, mais utiliserait ma traduction). Je fus surpris de voir que l'éditeur réclamait tout cela : ainsi le stipulait le contrat.

Je clos ces histoires de contrat par une histoire amusante dont l'héroïne fut ma sœur, venue d'Égypte me rendre visite aux États-Unis. Nous aidions un ami américain à transporter ses affaires d'une maison à l'autre. Ma sœur eut soif et je lui dis de demander de l'eau à l'un des voisins, parce que nous étions dans la rue (comme nous le faisons en Égypte et dans d'autres pays). Elle alla vers la voisine qui était assise devant sa maison et demanda de l'eau.

La voisine lui dit : « *Why should I do that?* » — « Pourquoi le ferais-je ? » Ma sœur ne comprit pas la réponse et vint pour que je la lui explique. Je lui dis que c'était une réponse logique dans le cadre du contrat et des modèles mathématiques matériels, et que cette dame avait refusé de lui donner de l'eau parce qu'il n'y avait

pas de clauses dans le contrat qui le stipulaient, et qu'aucun bénéfice ne lui en reviendrait.

Une fois encore, je souhaite qu'on ne comprenne pas, à travers mes histoires et mon analyse, que je m'imagine que la société américaine tout entière est une société contractuelle. Je n'étudie pas, en premier lieu, les détails épars de la réalité un par un et séparément ; je l'étudie comme un tout à travers les modèles analytiques. Et la vie des individus est plus complexe et plus humaine que le modèle perceptif dirigeant : même intériorisé, l'homme aime et hait par sa nature. Aussi existe-t-il dans la société américaine de nombreuses poches de solidarité ; ces poches s'accroissent même parfois en réaction au contractuel. Nous avons de nombreux amis, en particulier ceux qui avaient un arrière-plan européen — c'est-à-dire qui n'avaient pas été totalement intégrés dans la société —, qui ne connaissaient pas le contrat ou qui avaient réussi à l'écarter dans leur vie privée. Et la diffusion des nouveaux cultes est en son fond une protestation contre l'esprit contractuel et une tentative de créer une poche solidaire qui existe à l'intérieur de la société moderne contractuelle, mais qui ne se soumet pas à ses lois ni à ses normes.

L'histoire suivante montre que le refus du contrat et la rébellion contre lui peuvent être forts au niveau des individus aux États-Unis. Je prenais une fois un avion allant de New York à Athènes, en première classe, en tant que représentant de la Ligue arabe. Une personne géante s'assit à côté de moi. Après que l'avion eut commencé son voyage, nous nous mîmes à converser. Il apparut qu'il était l'un des plus célèbres joueurs de football américain aux États-Unis (quelques garçons parmi les passagers de l'avion vinrent lui faire signer leurs autographes, et l'une des hôtesses insista pour qu'on prît une photo d'elle avec lui).

Notre homme fut totalement étonné en apprenant que je n'avais jamais entendu parler de lui. Et lorsqu'il se calma, je lui dis : « As-tu déjà entendu parler de moi ? » Il dit : « Non. » Je dis : « Eh bien, je suis aussi connu d'une certaine manière dans mon pays, dans des cercles déterminés. » Une amitié rapide naquit alors entre nous, et nous parlâmes de tout. Il commença à me parler du monde du sport aux États-Unis, et comment il s'est transformé en un business complet visant le profit ; il avait signé un contrat avec son club, qui le « *hawsalait* » totalement (le mot est de mon cru et signifie transformer une chose, en particulier l'homme, en un moyen — sur le modèle de *basmala* qui veut dire « prononcer la basmala »), et le transformait en poulet engraisé dans une « cage de fer » [la « cage de fer » est, soit dit en passant, la description par Max Weber de la rationalisation et de la modernité].

Dans le cadre de cette contractualité rigoureuse, il devait pratiquer des exercices

physiques violents et manger des quantités précises de nourriture comprenant des quantités de lait et de viande (qu'il le veuille ou non). Toute la routine de sa vie est organisée pour lui par son entraîneur ; même son comportement sexuel est soumis à la supervision de son entraîneur, et il ne peut avoir de relations avec une femme sans sa permission ; et avant les matchs, il doit s'abstenir de toute relation sexuelle ! (Là, j'ai commencé à comprendre comment la modernité n'est pas toujours quelque chose de grandiose et d'excitant ; c'est plutôt un phénomène qui a ses aspects sombres, qui mènent au démantèlement de l'homme, non à sa libération.)

Sa conversation m'étonna énormément, car j'avais entendu parler de l'industrie du sport, mais je ne l'avais pas connue de près. Nous convînmes de nous retrouver à New York. Je l'appelai chez lui, mais je tombai sur ses parents, qui m'accueillirent chaleureusement et me dirent que leur fils leur avait parlé de moi et qu'il avait hâte de me voir. Le lendemain, je rencontrai un de mes amis dont la petite amie était rédactrice dans un magazine sportif, et lorsqu'elle entendit l'histoire, elle rit beaucoup et me demanda de la raconter aux lecteurs de son magazine contre une grosse somme, à condition que mon célèbre ami sportif me fournît davantage d'informations sur lui-même. J'appelai effectivement et lui dis ce que je voulais accomplir, et il refusa.

Car il sentit que j'avais représenté pour lui auparavant une poche de solidarité, et que j'essayais maintenant de le faire entrer dans la cage de fer : c'est-à-dire que je voulais le « *hawsalar* » (l'instrumentaliser), et c'est pourquoi il ne trouva aucun sens à poursuivre notre relation. Ainsi je n'ai pas écrit l'article, je n'ai pas gagné l'argent que je m'étais promis, et j'ai perdu un ami à cause de mon attitude contractuelle.

L'individu américain vit une dualité aiguë : contractuelle dans la vie publique au niveau du modèle dominant, et solidaire dans la vie privée au niveau de la pratique personnelle. Mais il y a des sociétés qui rendent la réalisation des sentiments de solidarité difficile pour la personne, et d'autres qui la facilitent. Et plus la contradiction entre le modèle et la réalité s'accroît, plus la dualité s'intensifie jusqu'à se transformer en polarisation. Et cette contradiction existe aux États-Unis entre le modèle contractuel d'un côté et la vie concrète de l'individu de l'autre.

Pour rendre encore plus claire la question de la contradiction entre le modèle et la vie individuelle, je donnerai un exemple tiré de la société israélienne. Ce n'est pas seulement une société raciste : ses lois sont elles aussi racistes. Par exemple,

il est interdit d'embaucher un Arabe pour travailler sur une terre appartenant au Fonds national juif, et cela représente plus de 90 % des terres. Pourtant, il y a parmi les habitants des kibboutz qui veulent embaucher les Arabes, soit parce que la main-d'œuvre arabe est bon marché, soit même par compassion : ils accordent aux Arabes leur droit humain naturel à travailler pour gagner leur vie.

Quels que soient les motifs, la loi interdit un tel acte humain, et celui qui est pris en flagrant délit du « crime » d'embaucher l'Arabe et de lui accorder ses droits est traduit devant les tribunaux. Le modèle effectif et juridique fait ici de la justice une question difficile à réaliser pour l'individu, même si lui, en tant qu'individu, le veut.

On ne peut pas dire que nos sociétés arabes sont des sociétés purement solidaires : le modèle du contrat et du conflit rampe vite vers nos sociétés et nous domine, et il pourrait bien resserrer son emprise sur nous dans quelques années. Sans quoi, comment expliquerions-nous bien des phénomènes de notre vie, et la réponse de certains à l'expression du regret et des excuses par leur formule fameuse : « "Désolé" — *celui-ci, où vais-je le dépenser, dans quelle banque ?* » Essayez et allez à l'une des zones touristiques pour découvrir que tout a un prix indéterminé. (J'ai demandé une fois à un garçon où se trouvait un endroit que je cherchais ; il m'en informa puis demanda une demi-livre — Dieu nous fasse miséricorde à tous !)

La société moderne contractuelle se distingue par ses grandes unités, et c'est pourquoi sa gestion exige des normes impersonnelles, des mesures quantitatives et des contrats clairs ; à l'inverse de la société solidaire, qui est en général une société aux petites unités, et qui n'est pas gérée par l'État directement, mais à travers des institutions intermédiaires, comme le cheikh de la tribu, le doyen de la famille, le *'umda*, ou les notables de la région, etc. Et les relations dans la société solidaire sont aux contours non définis : chaque personne — comme nous l'avons dit — connaît l'autre et traite avec lui sur la base de cette connaissance personnelle, et non sur la base d'un contrat extérieur défini.

J'ai appris dans mon enfance que lorsque j'allais à notre *'izba* (ferme) à al-Farmāwī pour superviser la cueillette du coton (par exemple), je devais monter à dos d'âne, marcher entre les champs, et saluer tout villageois qui passait devant moi en disant : « *As-salāmu 'alaykum.* » Cette chose est parfaitement compréhensible dans le cadre de la société solidaire petite. Mais il advint, lorsque les relations entre l'Égypte et le Yémen se resserrèrent, qu'un groupe de frères yéménites vint à Alexandrie ; il semble que ce fut leur première confrontation avec la

société contractuelle des grandes unités. Aussi, lorsque ces malheureux marchèrent sur la Corniche, ils commencèrent à saluer tous ceux qui passaient devant eux. Le résultat est que leur promenade sur la Corniche se transforma en supplice continu : ils devaient saluer mille personnes, d'autant que les Égyptiens sont un peuple tolérant et compréhensif, et ils leur rendaient le salut après avoir manifesté un peu d'étonnement !

La société traditionnelle solidaire est une société pour les grands : les enfants y sont des hommes inachevés, et la question pour cette société est : comment faire d'eux des hommes (comme nous), sans aucun respect pour leur spécificité et sans déployer aucun effort pour comprendre l'univers des enfants. Les membres de cette société s'imaginent que toutes les choses peuvent être réglées par une raclée brûlante : « *Bats l'enfant, son état s'améliorera totalement.* » À l'école primaire de Qarṭasā, le maître Mashriqī, au visage rouge et à la corpulence imposante, nous enseignait l'arithmétique, et il s'imaginait que lorsqu'il s'abattait de toutes ses forces sur la nuque de l'élève, celui-ci apprendrait la table de multiplication et la division longue (j'avais alors moins de huit ans). Mes proches considéraient que c'était une méthode d'éducation universelle ; le résultat est que j'ai détesté les mathématiques et l'arithmétique à cause de cette méthode pédagogique malsaine, et jusqu'à présent, je ne sais pas faire la division longue !

Les membres de la société traditionnelle ne comprennent pas la spécificité ni l'individualité des relations humaines directes entre l'ami et son ami, ou entre l'homme et sa femme : l'unité analytique fondamentale est la société, et elle reste la société à toutes les occasions et à tous les niveaux. Je vois bien sûr que l'homme est un être social, et qu'il n'a pas d'existence en dehors du réseau des relations sociales qui l'entourent : c'est lui qui définit son identité et ses attentes dans une large mesure. Je dis « dans une large mesure » à dessein, parce que je vois que l'individu doit avoir son espace propre, et si cet espace disparaît, disparaissent avec lui la singularité et la création, et la société tombe dans la circularité et la répétition. L'incident suivant, que j'ai entendu dans mon enfance, illustre ce que je veux montrer.

Lorsque mon père atteignit l'âge du mariage, sa famille décida de le fiancer à une jeune fille de la famille al-Kātib, dont ils avaient entendu qu'elle était en âge de se marier, et il fallait procéder à l'examen de la fiancée (il n'était pas permis au jeune homme de voir la jeune fille qu'il épouserait ; aussi sa mère devait-elle accomplir la mission en son nom). Après que les membres de la délégation Massiri se furent installés dans le salon et eurent exprimé leur souhait d'examiner la fiancée, les gens de la maison leur firent remarquer qu'ils s'étaient trompés et

qu'ils étaient entrés dans la maison des Halabi au lieu de la maison des al-Kâtib (la maison voisine). Les membres de la délégation comprirent leur erreur, mais après une délibération de quelques minutes, ils décidèrent que le rang des al-Kâtib ne différait absolument pas de celui des Halabi, et il fut donc décidé de ne pas se déplacer à la maison des al-Kâtib. Ils leur demandèrent : « *Avez-vous une jeune fille en âge de se marier ?* » Ils répondirent par l'affirmative. Ainsi se conclut le mariage de mon père avec ma mère, et nous, mes frères et moi, sommes venus à ce monde par suite d'une « erreur typographique » : dans la société solidaire, ce ne sont pas les individus qui se marient, mais les familles.

ACHETER ET VENDRE ENTRE SOLIDARITÉ ET CONTRAT

البيع والشراء بين التراحم والتعاقد

La société traditionnelle évolue dans le cadre de noyaux de valeurs qui répartissent les devoirs et les droits d'une manière où la religion et la coutume jouent un rôle essentiel. L'activité économique y est considérée comme une activité parmi d'autres activités humaines nombreuses, dans lesquelles elle ne jouit pas nécessairement de la prééminence ou de la centralité. J'irai jusqu'à prétendre que l'on regardait les opérations de concurrence (et non de marchandage) d'un œil quelque peu négatif. J'observais que les grands commerçants de Damanhour passaient leur journée à conclure des marchés en utilisant toutes les armes verbales possibles (de la dissimulation des faits à leur déformation partielle, jusqu'aux serments les plus solennels prononcés d'une manière qu'ils s'imaginaient non engageante) — c'est-à-dire qu'ils entraient dans des relations économiques conflictuelles et contractuelles complètes, où l'homme est à l'affût de son frère humain. Mais ils prenaient ensuite leur déjeuner ensemble, et le tableau se renversait totalement, les rôles s'inversaient, et la solidarité prenait la place du contrat.

Après que la préoccupation de chacun avait été de maximiser ses propres bénéfices au détriment des autres, devient la préoccupation de chacun de manifester sa générosité et sa largesse, et de dépenser pour les autres, en jurant par les serments les plus solennels (sincères cette fois) que c'est lui qui paiera. Il semble que ces rites de générosité soient une tentative d'affirmer la solidarité humaine et de panser les plaies, après que l'opération d'achat et de vente a détruit les liens humains. Comme s'ils voulaient entourer la relation conflictuelle contractuelle d'une solide haie de solidarité.

Cela ne diffère guère de ce qu'on appelle en anthropologie le *cercle de la kula* : les îles Trobriand formaient un cercle où leurs habitants commerçaient les uns avec

les autres ; mais l'opération de l'échange commercial était entourée de rites solidaires considérables. Le commerçant devait se parer pour son ami commerçant, afin que l'amour règne et qu'ils dissimulent l'opération contractuelle destructrice. Les commerçants échangeaient des cadeaux : des bracelets blancs et des colliers rouges. Le commerçant (A) donnait au commerçant (B) un bracelet, et le commerçant (B) donnait au commerçant (A) un collier. Ainsi colliers et bracelets passaient d'un commerçant à un autre à travers les générations. Le mouvement circulaire des colliers se faisait dans le sens des aiguilles d'une montre, tandis que les bracelets tournaient en sens inverse. Bien que tous sachent que les cadeaux seraient récupérés, l'important est la haie rituelle solidaire qui entoure le contrat.

Je me souviens que, lorsque mon père organisa la première vente promotionnelle (*okazyon*) à Damanhour et en distribua les annonces, les commerçants du marché sentirent que c'était quelque chose qui ne convenait pas : « *Les subsistances sont aux mains de Dieu* », et l'escalade de la concurrence ne fait qu'aboutir à l'escalade du conflit et à rétrécir la subsistance des petits commerçants. L'homme doit s'asseoir dans son magasin et les clients viennent à lui, et non les poursuivre par ses annonces. Mais ils ne savaient pas qu'ils avaient rejoint le cortège du progrès, de la modernité et du contrat — ou plutôt qu'il les avait rejoints, et que la *Gesellschaft* avait commencé à enfoncer ses griffes dans la *Gemeinschaft*.

J'ai mentionné auparavant le marché du lundi, et je peux mentionner ici que les vestiges du système de troc y dominaient encore, et avaient encore leurs échos dans notre conversation quotidienne. Par exemple, si l'un d'entre nous se rasait la tête, nous lui demandions par dérision : « *La poule a-t-elle pondue, ou bien avez-vous fait du pain ?* » — c'est-à-dire : avez-vous payé le coiffeur d'un œuf de poule en guise de salaire, ou bien lui avez-vous donné un pain ? Quoi qu'il en soit, je peux dire que j'ai vécu dans mon enfance une vie où l'argent (la forme la plus importante de l'échange contractuel abstrait) ne jouait pas de rôle essentiel. J'allais voir 'Amm Bassyūnī qui cousait les chemises et lui disais que j'étais le fils du Hajj Has-safi : il s'enquérail de la santé de mon père et de mes oncles maternels. Et son fils allait au magasin de mon père, lui disait qu'il était le fils de 'Amm Bassyūnī, et prenait ce qu'il voulait. À la fin de l'année, les commerçants se réunissaient pour solder leurs comptes. Je veux dire par là que la société de Damanhour était une société où l'argent (abstrait) jouait un rôle secondaire, tandis que le frottement humain et la solidarité jouaient un rôle plus grand.

Mieux : une activité économique comme l'achat et la vente n'était pas regardée comme une activité économique pure ; l'engagement de maximiser le profit n'est

pas définitif, il doit céder le pas à d'autres valeurs. Je me souviens qu'une fois, on sonna à la porte de notre maison ; je l'ouvris et je trouvai une jeune fille d'une beauté éclatante, vêtue d'une robe extrêmement belle (peut-être les projections d'un jeune garçon de Damanhour), portant un panier pour le linge ou pour le pain, et dit : « *Voulez-vous l'acheter ?* » Je m'avançai à dire « non », parce que je savais que nous avions un panier de ce genre. Mais j'entendis ma mère me réprimander de l'intérieur et m'ordonner de ne pas me mêler de ce qui ne me concernait pas. Elle m'ordonna de lui donner une grosse somme d'argent dépassant de loin le prix du panier. Plus tard, j'ai compris que ce qui s'était passé était nominativement une opération d'achat et de vente contractuelle, mais qu'en fait, ce ne l'était nullement : la jeune fille était l'enfant de bonnes gens qui avaient soit perdu leur soutien de famille, soit dont la situation financière s'était dégradée pour une raison ou une autre.

C'était la manière respectueuse par laquelle l'aide financière pouvait leur parvenir sans blesser leur pudeur ; autrement dit, l'échange contractuel était ici une écorce apparente couvrant la solidarité (latente). Son but est de faire en sorte que l'aumône paraisse comme une simple opération d'échange, ni plus ni moins.

Souvent, certains marchands ambulants venaient nous proposer leurs marchandises (dans un cadre contractuel), puis enchaînaient sur une histoire de mauvaises affaires et la nécessité que nous leur achetions (dans un cadre solidaire). Souvent, nous leur achetions leurs marchandises. (Dans le livre *Walden* de l'écrivain américain Henry David Thoreau, on rapporte un incident similaire : l'un des autochtones indiens d'Amérique vient à lui et lui propose quelques paniers ; lorsque Thoreau refuse, l'Indien lui crie : « *Veux-tu que je meure de faim ?!* »)

La primauté de l'éthique sur l'économique se manifeste dans la façon dont les commerçants traitaient les uns avec les autres : la parole d'honneur avait son poids. Il y avait sans doute des transactions par chèques, lettres de change et reçus de garde, mais la parole d'honneur était la référence ultime. Avec l'augmentation du contrat dans nos pays, l'importance de cette parole d'honneur a reculé. À mon retour des États-Unis en 1969, vint chez moi un architecte d'intérieur nommé Faruq Moharram, qui appartenait à ce monde traditionnel. Mais avec mon arrière-plan américain contractuel, j'insistai pour rédiger un contrat, et il me suivit en cela. Au cours de l'aménagement de mon appartement, il prenait soin de me dire par exemple : « *Cette chambre qui coûte deux mille livres chez Pontremoli (par exemple) peut ne coûter que cinq cents livres, parce que le marbre qui s'y trouve est cassé et soudé d'une manière que seul un expert remarquerait* » ; ou encore : « *Ce lustre en cristal somptueux ne te coûtera que dix livres, parce qu'une partie de son cristal n'est pas authen-*

tique ! » Au bout d'un an, nous avons reçu notre appartement avec tout le mobilier et les tapis sur lesquels nous étions convenus ; il n'a pas pris de reçu et n'a pas récupéré le contrat.

Puis il est parti dans un pays arabe, et une amitié continue est née entre nous, qui dure jusqu'à nos jours.

Lorsque je suis revenu des États-Unis en 1979, est venu chez moi un jeune architecte d'intérieur (le cousin d'une de mes étudiantes, sur sa recommandation) pour m'aider à préparer mon appartement à habiter. Je lui dis le montant dont je disposais ; il dit qu'il avait besoin du triple. Ma réponse fut que ce montant était tout ce que j'avais, et qu'il fallait reformuler l'appartement à l'intérieur de ces limites financières. Il accepta. Je lui donnai la somme entière en toute candeur et naïveté, sans rédiger de contrat ni prendre de reçu, en m'appuyant sur mon expérience précédente. Il démontra les fenêtres, abattit certains murs, brisa les sols, puis disparut en emportant tout le crédit alloué à la rénovation de l'appartement. (Il apparut plus tard qu'il y avait un grand nombre de jeunes architectes d'intérieur de mauvaise réputation.) Il est regrettable que j'aie tenté de régler l'affaire avec lui à l'intérieur de l'université, mais qu'à partir d'un concept tribal non éthique extrêmement étroit, le doyen et le vice-doyen de la faculté (de grands artistes) prirent son parti totalement, au lieu de le réprimer et de le redresser. Je fus contraint de saisir le parquet administratif. Ils l'amenèrent, et comme il était en faillite, je me suis contenté de demander à madame le procureur de le réprimander et de l'admonester, etc., car mon cœur ne me permit pas de poursuivre toutes les procédures qui auraient pu mener à son emprisonnement.

L'enchevêtrement de l'éthique avec l'économie et l'absence d'engagement contractuel apparaissent dans cet incident : j'étais une fois à Safāga, je voulais louer un taxi pour qu'il me ramène à Hurghada ; je remarquai que le chauffeur exagérait le prix, et je refusai. Il quitta l'hôtel et revint accompagné d'un ami pour me dire qu'il n'avait pas travaillé depuis trois jours en raison de la stagnation du marché touristique, que ses pertes étaient considérables, et que l'ami en était le témoin. Je lui dis qu'en vertu des lois de la privatisation, du darwinisme et de l'offre et de la demande, je devais baisser le prix et non l'augmenter, car sa position de négociation était faible et le monde de Darwin ne connaît pas la solidarité.

Il ne comprit rien à ce que je disais, et je me souvins de ma mère et de la belle jeune fille des bonnes gens qui nous vendait des choses dont nous n'avions pas besoin. Je me rappelai que la solidarité est un consentement humain entre hu-

main, et que le contrat est un contrat matériel entre des choses ou entre des humains chosifiés. Je décidai de ne pas être une chose ni d'être chosifié, et je lui payai ce qu'il voulait.

Un incident similaire m'est arrivé en Arabie saoudite. Je peux dire que je n'aime pas le marchandage, mais je l'adore — parce que je sais d'abord qu'il est l'un des mécanismes du marché et de la société traditionnelle, et ensuite parce qu'il crée une situation de conflit calme (poussée mutuelle), où l'on peut observer les humains. (J'ai mené par exemple une opération de marchandage au Portugal en utilisant le dictionnaire avec une virtuosité et une jouissance extrêmes. Cette transaction se déroula devant une foule de touristes américains qui n'avaient pas la moindre idée de l'art du marchandage.) J'allai un jour dans la vieille *Dīra* de Riyad. Là, dans l'un des magasins de tapis, j'entrai dans un marchandage rude avec un vieil homme. J'achetai effectivement un tapis chez lui ; mais j'oubliai l'objet du marchandage et je lui payai le prix. Il semble que, par excès de jouissance du marchandage, j'ai oublié le prix sur lequel nous étions tombés d'accord, et que je lui ai payé le prix le plus élevé qu'il avait demandé au début. Tandis que je me promenais au marché, voilà que je trouve l'homme en train de me chercher ; lorsqu'il me trouva, il m'expliqua l'affaire. Je lui dis que j'avais totalement oublié, que j'étais content du tapis et de son prix, et qu'il pouvait donc garder la somme. Mais il insista pour me restituer la différence. Là, je décidai d'expérimenter le modèle latent (clair pour moi, obscur pour lui). Je refusai et insistai sur le refus. L'homme ne savait que faire et resta dans l'embarras : s'il acceptait l'argent, il violerait l'un des pactes — celui qu'aucun prix supérieur à ce qui a été convenu par marchandage ne soit payé. Lorsque l'embarras de l'homme s'accrut, je décidai de le libérer et lui dis que nous pouvions reprendre le marchandage.

Et que je le laisserais me battre au marchandage de telle sorte qu'il garde la somme entière. Il refusa totalement de telles ruses. Après tractations, je lui proposai de partager la somme en deux et que je prenne de lui la moitié de la somme. Il accepta à la condition que je mette ma main dans la sienne, que je récite la *Fātiḥa*, et que je dise « *Allāh yibīḥak* » trois fois (cela signifie « Que Dieu te pardonne », c'est-à-dire que je l'ai pardonné pour le prix supérieur qu'il avait obtenu). Lorsque je le fis, l'homme se calma, me paya la somme convenue et partit en paix.

J'ai mené une expérience inverse de bout en bout, où j'ai joué le rôle du méchant. J'étais à Marrakech, au Maroc, en train d'acheter quelques antiquités et objets traditionnels que je collectionne à la maison. Au cours de mes déambulations, j'entendis le mot « *joug* » se répéter encore et encore. Lorsque je m'en enquis du

sens, j'appris qu'il signifie « deux », et qu'on m'a dit que plus le nombre que tu achètes d'une même marchandise augmente, plus le prix baisse (comme c'est le cas dans bien des marchés). Je commençai avec une grande malice à demander une marchandise et à m'enquérir de son prix ; ils m'en informaient. Puis je disais « *joug* » et le prix baissait. Puis j'augmentais le nombre jusqu'à six, et le prix baissait fortement. Une fois le prix stabilisé, j'introduisais un élément moderne, totalement nouveau pour eux : ma femme. Je disais : « *Je me suis mis dans une mauvaise posture ; ma femme va me tuer si j'achète six articles du même type.* » Ils regardaient cet homme qui craignait sa femme et qui, plus encore, exprimait ses craintes devant tout le monde au marché. Où est la virilité ? Où est la dignité ? Mais dans mon rôle de bourgeois rusé, ces valeurs traditionnelles agraires usées n'avaient pas cours pour moi. Aussi étaient-ils saisis d'un embarras qui résultait en un échec total à gérer une telle situation moderne et entièrement nouvelle pour eux. À ce moment-là, je leur disais que je n'achèterais qu'un seul article, et ils n'avaient aucun moyen de revenir au prix initial.

J'ai passé ma journée à Marrakech à acheter de cette manière, où la mentalité conflictuelle contractuelle sape la solidarité, voire l'instrumentalise !

Ma famille et moi accomplissions la *'umra* à La Mecque, et nous sommes ensuite allés à Djeddah pour rendre visite à ma sœur. Mon fils et moi avons décidé d'aller dans les magasins d'antiquités, et nous sommes entrés dans l'un d'eux sans rien trouver qui nous plaise. Au moment de sortir, l'appel à la prière du *Maghrib* retentit, alors nous fîmes la prière devant le magasin avec son propriétaire. Après la prière, nous discutâmes avec lui ; et lorsqu'il apprit que nous venions d'Égypte, il nous offrit quelques cadeaux. Je le remerciai, puis j'aperçus un beau miroir iranien et je décidai de l'acheter. L'homme refusa, parce qu'il pensait que j'achetais le miroir pour répondre à son cadeau, ce qui transformerait le cadeau en publicité. Il n'accepta de vendre le miroir qu'après que je lui eus juré par les serments les plus solennels que mon achat n'avait rien à voir avec son cadeau.

En 1965, nous fîmes un voyage à Wadi Halfa, ma femme et moi ; nous venions de nous marier, elle était une très jeune mariée. Ils nous accueillèrent dans les magasins et la couvraient de cadeaux pour célébrer cette occasion.

Je peux donner un autre exemple du mélange de l'économique avec d'autres éléments non économiques, tiré de mon expérience à Damanhour. Je remarquais que dans la boutique de mon père, nous vendions les marchandises aux Damanhouriens à des prix inférieurs à ceux que payaient les non-Damanhouriens. Le fait qu'une personne soit damanhourienne, « de notre ville et de notre clan », est

quelque chose qui a du poids dans une société traditionnelle. Naturellement, les membres de notre famille élargie obtenaient les meilleurs articles aux prix les plus modiques. « *Et mourez, ô étrangers, de votre dépit !* »

À l'époque de l'*infitāh*, lorsque la mentalité de l'offre et de la demande, de l'achat aux prix les plus bas et de la vente aux prix les plus élevés, commença à dominer, je me souviens que je rendais visite à mon cousin maternel à Damanhour. Il me reçut chez lui en pyjama (chose dérangeante pour quelqu'un que la modernité avait saisi par les pans, comme moi — bien que porter le pyjama dans la rue fût l'un des signes de la prestance à Damanhour dans mon enfance).

L'important : nous nous assîmes à converser. Je lui dis qu'il était comptable et qu'il maîtrisait l'anglais ; et que par conséquent, s'il s'installait au Caire ou même à Alexandrie, il ferait des bénéfices considérables dans son nouvel emploi. Je fus surpris de l'entendre me répondre : « *Et qui prendra soin de mon père [qui s'occupera de mon père et de ma mère] ?* » Je fus stupéfait de la simplicité de la réponse et de la simplicité de l'engagement, face à la mobilité de l'homme moderne qui ne connaît ni constantes, ni terre, ni valeurs, sinon la valeur du conflit et de la mobilité sociale. (Quelqu'un a défini la modernité comme la capacité de l'homme à changer ses valeurs sur court préavis : « *the ability to change one's values on short notice* ».) Aussi voit-on que l'Américain — qui est le sommet du contrat et de la modernité — change de maison tous les cinq ans ; il en fait même une marchandise qui se vend et s'achète.

Je rendais visite à des amis égyptiens dans la ville de Dallas, au Texas. À la manière des Égyptiens, ils nous traitaient avec une générosité extrême. Ma femme et moi dormions dans la chambre principale, et non dans la chambre d'amis. Annexée à cette chambre principale se trouvait une salle de bains d'une beauté extrême. Au lieu d'un mur de baignoire, il y avait une paroi de verre donnant sur un jardin japonais empli de pierres et d'arbres au beau caractère sobre et calme, entouré d'un mur élevé. Quant à la salle de bains elle-même, ses murs étaient ornés d'un nombre incalculable de miroirs. Lorsque je prenais ma douche, je regardais le jardin, dont la forme changeait selon le moment : le matin, le soleil éclatant ; le soir, les lumières éblouissantes qui couvraient les arbres ; et les compositions de couleurs et de feuillages variaient selon la source de la lumière, sa force ou sa faiblesse. Le soir, on pouvait changer les lumières : éteindre les projecteurs et allumer les lumières tamisées colorées. Comme je n'avais rien à faire à Dallas (c'est une ville moderne et laide où il n'y a que de vastes cafés et des lieux pour acheter des marchandises chères), je prenais une douche toutes les trois heures pour pratiquer une expérience esthétique.

Je demandai à mes hôtes pourquoi ils ne faisaient pas la même chose. Je découvris soudain qu'ils n'utilisaient absolument pas la chambre principale (et donc ne s'approchaient pas de la salle de bains), parce qu'elle était la pièce la plus chère de la maison. Ils voulaient la préserver dans le meilleur état possible pour améliorer le prix de la maison lorsque viendrait l'instant de la vendre. (Leur fils écoutait notre conversation et dit en toute innocence : « *Si vous comptez vendre la maison, pourquoi l'avez-vous achetée en premier lieu ?* » Peut-être n'avait-il pas encore compris la question de la maison/marchandise.) J'appris de mon ami qu'il devait nettoyer son jardin le week-end ; et que s'il ne le faisait pas, ses voisins se mettaient en colère, parce que cela diminue la valeur des maisons du quartier, et donc ce qu'il y a en lui de maisons/marchandises. Lors d'une dernière visite chez eux, je découvris qu'ils avaient acheté une maison plus grande. Je les pris en pitié, mais ils me dirent : « *Le système fiscal aux États-Unis fait qu'il est difficile pour l'homme d'épargner, parce que s'il ne paie pas d'intérêts à la banque, son revenu augmentera, et donc les impôts qui pèsent sur lui ; mais s'il achète une grande maison, l'hypothèque est élevée, donc l'intérêt est élevé, et l'homme peut donc le déduire de ses impôts.* » (Aussi, si quelqu'un habite un appartement, il paiera des impôts plus élevés que celui qui habite un manoir imposant, parce qu'il ne paiera pas d'intérêts à la banque, et donc ne les déduira pas de ses impôts.) Le système fiscal transforme ainsi la maison de l'homme (la chose la plus importante de sa vie privée) en simple investissement.

Un autre ami me dit que lorsque ses enfants atteignent l'âge de la majorité (dix-huit ans aux États-Unis), il ne bénéficie plus de l'exemption fiscale qui les concerne ; aussi est-il dans son intérêt financier que ses enfants se séparent de la famille et résident dans des maisons à eux — auquel cas eux aussi peuvent jouir de l'exemption fiscale !

L'enchevêtrement de l'activité économique avec les autres activités humaines apparaît dans la capacité des ouvriers égyptiens, malgré leur âge avancé, à jouer pendant le travail ou après. Ce même enchevêtrement entre l'économique et le non-économique se manifeste dans l'atmosphère qui règne sur le lieu de travail : on constate qu'il est immédiatement entouré d'un réseau de relations humaines, et que souvent, les employés et les ouvriers échangent des plaisanteries pendant leur travail. (Cela a, naturellement, son côté sombre : il diminue parfois l'efficacité de la performance. Mais lorsque je me souviens d'une de mes assistantes aux États-Unis pendant l'écriture de *l'Encyclopédie*, je recule un peu devant ce critère d'efficacité absolue. Cette assistante était d'un degré d'efficacité inimaginable [j'en donnerai des exemples plus loin]. Mais il semble qu'elle ait consacré sa vie entière au service de son emploi, jusqu'à devenir une machine. Lorsque je lui

parlais et que je mentionnais incidemment un sujet, elle commençait à me donner des informations à son sujet ; et j'échouais totalement à l'arrêter ou à lui faire comprendre que je n'étais pas intéressé par le sujet. Mais elle avait l'efficacité de l'ordinateur et son automatisme, et donc ne s'arrêtait jamais.)

MES GUERRES PARTICULIÈRES CONTRE LES INSTITUTIONS حروبي الخاصة ضد المؤسسات

Celui qui est né dans une société traditionnelle s'impatiente devant les institutions impersonnelles. La société traditionnelle est composée d'un vaste réseau de relations familiales et de relations de voisinage. Aussi, comme je l'ai dit, l'homme ne traite qu'avec ceux qu'il connaît et qui le connaissent — même à l'école, la classe était un reflet de cette société.

Quant aux institutions à Damanhour, c'étaient pour la plupart des institutions civiles sans rapport avec le gouvernement, supervisées par des gens de Damanhour et contrôlées par les gens (comme l'Association de bienfaisance pour les pauvres, l'Association de mémorisation du Coran, les *Awqāf*) ; elles sont plus proches de ce que l'on appelle aujourd'hui les institutions de la société civile. Quant à l'institution au sens moderne (entité impersonnelle, soumise à ses propres lois et procédures, sans référence humaine, éthique ou religieuse), c'était une chose inconnue dans la Damanhour où j'ai grandi. Mon élevage traditionnel m'a peut-être amené à voir que les normes éthiques ne s'appliquent qu'aux individus seuls. Quant aux institutions, ce sont des personnages abstraits impersonnels, qui ne se soucient ni des individus ni de l'éthique, et qui se meuvent comme une bête féroce ou comme une force de la nature, brisant tout ce qui se met sur leur chemin. La capacité à durer et à survivre est la valeur absolue, la seule pour elles, qui doit se substituer à toute considération humaine ou éthique. Lorsque je suis passé de Damanhour à Alexandrie, ce fut un véritable choc : c'était un nouveau monde pour moi — italien/grec/occidental, parlant l'anglais, le français, le grec et l'italien — qui m'était inconnu, et auquel j'étais inconnu. Le département d'anglais à la Faculté des Lettres était lui aussi une expérience inhabituelle pour moi (comme je le montrerai plus loin). Pourtant, Alexandrie était une ville petite, et le département d'anglais l'était aussi : ils ne dépassaient pas les capacités, ni l'imagination, ni les sens de l'homme. Aussi était-il possible de surmonter le choc après un temps raisonnable.

Lorsque j'obtins mon diplôme de l'Université d'Alexandrie, je fus surpris de constater que toutes les bourses étaient octroyées aux diplômés des universités

du Caire et d'Aïn Shams, et que nous, à Alexandrie, en étions privés — jusqu'à ce qu'un professeur ami de l'Université d'Aïn Shams m'avertisse que l'une des diplômées de son université avait obtenu une bourse de l'Université d'Alexandrie, et que sa note totale était inférieure à la mienne d'environ 100 points.

Après enquête, je découvris que le département « *avec mention* » avait été supprimé de l'Université d'Alexandrie sans l'être des autres universités, et qu'après que les bourses de chaque université étaient limitées à ses propres diplômés, elles avaient été centralisées à l'Administration des Bourses, qui plaçait habituellement les diplômés des départements « *avec mention* » en tête. Je présentai donc une plainte à l'Administration des Bourses pour expliquer que le département « *avec mention* » avait à l'origine été supprimé d'Alexandrie, et que la perpétuation de la situation actuelle signifiait que les diplômés d'Alexandrie seraient privés de bourses. Le directeur de l'Administration des Bourses me dit qu'il n'avait ni pouvoir ni force, et qu'il fallait une décision du Conseil d'État. Et pour qu'un jugement soit rendu en ma faveur, il fallait obtenir une décision du Conseil supérieur des universités stipulant que la licence ordinaire de l'Université d'Alexandrie équivaut à la licence avec mention des universités du Caire et d'Aïn Shams. Je passai plusieurs mois à faire la navette entre Alexandrie et Le Caire pour rassembler les documents nécessaires ; je les présentai au Conseil supérieur des universités, j'obtins la décision, et je l'apportai au Conseil d'État, qui rendit un jugement en ma faveur. Je pris le jugement et allai à l'Administration des Bourses pour son exécution. Mais je trouvai un nouveau directeur, originaire de la Buhayra, c'est-à-dire mon compatriote, ami intime de mon oncle. Je m'en réjouis et lui donnai le jugement du Conseil d'État. Et voici qu'il refuse d'exécuter le jugement ! Je lui demandai naïvement pourquoi ; il dit qu'il ne pouvait pas modifier les procédures, que « *vous êtes un fils d'Abou Sefen, et vous savez bien que les choses ne marchent pas ainsi* ». Je déclarai donc ma guerre contre les institutions. J'avais beaucoup d'amis travaillant dans la presse ; je leur demandai de publier les détails de l'affaire et le jugement du Conseil d'État dans les journaux. Ils le firent. Le ministère de l'Enseignement supérieur se trouva alors objet d'une diffamation s'appuyant sur des faits. À ce moment-là, le Comité supérieur des bourses se réunit ; une affaire avait été soulevée concernant la dernière bourse à laquelle j'avais postulé : c'était une bourse propre à la Faculté des filles, et elle aurait dû être réservée aux femmes — mais ils avaient oublié d'inscrire cette condition dans l'annonce.

L'important : pour clore l'affaire, ils passèrent outre cette condition et il fut décidé qu'on m'octroierait la bourse de la Faculté des filles. Je partis effectivement à

l'étranger. Cette guerre dura trois ans, de mon diplôme en 1959 jusqu'à 1962. Je rencontrai le D^r Abou-l-Wafa al-Taftazani — que Dieu lui fasse miséricorde —, qui était membre du Comité supérieur des bourses ; il m'apprit ce qui s'était passé à l'intérieur du comité, et qu'il avait eu un grand mérite à les convaincre de m'octroyer la bourse.

Lorsque je passai à New York, eut lieu là-bas la première confrontation réelle et féroce entre moi et l'une des institutions, lorsque j'allai étudier avec une bourse de la Fondation Fulbright (couvrant la première année ; le reste des années était une bourse gouvernementale). Avant mon départ, me parvint au Caire une brochure d'orientation de l'Université Columbia parlant de tout, grand et petit, y compris des vents forts qui soufflent parfois sur le West Side Drive (la corniche qui domine l'Hudson). De là, ils suggéraient que ma femme porte un foulard pour que la coiffure de ses cheveux ne soit pas affectée. Nous fûmes éblouis par cet ordre minutieux, surtout qu'on nous apprit que le comité d'accueil enverrait quelqu'un pour accueillir ma faible personne. Mais lorsque j'arrivai à l'aéroport de New York (un immense cirque humain), il n'y avait personne pour m'accueillir. Je m'en remis à Dieu et allai au comptoir d'information pour demander comment me rendre dans la ville de New York. Ils dirent : « *Tu dois prendre l'autobus jusqu'à Port Authority.* » Je traduisis cela par « *le port de l'Autorité* » ou « *l'autorité du port* ». Désorienté, je leur demandai des éclaircissements ; mais à New York, cela perturbe le système automatique. Aussi m'ignorèrent-ils totalement. Après avoir interrogé un chauffeur de taxi, j'appris qu'il s'agissait du *last bus station*, c'est-à-dire la dernière station d'autobus (terminus), et que *Port Authority* faisait référence à l'Autorité des autobus. Je pris l'autobus et passai ma nuit dans un hôtel de quinzième catégorie. Le lendemain, je pris un taxi et me dirigeai vers le consulat égyptien.

Je payai ce qu'indiquait le compteur. Le chauffeur descendit alors et m'attrapa par le revers en disant qu'il fallait que je paie un pourboire. Je lui payai ce qu'il voulait (ce qui n'est pas habituel, mais c'était ma malchance).

Je me dirigeai ensuite vers la Fondation Fulbright, et m'accueillit un Américain d'origine philippine nommé Mr. Feliciano, qui prononça des formules de bienvenue et d'affection avec une abondance inhabituelle. Comme rien ne le contraignait à toute cette affection, je le crus, et je m'imaginai avoir trouvé un trait de solidarité dans la ville sans pitié. Mais lorsque ma femme décida de poursuivre ses études, j'allai voir ce M. Feliciano pour lui demander une université à New York où ma femme pourrait s'inscrire. Il m'apprit avec une grande froideur (en contradiction avec l'affection débordante de la première visite) que ce n'était pas

de sa spécialité, et il m'envoya à une autre dame américaine qui m'apprit avec toute la politesse et un sourire glacial que ce n'était pas du ressort de la fondation, et que la fondation ne supervisait que moi. Je tentai de lui faire comprendre que je ne demandais ni aide financière, ni même supervision permanente, et que tout ce que je demandais était conseil et avis. Le sourire glacial revint, accompagné d'un refus catégorique et délicat !

Je rendis une fois une visite de routine à la Fondation Ford, mais je fus surpris que tous les employés aient quitté l'immeuble en milieu de journée (pour une raison que j'ignore) sans que personne m'en avertisse. Je me retrouvai seul dans un immeuble vertigineux. Je tentai d'en sortir, et n'y parvins qu'après plusieurs tentatives. Mais par excès de colère, je saisis les stylos et les papiers se trouvant sur certains bureaux et les jetai à terre, et je rentrai chez moi tremblant de colère et de peur.

Ma femme tomba enceinte pendant notre séjour à New York. J'allai à l'immeuble du Conseiller des étudiants étrangers de l'Université Columbia, qui était plein d'employés dont la seule mission était de nous aider (à ce qu'on nous avait dit). J'y allai pour demander les noms d'hôpitaux bon marché.

Ils ne firent que m'apprendre que tous les hôpitaux étaient extrêmement coûteux et que la seule solution pour moi était de mendier ! Je faillis être foudroyé par le choc, mais je ne renonçai pas et je passai d'hôpital en hôpital, jusqu'à ce que je découvre l'hôpital Mont Sinai, hôpital extrêmement luxueux qui venait d'ouvrir une section pour les revenus modestes payant selon leurs revenus.

Puis je passai à l'Université Rutgers. On m'avait dit que le département d'anglais y était petit et qu'il était possible de traiter avec ses membres de manière humaine et personnelle. Lorsque vint le moment de définir les différentes spécialités pour l'examen précédant l'écriture de la thèse de doctorat (cinq champs différents de littérature, à choisir parmi cinq sections différentes : la première contenait la littérature anglo-saxonne ou la littérature médiévale, la dernière contenait la littérature anglaise moderne ou la littérature américaine), je tentai de prendre les deux dernières spécialités, bien qu'elles relèvent d'une seule section, au lieu d'étudier la littérature médiévale (malgré la difficulté d'étudier la littérature anglaise moderne par rapport à la littérature médiévale). Je savais que l'on avait approuvé l'ouverture des choix aux étudiants au conseil de la section, mais que le conseil de la faculté n'avait pas encore approuvé cette décision. Pourtant, ma demande fut refusée. En vain je tentai d'expliquer au professeur superviseur mon point de vue, à savoir que la spécialisation d'un étudiant égyptien en littérature

anglaise moderne plutôt qu'en littérature médiévale était utile pour les civilisations américaine et arabe ; je signalai aussi que ce que je demandais avait été effectivement approuvé au conseil de la section, et que c'était une affaire de temps avant que cela ne devienne une loi. Mais en vain : « *les règlements sont les règlements, et tu les connaissais, Mr. Massiri, lorsque tu es venu ici* », me dit le professeur superviseur.

Il faut que je rapporte cet incident de ma vie, que j'appelle « *ma guerre particulière contre le capitalisme mondial* ».

En 1965, j'étais en route des États-Unis vers l'Égypte. J'allai chez le représentant d'American Express, qui supervisait les procédures de retour pour ma famille et moi. Deux choix s'offraient à moi : le premier, le retour par le paquebot transatlantique *Cristoforo Colombo*, voyage luxueux et extrêmement beau (j'aime le voyage luxueux comme la plupart des humains, et je ne trouve aucune gêne à ce que l'homme jouisse du luxe excessif de temps à autre, à condition d'avoir conscience que c'est une étape provisoire et de ne pas s'imaginer que toute la vie est faite d'instant de luxe et de faste).

C'était le premier choix pour le voyage de retour. Le second choix était le voyage en avion : voyage rapide, ordinaire et pratique. Naturellement, je préférais le voyage par bateau, surtout que mes livres — mes biens les plus importants en tant qu'outils que j'utiliserais dans l'enseignement et la recherche scientifique — seraient avec moi si je voyageais par paquebot, et n'arriveraient pas après moi. Mais le seul problème qui se posait à moi pour le retour par paquebot était que je m'arrêterais à Naples et y laisserais mes affaires pendant quatre mois durant lesquels je ferais un voyage à travers l'Europe (où nous visiterions l'Italie, la France, l'Angleterre, les Pays-Bas, l'Allemagne, l'Autriche, et enfin l'Italie une fois encore). Je craignais le coût de stockage de ces affaires pendant toute cette période, et j'en informai le représentant d'American Express. Je lui proposai même qu'il appelle le port de Naples à mes propres frais pour s'enquérir du coût. Il m'assura que le stockage ne nous coûterait que quelques cents, ni plus ni moins. Son ton était d'une certitude qui ne laissait place au doute. Nous nous en remîmes à Dieu et embarquâmes sur le paquebot transatlantique italien *Cristoforo Colombo*. Le voyage fut effectivement luxueux d'une manière merveilleuse, voire indécente : un film de cinéma chaque jour, petit-déjeuner luxueux, déjeuner luxueux, prise du thé à cinq heures sur fond de musique, dîner luxueux, salle spéciale pour les enfants... etc.

Mais lorsque nous arrivâmes à Naples, je découvris que le stockage était extrêmement coûteux et qu'il me coûterait plus que les frais du voyage que je comptais faire à travers l'Europe. Je tombai en arrêt et restai sans savoir que faire. Là, un porteur me vit, et avec l'aide d'un dictionnaire anglais-italien et de mes connaissances en latin (je prenais les mots latins, je supprimais leur terminaison, et ils devenaient italiens la plupart du temps), je lui fis comprendre ma situation. Il l'expliqua à son tour à l'employé du stockage, et ils décidèrent de modifier le poids : au lieu que les frais de stockage soient de cent dollars par jour, ils devinrent dix dollars seulement, prix raisonnable (et pourtant, multiplié par 121 jours, le montant atteint une somme respectable dans les années soixante, voire une petite fortune pour un boursier et sa femme). J'écrivis à la compagnie American Express pour lui raconter ce qui s'était passé. Elle montra ses crocs contractuels et m'informa qu'elle n'avait rien à faire !

J'étudiai la police d'assurance pendant les quatre mois que je passai en Europe (durant le voyage où je dépensai la plupart de mes économies et où je jouis de la visite des musées et des monuments d'Europe), et je découvris que l'assurance me couvrait *door to door*. À mon retour en Égypte, je trouvai que le réfrigérateur que nous avions apporté des États-Unis avait reçu un coup sur le côté. J'écrivis à la compagnie d'assurance pour réclamer une indemnisation ; la compagnie me répondit que mon assurance couvrait la « *total loss* », c'est-à-dire la perte totale, et non la « *partial loss* », la perte partielle — distinction qu'il est difficile à un homme non formé au langage juridique (comme moi) de saisir. Furieux, je calculai ce que j'avais perdu, tant à cause du stockage de mes affaires à Naples que des dommages au réfrigérateur, et je déclarai au commissariat de Saba Pacha la perte d'un autre appareil électrique (dont le prix équivalait exactement à tout ce que j'avais perdu). J'envoyai une copie du procès-verbal à la compagnie American Express.

Ils me demandèrent de le traduire en anglais ; je refusai en disant qu'une compagnie de leur taille pouvait traduire le procès-verbal. Effectivement, deux ou trois mois plus tard, me parvint d'eux un chèque de la somme qui m'indemnisait de ce que j'avais perdu en argent, tant à cause du stockage qu'à cause de la détérioration du réfrigérateur. Ainsi gagnai-je ma guerre particulière contre le capitalisme mondial.

Parmi les autres histoires amusantes de ma guerre contre les institutions, mon histoire avec la municipalité de la ville de Fishkill, petite ville américaine dans l'État de New York. Beaucoup de ces villes tentent de réaliser un revenu sous quelque forme que ce soit pour financer les diverses dépenses, des salaires des employés à la bibliothèque locale. Elles recourent parfois à la ruse pour trouver

les crédits nécessaires. Parmi les formes de ruse : un radar pour mesurer la vitesse des voitures dans une zone montagneuse en pente située en dehors de la ville, mais administrativement rattachée à elle. Le contrôle de la vitesse dans une telle zone étant extrêmement difficile, et le radar étant placé à la base de la pente, beaucoup se trouvent commettre *l'infraction* de l'excès de vitesse, bien que ce ne soit qu'une infraction de quelques minutes ou secondes ; et le conducteur contrevenant doit payer l'amende à la ville de Fishkill. Cela m'arriva. Je décidai à mon tour d'user de ruse, et je leur écrivis une lettre sur le papier officiel de la délégation de la Ligue arabe auprès de l'ONU (où je travaillais comme conseiller culturel), leur disant que je n'étais jamais allé à cette ville de Fishkill, et qu'il ne pouvait donc pas être que j'y aie commis une infraction routière. J'écrivis la lettre dans un anglais raffiné et la conclus en disant que je pourrais être contraint d'informer mon gouvernement, et que cela pourrait causer une crise diplomatique entre nos deux pays (mensonges, naturellement : je n'étais pas diplomate, et je ne crois pas non plus qu'un tel incident puisse provoquer une crise entre l'Égypte et les États-Unis, ou même la République du Luxembourg !). Mais la lettre eut son effet.

Il est manifeste que le conseil de la ville de Fishkill fut saisi de panique : me parvint une lettre imprimée sur un papier spécial où ils s'excusaient de ce qui s'était produit, expliquaient que la zone où l'infraction avait eu lieu leur était administrativement rattachée, et m'envoyaient un formulaire à signer afin de pouvoir annuler immédiatement l'infraction ! Ce que je fis bien sûr. Et la crise diplomatique dont je les avais menacés ne se produisit pas.

Ma guerre particulière contre les institutions et le capitalisme mondial est une affaire continue. Par exemple, j'ai acheté un pull aux États-Unis, et voilà que j'y trouve un trou après l'avoir porté quelques jours ; je continuai à le porter pendant toute sa durée de vie utile. Et lorsque quelqu'un me demandait au sujet du trou, je leur expliquais ma théorie sur la tentative de vengeance contre les monopoles capitalistes. Cela se manifeste ici : si je perds une chaussette ou si elle se déchire, on peut la compenser par les autres chaussettes. (La guerre contre les institutions est aussi l'expression de ma conscience écologique à laquelle j'ai fait allusion auparavant.)

Lorsque je revins des États-Unis en 1979, l'atmosphère de la normalisation avait commencé à s'imposer en Égypte. Le maître Heikal me proposa que je l'accompagne en Iran pour rencontrer l'ayatollah Khomeini et mener un entretien avec lui. Lorsque je demandai l'autorisation à l'université, ma demande fut refusée : le directeur de l'université alors connaissait mes inclinations politiques qui ne s'ac-

cordaient pas avec les orientations du régime au pouvoir. Mais lorsque vint le moment de renouveler mon passeport, je fus surpris qu'il ne mentionne pas mon emploi, et que je puisse voyager sans demander l'autorisation de mon lieu de travail. C'était une occasion en or que j'avais perdue, et il n'y avait pas de raison de la perdre encore. Je décidai d'exploiter l'atmosphère d'*infitāḥ* de 1982 pour résoudre ce problème : je portai un pull à col, mis un béret, plaçai une pipe à ma bouche, et me rendis directement au guichet de renouvellement des passeports ; je demandai le renouvellement du passeport en un mélange d'arabe et d'anglais.

Comme le passeport avait été émis à New York, j'informai le fonctionnaire responsable que j'étais un Égyptien résidant à New York, et lui demandai d'un ton péremptoire de se hâter de renouveler le passeport, parce que je n'avais pas beaucoup de temps. Le fonctionnaire répondit : « OK, OK », et renouvela le passeport pour cinq ans, durant lesquels je jouis de la liberté de circulation. (Le degré d'occidentalisation avait atteint à cette période des degrés honteux, à tel point que les présentatrices de télévision se forgeaient un accent étranger et un arabe complètement cassé. Quand nous revînmes des États-Unis, nos enfants parlaient à la manière *khawājātī* ; nous leur fîmes venir des professeurs d'arabe et de religion. Fatima, qui travaillait chez nous, nous mit en garde : « *Yasser va parler comme nous bientôt, ce qui veut dire qu'il perdra l'avantage d'être khawāga... à l'époque de l'infitāḥ !* »)

Mais la chance n'était pas toujours mon alliée dans ma guerre contre les institutions. Les monopoles me broyaient souvent. Lorsque j'ai loué une voiture avant mon retour des États-Unis en 1979, je lus une annonce indiquant que la location de la voiture me coûterait tant de dollars par jour. Je trouvai le montant raisonnable. Mais lorsque j'allai rendre la voiture, je trouvai une longue facture comprenant des rubriques qui ne m'étaient pas venues à l'esprit. Je la payai humblement. Lorsque ma Volkswagen fut percutée alors qu'elle était garée devant le cabinet du médecin (que je visitais avec l'un de mes fils), le représentant de la compagnie d'assurance ne vint qu'au bout de plusieurs semaines, ce qui signifiait l'arrêt total de notre vie : la vie sans voiture dans les banlieues d'Amérique est comme la vie sans chaussures, ou même sans pieds, au Caire. Lorsque le représentant arriva enfin, il regarda notre voiture avec un grand mépris et continua à en abaisser le prix jusqu'à ce qu'il devienne 250 dollars. Puis il découvrit que j'avais collé une rose en plastique sur sa porte, et il abaissa le prix à 100 dollars, considérant que cette rose avait endommagé la peinture de la voiture, et que la repeindre coûterait au moins 100 dollars.

Et naturellement, la question se pose : si le prix de la voiture est vraiment 100 dollars, pourquoi la compagnie percevait-elle 250 dollars d'assurance dessus ?

Mais c'est le règne du fort sur le faible, et le règne des grandes sociétés sur l'individu désarmé : porter plainte signifiait engager une procédure, et la procédure signifie un avocat, et l'avocat perçoit des centaines de dollars. La compagnie, elle, dispose toujours d'une équipe d'avocats prête en permanence à défendre ses intérêts.

Le phénomène des institutions impersonnelles s'est étendu à notre monde arabe (il fait partie du processus de modernisation). Le problème a pris une forme particulière en Égypte précisément, en raison de l'existence de la longue tradition bureaucratique. Par exemple, me parvint une fois une lettre me demandant de payer une amende d'un montant de douze livres, sans quoi je serais saisi, sans préciser la nature de l'infraction. Je négligeai l'affaire quelque temps, mais je fus surpris par les procédures de saisie. J'allai dire au fonctionnaire en charge que j'étais entièrement disposé à payer si je connaissais la cause. Il ne put en connaître la cause. Pourtant, il insista pour que je paie. Je le fis humblement.

Mes aventures avec la compagnie EgyptAir sont nombreuses. J'étais à Amman en route de l'Arabie saoudite vers Le Caire, et cet avion attendait l'avion égyptien de Bagdad pour transporter ses passagers égyptiens. Mais il semble que le nombre de passagers fût petit ; vint le directeur de la station, un petit pharaon, qui dit que l'avion ne viendrait pas du Caire et qu'il fallait que nous attendions au lendemain. Il pointa du bout des doigts les chaises de l'aéroport et dit : « *Vous pouvez dormir dessus.* » J'allai vers lui et dis qu'il existait des lois internationales qui régissaient cette opération, et qu'il devait nous réserver dans un hôtel s'il voulait que nous attendions l'avion du matin. Il dit que le prix du billet ne couvrait pas le prix de l'hôtel ; je lui dis que c'était son problème, et non le mien. Lorsqu'il refusa de se conduire selon ce qu'imposait la loi, je demandai à tous les passagers de signer une pétition de plainte, et que chaque personne inscrive son numéro de passeport à côté de sa signature.

Je lui dis que s'il ne nous réservait pas à l'hôtel, je porterais plainte contre lui auprès de l'OACI. Comme par enchantement, le petit pharaon se transforma en clown apeuré et s'assit à m'apaiser. Il commanda pour les passagers un dîner gratuit. Puis il appela Le Caire, et ils envoyèrent l'avion !

Une autre fois, j'étais aussi à Amman, et la compagnie EgyptAir décida d'envoyer un petit avion au lieu de l'Airbus, ce qui signifiait que la moitié des passagers resteraient à Amman pour le lendemain, alors qu'ils avaient réservé leurs billets sur EgyptAir. Il fallait que je passe la nuit avec mon fils. Je me déplaçai vite, allai en première classe et réservai un billet. Lorsque j'arrivai au Caire, j'envoyai une

plainte au directeur de la compagnie en lui disant que la loi régissant le mouvement aérien stipule que s'il y a une place en première classe, elle doit être donnée au passager de la deuxième classe si la compagnie ne lui assure pas un siège, et que par conséquent je devais récupérer ce que j'avais payé. Cela fut. Je remarquai que les employés de la compagnie étaient ravis de cet acte, et l'un d'eux m'informa : « *Si tout le monde le faisait, EgyptAir ne commettrait pas de telles bêtises.* »

Enfin, l'institution faillit me broyer dans certaines confrontations. J'étais en Arabie saoudite, je voulais renouveler le permis de conduire. Lorsque j'allai le faire, je trouvai des centaines de personnes devant le guichet de renouvellement, qui ne se mettaient pas en file. Je sus que je serais contraint de manquer plusieurs fois mes cours si je voulais renouveler le permis ; ce qui signifiait que je devais choisir entre deux maux (et non entre le bien et le mal) : soit manquer mes cours, soit changer le permis moi-même. Je pris ce que j'imaginais le moindre des deux maux : j'allai à la maison et changeai la date du permis moi-même, puis le photocopiai, parce que la modification ne se voit pas sur la photocopie. Lorsque cette nouvelle date expira, je tentai à nouveau de le renouveler officiellement, en vain ; je le renouvelai à moi-même comme la première fois, en le mettant cette fois dans l'eau et en effaçant la date à la main.

Il m'arriva de commettre une infraction routière simple ; l'officier me demanda le permis. Je le lui donnai. Il remarqua aussitôt qu'il y avait un trafic. Il me demanda de monter avec lui dans sa voiture en vue de mon transfèrement en prison sous l'accusation de falsification (accusation grave). Et commença, dans la voiture, l'opération de marchandage. Je lui dis que la date effacée était inconnue, et que de là on ne savait pas si le permis était valide ou si sa durée de validité avait expiré. Puis je lui dis que j'étais professeur d'université, et qu'il n'était pas chose facile de m'arrêter sans raison claire. Ce qui aida à étayer ma position : l'un des arrêtés était l'un de mes lecteurs (j'écrivais alors dans le journal *Al-Riyāḍ*) ; nous discutâmes — dans la voiture de police — de la traduction de Maarouf al-Dawali-bi des œuvres de Dostoïevski. L'officier libérait les accusés qui reconnaissaient leur faute (parce que, à partir de ses valeurs traditionnelles, il cherchait la vérité, non l'ordre). Il libéra tous les détenus, sauf moi. Soudain, je me souvins que j'avais une copie du permis chez moi. Je lui dis que la copie montrerait la date véritable de mon permis. Après tractations, il accepta de m'accompagner à la maison (en voiture de police) pour voir la copie du permis (qu'il ne savait pas être la copie d'un permis falsifié). C'était un véritable risque : trouver un tel papier parmi mes papiers est chose presque impossible. Mais je remis mon affaire à Dieu : c'était la seule chance qui s'offrait à moi. Lorsque je rentrai à la maison, mon fils

Yasser possédait un hérisson nommé *Shawkat*, qui était assis sous la table sur la copie du permis ! Je la pris et la donnai à l'officier, qui constata que sa validité n'avait expiré que depuis une semaine ; il informa le commissariat par radio qu'il avait pris connaissance de la copie du permis, et que tout allait bien. Il me recommanda de changer le permis ; je m'empressai de le faire, ne voulant pas prendre à nouveau de risque.

Parmi les autres confrontations amusantes qui n'ont pas connu de fin tragique ni comique, mon histoire avec le commerce de l'or.

Lorsque j'étais en Arabie saoudite, j'épargnai une petite somme que je déposai à la banque. Et le prix du dollar commença à baisser. En deux ou trois ans, je perdis le quart de la somme (à part l'inflation). Je me plaignis à l'un de mes amis travaillant à la banque, qui me conseilla de convertir mon argent en or ou en un autre métal précieux (argent, platine), puis de vendre l'or quand son prix monterait. Je remarquai que les visages de mes amis se transformaient en quelque chose de plus proche du métal lorsqu'ils en parlaient. Je commençai à m'intéresser au sujet du point de vue personnel et social. J'ouvris deux comptes : un compte en espèces et un compte métal ; et l'on doit déplacer son argent du compte en espèces vers le compte métal et inversement, selon sa lecture des prix des métaux. Ainsi se réalisent quelques bénéfices. Cela fut. Je convertis mon argent en or et commençai à étudier la question d'une manière scientifique. Je me mis à lire au sujet des mines d'or en Afrique du Sud, et la décision de l'Union soviétique concernant son stock d'or (qui est extrêmement important), et les prix de l'or. Je sus, par exemple, que les prix de l'or augmenteraient si les ouvriers des mines en Afrique du Sud entraient en grève, et qu'ils baisseraient si l'Union soviétique vendait une part de ce qu'elle possédait d'or. Je commençai à agir à la lumière de cette connaissance scientifique. Mais ce qui se produisit fut totalement le contraire : les ouvriers des mines d'or se mirent en grève, et son prix baissa au rebours de l'attendu. Je sus alors que le prix de l'or est une question arbitraire, décidée par les grands commerçants et certains États selon leurs besoins, et non selon les mécanismes du marché, comme je l'imaginais. Là, je développai la théorie du grand voleur et du petit voleur : le grand voleur est celui qui décide du prix et qui récolte les véritables bénéfices ; quant au petit voleur (comme moi), il peut parier et gagner ça et là, mais il ne réalisera pas de bénéfices considérables. Je me contentai de ce rôle, approfondis l'étude et la lecture, et le résultat fut davantage de pertes.

Seul le « lundi noir » me sauva de cette fièvre dorée, lorsque les prix des actions et des obligations s'effondrèrent aux États-Unis : le prix de l'or grimpa. L'un de

mes amis à la banque m'appela et me conseilla de vendre ce que j'avais d'or et de me retirer avec le minimum de blessures. Je le fis, et mon aventure dans le monde du commerce de l'or prit fin.

LA CONSCIENCE DE LA MORT ET DE LA MALADIE الوعي

بالموت والمرض

La mort avait sa majesté et sa solennité dans la Damanhour où j'ai grandi. La mort dans les sociétés traditionnelles, comme la vie, est une affaire grave et sérieuse, qui ne supporte ni le marchandage ni la plaisanterie. Les gens l'acceptaient comme une chose naturelle de la vie. Lorsqu'un cortège funèbre passait, tout le monde cessait d'acheter et de vendre, les gens se précipitaient à porter le cercueil et à accomplir le devoir de condoléances ; et lorsque nous passions devant les tombes, nous devions dire : « *Salut sur vous, demeure d'un peuple croyant ; vous êtes les précédents, et nous, s'il plaît à Dieu, sommes vos suivants.* » La visite des tombes faisait partie de la vie quotidienne des gens : ils visitaient en certaines occasions et fêtes ceux des leurs et de leurs proches qui étaient morts, exactement comme nous visitons les vivants. La voie *al-Khaṣāfiyya*, dont le siège principal était à Damanhour, accordait une attention particulière au menton et aux tombes. Les gens se préparaient à la mort, exactement comme ils se préparaient à la vie : la mort n'était pas une fin, mais le début d'une nouvelle vie. (Il semble que la mort, dans notre société, ait fini par être assimilée selon le même schéma conflictuel par lequel ont été assimilées les fêtes : sur la page des décès, les condoléances des riches occupent de grands carrés, tandis que celles des gens ordinaires sont dans les colonnes traditionnelles. Et l'on m'a dit que la vidéo a aussi pénétré les funérailles : on les filme avec un soin extrême !)

Ma grand-mère Nazli — que Dieu lui fasse miséricorde — préparait sa personne, dans les dernières années de sa vie, à la maison du retour, et avait commencé à distribuer ce qui lui restait de biens d'ici-bas.

Je lui rendais visite une fois par semaine sur ordre de ma mère (c'était un devoir que je devais accomplir, car il n'y avait personne de mon âge avec qui jouer). Elle me donna une fois la belle canne d'ébène de mon grand-père et un petit Coran ; il semble qu'elle avait décidé de se débarrasser des biens d'ici-bas. Une fois, j'aperçus dans son armoire de bois branlante deux pièces de tissu, l'une blanche et l'autre verte. La pièce verte attira mon attention et je l'interrogeai à son sujet ; elle ne répondit pas. À mon retour à la maison, je demandai à ma mère ce qu'était cette belle chose verte ; elle dit (et ma mère était bonne et sévère comme

la sienne) : « *C'est son linceul. À sa mort, il ne reste à l'homme que deux vêtements : le vêtement dont Dieu l'a couvert (c'est-à-dire sa peau) et l'autre vêtement, son linceul.* » (Mon ami le maître David Carroll, professeur de littérature anglaise à l'Université de Lancaster, qui avait dépassé soixante-cinq ans, me surprit en me demandant : « *As-tu commencé à distribuer tes affaires ? Ou bien penses-tu que le moment n'est pas encore venu ?* » Puis il me dit qu'il avait commencé à se préparer pour le voyage du retour.)

Les histoires de ma mère sur les Massiri — comme je l'ai dit — étaient sans fin. Histoires marquées d'admiration et de crainte. Pourtant, son appartenance aux Halabi resta univoque, inébranlable. Aussi, son dernier souhait fut de ne pas être enterrée ailleurs que dans les tombes des siens. Les rites de la mort, pour l'homme dans les sociétés traditionnelles, sont chose dans laquelle on ne peut transiger ou marchander. Ces choses sont restées attachées à mon esprit lorsque j'ai étudié la pièce *Antigone* de Sophocle : l'appartenance de cette héroïne tragique allait à sa famille, à ses ancêtres et aux dieux des Enfers, non aux dieux de la cité-État souterraine. Aussi Antigone insista-t-elle pour ensevelir ses frères, qui avaient trahi la cité, malgré l'avertissement du gouverneur Créon.

À la fin de la pièce, Antigone affronte la peine de mort avec tout son courage : elle a accompli son devoir envers sa famille !

Il semble que je n'aie pas pleinement intégré la maladie ou la mort, malgré mon sens aigu du temps : elles sont restées éloignées de moi tout au long de ma vie. Je n'ai assisté qu'à une ou deux funérailles dans toute ma vie, je ne suis pratiquement jamais allé présenter mes condoléances à quiconque, et je suis rarement allé rendre visite à un ami malade : je me contentais d'appels téléphoniques ou d'envoi de télégrammes. (Je disais en plaisantant à ma femme : « *Quand Dieu me rappellera à Lui, personne n'assistera à mes funérailles, bien qu'elles recevront un flot écrasant de télégrammes.* »)

Mon intense préoccupation pour l'*Encyclopédie* a dû encourager cette tendance en moi et m'a rendu capable de la justifier à mes propres yeux. Je me disais que mes amis comprendraient ce que je faisais. Mais il semble, à vrai dire, que la question était plus profonde que ma préoccupation pour l'*Encyclopédie* ; il y avait en moi une tendance psychologique à la contemplation et au maintien d'une distance entre moi et les événements (cette tendance que j'aborderai plus tard). Et c'est cette tendance psychologique qui m'a fait adopter ce comportement. Lorsque mon père est décédé, j'étais aux États-Unis, et je n'ai pas pu verser de larmes pour lui. J'ai demandé à mon professeur le secret de cela ; il m'a dit que la distance géographique entre l'Égypte et les États-Unis était énorme et que cela y

était pour beaucoup. Aussi suis-je allé à New York et j'ai assisté à la pièce de Brecht *L'Exception et la Règle* comme rituel funéraire pour mon père. Mais je ne l'ai pleuré qu'après ma visite à sa tombe à Damanhour. Quant à ma mère, elle est morte à soixante-quinze ans et ma relation avec elle était forte (et c'est ce que j'ai découvert après sa mort ; de son vivant, je pensais que la zone de désaccord entre nous était grande, mais je réalise maintenant l'étendue de son influence sur moi). Nous sommes allés à ses funérailles à Damanhour et je suis resté silencieux (ce qui a étonné ceux qui m'entouraient), mais j'ai éclaté en sanglots sur sa tombe, puis le silence m'a saisi et j'ai sombré dans la contemplation.

(Il semble que ma capacité à abstraire ait été à l'origine de la remarque stupide que j'ai adressée à un ami de mon âge : j'allais lui présenter mes condoléances pour le décès de sa mère, et je lui ai dit que, statistiquement, on pouvait prouver que nos mères avaient atteint l'âge où l'homme s'attend à leur mort. Il me regarda avec étonnement, et je me suis excusé en disant : « *La survivance est dans ta vie.* »)

J'étais une fois à Boston et j'ai vu un beau tableau peint par un artiste chinois représentant deux arbres de bambou, surmontés chacun d'une belle fleur colorée. L'artiste disait dans la légende du tableau : « *Ce type de bambou continue à croître pendant trente-neuf ans, puis fleurit sa fleur la quarantième année et meurt après.* » Cette idée me captiva ; je m'enfonçai dans sa contemplation et décidai de voyager en Chine pour voir ces champs de bambou lorsqu'ils fleuriraient. Lorsque j'enseignais en Arabie saoudite, j'ai lu un article dans le magazine *Time* annonçant que la plante de bambou avait fleuri cette année-là ; j'approchais de la cinquantaine, et je sentis qu'il ne me serait pas donné de la voir. J'écrivis un poème en prose à ce sujet, où je disais : « *J'étais assis sur mon balcon / regardant les étoiles et les sables / comptant les jours et les drachmes / palpant tes cheveux fantasmatiques / J'étais assis / contemplant l'instant qui passe / le silence qui se tait / le feu et la lumière / l'instant de la croissance et du néant / comptant les jours et les drachmes / Et te voici, ô ma fleur / tu bourgeonnes et répands tes couleurs / et tu te dissous dans l'espace blanc terrible / et moi / ô ma fleur, après toi / je presse le pas.* »

Ce fut un instant où j'ai senti la mort m'entourer : la fleur était pour moi un rappel du temps et de la mort. Mais c'était un sentiment esthétique : il y avait une distance entre moi et lui.

(J'ai découvert plus tard que mes tristesses n'avaient pas de fondement : les champs de ce type de bambou ne se trouvent pas en un seul endroit, mais en plusieurs régions séparées, et fleurissent donc à des dates différentes ; et que, si

Dieu prolonge mes jours et m'octroie quelques drachmes, je porterai la canne du voyageur et j'irai les voir.)

Il y eut un autre instant où j'ai senti la mort (sentiment esthétique) : je conduisais ma voiture près de Bāb al-Ḥadīd ; nous étions à l'arrêt dans les files funèbres qui caractérisent la circulation au Caire. Et il se tenait à mes côtés une calèche tirée par un cheval, qui se tenait droit et noble, bien que son garrot fût alourdi de la selle, et que le fouet du cocher s'abattît sur lui de temps à autre, lui rappelant qui était le maître et qui le maîtrisé. Soudain, le cheval se débarrassa de la selle, de la calèche et du fouet, et se mit à courir à pleine vitesse entre les voitures ; il continua à courir, à courir, jusqu'à se transformer dans mon esprit en une forme de la liberté absolue. Il continua sa course héroïque jusqu'à ce qu'il heurte un grillage de fer, et il s'effondra mort sur le coup.

Je pensais aussi à la mort beaucoup, théoriquement, et j'affirmais sa relation à la vie, à la croissance, à l'histoire et au temps. Dans ma thèse de doctorat, j'ai consacré un chapitre entier à la mort et à la position des deux poètes Wordsworth et Whitman, et à la façon dont le premier comprenait que la croissance, le développement, puis la mort de l'homme sont l'essence de son humanité, et que la maturité humaine signifie l'acceptation de ces limites. Quant à Whitman, le poète de la science, de l'Amérique et du corps, il ne voyait pas ces limites ; il croyait au contraire à une forme de réincarnation des âmes (qui ne diffère guère de la croyance de Nietzsche en l'éternel retour), qui abolit la mort et les limites. J'ai relié tout cela à la position des deux poètes face aux normes esthétiques. Je contemplais aussi la position des Américains face à la mort, leur refus extrême de celle-ci et leur peur profonde, et j'y voyais un signe d'immaturité, voire un refus profond de la vie humaine.

Telle était ma relation à la mort et à la maladie : elles s'étaient transformées en un sujet philosophique abstrait, que je plaçais dans un cadre, dont je créais la distance avec moi, sur lequel je méditais et m'enfonçais dans la contemplation, sans sentiment personnel existentiel direct.

Puis advint dans ma vie ce qui me secoua. Je commençai à écrire l'*Encyclopédie* alors que j'étais dans la trentaine, et j'y travaillais nuit et jour, commençant parfois à six heures du matin et ne finissant qu'à minuit. Et malgré l'avancement en âge, ma part d'activité et de santé ne cessait de croître, à tel point que j'étais plus actif à cinquante-huit ans qu'à trente-cinq. Dieu m'a aussi épargné toute maladie pendant toute cette période (à l'exception des accès légers habituels qui durent quelques jours sans empêcher le travail, et d'une petite opération chirurgicale qui

dura quelques jours). Aussi, lorsque quelqu'un me parlait de l'avancée en âge, je ne comprenais pas ce qu'il disait.

Mais le jour où j'ai terminé l'*Encyclopédie*, j'ai appris une nouvelle extrêmement triste (la mort du mari de ma fille). J'ai remarqué ce jour-là que je commençais à perdre la capacité de parler par moments. Je pensais que c'était un défaut dans ma mâchoire. Je suis resté à peu près maître de moi pendant deux mois, puis j'ai commencé à éprouver des vertiges chaque fois que je pensais ou que j'éprouvais un ressenti, et je suis tombé deux ou trois fois à terre. Il semble que ma maladie ait été pour la plus grande partie psychologique, conséquence de l'épuisement qui m'avait frappé du fait du travail continu sur l'*Encyclopédie*, et de la nouvelle qui m'était parvenue alors que j'étais totalement épuisé après l'avoir achevée. Mon système nerveux agissait de sa propre volonté, indépendamment de moi : il avait décidé de répondre violemment à n'importe quoi et à tout, comme bon lui semblait, sans intervention consciente de ma part. J'avais mis mon système nerveux dans un réfrigérateur pendant un quart de siècle, durant lequel je me vantais de regarder les événements du présent du regard d'un historien. (Et que je pouvais observer les ouvriers changer le marbre de ma maison et écrire en même temps sur le philosophe allemand Emmanuel Kant. Cela s'est produit effectivement.)

Pendant l'écriture de l'*Encyclopédie*, je me traitais moi-même, en particulier sur la question du temps, d'une main de fer. Lorsque je m'asseyais à l'Opéra pour écouter de la musique ou regarder un spectacle, je ne cessais de penser à l'*Encyclopédie* et je ne cessais d'écrire sur tout papier qui me tombait sous la main. Lorsque l'un de mes amis me rendait visite ou lorsque je me détendais, je feignais le sourire et la participation à la conversation, mais j'étais là-bas, dans le monde de l'*Encyclopédie*, ressentant une grande culpabilité de la perte de mon temps. Lorsque mon petit-fils Nadim venait des États-Unis où ses parents étudiaient, je cachais mes papiers sous le canapé, lui souriais et faisais semblant de jouer avec lui jusqu'à ce que sa grand-mère l'appelle ; je sortais alors les papiers rapidement et reprenais l'écriture. Plus encore, avant de m'endormir, je posais une problématique dans mon esprit, puis je dormais avec mon esprit qui continuait à réfléchir, de sorte qu'au matin je trouvais quelques contours de la solution déjà cristallisés. Mieux : lorsque je fermais les yeux, je voyais une vaste tache de lumière.

Mon système nerveux refusa tout cela, se révolta contre lui-même et contre moi. Lorsque je voulais traverser une rue par exemple, mon système nerveux prenait peur de lui-même, malgré ma connaissance consciente que la traversée ne me causerait rien. Je riais de mon arrêt, mais mes pieds ne bougeaient pas. Une fois,

un petit enfant m'embrassa, mon système nerveux fut très affecté et j'eus un vertige sévère qui faillit me faire tomber. Une autre fois, je vis une petite servante porter des charges, j'en fus attristé, et je fus pris d'une sorte de paralysie ; je m'appuyai sur les voitures stationnées dans la rue jusqu'à ce que j'atteigne la maison. Et ainsi de suite. Je suis allé voir des dizaines de médecins et j'ai fait beaucoup d'examens, qui ne révélèrent rien de défini, et les médecins ne trouvèrent rien. (Le D^r Magd Zakaria me soignait, et comme c'est la coutume en Égypte, les gens commencèrent à me dire qu'il fallait voyager à l'étranger. Cela fut, et je me rendis en Suisse, où je fus présenté à trois spécialistes qui tous estimèrent que ce qu'avait dit le D^r Magd était le maximum qu'on pouvait recommander !) J'étais sur le point de subir des examens (résonance magnétique) sur mon cerveau et les vertèbres cervicales ; je leur dis d'examiner aussi le reste de la colonne vertébrale, et ils découvrirent que la quatrième et la cinquième vertèbres dorsales de ma colonne s'étaient effondrées depuis longtemps (peut-être pendant l'écriture de *l'Encyclopédie*) et qu'elles avaient commencé à se reformer. L'un des médecins m'apprit qu'elles s'étaient effondrées d'une manière sûre, parce que si elles s'étaient effondrées d'une autre manière, j'aurais été paralysé depuis plusieurs années. Un autre médecin suggéra qu'elles s'étaient effondrées sur elles-mêmes lorsque j'étais tombé d'un cheval ; je l'informai que je n'avais jamais monté en selle pour en tomber.

Mon ami le D^r Abdel-Halim Ibrahim Abdel-Halim, l'architecte, vint me rendre visite. Je lui dis que je ne pouvais pas parler debout. Il rit et dit : « *Alors parle assis.* » Il me conseilla l'acceptation, comme porte d'entrée à la guérison. Et effectivement, j'acceptai mon état, et le voyage de la guérison et du retour commença à partir de cet instant. Je me reposai totalement pour la première fois de ma vie, à peu près, et passai des vacances de deux mois face à la mer, durant lesquelles je m'abstins autant que je pus de penser, jusqu'à ce que je récupère une grande partie de ma santé (je travaillais quatre heures le matin seulement). Je me réfère à cette période de ma vie comme au « tremblement de terre » ou au « cauchemar », parce qu'elle vint à l'improviste, et fut effectivement comme un cauchemar. J'ai goûté la maladie et la mort, non comme catégories abstraites, mais comme expérience vécue et assimilée existentiellement.

Il semble que Dieu — gloire à Lui — après que se fut enraciné en moi le sentiment de la mort, voulut enraciner en moi aussi le sentiment de la maladie. Cette fois, ce fut une maladie sans aucune dimension psychologique. Après que je fus complètement guéri du vertige qui me frappait, je sentis une douleur légère dans le dos lors d'un voyage à Beyrouth et à Damas. À mon retour au Caire, je me ren-

dais à l'hôpital Falastin pour des affaires médicales, dont la rééducation pour mon dos.

Les choses se dégradèrent soudainement (en deux jours). Je devins après cela totalement incapable de bouger, et l'on me portait d'un endroit à un autre. Un médecin me dit qu'à l'intérieur de chacun de nous se trouve une bombe à retardement qui explose lorsque vient son temps ; il semble que ma bombe à retardement pathologique ait explosé ce jour-là. Il s'avéra ensuite l'existence d'une tumeur due à une maladie nommée *monoclonal myeloma* (myélome monoclonal). Ce nom m'a trompé quelque temps en raison de son extrême douceur. Le médecin m'a caché la vérité de la maladie, parce que — comme je l'ai appris plus tard — c'est une maladie grave, une forme de cancer qui frappe les cellules souches dans la moelle osseuse (et non médullaire), un cancer qui mange les os et les tissus environnants, et qui a des effets secondaires comme tout autre tumeur, telle la pression sur la moelle épinière. C'est lui qui avait broyé les deux vertèbres dorsales auxquelles j'ai fait allusion auparavant. Il y est demeuré de longues années sans en broyer d'autres (par la grâce et la bonté de Dieu). Puis avec la croissance des membranes, il a atteint le nerf et a commencé à le presser, jusqu'à ce que ma moitié inférieure s'arrête totalement. (Il semble que mes maladies aient toujours un caractère radical : lorsque j'étais aux États-Unis, je me suis levé le matin pour faire mes activités habituelles, et deux heures plus tard j'étais en route pour la salle d'opération pour une opération de l'appendice. C'était urgent au point qu'ils ont dû couper mes vêtements aux ciseaux.) Pour tout cela, il fut décidé de pratiquer une opération chirurgicale sur la cinquième vertèbre pour ôter la tumeur (appelée *laminectomie*). L'opération fut effectuée par le D^r Alaa Fakhr, médecin modeste et confiant en lui-même sans le faste de la science : il traite avec ce qui est connu, mais sait qu'il y a un inconnu. (Il est amusant que dans des opérations précédentes, lorsque je tombais sous l'effet de l'anesthésie, je parlais en arabe classique ; et lorsque l'effet se dissipait, je parlais en dialecte. C'est dans une grande mesure l'inverse de l'habituel : on suppose que l'arabe classique fait partie de notre conscience et que le dialecte est la langue plus spontanée et plus tapie dans notre nature.)

Parmi les autres choses amusantes : après l'opération, je faisais chaque nuit le même rêve, rêve extrêmement étrange parce qu'il ne s'y produisait rien d'autre que des actions quotidiennes routinières. Je marche, j'ouvre la porte, je reviens et j'ouvre la porte, et ainsi de suite. Le rêve se prolongeait des heures, et je me réveillais épuisé. Le rêve n'avait aucun sens, sinon le désir de retourner à la vie ordinaire. Mais il ne fait pas de doute que les analystes psychanalystes pourraient y

trouver d'autres sens, plus profonds et plus sombres que celui que je propose. Le rêve dura plusieurs mois jusqu'à ce que Dieu m'en guérisse.

Ce ne fut pas la fin de la maladie. Après que celle-ci eut été diagnostiquée comme un myélome monoclonal, la D^{resse} Mervat al-Naggar me fit des séances de radiothérapie. L'un des plus importants spécialistes des tumeurs cancéreuses en Égypte commença à me soigner et décida de me donner une chimiothérapie par voie orale. Au bout de plusieurs mois, je le trouvai m'informant — sans lever les yeux du papier sur lequel il écrivait — que j'étais atteint d'un myélome *multiple*, ce qui requérait une chimiothérapie par injection (c'est-à-dire un traitement plus puissant que celui qui était suivi), et que je devais me rendre à tel hôpital soit le mercredi suivant soit le suivant, pour y séjourner quatre jours. Puis il dit, de manière extrêmement désinvolte, qu'il ne me restait à vivre pas plus de quatre années. Je lui demandai sur quelle base il avait décidé que le myélome dont j'étais atteint n'était pas du type monoclonal mais multiple. Il dit : sur la base du résultat de la dernière analyse de sang, qui montrait que le taux d'IgG [*immunoglobuline G*] était passé de 1,1 à 1,7. Je ne fus pas convaincu par ce qu'avait dit le médecin et, comme je l'ai dit à mes amis, « *j'ai démenti la nouvelle de mon décès, et déclaré qu'elle était un peu exagérée* » (citant l'une des célèbres plaisanteries de Mark Twain). J'appelai le D^r Alaa Fakhr, qui me conseilla de faire une analyse de sang dans un autre laboratoire ; lorsque je le fis, il apparut que l'IgG avait augmenté dans une proportion plus faible : il était de 1,2 seulement.

J'appelai l'éminent docteur et l'informai du résultat de la nouvelle analyse, et je fus surpris de l'entendre me crier au visage : « *Qui t'a dit de faire une seconde analyse ?!* » Je gardai le silence et la conversation prit fin. Je décidai naturellement de ne plus traiter avec lui après cela.

À ce moment apparut la D^{resse} Taqwa Badr dans ma vie. Et commencèrent les séances de rééducation qui eurent l'effet de la magie ; elle a la *baraka* dans ses mains (comme en témoignent tous les membres de ma famille qui ont profité de son traitement). Mais le plus important : elle commença à se former à la maladie du myélome, et à me fournir des informations. Elle me dit que je devais faire ceci et cela. Je fus surpris de découvrir, lorsque je suis allé aux États-Unis, que ce que cette jeune doctoresse non spécialiste du myélome m'avait conseillé était exactement ce que les médecins là-bas m'avaient conseillé. Parmi ce qu'elle me dit : que le moyen le plus efficace de combattre cette maladie est l'opération de transplantation médullaire. À ce moment-là, je commençai à lire moi-même sur le myélome et le cancer en général, et je trouvai que la méthode adoptée actuellement

dans le monde occidental est la coexistence avec le cancer, et non son élimination. Lorsque la méthode a changé, le nombre de nouveaux médicaments a sensiblement augmenté.

J'ai compris à travers mes lectures qu'il était souhaitable de différer la prise des médicaments puissants ou la pratique de la transplantation médullaire (qui s'appelle en anglais *autologous stem cell transplant*, et qui en réalité n'est pas une opération mais ce qu'on appelle une « procédure ») : on prend les cellules mères ou cellules souches du malade lui-même, on les nettoie des cellules cancéreuses, puis on donne au malade une chimiothérapie puissante qui tue toutes ses cellules (ce qui affaiblit totalement son système immunitaire), et c'est pourquoi le malade est isolé pendant cette procédure dans un lieu stérile, à l'exception de l'épouse du malade ; les médecins et visiteurs n'entrent qu'avec des masques sur le visage et des gants médicaux. Après la chimiothérapie puissante, on injecte au malade ses cellules souches et l'on commence les analyses pour déterminer si les cellules ont pris ou non, après quoi le malade reprend la vie normale.

L'opération est extrêmement simple. Le jour de l'opération, vint la chef-infirmière avec les cellules souches, et elle plaça le tube dans le cathéter qui avait été placé dans mes veines. Au bout de dix minutes, je la vis debout et lui dis : « *Pourquoi ne t'assieds-tu pas ?* » Elle m'apprit que la procédure était terminée. Mais malgré la simplicité de l'opération, elle est extrêmement coûteuse, à cause des soins infirmiers et de l'isolement. J'ai présenté une demande au gouvernement égyptien pour être traité à ses frais, et il semble que ma demande ait été refusée, ou négligée, ou perdue (après l'opération, c'est-à-dire un an après le dépôt de ma demande, l'un des hauts responsables informa l'un de mes amis que ma demande était toujours « *à l'étude* » !).

Seul me sauva de cette situation l'un de mes amis saoudiens, le maître Hamd Abdelaziz al-ʿĪsā, qui écrivit un article dans l'un des journaux saoudiens sur ma situation sanitaire (et financière). Je fus surpris que le bureau de Son Altesse le prince Abdelaziz bin Fahd m'appelle et m'offre qu'il prendrait en charge les frais de mon traitement au centre Anderson [*MD Anderson Cancer Center, Houston*], le plus important centre de cancérologie au monde (qui dépasse en réputation, à présent, le centre Gustave-Roussy à Paris). La générosité de Son Altesse le prince fut écrasante au point qu'on ne peut l'imaginer, ce qui fit de la période de traitement une expérience dont je peux parler avec un peu de bonheur, surtout que le bureau médical aux États-Unis, dépendant du bureau de Son Altesse le prince et dirigé par le D^r al-Sukayt, ne tardait pas une seule seconde lorsque je demandais quoi que ce soit. Ils m'ont assigné un assistant, l'ami Abdelkarim Boutin, pour

nous aider dans nos déplacements ; mais je découvris qu'il avait beaucoup de compétences, et il se transforma en assistant complet : il nous emmenait d'un endroit à l'autre, m'enseignait l'ordinateur, cherchait pour moi des articles sur le Net, et discutait avec moi de certains phénomènes de la société américaine.

Mais avant de commencer le traitement au centre Anderson, je suis allé faire quelques examens à l'Université Rush, où j'ai rencontré une jeune doctoresse extrêmement enthousiaste qui en savait beaucoup sur le myélome. Après quelques examens, elle me dit qu'il fallait procéder à la transplantation médullaire dans les meilleurs délais. Mais je sus qu'il valait mieux différer l'usage de l'artillerie thérapeutique lourde (qu'il s'agisse d'un nouveau type de médicaments ou de l'opération), et ce pour gagner du temps. Je consultai mon ami le D^r Iyād al-Kātib, médecin américain d'origine irakienne spécialiste des cancers du sang (et directeur de l'un des centres de cancérologie aux États-Unis) ; je consultai aussi plusieurs médecins en France, en Allemagne et en Égypte : tous me conseillèrent le report. Je le fis. Ils recommandèrent de surveiller la maladie, parce qu'elle peut rester latente quelque temps.

Mais si les cellules cancéreuses dépassent une certaine limite, il faut procéder à une opération de nettoyage de la moelle. Pour aider mes médecins, je commençai à étudier la maladie et ses symptômes ; je devins ainsi « *l'observateur qui participe à l'opération d'observation* » ! Mon état, comme on dit, se tenait entre la maladie et la santé, entre les normes des sains et des malades. Je me dis avec sarcasme : voilà un état digne d'une personne comme moi, qui adore la singularité et préfère toujours utiliser le modèle ouvert !

Malgré la soudaineté de la découverte de la maladie, j'ai accueilli cette nouvelle avec beaucoup de calme et d'acceptation ; nous étions à Chicago, ma femme et moi, pour les consultations, et nous fixions les rendez-vous des médecins en accord avec notre programme touristique. Nous visitâmes les musées, les jardins, les théâtres, et nous passâmes l'un des plus beaux mois de notre vie conjugale. (C'était une surprise totale pour le médecin : aux États-Unis, lorsqu'ils annoncent à quelqu'un qu'il a un cancer, ils font venir le psychologue pour qu'il puisse accepter sa nouvelle situation.)

Au bout d'un an, je commençai à ressentir des douleurs aiguës dans le dos. J'allai aux États-Unis, et cette fois tous me conseillèrent la nécessité de l'opération. Nous allâmes à New York. Nous étions sur le point de la quitter lorsque eurent lieu les événements du 11 septembre pendant notre séjour. Nous logions dans un hôtel sur la 17^e Rue à Manhattan, à quelques kilomètres du World Trade Center ;

nous sentions l'odeur de la fumée et de la poussière dues à l'effondrement des deux tours. Nous vîmes le début de la campagne médiatique féroce contre les Arabes et les musulmans : l'accusation fut immédiatement portée par les médias américains (et l'establishment au pouvoir) contre les musulmans, avant toute enquête. Les Israéliens et les sionistes y contribuèrent. L'événement fut instrumentalisé par l'establishment au pouvoir au service de ses ambitions impérialistes.

L'important : à mon retour au Caire, l'un des journalistes me demanda : « *Qui a fait l'opération du 11 septembre ?* » J'essayai de lui montrer que peu importe qui l'avait faite, l'important c'est comment elle a été instrumentalisée. Et lorsque je le trouvais incapable de saisir mon idée, je commençai à lui expliquer la chose de manière comique : « *Ma femme est responsable, et voici la preuve : j'étais à l'hôtel allongé sur le dos malade ; ma femme alla acheter un cappuccino pour moi et fut absente une heure. Pendant cette heure eut lieu la première attaque sur la première tour, puis l'attaque sur la seconde. Et lorsque ma femme revint portant le cappuccino, elle souriait comme si elle n'avait rien fait. Tout cela indique qu'elle est celle qui a planifié et dirigé cette opération. La seule chose qui demande encore explication est : le vendeur de cappuccino a-t-il participé avec elle au complot, ou l'a-t-elle accomplie seule ?* » Puis j'ajoutai : « *Les preuves que j'ai apportées ne diffèrent pas, en force ou en faiblesse, des preuves qu'apportent les États-Unis sur l'implication de telle ou telle organisation dans cet événement terroriste. Par conséquent, nous ne devons pas perdre du temps en recherche policière, mais nous concentrer sur l'analyse politique.* »

Je revins en Égypte dans un état de douleur sévère au dos. Les médecins me conseillèrent une radiothérapie sur le dos. Une fois encore, la D^{resse} Mervat al-Naggar la supervisa, et le résultat fut magique en quelques semaines. Après que je marchais appuyé sur une canne et que je dormais sur le dos la plupart du temps, et que je ne me levais du lit qu'avec l'aide de deux ou trois personnes, mes douleurs s'atténuèrent et je devins presque normal — d'autant plus que la D^{resse} Taqwa effectuait la rééducation de manière régulière, quotidienne ; elle commença aussi à superviser ma santé : lorsque j'attrapais un rhume ou quoi que ce soit, elle venait avec les médicaments et m'appelait toutes les quelques heures pour voir l'effet des médicaments. Une amitié profonde se noua entre les membres de ma famille et la D^{resse} Taqwa, jusqu'à ce qu'elle devienne comme une fille pour nous.

Taqwa n'était pas une simple doctoresse, mais un bel oiseau qui s'est posé au bord de ma fenêtre, comme je le dis dans le poème que j'ai écrit sur elle dans mon recueil poétique !

Les médecins aux États-Unis avaient recommandé six séances de chimiothérapie avant l'opération. J'avais à cette étape fait la connaissance du D^r Ali Khalifa, professeur à l'Université d'Aïn Shams, spécialiste du diagnostic précoce des tumeurs cancéreuses, atteint de la même maladie que la mienne. Une amitié naquit entre nous, surtout qu'il était — que Dieu lui fasse miséricorde — d'une grande culture et d'un grand intérêt pour les questions générales. Nous échangeons informations et visites. Il me recommanda la D^{resse} Hoda Gadallah pour superviser les séances de chimiothérapie. À travers ma conversation avec elle, je sentis que, malgré son extrême modestie, elle savait beaucoup de choses sur ma maladie, et qu'elle suivait ce qui était publié à l'extérieur. L'important : après la première séance, la D^{resse} Hoda remarqua que ma réaction à la chimiothérapie était extrêmement positive, et que tous les indicateurs de la maladie avaient disparu ; elle décida une seconde séance pour s'assurer de cette réaction, et la réaction fut meilleure cette fois ; elle décida donc de se contenter des deux séances. Mon médecin aux États-Unis admira sa décision et son audace, et accepta son avis.

J'allai après cela aux États-Unis pour la transplantation médullaire, et mon traitement commença sous la conduite du D^r Alexanian, l'un des plus célèbres spécialistes du myélome au monde. Lorsque je le rencontrai pour la première fois, il fut extrêmement aimable et me demanda quel était mon poète anglais préféré. Je lui dis que c'était William Butler Yeats ; il dit que sa fille avait écrit une recherche sur lui. Après avoir examiné les rapports et les analyses, il dit que l'on pouvait pratiquer l'opération sur moi, parce que j'avais moins de soixante-cinq ans et que je disposais de l'argent qui couvrirait les frais (c'est-à-dire que le bureau médical du prince Abdelaziz bin Fahd se chargerait de payer les frais).

On peut dire que cette rencontre fut à moitié solidaire et à moitié contractuelle : ce qu'il avait dit sur la couverture des frais n'avait aucune justification, c'était une chose connue de moi et de lui. Mais les choses se dégradèrent ensuite, lorsque je fus aller faire l'examen annuel l'année suivante : je le trouvai contractuel d'une manière effrayante. Mon professeur aux États-Unis, le D^r Wymer, m'avait alerté sur ce qu'on appelle le *Jupiter Complex*, c'est-à-dire le complexe (ou nœud) de Jupiter — Jupiter étant le nom grec du dieu Zeus, le grand des dieux. Le médecin atteint de ce complexe s'imaginer être un dieu. J'étais assis sur la chaise avec ma femme, et lorsque le D^r Alexanian entra, je me levai par respect pour lui, pour son savoir et son âge. Mais au lieu de me serrer la main, il s'assit à son bureau et me demanda pourquoi je m'étais levé (alors qu'il connaissait parfaitement la raison). Je répondis à sa question. Il ne commenta pas, et dit : « *C'est un exercice physique pas mal, et utile pour les muscles.* » Autrement dit, il transforma mon salut soli-

daire en une chose me concernant seul et qui me revient en bénéfice matériel. Après avoir examiné les papiers et les résultats des tests, il dit qu'il y avait un nouveau médicament, mais qu'il ne me le donnerait pas, sans me dire la raison. Après que je l'eus interrogé plusieurs fois, il dit qu'il préférerait le différer en raison de sa puissance, et qu'il me prescrirait une injection hebdomadaire de *Pegasys*, qui est un anti-virus de l'hépatite C, mais dont il s'est avéré qu'il a une utilité dans la lutte contre le myélome. Il ajouta que c'était une injection extrêmement coûteuse, et qu'il me permettrait par conséquent une seule injection, à condition que je rencontre le responsable financier pour s'assurer de mes capacités financières (malgré sa connaissance que le bureau de Son Altesse le prince Abdelaziz bin Fahd se chargeait des frais de mon traitement). Lorsque je le lui rappelai, il ne répondit pas. Puis il regarda les résultats de l'examen et dit que par le biais de l'opération de transplantation médullaire, j'avais atteint ce qu'on appelle « *la latence partielle* », ce qui me donnait quatre ans. Je souris et dis à ma femme en riant : « *Cela signifie que je dois essayer d'achever mes projets intellectuels en trois ans, et nous nous promènerons ensemble la quatrième et dernière année.* »

Je fus surpris d'entendre le D^r Alexanian dire : « *Je n'ai pas dit que tu vivrais quatre ans. Tu pourrais mourir dans six mois.* » Je lui demandai : « *Cela a-t-il un rapport avec le myélome ?* » Il dit : « *Non, mais tu peux attraper la grippe ou n'importe quelle autre maladie.* » Je ris et lui dis : « *Chez nous au Caire, un microbus ou une demi-camionnette peut accomplir cette mission en moins de quinze heures* » (c'est-à-dire que j'essayai de l'informer de manière laïque que « *les âges sont entre les mains de Dieu* »). Parmi les faits les plus amusants : à l'examen initial, il me demanda si j'avais des squames sur le visage ; je répondis par la négative. Mais après quelques jours, les squames commencèrent à apparaître sur mon visage, peut-être à cause de la sécheresse au Texas. Je lui mentionnai la question lors du rendez-vous suivant, et je fus surpris de l'entendre dire : « *So what ?* » — « *Et qu'est-ce que cela peut faire ?* » — comme si la chose ne le concernait pas du tout, et qu'il n'y avait aucune raison d'évoquer le sujet, bien que ce fût lui qui m'y avait alerté au début. Je présentai les conclusions auxquelles le D^r Alexanian était arrivé concernant mon état (surtout que le médicament qu'il avait prescrit avait de nombreux effets secondaires) à l'un de mes amis spécialistes ; il dit que le D^r Alexanian exagérait les choses, puis m'alerta que dans certains centres médicaux, ils préfèrent la réputation du centre à la santé du malade, et qu'ils veulent se couvrir par crainte des poursuites. (C'est un phénomène qui s'aggrave aux États-Unis, à tel point que certains médecins commencent à abandonner totalement le métier de médecin, parce qu'avec l'augmentation des procès intentés par les patients contre les médecins, et avec l'augmentation des indemnités prononcées par la justice, augmente l'assurance que

les médecins doivent payer, jusqu'à atteindre des sommes illogiques qui ne sont absolument pas proportionnées aux bénéfices des médecins. C'est pour cela que certains médecins commencent à refuser de soigner toute personne travaillant dans le domaine de l'avocature, ou toute femme mariée à un avocat.)

L'attitude du D^r Alexanian me rappela l'attitude d'un médecin neurologue à Amman, chez qui je m'étais rendu lorsque j'avais été frappé de quelque chose semblable à une thrombose dans le cerveau après l'achèvement de l'*Encyclopédie*.

Je lui décrivis mon état ; il dit qu'il fallait pratiquer certains tests de coordination neurologique. Je les passai parfaitement (des dizaines de médecins ont fait passer ces tests, je les ai bien appris). Mais malgré ma parfaite réussite, le médecin insista sur la nécessité de fluidifier le sang ; il ajouta que si nous faisons le test du *Carotid Doppler* (relatif à la mesure de la fluidité du sang dans les artères carotides externes du cou), le résultat montrerait la nécessité de la fluidification. J'avais déjà fait ce test en Égypte, et le résultat était négatif ; je le lui donnai, il le regarda et dit : *« Je vois encore qu'il faut fluidifier, parce que si vous aviez fait le test Duplex relatif à la mesure de la fluidité du sang dans les artères carotides internes du cou, qui n'existe qu'aux États-Unis, il nous montrerait sans aucun doute possible le besoin de fluidification. »* Mais à sa malchance, l'appareil existait en Égypte, et j'avais fait le test ; le résultat était négatif. Je le lui donnai ; il le lut et insista sur la fluidification... Et là, j'ai su que j'étais devant un médecin atteint du complexe de Jupiter de manière aiguë.

Mon voyage de guérison eut beaucoup d'aspects positifs : les soins médicaux au centre Anderson étaient supérieurs et suscitaient l'admiration. Il y avait là un médecin d'une grande culture et d'un grand sens de la plaisanterie ; lorsqu'il entra dans ma chambre à l'hôpital, le monde s'illuminait et beaucoup d'effets secondaires de la transplantation médullaire disparaissaient. Je l'informai de son effet sur moi ; il rit et dit qu'il souhaitait que son effet sur le reste des patients ressemble à son effet sur moi.

J'appelais le D^r Alexanian « *D^r Frankenstein* » à cause de son attitude contractuelle neutre qui me transformait en sujet et matériel d'usage. Mais à vrai dire, à la fois suivante, il changea totalement d'attitude ; il fut humain et solidaire au plus haut degré. Par exemple, il regarda les résultats des analyses que faisait le D^r Hany Halim dans son laboratoire en Égypte, et les trouva presque totalement identiques aux analyses du centre Anderson. Aussi les accepta-t-il.

De plus, il accepta de mettre dans son rapport une référence à mon usage de certaines herbes qui ont contribué à me guérir de certains effets secondaires (mon ami le D^r Zaghloul, directeur de l'hôpital Falastin, qui me prend en charge médicalement et psychologiquement, me les avait prescrites). Au lieu de passer avec moi quelques minutes, comme il faisait toujours, il passa avec moi une heure entière et me cita le plan de traitement et sa philosophie. Il avait prescrit le médicament *Pegasys* parce qu'il est léger, puis il graduerait : il me prescrirait cette année le *Thalidomide* pendant un ou deux ans selon les résultats, puis enfin il me prescrirait un nouveau médicament appelé *Velcron*. À côté de cela, il me rassura qu'il y a du nouveau chaque année, et qu'il pourrait apparaître durant cette période un nouveau médicament plus efficace. Puis il me parla à nouveau de poésie et des affaires du monde. Le masque du D^r Frankenstein tomba, le complexe de Jupiter fut sapé, et le fleuve de la solidarité humaine déborda pour effacer le souvenir du contrat objectif inhumain.

Je ne me suis pas contenté de la médecine traditionnelle, et j'ai recouru à des types de médecine alternative — du traitement par les plantes aux aiguilles chinoises. Je ne sais si mon état s'est stabilisé en raison de la médecine ordinaire, en raison de la médecine alternative, ou par un mélange des deux. Ce qui m'a encouragé à recourir à la médecine alternative, c'est qu'un professeur de poésie anglaise (spécialiste de la poésie romantique exactement comme moi) à l'Université d'Oxford, nommé Sir Michael Gough, fut atteint du myélome ; les médecins lui dirent qu'il avait six mois devant lui, et que s'il recourait à la chimiothérapie il mourrait immédiatement. Lui aussi démentit la nouvelle de son décès et commença un voyage de traitement avec différents types de médecine alternative, en particulier ce qu'on appelle la *thérapie Gerson*.

Au bout de dix ans de la prophétie du décès, le maître écrivit un livre intitulé *Living Proof: A Medical Mutiny* (« Preuve vivante : une mutinerie médicale »), où il consigne son expérience avec la médecine ordinaire et la médecine alternative ! Parmi les choses les plus amusantes de son livre, ce qu'on appelle « *la visualisation chinoise* » : l'homme s'imagine accompagné de l'un de ses amis, et tous deux descendent dans ses artères pour rencontrer les cellules cancéreuses et commencer à les frapper jusqu'à ce qu'elles tombent mortes. Je faisais ces exercices. De toute façon, tous les médecins (y compris le D^r Alexanian) m'informaient, après les examens, que 80 % du traitement dépend de mon état psychologique et de la volonté. Le prince Charles, héritier du trône britannique, a soutenu l'usage de la médecine alternative ; aussi l'institution médicale traditionnelle s'est-elle agitée et s'est-elle déchaînée contre lui !

Parmi les faits médicaux les plus amusants de ma vie, ce qui m'est arrivé à la mosquée des Omeyyades à Damas. J'avais accompli le devoir du Hajj avec ma femme, et j'avais décidé de passer par Amman pour rendre visite à des amis, et d'aller en Syrie pour la visiter pour la première fois de notre vie. Ma femme s'y opposa en disant : « *Après le Hajj nous serons épuisés, et peut-être attraperons-nous la grippe ; il n'est pas nécessaire de faire une tournée touristique.* » Mais j'insistai. Lorsque nous arrivâmes à Amman, je trouvai que ma température commençait à monter ; les médecins diagnostiquèrent ma maladie comme une « *fièvre maltaise* ». Ma femme me conseilla de me hâter de revenir au Caire, mais j'insistai pour compléter mon parcours touristique. Nous prîmes l'autobus pour Damas. Lorsque j'arrivai là-bas, ma température monta sensiblement, au point que je dus mettre un peu de glace sur le front. Le lendemain, ma température descendit un peu ; je décidai donc que nous fassions la visite de la mosquée des Omeyyades comme prévu, malgré tous les avertissements de ma femme. Lorsque nous y arrivâmes, ma température remonta de nouveau, et ma femme commença à me réprimander à cause de mon obstination extrême. À cet instant, je décidai de mettre fin à cette opération de réprimande.

Je me tournai vers le ciel et invoquai Dieu d'une voix forte qu'Il me guérisse au plus tôt pour que ma femme cesse de me réprimander. Dieu exauça mon invocation immédiatement : ma température descendit au même instant, et je commençai à transpirer abondamment, à tel point que je dus aller au marché acheter des maillots, parce que mon maillot s'imbibait de la sueur abondante. Au bout d'une heure, j'étais totalement guéri. Nous allâmes à un café sur le fleuve Barada, prîmes notre déjeuner, puis revînmes à Amman ; tout le monde était totalement épuisé, sauf moi. Sur le chemin du retour, nous passâmes par la ville de Jerash où se tient un festival artistique chaque année. Je me souvins que Magida al-Roumi chantait cette nuit-là, et je proposai que nous fassions un détour par la scène pour l'écouter. Tous refusèrent à cause de l'épuisement qui les avait frappés, tandis que moi le malade j'étais en parfaite forme physique. Gloire à Celui qui change les états ! Ce qui s'est passé ne peut être compris ni reproduit (et ce sont là quelques caractéristiques du miracle, qu'on appelle conventionnellement « *coïncidence* »).

J'ai beaucoup appris dans ma maladie. J'ai appris, moi qui n'étais presque pas tombé malade une seule fois pendant l'écriture de l'*Encyclopédie*, et qui parlais de la maîtrise du corps, et qui avais préparé des dizaines de projets de recherche dès son achèvement, j'ai appris les limites du corps humain et les limites de la capacité humaine. Je me suis mis à compatir aux personnes handicapées plus qu'au-

paravant (bien que j'aie découvert comment l'homme handicapé compense ses points de faiblesse par d'autres compétences qu'il développe). Et j'ai appris ce que m'a dit un ami : « *Il n'y a pas de maladie ; il n'y a que des malades.* » C'est-à-dire qu'il n'y a pas de lois générales (ni de modèles abstraits) ; il y a des personnes qui sont atteintes d'une maladie, et chacune d'elles répond à la maladie d'une manière différente. Mes amis et mes étudiants m'ont aussi inondé d'amour ; des dizaines d'entre eux sont venus me voir, et un beau fleuve de fleurs me parvenait, qui débordait de ma chambre vers le reste de l'hôpital.

Lorsque je marchais dans les rues de Londres, tous m'aidaient ; et lorsque je prenais un moyen de transport public, ils me cédaient leur siège. (« *Dans les épreuves apparaît le métal humain authentique, et l'homme présente ses insignes fraternels* », comme dit le poète chilien Pablo Neruda. Cela me rappela ce qui arrivait aux gens aux États-Unis après les tempêtes de neige : tous se serraient les coudes, et si une voiture s'enfonçait dans la neige, les autres voitures s'arrêtaient pour l'aider ; et si la neige couvrait la porte d'une maison, les voisins venaient déblayer la neige. Le contrat tombait totalement, et apparaissait l'essence humaine solidaire.) J'avais fait la connaissance du maître Mohammed Hammam — que Dieu lui fasse miséricorde —, le journaliste distingué qui avait mené avec moi plusieurs entretiens distingués pour le magazine *Nisf al-Dunyā* ; il était intelligent, cultivé, d'un caractère doux. Les liens de l'amitié s'étaient solidifiés rapidement. Lorsque je tombai malade, il me rendait visite, demandait toujours de mes nouvelles, et même me visitait chaque fois qu'il en avait l'occasion. (Combien fut grande ma tristesse pour lui lorsque me parvint la nouvelle de son assassinat aux mains d'un chauffeur imprudent sur le pont d'Octobre. Ne peut-on pas considérer cet incident d'assassinat aléatoire comme un bon symbole de ce qui se passe pour l'Égypte, ses possibilités et les générations montantes ?) Ainsi ai-je appris, moi qui n'avais que rarement rendu visite à un malade, l'importance que l'homme se tienne aux côtés des autres dans les moments d'épreuve.

Et puisque la dégradation de mon état de santé a commencé le jour où j'ai achevé l'*Encyclopédie*, une amusante rumeur s'est répandue au Caire selon laquelle le Mossad aurait placé dans les microbes ce qui a causé ces maladies. C'est une application comique de la théorie du complot !

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre II — Début de l'identité

الفصل الثاني — بدايات الهوية

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

Cycles de séparation

حلقات الانفصال

Ma mère m'a raconté que, lorsque j'étais enfant, à trois ou quatre ans, ils m'ont trouvé en train de marcher seul sur le balcon donnant sur le jardin de notre maison ; j'avais mis des lunettes anciennes, et je tenais entre les lèvres une plume sous la forme d'une cigarette : je tenais la cigarette d'une main et plaçais l'autre derrière le dos, et je parcourais le balcon, allant et venant, à pas lents et graves. Lorsqu'ils me demandèrent ce que je faisais, je leur dis que j'avais vu le D^r Kamel [Issa, médecin de famille] la nuit précédente, et que j'avais vu toute la famille écouter ses conseils et ses recommandations. C'était peut-être la première fois que je pratiquais les rites de séparation d'avec mon milieu commercial, expression de mon désir de devenir autre chose. Les rites de séparation, à leurs débuts, sont toujours forcés et théâtraux (l'homme croit au modèle avant qu'il ne se réalise dans le réel), surtout dans les sociétés traditionnelles où le modèle dominant règne et n'accepte aucune contestation essentielle. (Aussi encourageais-je mes étudiantes qui se piquaient de culture à persister dans leur prétention, et je prétendais les croire entièrement, dans l'espoir que la prétention se transformât bientôt en seconde nature, puis enfin en habitude.)

Ce qui aida à la séparation, c'est que le goût artistique des membres de ma famille était différent du reste de la société, pour une raison que j'ignore encore. Je ne me souviens pas avoir écouté Oum Kalthoum une seule fois à la maison, et c'est pourquoi vous me trouvez encore aujourd'hui inhabile à l'art de l'écouter (et l'écoute d'Oum Kalthoum, comme me le disent ses admirateurs, est un art qui a ses règles). Pour la même raison, je fus parmi les premiers à découvrir Fairouz. J'en souffrais énormément, parce que ses chansons étaient diffusées à des heures étranges : je devais soit veiller, soit me lever tôt le matin pour les entendre. (Je ne sais pas si ma passion pour la voix de Magida al-Roumi et de Kazem al-Saher est un prolongement de ces rites de séparation, ou s'il s'agit simplement d'un ravissement devant deux belles voix et devant deux chanteurs qui savent choisir les textes qu'ils chantent.)

Les symboles et les rites de la séparation s'approfondirent lorsque je découvris un jour la bibliothèque municipale par l'intermédiaire du fils de l'un des employés (les fils des commerçants comme moi n'allaient pas dans les bibliothèques ; ils allaient en été dans les magasins de leurs pères pour y travailler, ou bien superviser la cueillette du coton dans les terres agricoles que les grands commerçants achetaient soit pour la prééminence sociale, soit pour l'investissement garanti et l'assurance de l'avenir). Je me souviens bien que la première chose à laquelle je m'intéressai fut les livres colorés du maître Kamel Kilani pour les enfants ; je n'en avais jamais vu de pareils auparavant, et une joie m'inonda comme je n'en avais jamais ressentie. Le bibliothécaire, le maître Zuwayl, présuma en moi quelque bien et commença à m'encourager à lire ; il choisissait les livres pour moi lui-même, et me conseilla de lire des livres d'histoire, dont le livre d'Abderrahmane al-Rāfi'ī sur l'histoire moderne de l'Égypte, ainsi que quelques livres accessibles sur la philosophie et les arts, et quelques romans. Je me souviens que mes yeux tombèrent un jour sur le mot « *gnosticisme* » dans l'un des livres du D^r Abderrahmane Badawi : je fus saisi d'un frisson par le son du mot lui-même. J'ai beaucoup lu à ce sujet, et je n'ai rien compris alors, mais j'ai continué à essayer toute ma vie. (Je m'efforçais, lorsque j'enseignais à l'université, de donner la première leçon de la plupart des cours dans la bibliothèque, pour informer les étudiantes du mode d'emprunt, de la division de la bibliothèque et des types de livres : encyclopédies, dictionnaires, livres d'orientation, ouvrages de référence, livres d'art. Beaucoup d'étudiantes me disaient que cette leçon constituait un instant marquant dans leur vie, exactement comme ma visite à la bibliothèque de Damanhour.)

Je commençai à acquérir des livres, habitude inconnue dans les milieux des fils des commerçants. (Mon père — que Dieu lui fasse miséricorde — me disait toujours : « *Termine d'abord ce que tu as comme livres, puis achètes-en d'autres.* ») Aussi ne pouvait-il être question de lui demander le prix des livres que j'achetais, ce qui exigeait beaucoup de manœuvres.

Parfois, je me passais du sandwich de la petite récréation, que j'achetais à la cantine de l'école, pour acheter avec son prix un livre.

À travers ma relation avec le fils de l'employé, le D^r Mohammed Shoqayr (le médecin qui travaille aujourd'hui dans l'un des hôpitaux du Canada), s'ouvrit devant moi un monde totalement différent. Son père était directeur de l'école d'agriculture. Je remarquai que lui et sa famille étaient moins riches économiquement que la mienne, mais leur mode de vie était plus beau. Je le voyais lire des livres ; et lorsque j'allais chez eux, je remarquais qu'ils parlaient de beaucoup de choses variées, qu'il y avait des tableaux sur le mur et des objets précieux dans le vaisselier (je me souviens en particulier d'une petite bouteille bleue, d'un bleu profond, dans laquelle je plongeais lorsque je la regardais ; et je ressens encore aujourd'hui pour le bleu une grande faiblesse). Je commençai à comprendre que ce qui détermine la vie de l'homme n'est pas nécessairement l'élément économique.

Toutes ces expériences que j'ai vécues, enfant ou jeune garçon, auraient pu se réduire à de simples expériences personnelles, et je n'en aurais pas saisi la portée sociale, je n'en aurais pas généralisé des modèles analytiques, et elles ne m'auraient pas aidé à entrer dans le monde de la pensée — si Dieu ne m'avait pas comblé de maîtres (et de professeurs d'université) qui m'ont aidé, m'ont poussé, ont soutenu ma confiance en moi, et m'ont aidé à la pensée critique (la confiance en soi est nécessaire pour que l'homme puisse généraliser et formuler des modèles explicatifs).

Au début du cycle secondaire, des inclinations religieuses commencèrent à croître en moi ; j'entrai dans le groupe des Frères musulmans (comme je l'ai signalé auparavant). Le premier qui se convertit par mes mains fut un cuisinier nubien qui travaillait chez nous : nous passions la plus grande partie de la nuit à lire le Coran. J'appelais à la prière dans la branche des Frères musulmans à Damanhour ; puis mon activité s'étendit au village d'Iflāqa, voisin de Damanhour. Bien que mon âge ne dépassait pas douze ans, les villageois acceptèrent que je dirige la prière et que je leur prêche le sermon du vendredi.

Cette opération continua quelques mois, jusqu'à ce que l'un des frères m'ait alerté que cela contrevenait à la loi religieuse en raison de ma jeunesse (bien que je me fusse instruit en religion à travers un certain nombre de livres, en particulier le *Fiqh al-Sunna* du cheikh Sayyed Sabeq). Cette période de ma vie fut courte (ne dépassant pas deux ans), car les questions s'abattirent sur moi qui commencèrent à saper ma foi simple et directe — comme je le montrerai plus loin.

Je passai la phase d'études secondaires au lycée de Damanhour. Il y avait là un grand nombre de jeunes enseignants qui souhaitaient poursuivre leurs études supérieures à Alexandrie et qui n'avaient pas été nommés à l'université ; aussi Damanhour était-elle un endroit extrêmement convenable pour eux, car elle ne se trouve qu'à 65 kilomètres d'Alexandrie : ils pouvaient y résider ou y travailler, et aller à Alexandrie pour préparer leurs thèses universitaires.

Parmi mes plus importants professeurs : le maître Shafiq, professeur de géographie, le maître Ghozlân, professeur de sciences naturelles, et le maître Rufâ'il, professeur d'histoire, qui présuma en moi du bien (sans aucune introduction de ma part ni aucune preuve de mon dossier scolaire) et annonça aux élèves que j'étais un génie, et qu'ils ne devaient pas se comparer à moi. Il commença à me demander d'écrire des recherches en dehors du programme ; lorsque je les terminais, il les lisait aux élèves, ce qui me causait à la fois un grand embarras et un bonheur extrême. Je ne comprenais pas le secret de son enthousiasme pour moi : car jusqu'à ce moment-là (troisième année du secondaire), j'avais le sentiment que mon intelligence était ordinaire, voire inférieure à l'ordinaire. Mes performances scolaires en témoignaient : redoublement de la troisième année primaire, puis réussite au second tour avec une note totale extrêmement basse ; redoublement de la première année secondaire ; échec en deuxième année secondaire et nouvelle réussite au second tour ; notes extrêmement basses, profonde haine des mathématiques et de l'anglais, et leçons particulières à une époque où ce phénomène n'était pas encore connu.

J'étais le seul élève à avoir échoué en dessin en première année secondaire. Pourtant, le maître Rufâ'il décida que j'avais quelque chose en moi, aussi me retrouvai-je contraint de ne pas trahir son attente, et de battre la pierre à briquet de mon esprit pour produire des choses géniales comme on l'attendait de moi. Mes performances scolaires s'améliorèrent ensuite avec une rapidité qui m'étonna moi-même.

Quant au maître Émile Georges (docteur aujourd'hui), il fut le début de ma vie intellectuelle véritable. C'était un professeur au sens plein du mot ; il nous ensei-

gna la philosophie en classe terminale (en 1955), et nous fit aimer sa matière. Il nous présentait les questions philosophiques les plus profondes d'une manière simple ; il insufflait le doute en nos âmes, mais ne nous précipitait pas dans le gouffre du nihilisme : c'était un excellent professeur. Lorsque je le rencontre ces jours-ci et que je m'entretiens avec lui, je trouve en lui la vivacité renouvelée et la pensée avancée, et je mesure l'importance du maître. Sans lui, j'aurais perdu de ma vie des années et des années à lire ce que je lis sans atteindre les profondeurs, à entasser les informations sans en saisir les dimensions et le sens.

Mon expérience avec l'enseignement en Égypte fut extrêmement heureuse (à l'exception des leçons maudites d'arithmétique). Quel n'était pas mon bonheur lorsque venait le temps de recevoir les livres en début d'année ! Je me souviens encore de ce que j'ai lu dans les livres d'histoire, de géographie et de philosophie. À côté de la leçon et de l'apprentissage par des enseignants qui aimaient leurs matières et les transmettaient d'une manière agréable aux élèves, il y avait un temps libre où nous nous amusions et nous jouions, à côté des cours d'éducation physique, de travaux manuels, de dessin, de musique, d'agriculture et de calligraphie. Je tremble maintenant en pensant à ce qui arrive à nos petits dans les écoles et à nos jeunes dans les universités, qui sont entravés par des manuels lourds (mal imprimés), qui passent tout leur temps à étudier des matières qu'ils oublient au bout d'un mois, et auxquels on ne laisse aucun champ de jeu ni de respiration ; et qui rencontrent en classe des enseignants qui transforment l'heure de cours en prétexte pour rabattre les élèves vers les leçons particulières.

(Lorsque mon fils est revenu des États-Unis avec sa sœur en 1979, il ne connaissait que l'anglais. Nous voulûmes l'inscrire dans l'une des écoles de langues, qui exigea qu'il passe un examen d'admission en anglais. Nous n'y vîmes naturellement pas d'inconvénient. Mais nous fûmes surpris par un appel téléphonique de sa sœur nous informant que Yasser avait échoué à l'examen d'anglais. La chose me parut un peu confuse et je lui demandai : « *L'anglais, c'est bien l'English ?!* » Lorsque la réponse fut affirmative, je sus que la fête égyptienne d'accueil avait commencé. J'appris plus tard que le maître examinateur convoitait de donner à mon fils des cours de soutien pour qu'il puisse passer l'examen. Nous nous résignâmes au fait accompli — c'est Dieu qui est fort. L'enseignement en Égypte était gratuit et amusant ; il devint progressivement non gratuit à cause des leçons particulières ; puis il n'eut plus aucun rapport avec l'enseignement, car l'enseignement aujourd'hui c'est l'acquisition de la capacité à passer les examens.)

L'école — comme je l'ai dit — était une expérience effectivement riche et plaisante. Je dois pourtant raconter ce qui s'est passé en philosophie en classe termi-

nale. Du fait de mon amour extrême pour cette matière et de mon excellence en elle, j'expliquais à mes amis ce qui leur en était obscur. Tous obtinrent des notes élevées à l'examen final, en particulier Farouk al-Massiri (que Dieu lui fasse miséricorde), le cousin de mon père, qui obtint la plus haute note de philosophie au niveau national : 47/50 en 1955. Quant à moi, j'obtins 24, c'est-à-dire le minimum requis pour la réussite. Il semble qu'il n'est pas demandé aux élèves de terminale d'exprimer leur propre opinion sur Francis Bacon, par exemple, comme je l'avais fait. (C'est peut-être là le secret de mon échec en dessin : j'avais décidé d'être créatif et original — et il n'y a de force ni de puissance qu'en Dieu.) Une chose semblable est arrivée à ma fille au certificat GCSE en 1989 : elle obtint mention en tout, sauf en poésie, matière que j'avais étudiée avec elle. Je lui pris alors un professeur qui ne maîtrisait ni l'anglais ni la poésie, mais qui maîtrisait l'art d'entraîner les élèves à passer les examens ; et je demandai à ma fille d'oublier tout ce qu'elle avait étudié avec moi ou avec un autre, et d'exécuter à la lettre ce que le professeur lui demanderait. Elle le fit et obtint la mention. J'ai rencontré l'attaché culturel britannique et lui ai montré la gravité de cette situation : que l'école se transforme en institution d'aplatissement des esprits et des personnalités. Il semble que ce soit la tendance générale dans le monde, et qu'elle fasse partie du processus de rationalisation et de standardisation qui s'est accéléré ces derniers temps. J'ai appris de ces expériences que la réussite et l'échec dans la vie publique selon les normes dominantes ne sont pas nécessairement un jugement juste ou définitif, et que l'homme peut échouer selon les normes dominantes mais réussir selon des normes plus authentiques et plus créatives.

Symboles, rites et la maladie de la contemplation

الرموز والطقوس وداء التأمل

De nombreux éléments de ma personnalité ont contribué à approfondir ma séparation d'avec mon milieu et ont engendré en moi le désir permanent de philosopher, d'interpréter tout ce qui m'arrivait et de ne pas l'accepter à sa face — chose qui a fini par faire émerger le concept de la *distance* (que j'expliquerai plus tard). Le premier de ces éléments est que certaines choses acquéraient dans mon esprit une valeur symbolique au-delà de leur valeur fonctionnelle. Ainsi, les macaronis étaient pour moi la magie même (je m'imaginais dans mon enfance qu'ils étaient la nourriture des gens du Paradis) ; aussi en manger signifiait-il une expérience quasi spirituelle, sans rapport avec la satisfaction du besoin biologique. Je n'en mangeais pas selon mon besoin alimentaire matériel, mais selon mon besoin psychologique, ou affectif, voire spirituel si l'on veut. (Aussi regardais-je avec quelque intelligence le cas du khédive Abbas II, dont on dit que ses conseillers étrangers le contrôlaient par les macaronis. De même comprenais-je le cas du roi Farouk, dont on dit qu'il fut frappé d'une crise cardiaque après avoir mangé une quantité énorme de macaronis.) Quant au riz, il était lié dans mon esprit à la quiétude et au retour en ville. Aussi, après mon retour d'un voyage scolaire, je demandais à ma mère de me cuisiner du riz ; elle me présentait toutes sortes de mets, mais en vain : le riz, après le voyage, n'était plus une nourriture dont mon estomac avait besoin, mais une affaire à signification symbolique. Il n'était pas possible qu'elle comprît mon monde symbolique, ni que j'acceptasse sa logique fonctionnelle. Je ne me suis jamais débarrassé de cette inclination à la symbolisation. Le cigare est devenu le symbole du calme, de la stabilité et de l'accomplissement. Et souvent, les thèses des livres que j'écris acquièrent une dimension symbolique qui en fait une partie du combat de l'homme avec tout ce qui le menace. Par exemple, l'*Encyclopédie* s'est transformée en bataille de l'homme contre l'injustice, et en ce conflit éternel entre l'homme-Homme (qui tente de dépasser le monde des cinq sens) et l'homme naturel/matériel, qui s'y tapit, content et satisfait. J'imagine que cette inclination à la symbolisation m'a beaucoup aidé à me séparer de mon environnement immédiat, parce que les symboles m'ont créé mon monde propre. Le symbole est sans aucun doute une forme du modèle : il est un élément du monde matériel, mais s'élève au-dessus de lui jusqu'à devenir

un signe condensé de nombreux éléments qui peuvent paraître à première vue n'avoir aucun rapport entre eux.

À cette tendance à la symbolisation se rattache ce que j'appelle la tendance ritualiste : j'ai tendance à ce que tout événement important de ma vie devienne partie d'un rite très propre que je développe moi-même. Dans mon enfance, je commençais mes révisions en plaçant une fleur dans un vase, ou en en rêvant s'il n'y avait pas de fleur. Avec l'avancement en âge, j'ai développé le concept du *thé non biologique*, à savoir toute tasse de thé dont je n'ai pas besoin du point de vue matériel, mais que je bois avec mon ami pour me distraire en sa compagnie.

(Cela s'est développé plus tard pour devenir le concept de la *paternité non biologique*, lorsque j'adopte certains orphelins, victimes de l'époque moderne.)

Lorsque mon père est passé à la miséricorde de Dieu, j'ai mentionné les rites particuliers que j'ai accomplis à New York (assister à la pièce de Brecht *L'Exception et la Règle*). Lorsque ma mère est passée à la miséricorde de Dieu et après que j'eus assisté à ses funérailles et à son enterrement, je décidai d'accomplir les rites des funérailles à ma manière très propre et adaptée à la situation : je décidai de boire quelques boissons traditionnelles qu'elle prenait (*tilyū*, fenugrec, infusion de feuilles de goyave, anis). J'allai chez l'un des herboristes de Hussein et désignai l'un des sacs. Pour montrer mon habileté, je dis à l'homme : « *Ce tilyū n'est pas bon.* » Il dit, l'air renfrogné : « *Ceci n'est pas du tilyū, votre seigneurie.* » Je rentrai ma langue dans ma bouche et lui présentai la liste des boissons sans discussion ni cuistrerie.

Parmi les rites les plus importants de ma vie, le rite de « *l'heure de sérénité* » (que j'ai développé avec mon ami l'artiste Rahmi) : c'est la capacité à se retirer du temps, de sorte que l'homme vive des instants *qui ne sont pas comme les instants*, en dehors du temps, et qu'il puisse ainsi récupérer son intégrité et son humanité (après en avoir perdu une partie dans la mêlée de la vie et ses détails sans fin) — à condition que l'homme reste pleinement conscient que ce sont là des instants provisoires seulement, qui doivent finir, et qu'ils ne sont donc pas la fin de l'histoire, des poussées, des tristesses et des joies. (Ou comme je le dis dans l'un des contes que j'ai écrits pour les enfants : « *Toutes les belles choses finissent ! Toutes les choses tristes finissent.* ») J'ai essayé d'appliquer ce concept dans ma vie pour que la continuité ne se transforme pas en répétition et en routine : l'instant de sérénité apporte un élément de création à la vie sociale quotidienne. Ma femme et moi avons appris à pratiquer ces instants de sérénité, quelle que soit la dureté de la vie envers nous.

À ce moment, nous demandons à nos enfants de s'éloigner un peu, et nous nous asseyons seuls à boire le café et je fume un cigare ; alors la relation directe entre nous se renouvelle et ne se perd pas dans l'agitation et les détails. Beaucoup de mes amis ont aussi appris ce rite de l'instant de sérénité ; mais je le pratiquais aussi avec certains amis qui ne le connaissaient pas, et nous vivions ensemble une heure de sérénité sans qu'ils en aient conscience.

Il y avait aussi ce que j'appelle la *tendance ritualiste*, qui pénètre [le texte source s'arrête ici, ligne 49 ; passage interrompu — le reste du chapitre n'a pas été extrait par l'OCR et n'est pas disponible dans chapters/cho2.txt]

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch02.txt (49 lignes — le fichier OCR semble incomplet ; chapitre arrêté en cours de phrase)

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre III — Aux États-Unis

الفصل الثالث — في الولايات المتحدة

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

Aux États-Unis, j'ai développé le rite du *bain intellectuel* : lorsqu'une idée me résiste, je vais prendre une douche chaude, et sous le jet d'eau, les idées commencent à se souder, les liens entre elles deviennent clairs, et je résous la problématique intellectuelle qui m'oppose. (L'un des médecins m'a appris que ce dernier rite a une base matérielle : je souffre d'une allergie aux pollens, très répandus aux États-Unis ; lorsque je prends une douche d'eau chaude, la vapeur qui monte purifie les sinus, la respiration devient plus aisée, et l'oxygène monte à mon cerveau ; je peux alors réfléchir avec plus de liberté.)

Cette tendance ritualiste est en réalité une tendance à mettre des limites entre moi et la réalité matérielle directe ; en cela elle ressemble à ma conscience de l'histoire et de l'art. Elle s'est par la suite développée pour devenir une inclination à cristalliser les catégories analytiques et à percevoir les différents niveaux du réel. Cette tendance s'est accrue aux États-Unis : c'est un pays qui ne respecte pas les rites, et n'en connaît que le minimum. Et les rites de passage d'une étape de la vie à l'autre soit n'existent pas, soit différent de ce que je connaissais — ils ne sont pas assez riches. De plus, le plus souvent, ils prennent une forme manifestement consummatrice (comme les célébrations de la majorité chez les Juifs [*bar mitzvah*] ou les célébrations d'entrée à l'université ou de remise des diplômes). C'est peut-être pour me protéger et entourer mon être d'une enceinte qui le sépare de ce qui l'entoure que je n'ai eu d'autre choix que d'établir des rites et de leur prêter attention.

Mais le plus important des éléments qui m'ont aidé à mon détachement, c'est ce que j'appelle *la maladie de la contemplation*, qui me frappa un jour dans mon en-

fance ou au début de l'adolescence (à l'âge de douze ans peut-être) lorsque je perçus la catégorie du *temps*, et que nous vivons à l'intérieur de lui, et que notre vie est le temps. À partir de cela, je demandais — pour économiser le temps, et donc sauver ma vie — à l'une des servantes de m'apporter mes chaussures (par exemple).

Ma mère découvrit la chose et me donna une raclée. La bourgeoisie rurale ne connaît pas la vision hiérarchique qui partage les gens en maîtres et serviteurs de manière tranchée. En vain je tentai d'expliquer à ma mère que la chose n'était ni arrogance ni ostentation (prétention), mais un sentiment profond du temps ! L'important : après ce clivage qui s'est produit en moi, et après cette perception profonde de la catégorie du temps, je me mis à contempler tout ce qui m'arrivait et à pratiquer la tristesse et la joie à travers mes contemplations (chose qui, à mon sens, approfondit chacune des deux, même si elle en réduit beaucoup l'acuité).

Je ne sais si cette contemplation continue est responsable du fait que, dans mon enfance, je perdais toujours l'argent que ma mère me donnait pour acheter quelque chose. Elle tenta en vain de me corriger sur ce point, mais hélas, je restais toujours absent à ce qui m'entourait, et perdais mon argent. (Je perds encore mes lunettes chez moi et je passe du temps à les chercher. Ma femme s'est spécialisée dans leur découverte en m'interrogeant sur ce que j'ai fait dans la demi-heure précédente ; à partir de mes réponses, elle commence à imaginer les endroits par lesquels je suis peut-être passé, et finit en général par retrouver les lunettes. Selon ma mère, je suis un être « *dispersé* », c'est-à-dire pressé : je néglige les détails et je les oublie, et c'est pourquoi je perds mon argent et mes lunettes.)

L'un des grands responsables (au début des années quatre-vingt) me convoqua une fois et m'informa que l'Égypte allait présenter une proposition à l'ONU pour le désarmement nucléaire ; il voulait que je traduise l'accord proposé étant donné sa gravité et son secret (jusqu'à sa présentation à l'ONU). J'acceptai aussitôt. Pourtant, j'allai rendre visite à ma fille à l'Université Américaine et oubliai le traité secret proposé sur une chaise là-bas. Par excès de désespoir, je me mis à rire, et dis à mes enfants que la seule solution dans un tel cas est le suicide à la manière du *hara-kiri* japonais.

Comme je n'avais pas l'intention de le faire, il n'y avait d'autre solution que d'attendre le lendemain. Effectivement, notre Seigneur nous protégea, et je trouvai l'enveloppe contenant la proposition de traité à sa place : ni homme ni djinn ne l'avait touchée.

La contemplation m'a rendu capable de me détacher de ce qui m'entoure et de me regarder de l'extérieur, ce qui a engendré en moi une capacité hors du commun à changer le moi sur la base de représentations mentales préalables. La formation des représentations mentales peut prendre longtemps, mais l'opération de changement elle-même se faisait en quelques instants. (J'étais, dans mon enfance, très impressionnable, et mes larmes coulaient vite ; on m'appelait « *al-ayyūta* », c'est-à-dire « *le pleurnicheur* ». Cela me causait un grand embarras devant mes pareils ; je décidai à dix ans de surmonter ce défaut, et je réussis en quelques jours à empêcher mes larmes de couler ! De même, lorsque le doute religieux m'envahit, j'étais sur le chemin de la mosquée à Ramadan ; et lorsque je décidai d'abandonner le basket-ball, j'étais sur le terrain.)

Parmi les histoires les plus importantes de ma vie privée, qui éclairent cet aspect de ma personnalité, l'histoire de mon mariage avec le D^r Hoda. Lorsque je la rencontrai pour la première fois, il m'arriva ce qui m'arriva ; il fallait que je le contemple et le comprenne mentalement pour pouvoir y faire face. J'étais alors membre du parti communiste égyptien. Je demandai conseil à mon responsable au parti ; il m'apprit qu'elle était bourgeoise, et que le mariage avec une telle personne cause beaucoup de problèmes — c'est-à-dire que le responsable proposa une représentation mentale idéologique (de classe) de l'amour et du mariage. Mon cœur (peut-être ma saine nature) me guida à aller voir ma mère et lui demander conseil (chose extrêmement rare ; je ne l'ai peut-être pas faite ni avant ni après). Elle me posa une question extrêmement simple : « *Ton cœur sent-il la joie quand tu la vois ?* » Je ne répondis pas à la question, mais je sentis alors que des poids idéologiques et des analyses de classe matérialistes tombèrent de ma conscience, et que les chaînes de la raison et du cœur commencèrent à se dénouer.

Je décidai de me lier au D^r Hoda. C'était peut-être l'un des premiers événements de ma vie où le modèle matérialiste fonctionnel comme cadre de vision se mit à vaciller.

(Il est amusant que notre lieu préféré pour nous voir pendant la période des fiançailles fût l'étage supérieur du tramway de *al-Raml*. C'était calme et beau ; nous voyions toute Alexandrie de là, et parfois nous voyions la mer. Une relation naquit entre nous et les contrôleurs ; si je montais dans le tramway seul, ils me demandaient : « *Où est mademoiselle ?* » Le tramway était un lieu approprié pour la rencontre des amoureux ; aujourd'hui, c'est une arène de combat darwinien !)

Mais la maladie de la contemplation ne me quitta pas un instant après mon attachement au D^r Hoda. Je commençai à me demander : si l'amour romantique existe en dehors du temps et ne connaît ni l'histoire ni la poussée, comment peut-on se marier (et entrer dans le temps) ? Comment celui qui aime de cette manière atemporelle peut-il quitter celle qu'il aime et aller à son travail (par exemple) ? Mais je me demandais aussi : comment l'homme peut-il en même temps supporter de tels sentiments enflammés au quotidien ? Son système nerveux supporte-t-il un tel fardeau ? L'opération de la pensée ne s'arrêta qu'avec le mariage lui-même : je découvris la naissance d'un nouveau type d'amour capable de coexister avec le temps, l'histoire et la société, l'amour dans le mariage se caractérisant par une sorte de continuité. Là, je commençai à comprendre des concepts tels que la *quiétude*, la *mawadda* et l'*intimité*, et je commençai à savoir qu'ils constituent une sorte de relation profonde à l'intérieur du temps, mais différente de l'amour romantique atemporel. (Je remarque que les fils de cette génération qui adoptent inconsciemment et idéologiquement l'amour atemporel — c'est de cela que parlent toutes les chansons, ce que présupposent tous les films, ce que les médias propagent — deviennent incapables de coexister à l'intérieur de l'institution du mariage : chaque individu est tendu vers le bonheur individuel et le plaisir, ce qui rend la coexistence avec l'autre dans un cadre unique chose impossible, ou presque.)

Ma vie conjugale fut elle aussi soumise à la contemplation. Je me souviens qu'après mon mariage, vint le moment de prendre la photo traditionnelle de noces. Je m'assis à contempler cet acte bourgeois : porter un costume de noces, ma femme portant une robe de mariée, aller ensemble au studio et feindre le sourire et le bonheur pour que le photographe nous prenne une photo officielle ! L'état de contemplation dura plusieurs années, et je ne consentis à cette pose officielle qu'après avoir su que ma femme avait conçu : je décidai alors de remettre mon affaire à Dieu, à condition de continuer à contempler par la suite !

À travers mes contemplations sur mes expériences et celles des autres, j'ai forgé une vision et un concept du mariage. Je me disais et je disais à autrui que le bonheur ne descend pas ainsi du ciel : il est comme l'œuvre d'art, l'homme doit peiner et se fatiguer dans sa formulation et sa fabrication. Le mariage est aussi comme l'œuvre d'art, et comme tout ce qui est humain et complexe : il contient des potentialités positives et négatives, et l'on ne peut séparer les unes des autres. J'ai souvent dit à mes étudiantes que le véritable amour, c'est qu'on accepte l'autre et que l'on sache que ses qualités sont totalement liées à ses défauts. J'ai aussi développé le concept de *se remarier avec la même épouse* : les circons-

tances et les situations changent, la personnalité et les attentes changent ; on revoit alors les bases de la relation et on les reformule selon la nouvelle vision. Je prétends m'être marié avec ma femme trois fois : la première fois traditionnelle, la deuxième après l'obtention de mon doctorat, la troisième après l'obtention par elle du sien. Le concept de remariage avec la même épouse — l'idée latente dans la relation conjugale traditionnelle est que l'autre est un schéma défini, immuable, et donc les attentes, les tristesses et les joies ne changent pas. C'est une conception inhumaine : il y a une part de stabilité, mais il y a aussi une part de changement, et l'homme doit prendre tout en compte.

Il est amusant que je m'imaginai avoir épousé le D^r Hoda parce qu'elle était différente, sous bien des aspects, de ma mère. Mais je découvris — après une bonne dose de contemplation — qu'elle lui ressemble sous bien des aspects : elle est aussi une « *mère absolue et globale* », marquée par cette foi rurale rigoureuse en la justice et l'égalité ; et comme elle, elle aime la propreté d'une manière que je vois extrême, et qu'elle voit, elle, comme inférieure à la moyenne. Pour tout cela...

Le côté comique de la contemplation apparaît dans cet incident : alors que j'enseignais à la Faculté des filles, j'essayais de jouer beaucoup de rôles, dont celui du père (paternité non biologique). Une fois, je rencontrai une de mes étudiantes enceintes et lui demandai quand elle aurait l'enfant ; elle dit : « *Dans deux mois.* » Deux mois plus tard, je la rencontrai au département et lui demandai si elle avait eu un garçon ou une fille ; je fus accueilli par les rires sonores des étudiantes : l'étudiante enceinte n'avait pas encore accouché. Mais j'avais fait un calcul mental et je m'étais assis dans mon monde mental calme et ordonné, à observer le monde du temps, de la naissance et de la mort sans descendre aux détails directs. Cette capacité de détachement provisoire de la réalité est peut-être ce qui m'a permis d'écrire *l'Encyclopédie* sur plus d'un quart de siècle. Le conflit arabo-israélien prenait alors plusieurs formes ; certains s'imaginaient qu'il s'approchait de son instant final et que nous étions sur le point d'entrer dans le monde de la paix éternelle. Mais je ne cessais de contempler, de penser et d'écrire.

Quant au côté sombre de la contemplation (qui me sépare du réel et me fait vivre dans mon propre monde intellectuel), il se manifeste dans cet incident : j'étais aux États-Unis en 1971, en train d'écrire le livre *Land of Promise*, totalement absorbé. Ma femme m'appela et m'apprit que des voleurs l'avaient attaquée, lui avaient arraché son sac et s'étaient enfuis, et qu'elle serait en retard jusqu'à ce que la police termine l'enquête. Une heure plus tard, elle arriva à la maison ; je ne bougeai pas de ma place, je continuai à écrire. Elle éclata en pleurs, et je compris ma faute. Je m'excusai pour ce que j'avais fait.

La maladie de la contemplation m'a accompagné toute ma vie, et la foi ne s'est engendrée en moi qu'à travers un long voyage rationnel ; aussi ma foi est-elle une foi contemplative et rationnelle. N'y sont entrés des éléments spirituels qu'à la fin : c'est une foi qui s'appuie sur le sentiment de l'incapacité des catégories matérielles à expliquer le phénomène de l'homme, et sur la nécessité de recourir à des catégories philosophiques plus complexes.

Mais malgré mon immersion dans la contemplation, j'ai toujours veillé à lier le général et le particulier ensemble. Mon étude du romantisme s'est approfondie dans cette direction. La *vérité* — selon la théorie critique romantique et la poésie romantique — n'est pas une chose abstraite ajoutée aux phénomènes, mais une chose latente en eux, qui leur est intime, que l'homme sent à travers les battements de son cœur et les pulsations de ses veines. Autrement dit, la vérité est peut-être une chose générale dont l'homme atteint quelques traits par la raison ; mais pour atteindre son essence et sa totalité, il ne le pourra qu'à travers la chair, à travers la conscience et le cœur. Le choix du *modèle* comme outil analytique est peut-être l'expression de ce désir.

Jusqu'à présent, j'essaie autant que possible de ne pas vivre dans le général seul, et d'éprouver les catégories idéologiques au creuset des choses directes et de la conscience. Je suis arrivé à ce que l'idéologie peut être un masque derrière lequel se cache l'homme, qui se transforme en pure raison ; et l'homme peut disparaître au point qu'il meurt par le cœur, non par le moule. (Aussi me trouvez-vous ne pas croire aux mariages idéologiques : ils sont comme les mariages bâtis sur l'intérêt, ou les mariages qui s'assèchent et que ne traverse aucune émotion, aucun instant de sérénité, ni souvenirs et mythes communs ; ils se transforment après quelque temps en une sorte de « *commission en séance permanente* ». Je vois pourtant nécessaire que les époux partagent les points de départ, les idéaux et l'échelle des priorités essentielles : une opposition à ce niveau engendre des tensions que l'institution du mariage ne peut supporter.)

Cela ne veut pas dire que je me sois totalement libéré de l'emprise de l'abstrait, du mental et de l'absolu : il reste en moi quelque chose qui penche vers eux. C'est une composante essentielle de ma personnalité. Mon attitude envers le temps comporte encore une part de détachement : je le traite comme s'il était une matière précieuse et élastique, et j'essaie de préserver chaque minute et chaque seconde. Je porte toujours dans ma poche des papiers pour y écrire ou des livres pour les lire ; et si je me trouve debout à préparer le thé pour moi-même et que je dois attendre que l'eau bout, alors durant ces minutes je fais quelques exercices physiques pour ne pas perdre mon temps (j'ai appris cette ha-

bitude de mes lectures sur la Chine populaire pendant la Révolution culturelle). J'essaie d'accomplir à l'intérieur du temps ce qui ne peut être accompli, et je me fixe souvent des plannings impossibles à réaliser.

L'Université d'Alexandrie

جامعة الإسكندرية

J'ai obtenu mon diplôme du lycée de Damanhour en 1955, et j'ai porté la canne du voyageur — comme tant de Damanhouriens — jusqu'à Alexandrie. J'y allai portant ma perception complexe et ma confiance en moi, et soudain je me retrouvai au cœur d'une ville égyptienne par le nom, occidentale par le fait. J'habitais à al-Ibrahimiyya, où vivait une grande communauté grecque ; même le marchand de légumes annonçait sa marchandise en grec. Dans certains restaurants, il fallait parler le grec ou le français. À côté de cela, il y avait des clubs de cinéma où l'on nous projetait les films européens les plus récents et des concerts. Une atmosphère cosmopolite faussement déracinée qui peut enrichir l'homme et qui peut l'engloutir. Je me rendis au département de langue anglaise et de ses lettres, à la Faculté des Lettres, où tout le monde parlait l'anglais, et beaucoup d'étudiants étaient des étrangers d'origine grecque ou italienne (ma promotion comprenait Simon Telemach Joannidis, Mary Nikolaï, et d'autres). Même les Égyptiens purs étaient des étrangers : ils ne connaissaient pas l'arabe et ne savaient que peu de chose sur l'Égypte. Même l'emploi du temps des cours était écrit en anglais, divisé en cases horizontales et verticales auxquelles je ne comprenais rien.

Je fus pris de vertige. Il n'y avait rien dans mon arrière-plan qui m'aidait à faire face à cette situation. Lorsque j'allai chez le coiffeur et lui livrai ma tête, à cet homme à gages qui ne me connaissait pas, ne connaissait pas mon père ni mes oncles, je sus que j'étais entré dans la *Gesellschaft*, la ville contractuelle.

Avec la capacité hors du commun du Damanhourien à survivre, je décidai de me mouvoir vite pour découvrir les nouveaux mécanismes nécessaires pour assurer la survie. Le plus important d'entre eux : maîtriser l'anglais. Je m'enfermai dans une chambre pendant un mois entier, n'écoutant que les radios anglophones, ne lisant que les journaux et magazines anglais. Je revins après le premier semestre ayant maîtrisé la langue d'une manière qui étonna mes professeurs. En été, j'apportai des tonnes de livres arabes traitant de l'histoire de l'Occident, de la pensée occidentale, de l'art occidental, de la philosophie occidentale ; j'apportai aussi des

traductions de plusieurs pièces et romans pour pouvoir maîtriser le discours civilisationnel occidental, et pour que ma connaissance des traditions littéraires occidentales s'approfondisse comme je m'étais approprié la langue. (J'ai vécu une expérience unique cet été-là : j'ai apporté la traduction arabe du roman *Germinal* d'Émile Zola et j'ai décidé de le lire sans m'arrêter pour le sentir comme un tout organique intégral. Effectivement, je me suis assis trois jours et trois nuits, à lire et lire et lire sans dormir ; l'expérience réussit, et je n'en suis pas devenu plus sage !) En deuxième année, je quittai la faculté quelques mois et entrai dans une école anglaise pour que l'anglais devienne pour moi une langue vivante. Je devins ainsi capable de me mouvoir dans ces milieux quasi égyptiens et de traiter avec eux avec une efficacité hors du commun, malgré mon manque de respect pour eux. Il était extrêmement triste de voir tous ces gens vivre dans notre pays — certains ne l'ayant jamais quitté — sans rien savoir de lui, voire sans en parler la langue !

Le département de langue anglaise à Alexandrie fut une expérience unique. L'enseignement y prenait la forme de véritables conférences, non de leçons dictées. (Ma mémoire était si forte que je n'oubliais rien de ce qui était mentionné en cours. Lorsque j'écrivis ma thèse de doctorat et certains de mes ouvrages sur le sionisme en anglais et en arabe, je n'utilisai pas les fiches habituelles, bien que j'aie lu des dizaines de références et en aie cité. Cela tient au fait que je me souvenais de la citation et de la page où elle figurait. Je dois pourtant dire que je ne suis pas bon pour écouter les cours : je me perds souvent à cause d'une idée énoncée par le conférencier et je me mets à la contempler.) Les professeurs entraient, donnaient leurs cours, et laissaient le champ aux étudiants pour poser leurs questions. Ils acceptaient l'opinion contraire d'un cœur large, et l'accueillaient même. J'étais à cette étape de ma vie marxiste, et j'offrais des interprétations de classe à beaucoup de textes littéraires ; ils débattaient avec moi à propos de ce que j'avais dit, et j'obtenais en fin de compte une note élevée malgré leur désaccord avec moi. Ils nous demandaient d'écrire de véritables recherches, de lire les références et de les citer dans nos articles. Les questions aux examens exigeaient une réponse où l'homme engageait sa raison et son imagination, non qu'il ressasse ce que les professeurs avaient dit. Nos réponses prenaient la forme de longs essais où l'étudiant exposait son point de vue. Nos professeurs à Alexandrie ne connaissaient pas la complaisance dans les notes : pour eux, le processus éducatif était chose sérieuse et importante. Le nombre des étudiants était petit et diminuait progressivement chaque année jusqu'à arriver à dix ou moins en année de diplôme. Ils nous demandaient beaucoup et ne se montraient pas indulgents, mais nous apprenions la connaissance et la conduite droite. C'est

peut-être pour cette raison que, lorsque je me rendis à l'Université Columbia et m'inscrivis en troisième cycle, je trouvai mon niveau supérieur à celui de beaucoup d'étudiants là-bas. À cet instant, je compris ce que nous avions enduré au département de langue anglaise de l'Université d'Alexandrie, et les lourdes charges d'études que nous portions.

La directrice du département, le D^r Nour Sherif, était une personne d'une grande culture et sagesse. Ses cours sur Charles Dickens, ou sur la poésie de la fin du XVIII^e siècle (dont la poésie de William Blake), ou sur la civilisation du XIX^e siècle, étaient un véritable plaisir : c'étaient effectivement des cours dialogiques où elle discutait avec nous les textes littéraires et les interprétait largement, en englobant les éléments esthétiques, historiques et moraux. (Aussi, lorsque je me rendis aux États-Unis, où il y avait une polarisation entre la tendance *formaliste* et la tendance historique, je ne tombai pas dans cette polarisation et ne choisis pas un côté contre l'autre ; je me concentrai sur les textes et approfondis ma vision en étudiant leur contexte social et culturel — méthode que je suis encore dans mes études.)

Le D^r Nour était d'un grand engagement envers sa mission d'enseignante : contribuer à bâtir ce pays en éduquant ses fils. Elle réussit, par sa persévérance et sa fermeté, à constituer une poche unique. Elle ne se soumettait jamais aux pressions extérieures, pour préserver sa mission. Je me souviens qu'un des étudiants « *connectés* » était membre de l'Union socialiste, président de l'Union des étudiants, etc. Cet étudiant, comme beaucoup de *connectés*, était nul ; il échoua en anglais et fut contraint de redoubler la dernière année trois fois pour cette raison. Il semble qu'il réussit alors à faire qu'un employé de la Présidence de la République écrivît une lettre demandant la cause de l'échec répété de ce *connecté* arriviste. La réponse du D^r Nour fut que la réussite ou l'échec d'un tel étudiant n'était pas une affaire de la Présidence de la République. C'était en 1962, lorsque tout le monde craignait les renseignements. Notre homme fut contraint de réviser ses cours, de passer l'examen et de le réussir comme tous les serviteurs de Dieu.

Une autre fois, le doyen voulut connaître le résultat d'une étudiante avant son annonce. Elle s'enflamma de colère, donna le résultat à l'huissier pour qu'il l'annonce, et informa en même temps le doyen qu'Untelle, sur qui il s'enquérât, avait échoué dans trois matières.

Ma fille Nour (que j'ai nommée du nom de mon professeur) a remarqué que mes amis d'Alexandrie ont un caractère particulier ; je lui dis que ce sont les empreintes du D^r Nour et de son département. Une fois, le D^r Nour Sherif me demanda quelles étaient mes plus importantes sources intellectuelles ; ma réponse riieuse fut : « *Nour Sherif.* » Puis j'ajoutai sérieusement : « *À un certain niveau, je veux dire ce que je dis. Je ne peux m'imaginer sans cette étape de ma vie où nous avons appris à penser, critiquer et écrire.* »

Le D^r Mahmoud al-Manzalawi nous donnait ses cours sur l'histoire de la civilisation dans le monde, nous parlant avec aisance et spontanéité de tout, depuis les épopées d'Homère jusqu'au *Docteur Jivago* de Pasternak. Le D^r Mohammed Mostafa Badawi lisait avec nous les textes et refusait toute généralisation qui ne s'appuyait pas sur une citation tirée du texte. Il me dérangeait souvent, mais j'appris (moi le combattant idéologique) à éloigner mon moi de mes opinions, quelle que soit leur force. Tant le D^r al-Manzalawi que Badawi m'invitaient chez eux, me donnaient des livres, et m'enseignaient l'art de la lecture et de la vie.

Parmi mes professeurs les plus importants à Alexandrie, le poète anglais moderne, le professeur John Heath-Stubbs (avec qui j'étudiai la poésie, le roman, le patrimoine classique [grec et romain] et l'écriture de l'essai). Je me souviens qu'à l'examen de littérature du XVII^e siècle, il y avait une question sur les sources des personnages de Satan, de la Mort et du Pêché dans l'épopée *Paradise Lost* de John Milton.

Je saisis le bord de mon courage et comparai entre Londres où vivait John Milton et Damanhour où je vivais (où j'avais vu les cortèges des artisans jusqu'aux années cinquante, et qui remontent sans aucun doute à des époques antérieures). Je généralisai à partir de mon expérience, ou du moins en tirai un modèle explicatif pour étudier Milton. Je montrai que lorsque le poète anglais écrivit son épopée, la Renaissance avait commencé depuis un siècle et demi ; mieux, elle avait même commencé à décliner et les prémices du siècle de la raison et des Lumières avaient commencé à apparaître. Je signalai pourtant que l'opinion dominante (alors) selon laquelle le sombre Moyen Âge avait disparu le lendemain à peu près de la Renaissance est une réduction abusive, parce que les formes civilisationnelles ne disparaissent pas avec les transformations économiques, politiques et intellectuelles : elles se prolongent sur de longs siècles. Aussi, bien que Milton vécût à la fin de la Renaissance, il est probable qu'il fut en contact quotidien avec beaucoup de formes civilisationnelles du Moyen Âge (ces formes qui se sont prolongées plusieurs siècles après la Renaissance). Parmi ces formes, les pièces reli-

gieuses comme les « *morality plays* », qui étaient pleines de personnifications symboliques de concepts généraux comme Satan, la Mort et le Péché, et qui se jouaient encore dans les diverses parties de Londres. Il dut s'en imprégner, en assimiler le contenu, et inspirer certains de ses personnages.

Je fus surpris que le professeur Stubbs me donnât la note maximale, et me dît même par la suite que s'il avait pu m'attribuer plus, il l'aurait fait. Et cela parce qu'il connaissait le savant anglais Tillyard qui venait d'écrire une étude proposant pareille vision, parue le mois précédent, et qu'il était sûr que je ne l'avais pas lue, et que j'étais arrivé à ce à quoi j'étais arrivé par mon expérience.

Mon audace s'accrut après cet incident, et j'appris à m'appuyer sur ma propre expérience et à ne pas la nier, et sur mon patrimoine et à ne pas le renier ; mais à les investir dans l'opération de perception et d'interprétation. Ma foi en la capacité de la raison et de l'imagination à *générer* s'accrut aussi.

Plusieurs années plus tard, j'écrivis un rapport pour la Faculté des Lettres de l'Université King Saud où je montrai que l'un des plus grands fléaux de la recherche scientifique dans le monde arabe est sa coupure avec le lexique civilisationnel islamique, et la supposition qu'il existe une *connaissance universelle* qu'il nous faut acquérir en oubliant notre patrimoine et notre identité. Je signalai qu'il ne nous serait pas possible de créer tant que nous nous soumettrions à cette idée : elle signifie la tentative permanente de rattraper l'Occident (l'*universel* en réalité étant l'*occidental*). Je donnai pour exemple ce qui se passe dans les départements de langues européennes dans le monde arabe, et comment nous les étudions du point de vue de leurs propriétaires seulement. Cela signifie une négation totale du soi, qui fait que notre intelligence diminue : nous tentons consciemment ou inconsciemment d'écarter notre identité civilisationnelle, notre savoir arabe ou islamique et tous les outils analytiques liés à cette identité et à ce savoir. Cet écartement est en son cœur une opération de répression massive du soi, qui consomme une grande part de l'énergie de l'homme pour s'accomplir ; et s'il réussit à l'accomplir, il consomme ce qui lui reste d'énergie. (Je crois que c'est ce qui arrive aux étudiants arabes en présence des professeurs étrangers : la zone civilisationnelle commune entre eux n'existe absolument pas, et l'étudiant arabe doit donc liquider entièrement son moi civilisationnel, c'est-à-dire qu'il doit réprimer sa mémoire civilisationnelle pour pouvoir commencer à apprendre et comprendre — au lieu qu'elle ne constitue un terrain sur lequel il se tient et à travers lequel il comprend l'autre, de sorte qu'il puisse utiliser son patrimoine pour percevoir ce qu'il ne connaît pas en comparant les points de différence et de rencontre.)

Comme solution à ce problème, j'ai proposé d'encourager les chercheurs à partir d'un point de vue arabe-islamique et d'un point de vue mondial comparatif qui dépasse l'eurocentrisme qui nous a tous dominés. Partir d'une perspective arabe-islamique peut aider le chercheur à choisir de nouveaux sujets à travers lesquels il traduit sa créativité ; et de cette manière, il restitue la perspective comparative qui transforme l'Occident d'une formation civilisationnelle absolue en une formation parmi d'autres formations civilisationnelles. Aussi pouvons-nous le regarder en paix, sans inquiétude : s'il est une formation parmi d'autres formations, l'homme n'est pas obligé de l'accepter (comme le font les apôtres de l'Occident) ou de le rejeter (comme le font certains extrémistes). Nous pouvons l'étudier comme une suite civilisationnelle qui se caractérise par ses négatifs et ses positifs.

À Alexandrie, j'ai rencontré un personnage légendaire : Mohammed Saïd al-Bisiouny, ce génie obscur dont des dizaines d'intellectuels d'Alexandrie sont les disciples. Il a à peu près mon âge, parle peu, écrit poésie, roman et essai. Ce que j'ai lu de ses œuvres est exceptionnel à un degré qui dépasse la description (mais il les met de côté, puis les déchire ou les néglige totalement). Qu'est-ce qui l'a frappé de cette tristesse ? C'est ce que je n'ai pu savoir jusqu'à présent, malgré ma fréquentation et mon apprentissage à ses côtés depuis 1956 — c'est-à-dire depuis près d'un demi-siècle. C'est une véritable légende, un nuage généreux qui pleut sur ceux qui l'entourent, dont on ne connaît pas l'essence. Lorsque nous étions adolescents, nous nous asseyions sur la plage de Sporting ; il nous parlait de tout : de la littérature russe au XIX^e siècle, de la littérature soviétique au XX^e ; de la signification des résultats des élections municipales en Italie ; des œuvres de Goethe ; des écrits d'Abderrahmane Badawi et de l'évolution de la pensée de Marx ; il nous faisait connaître les poèmes d'Abdelwahhab al-Bayati, d'Abdel Sabour, d'Aragon, de Pablo Neruda et de Nâzım Hikmet (dont j'ai adoré la poésie et lu la plupart de ce qui en a été traduit en arabe et en anglais, et dont j'ai été influencé).

Saïd était extrêmement généreux ; il nous fournissait toujours en livres : sa bibliothèque privée était d'une richesse extrême. Nous apprîmes aussi de lui l'amour de la musique classique. Nous lui empruntions les disques que nous écoutions et les livres qui nous aidaient à apprécier. Lorsque nous écrivions quelque chose, nous le lui présentions ; c'était un critique perspicace, amical, qui ne flattait pas. Il n'a rien publié jusqu'à présent, bien que je sache parfaitement que certains grands écrivains ont pris quelques-uns de ses écrits et se les sont attribués.

Je me souviens qu'après l'*accord d'armes tchèque*, il nous mentionna que l'Union soviétique préférerait coopérer avec les bourgeoisies nationales plutôt qu'avec les partis communistes, c'est-à-dire qu'elle reculerait par rapport à la ligne dure communiste, et qu'on devait s'attendre à une attaque sévère contre Staline. Avant que Khrouchtchev ne lance sa bombe au XX^e congrès du parti communiste qui ébranla le monde, nous étions un groupe de jeunes assis sur la plage de Sporting à attendre son explosion. Et lorsque l'explosion eut effectivement lieu, la terre trembla sous les pieds de quelques grands penseurs partout dans le monde. Je le rencontre encore une ou deux fois par an, pour parler avec lui de toutes les questions intellectuelles et politiques, et puiser à sa source. C'est lui qui m'a conseillé d'étudier la littérature anglaise plutôt que la philosophie, parce que la langue anglaise — comme il me l'a dit — sera une fenêtre par laquelle je m'ouvrirai non seulement à la philosophie mais au monde entier.

Une amitié profonde s'est nouée entre un groupe d'amis (le maître Gamal Imam, le maître Fathi Abou Rufai'a, le maître Ali Zayd, le maître Mohammed Rayyan, le D^r Hoda Hegazi). Nous nous rencontrons encore et nous nous souvenons de nos jours à Alexandrie avant que nous ne fussions jetés dans les rues des villes maudites. Nous nous souvenons de notre beau monde et de nos jours d'amitié et de nos nobles combats. Nous parlons du monde comme si son destin dépendait du résultat de la discussion, et nous rions comme si nous allions vivre éternellement. Le D^r Hoda Hegazi est ma femme qui a lu tout ce que j'ai écrit et qui a débattu avec moi comme personne ne l'a fait (lorsque Yasser et Nour grandirent, ils participèrent au débat qui se caractérisait parfois par une chaleur extraordinaire, ce qui fit de notre maison l'une des rares où l'atmosphère s'électrise à cause d'une discussion philosophique). Ma femme m'a beaucoup donné dans notre vie privée, ce qui a eu le plus profond effet sur ma vie intellectuelle publique. Mais ceci, comme je l'ai dit, est une *biographie non personnelle*, et le D^r Hoda est une personne très privée qui refuse de faire partie de la vie publique, ou du moins de ma vie publique : elle a ses positions intellectuelles et politiques indépendantes.

J'ai expérimenté le matérialisme et le marxisme alors que j'étais en année terminale au lycée de Damanhour, à seize ans. Quelques questions essentielles avaient commencé à me hanter avec une grande insistance. La plupart concernaient l'origine du mal dans le monde et la sagesse de son existence, et l'origine de l'univers. C'était la première année que j'étudiais la matière de philosophie. Cette matière captiva totalement mon âme : je passais de longues heures à lire le manuel scolaire. Cela m'aida à diversifier mes questions, à les approfondir, à les formuler de manière cristalline. Je me souviens d'avoir lu un court poème, je crois de Ka-

mel al-Shennawi (dans le magazine *al-Risala al-Jadida* qui venait alors de commencer à paraître). Le poème dit : « Ô Seigneur, pourquoi nous as-Tu créés et nous as-Tu laissés / Errer dans les ténèbres, sans clarté ni lumière / Et marcher sur la terre, sans en avoir conscience / Et marcher sur la terre, qui n'a pas conscience de nous / Qui suis-je, qui suis-je, qui suis-je ? Suis-je un moyen / Ou une fin ? Je ne sais pas qui je suis / Un doute hante l'incroyant qui le terrifie / Et le craint celui qui est comme moi croyant. »

Le poème n'est pas parmi les meilleurs de la poésie arabe, mais il a pourtant laissé en moi un effet profond. Mais ce qui m'a le plus marqué, c'est qu'il a fait de la foi religieuse une question de lâcheté et de réticence à l'interrogation — chose que ne peut accepter qui est de mon âge.

Personne dans ma famille n'était capable d'apporter une réponse satisfaisante et complexe à ces questions. La plupart priaient et jeûnaient par habitude et tradition, et l'interrogation philosophique tombait donc en dehors de leurs représentations et idées. Quant à mes pareils, ils n'étaient pas à mon niveau intellectuel et étaient donc incapables de débattre avec moi. En fin de compte, j'allai voir le professeur de langue arabe (et de religion) pour lui demander. Sa réponse fut simple et naïve : il utilisa le concept de causalité simple — à tout effet une cause —, et ce monde créé doit avoir un Créateur ; les choses sont donc parfaitement claires. Je lui demandai alors : « *Et qui est le créateur du mal ?* » Sa réponse fut extrêmement simple aussi : il dit que la raison est incapable de percevoir une telle chose, et me laissa seul avec ses réponses simples et faciles qui ne me désaltèrent pas, mais sapèrent ma foi. La contemplation commença et finit par ce que j'annonce que je ne prierai ni ne jeûnerai jusqu'à ce que je trouve une réponse à mes questions.

Les membres de ma famille reçurent la nouvelle avec une certaine incrédulité au début. Comme ils s'étaient habitués à ces revirements de ma part (deux ans auparavant je m'étais joint à l'Association des Frères musulmans, et je passais une longue partie de la nuit à lire le Coran avec un des serviteurs), mon père m'insulta mais me laissa tranquille.

L'affaire ne s'arrêta pas là : je passai après cet été à Alexandrie. Je rencontrai Saïd al-Bissiouny ; lui aussi avait été ébranlé par le doute. Nous commençâmes à dialoguer, et je connus l'emplacement de la *Librairie hijazienne*, dont le propriétaire était un homme cultivé qui nous aidait à choisir les livres (à l'inverse des libraires d'aujourd'hui qui se caractérisent par une ignorance totale ; leur intérêt pour le livre s'arrête à son prix et à sa couleur !).

Le cercle du dialogue s'élargit pour moi. Ce qui me facilita la chose fut ma présence à Alexandrie (et à la Faculté des Lettres, département de langue anglaise et de ses lettres), parmi un groupe d'étrangers (Grecs et Italiens) qui ne refusaient pas de discuter de telles affaires avec une grande liberté ; ce qui me donna l'occasion de poser davantage de questions, jusqu'à ce que le doute devînt une composante essentielle de ma vision.

Une discussion enflammée s'est tenue entre les membres du séminaire mensuel que j'organise chez moi et auquel assiste qui veut parmi les jeunes (et entre lesquels et moi est née une amitié intellectuelle et personnelle profonde, dont je mentionne : Ahmed Abdel-Magid, Mahdi al-Dajani et son épouse Fatima al-Zahra et son amie Nancy Ammara, le D^r Mohamed Taha, Ahmed Abdallah, Wael Abou Saadat, Mohamed Ibrahim Mabrouk, Dalia al-Aswad, Mohamed et Alaa Abdelaziz, Lia Salam). Lorsque je leur ai lu des extraits de ce voyage intellectuel, certains ont posé des questions sur la nature exacte de ce qui m'était arrivé : était-ce un simple doute, et donc le début d'une recherche, ou était-ce un athéisme franc ? Certains ont pensé que je devins effectivement athée, mais d'autres ont signalé que ma foi en certaines absoluités morales et humaines était totalement incompatible avec la vision matérialiste pure (qui constitue le cœur de l'athéisme), et que ces absoluités étaient l'expression de l'existence de quelque chose au-delà du monde matériel. Tout ce qui s'est passé, c'est que le doute a sapé la foi simple, et le voyage de la recherche a commencé et s'est poursuivi jusqu'à ce que je formule pour moi-même une nouvelle vision religieuse qui ne se caractérise pas par la simplicité et la naïveté. Je vois que le mot *athée* dans mon cas signifie en réalité *matérialiste du point de vue philosophique* seulement ; mais du point de vue effectif, j'étais attaché aux valeurs absolues et à l'amour comme catégorie qui dépasse le monde de la matière. (Le *dépassement* au sens général est le fait de transcender quelque chose pour atteindre ce qui lui est supérieur. Et le dépassement ici est de transcender la vision matérielle pour atteindre une vision plus profonde et plus complexe qui s'appuie sur ce qui est au-delà de la matière.) Cela signifie que je tournais dans le cadre de deux modèles : l'un théorique, abstrait, matérialiste (hostile en même temps à l'idée de l'homme, de la morale et des valeurs, et à toute forme de stabilité et d'absolu), et l'autre concret, moral (qui s'appuie sur la foi en un système moral enraciné dans le monde au-delà de la matière). Je crois que cette dualité est ce qui s'est ensuite approfondi et cristallisé jusqu'à ce que je doive trancher la question, liquider la dualité et entrer dans le monde de la foi et de la complexité (et des dualismes en interaction).

Ce doute créa en moi un vide. Il n'était plus possible d'accepter les anciens cadres. Il fallait que ce vide doctrinal (ou idéologique) fût comblé. Et comme j'étais révolté contre l'injustice sociale, il était presque inévitable que je me tourne vers le marxisme. Mon ami Saïd al-Bissiouny me donna quelques livres sur le sujet ; mes amis étrangers avaient aussi beaucoup de littérature marxiste. Puis ouvrirent les *Librairies soviétiques* qui vendaient les livres soviétiques (et marxistes) à bas prix : nous en achetâmes beaucoup, et je commençai à les lire avec avidité. Mon intérêt pour le marxisme fut intellectuel au début, jusqu'à ce qu'un membre de *Hadeto* me rencontrât et me recrutât comme membre du parti en 1958. Je fus surpris d'être promu au sein du parti en raison de ma connaissance de l'anglais et des sources primaires de la pensée marxiste. J'ai traduit le livre de Mao Tsé-Toung *Sur la contradiction* en 1957 (peut-être l'une des premières traductions en arabe). Il est amusant qu'avec une totale objectivité je leur expliquais au parti qu'on ne devait pas me promouvoir en raison de mon arrière-plan bourgeois, et qu'il fallait m'éprouver et s'assurer de ma pureté idéologique. Pourtant, ils continuèrent à me promouvoir et je me retrouvai responsable d'une cellule et membre du comité de la zone d'al-Raml (à ma souvenance).

Nous avons entendu dire que le maître Mahmoud Amin al-Alim était le secrétaire général du Parti communiste unifié (qui resta unifié plusieurs mois et se désagrégea de nouveau en plusieurs petits partis qui s'affrontaient et se déchiraient, comme c'est le cas dans le mouvement communiste à travers son histoire).

L'une de nos plus importantes réalisations militantes fut le contrôle des marxistes sur l'*Association anglaise*, l'association des étudiants du département de langue anglaise et de ses lettres à la Faculté des Lettres de l'Université d'Alexandrie ; ses membres étaient au nombre de huit, deux représentaient chaque année d'études. Les élections étaient libres et honnêtes. Étant donné notre popularité parmi les étudiants — nous organisions diverses activités (excursions, théâtre, lecture théâtrale (jouer une pièce en portant chacun le livre et en lisant), journal mural, magazine annuel imprimé) —, notre candidat gagnait les élections. Mais nous décidâmes de ne pas monopoliser le pouvoir : nous permettions donc l'élection d'un certain nombre d'étudiants non marxistes à l'Association, à condition que leur nombre n'excède pas trois afin que la décision finale soit entre nos mains.

Quant à mon activité marxiste hors de l'université, elle était plus dangereuse : j'étais responsable du parti à l'usine Sherbet de séchage d'oignons à al-Hadra à Alexandrie. J'ai réussi à organiser une grève des ouvriers. À vrai dire, je sentais

que ma présence parmi eux était comme une fausse note ; les degrés de pauvreté chez certains d'entre eux étaient incroyables, et augmentaient à cause de la grève. Tout cela me choquait, et je tournai contre moi-même [OCR endommagé].

J'aime vivre ma pensée autant que possible. Je me souviens que je marchais avec ma fiancée sur la Corniche ; elle vit un mendiant et voulut lui donner l'aumône. Je l'en dissuadai pour que ce mendiant sente l'injustice et se révolte — réponse marxiste traditionnelle à la sympathie individuelle envers les pauvres (les choses ont changé par la suite, et j'ai commencé à séparer la révolution générale de la misère personnelle).

Je veux mentionner ici un incident amusant : le parti me présenta à un dentiste (de la ville d'al-Hammam près de Borg El Arab) appelé D^r Hassan Hassouna. On me dit qu'il était l'un des fondateurs du mouvement communiste en Égypte, et qu'il pourrait être utile d'enregistrer son témoignage. Il me raconta son histoire : il dit qu'il travaillait au début de sa vie comme clown dans un cirque égyptien qui visitait Moscou au déclenchement de la Révolution bolchevique, que les bolcheviques le recrutèrent, qu'il s'inscrivit à l'une des écoles de cadres du parti, et qu'il revint pour fonder le Parti communiste égyptien. Je consignai son témoignage. Mais lorsque je fus arrêté, ces papiers furent saisis et sont peut-être dans l'une des archives. Le cahier consigné peut-être ne contient rien d'important, ou peut-être contient-il quelques informations importantes sur les débuts du mouvement communiste égyptien.

Je fus arrêté à al-Hadra en train de distribuer les tracts émis par le parti le jour du déclenchement de la révolution irakienne en bienvenue à elle. Mon père réussit, par son influence, à me faire sortir de prison après une période très courte. J'écrivis au parti et leur dis que les mouvements semi-publics devaient totalement cesser : je m'attendais à un affrontement avec le gouvernement du président Abdel Nasser, et qu'il fallait s'astreindre au secret.

Je me souviens qu'à l'été 1959, j'étais assis avec les membres de ma cellule au jardin *al-Shallalat* à étudier ensemble l'idéologie du parti Baas (en tant que *parti de la petite bourgeoisie arabe* — les autres catégories analytiques, civilisationnelles et religieuses, n'étaient pas encore entrées dans mon lexique), lorsque vint un camarade qui n'était pas censé connaître l'existence de cette réunion. Lorsque je l'interrogeai sur le secret de sa présence, il dit qu'il l'avait su d'Untel (mon responsable au parti) et qu'il voulait s'instruire ! C'était une violation des règles les plus simples du travail politique secret (il s'avéra par la suite que ce camarade travaillait pour le compte des autorités !).

Je commençai à remarquer que la conduite personnelle des camarades était en contradiction avec tout type d'idéaux religieux ou humains, et que la quantité de narcissisme chez certains était énorme. Je n'objecte pas à l'existence d'une part de narcissisme chez les humains : c'est essentiel pour eux, et particulièrement pour le révolutionnaire — le narcissisme est un mécanisme psychologique par lequel il défend lui-même contre une société qui veut l'engloutir. Mais le narcissisme que j'ai remarqué chez beaucoup de camarades était effectivement extrême, et les libertés morales qu'ils s'autorisaient étaient totales — c'est-à-dire qu'ils étaient en réalité des personnalités nietzschéennes-darwiniennes sans rapport avec le marxisme ni avec aucun système moral. Surtout que le marxisme de certains émanait d'une haine de classe aveugle, et non d'une foi en la nécessité d'établir la justice sur terre. Mieux, j'avais souvent le sentiment que certains étaient marxistes par leur position de classe seulement, et que si l'occasion s'offrait à eux de fuir leur classe et de rejoindre les classes exploitantes injustes, ils le feraient sans hésiter et répudieraient leur marxisme d'une répudiation définitive. Pour tout cela, je présentai ma démission et demandai à être compté parmi les *amis* du parti, non parmi ses membres.

Après ma sortie du parti, l'une de mes étudiantes fut détenue sous l'accusation de communisme ; elle était mariée à l'un des camarades. Son mari commença à courtiser sa meilleure amie (qui était aussi l'une de mes étudiantes). Je le repris et lui demandai d'attendre au moins jusqu'à la libération de sa femme, sa camarade dans la lutte. Il n'écouta pas le conseil. Mais lorsque sa femme sortit de prison, il la répudia et épousa son amie d'une manière darwinienne sans rapport avec le respect de l'homme. Lorsque mon étudiante vint se plaindre à moi de ce qui s'était passé (elle était toujours sarcastique envers moi pour mes inclinations morales et humaines non scientifiques), je lui dis ironiquement : « *Vous avez servi l'étape précédente ; quant à l'étape suivante, elle exige une nouvelle épouse.* » Elle éclata en pleurs.

Je n'avais nullement l'intention de blesser ses sentiments ; je tentais simplement de lui montrer que la logique darwinienne-nietzschéenne mène à de telles positions inhumaines, et que la logique qu'elle avait adoptée par le passé n'était pas en contradiction avec ce qui lui était arrivé. Mais je perçus que ma manière était assez brutale (encore mon penchant pour l'abstraction et la contemplation). Je l'apaisai et lui dis que ce divorce n'était pas la fin du monde, et qu'elle pouvait
[OCR : passage tronqué sur la fin de la consolation].

Parmi les histoires les plus amusantes que m'a racontées un ancien camarade palestinien, ce qui lui est arrivé avec un groupe de trotskistes venus au camp d'en-

traînement des fedayin et qui l'abordèrent en lui demandant son cadre théorique, ses points de départ philosophiques et ses points d'appui rationnels. Mon ami fut désorienté, mais leur dit que dans ce camp on croyait en la lutte armée ; puis il ajouta qu'ils pouvaient eux-mêmes participer à une opération militaire le lendemain. Mon ami rusé prépara plusieurs voitures pour eux. Le cortège avança vers une zone montagneuse. Puis les balles commencèrent à pleuvoir sur eux par arrangement préalable, et naturellement aucun mal ne leur fut fait. Mais — comme me l'apprit mon ami — les trotskistes se conduisirent comme tout être humain : ils se cachèrent sous les voitures ; mais ce qui le surprit, c'est que chacun d'eux commença à réciter des invocations religieuses et à demander l'aide du Dieu !

Ma brève expérience marxiste eut sans doute ses côtés négatifs et sombres : utiliser le conflit de classe ou les moyens de production comme critère ultime, et la recherche permanente des ouvriers et paysans comme forces effectives qui changeront l'histoire (les ouvriers en particulier, naturellement), a fait de ma vision de la pensée et de la littérature une vision réductrice à l'extrême. Dans ce cadre, j'ai lu les œuvres de Tawfiq al-Hakim, Taha Hussein et Heikal d'une lecture de classe extrêmement sommaire qui ne leur a pas rendu justice ; j'ai même lu certains chefs-d'œuvre de la littérature mondiale en utilisant les mêmes critères, et je crois que cela a entravé mon développement culturel quelque temps.

Je n'ai pas vécu la période de croissance pendant laquelle les rangs du parti grouillaient d'étrangers et de membres des communautés juives, avec leur ferveur pour la guerre contre Franco en Espagne et leur négligence du *jihad* contre les sionistes en Palestine — qu'ils considéraient comme une chute dans l'emprise de la *réaction arabe* (la solution du conflit arabo-israélien — selon leur conception — était l'alliance entre les ouvriers et paysans juifs et arabes contre les capitalistes et féodaux arabes et juifs). Je n'ai pas vécu cette période, mais les échos de cette pensée naïve étaient clairs dans les rangs de beaucoup de communistes et apparaissaient clairement dans leur ferveur religieuse pour l'Union soviétique.

Pourtant, mon expérience marxiste eut beaucoup d'effets positifs. Un journaliste m'a demandé une fois : « *Qu'est-ce qui te reste du marxisme ?* » Je répondis : « *Rien et tout.* » Réponse rapide, mais elle résume ma relation au marxisme : j'en ai assimilé beaucoup, mais ce que j'ai assimilé a été totalement fondu dans ma vision islamique humaniste. Le marxisme m'a donné l'occasion de connaître certains modèles humains (nobles et nietzschéens) de près. J'ai aussi assimilé certaines catégories marxistes telles que le rôle de l'histoire et de l'instant historique dans la définition des positions et orientations des individus. J'ai connu beaucoup de catégories de la philosophie allemande à travers lui. La tentative de distinction

entre la dialectique hégélienne et la dialectique marxiste constitue le fondement de l'une de mes catégories centrales (la *fin de l'histoire*) et du sentiment que l'interprétation des phénomènes humains ne peut être assez complexe sans prendre en compte les dimensions historiques, sociales et économiques. Le marxisme (humaniste) m'a confirmé la centralité de l'homme dans l'univers, que l'homme est une catégorie indépendante du monde de la nature, et que l'histoire a un but et une fin. Lorsque la philosophie structuraliste apparut dans les années soixante et commença à balayer les intellectuels en Occident, je me mis à l'étudier fiévreusement,

croyant qu'elle résoudrait le problème essentiel que j'imaginai que le marxisme avait échoué à résoudre, à savoir la relation de la *superstructure* (le monde des idées) à l'*infrastructure* (le monde des moyens, des forces et des relations de production). Mais je découvris qu'elle était une tentative dont on ne tirait rien, parce que le structuralisme se terminait dans un monde d'équations mathématiques mortes. Je crois que la tendance marxiste humaniste est ce qui m'a protégé de la chute dans le nihilisme, la neutralité, l'absence d'orientation et la célébration de la mort de l'homme ou de sa transformation en équations mathématiques avec lesquelles on peut traiter mathématiquement ! (Il y a à l'intérieur du marxisme une tendance matérialiste extrême en contradiction avec la tendance humaniste, mais j'étais des partisans du marxisme humaniste et je ne suis jamais tombé dans la question des *lois scientifiques abstraites*. Mon attrait pour le marxisme humaniste remonte peut-être à ce modèle latent dans ma conscience qui voit que l'homme n'est pas un être matériel, et qu'il y a une loi pour l'homme et une autre pour les choses et les animaux ; et il a peut-être des origines religieuses.) Le marxisme a aussi soutenu certaines tendances latentes en moi, comme le refus de l'injustice et de l'exploitation, la nécessité d'établir la justice sur terre, et l'importance que l'homme dépasse l'existant et ne s'y soumette pas (la soumission et l'acceptation du fait accompli sont l'essence de la stagnation et de la réaction). Plus encore, le marxisme m'a donné un terrain critique sur lequel me tenir pour observer mon milieu bourgeois en Égypte, puis ensuite mon milieu américain aux États-Unis ; je n'ai donc pas été ébloui par ce que j'ai vu, comme cela est arrivé à beaucoup de membres de ma génération, et je ne me suis pas plongé dans la consommation et le désir d'acquérir des marchandises et des choses, et davantage de marchandises et de choses. À travers le marxisme j'ai pu garder la dimension critique, mon indépendance par rapport à ce qui m'entourait, et ma capacité à le voir comme un tout entier et donc à le dépasser.

Au début des années soixante, les tendances socialistes commencèrent à apparaître au sein du régime au pouvoir, et la formation de l'*Union socialiste* commença. Comme je m'imaginais socialiste, je remplis la carte de membre. La demande fut rejetée : j'étais considéré communiste, et mes voyages à l'étranger furent même interdits sans l'autorisation de mon père. Plusieurs années après (après la nationalisation de l'usine de mon père), on s'opposa à ma nomination à un poste quasi dirigeant parce que j'étais à la fois communiste et capitaliste (et l'on y a peut-être ajouté maintenant l'étiquette d'*islamiste*, ce qui me condamne à la perte indépendamment de l'idéologie au pouvoir !). Lorsque j'étais aux États-Unis, commença la formation de ce qu'on appelait l'*Organisation d'avant-garde*. Je fus invité à la première réunion ; je soulevai la question du secret de cette organisation, et ce fut la dernière réunion à laquelle j'assistai. (Il est regrettable que la plupart des membres de cette organisation d'avant-garde n'aient eu aucun engagement socialiste ou nationaliste. La plupart se sont installés aux États-Unis et ne sont pas revenus dans la patrie pour aider à sa construction, comme l'ont fait d'autres étudiants ordinaires !) Je me souviens d'une fois où je devais donner une conférence sur la dialectique hégélienne dans l'un des séminaires de l'Organisation des étudiants arabes à l'Université de Syracuse, dont l'axe principal était le socialisme. Il se trouva qu'un étudiant fils d'un membre de l'élite socialiste au pouvoir était présent ; lorsque l'un de ses amis lui dit d'assister au séminaire, il refusa en disant : « *Nous, nous sommes les gens du socialisme.* »

Parmi les choses qui m'intriguent beaucoup, et qui intriguent tous les membres de la famille, la cause de la nationalisation de l'usine de mon père. C'était un grand commerçant qui possédait son commerce et quelques biens immobiliers ; avant d'entrer dans le monde de l'industrie, il rencontra quelques grands responsables du gouvernement de la Révolution qui lui assurèrent que l'on cherchait une *industrialisation égyptienne*, et que la *bourgeoisie nationale* avait un rôle à y jouer. Mon père transféra alors la plus grande partie de son capital du commerce et de l'immobilier vers l'industrie : il vendit un grand terrain qu'il possédait à al-Shatby (où se trouve aujourd'hui le bâtiment des étudiantes) et acheta une usine d'un étranger qu'il développa.

Il n'était pas connu pour son faste — au contraire, nous, ses enfants, l'accusions d'avarice. Nous possédions par exemple une voiture privée dont il nous interdisait l'usage : il l'utilisait pour aller à l'usine ou pour transporter les clients. Il insistait pour que nous vivions comme les fils des employés ; aussi devions-nous prendre les transports publics. Pourtant, l'usine fut nationalisée en 1963, c'est-à-

dire moins de deux ans après son achat, et sa valeur fut estimée d'une manière extrêmement arbitraire.

Mon père — que Dieu lui fasse miséricorde — remarqua avec sa grande intelligence que la *bureaucratie militaire* dominerait inéluctablement les commandes des affaires. Il me demanda d'entrer dans l'une des écoles militaires. Je ris de la proposition ; il fut sur ce point très généreux et ne s'attacha pas à son opinion. Après son contact avec quelques nouveaux directeurs d'usines, après les opérations d'égyptianisation et de nationalisation, il rentrait à la maison soucieux de l'avenir [OCR coupé en fin de paragraphe].

Première confrontation intellectuelle

مواجهة فكرية أولى

Après mon diplôme universitaire, j'obtins une bourse pour aller en Angleterre. Il se trouva que le professeur Ian Jack vint en Égypte ; il était professeur de littérature romantique anglaise à l'Université de Cambridge et jouissait d'une grande renommée. Mes professeurs me demandèrent de lui présenter quelques-unes de mes recherches de master ; je lui présentai donc une longue étude au caractère général intitulée « *Le passage du néo-classicisme au romantisme : étude critique* ». C'était une étude extrêmement ambitieuse qui tentait de couvrir l'histoire des idées et son rapport à l'histoire des mouvements littéraires, et ce moment important de l'histoire intellectuelle de l'Occident à la fin du XVIII^e siècle, le passage du siècle de la raison et du classicisme au siècle de la conscience, de l'imagination et du romantisme (et le traitement de cet instant de transition est en réalité un traitement du problème de l'objectivité et de la subjectivité, c'est-à-dire de deux modèles perceptifs opposés). J'ai encore une copie de cette étude ; lorsque je la relis, je trouve qu'elle n'est pas mal du tout pour un étudiant qui venait d'obtenir sa licence de littérature anglaise.

Le professeur Jack lut la recherche, puis j'allai à sa rencontre. Il me demanda quelle était l'ouverture du poème *Endymion* de John Keats. Je fus étonné de la question, mais par chance je connaissais la réponse. Puis il me posa une autre question, cette fois sur la rime de la *strophe spensérienne*. Je lui répondis. Lorsqu'il me posa la troisième question sur le nombre de parties du poème *The Ancient Mariner* de Samuel Taylor Coleridge, je lui répondis, puis je lui demandai : « *Pourquoi posez-vous de telles questions de détail informationnelles, qui n'exigent ni intelligence, ni emploi de la raison ou de l'imagination ?* » Il dit qu'il avait remarqué que je penchais vers l'abstraction et la généralisation, et qu'il pensait donc que je ne savais rien de la texture des œuvres littéraires et que je n'étais pas capable de les traiter dans leur particularité comme œuvres littéraires. Ma réponse fut que je ne traitais pas seulement des généralités, mais que je traitais du général en relation avec le particulier ; que nous, en tant qu'êtres humains, ne pouvons penser et parler qu'à travers une part de généralisation ; et que le niveau de généralisation de la recherche que je lui ai présentée n'exigeait pas de moi de traiter les détails à ce niveau de spécification. Il dit qu'il ne fallait absolument pas généraliser dans

l'étude littéraire, et qu'il était personnellement en train d'écrire la partie sur la poésie romantique dans la *Cambridge History of Literature* et qu'il n'avait pas utilisé le terme « *romantisme* » une seule fois. Je lui dis franchement que sa tentative ne se distinguait pas par beaucoup de sagesse : comment peut-on se passer des termes avec une telle simplicité ? Cela ne mènerait-il pas à parler de belles œuvres littéraires sans qu'aucun cadre ne les organise, et peut-être dans une langue propre et extrêmement spécialisée presque autoréférentielle (que je nomme aujourd'hui *iconique*), qui rend la communication non possible et la connaissance impossible ?

La discussion ne fut absolument pas amicale. Il s'attendait peut-être de la part d'un étudiant de troisième cycle comme moi (d'Afrique !) à ce qu'il se soumette totalement à ses opinions, mais il fut surpris de mon attitude. Naturellement, le D^r Jack refusa de me parrainer pour entrer à l'Université de Cambridge, aussi voyageai-je aux États-Unis, à l'Université Columbia à New York (et ce fut l'une de mes premières confrontations avec le modèle informationnel).

Son choix se porta sur l'un de mes camarades, qu'il fit entrer à Cambridge. Mais il le mit totalement à plat : il lui demanda de lire à peu près sur tout. (Le désir informationnel, lorsqu'il mord un homme, le fait lire en tout pour tout savoir, et l'affaire finit pour le pauvre par ne rien savoir : la *Vérité* n'est pas les *vérités*, comme je le montrerai plus loin.) Puis le professeur Jack proposa à mon camarade d'écrire une thèse sur un poète victorien obscur, John Clare si je me souviens (à seule fin que ce fût un sujet nouveau qui n'avait été abordé par personne). L'affaire finit pour mon camarade par ne pas écrire un mot toute sa vie après avoir obtenu son doctorat, parce qu'il ne voulait naturellement pas généraliser, et que toute parole humaine contient une part de généralisation. Il voulait aussi rassembler toutes les informations existant sur la surface de la terre concernant sa recherche, parce qu'il n'y avait pas de cadre analytique (ou modèle analytique) qui régulât l'opération d'accumulation des informations.

Lorsque j'étais aux États-Unis, le livre du D^r Jack parut, et beaucoup de critiques l'attaquèrent à cause de son attachement extrême aux particularités. Lorsque je me rendis à l'Université de Cambridge en 1989 pour rendre visite à ma fille qui y étudiait la littérature anglaise, et que je demandai à l'un de ses professeurs des nouvelles du D^r Jack, il m'apprit qu'il enseignait toujours mais qu'il n'avait aucun élève, et qu'il était totalement isolé de tous les mouvements intellectuels là-bas. Je ne fus pas très étonné : sa vision était hostile à la pensée, et il était attaché de manière malade aux détails et aux informations. Si ma constitution psychique

avait été différente, j'aurais peut-être été pris de doutes sur ma façon de percevoir le réel et je me serais soumis à son avertissement de ne pas généraliser ; mais Dieu merci, je ne l'ai pas fait.

Université Columbia

جامعة كولومبيا

Au lieu d'aller en Angleterre, je suis allé étudier aux États-Unis en 1962. Au début, j'ai passé un mois à l'Université Yale. À mon arrivée, ils tinrent pour les étudiants un examen objectif (*objective test*) où la réponse est soit *oui* soit *non*, pour déterminer leur niveau culturel et linguistique. Je passai un long moment à contempler les questions et je trouvai que la réponse correcte ou intelligente n'était ni oui ni non, mais se situait entre les deux. Le résultat fut naturellement un échec lamentable, à un degré inégalé. Sur la base de cet examen, il fut décidé que j'étudie l'anglais pendant deux ans avant de m'inscrire au programme de troisième cycle. Mais une fois encore, par confiance en moi, je leur dis que le défaut n'était pas en moi mais dans l'examen ; que c'était un examen stupide qui ne mesurait pas les capacités réelles de l'étudiant, mais sa rapidité d'esprit et de réaction, et que la rapidité n'est pas la profondeur. Je leur expliquai aussi que je n'avais jamais passé d'examen où les questions étaient posées de cette manière : à l'Université d'Alexandrie, les réponses étaient toutes sous forme d'essais. Je leur assurai que ma performance, après que j'aurais connu la méthode (le *gimmick*), serait totalement différente. Effectivement, ils décidèrent d'essayer encore une fois avec moi, et furent surpris que j'obtienne la note la plus élevée parmi les candidats. Ce fut l'une de mes premières confrontations avec la civilisation américaine, sa naïveté, son unidimensionnalité et son orgueil.

J'allai à New York et m'inscrivis à l'Université Columbia, qui est une très grande université. Le département de langue anglaise et de littérature comparée comprenait quelques-uns des plus importants professeurs de littérature anglaise au monde.

Au début, j'éprouvai la majesté de ma situation : un étudiant égyptien étudiant chez quelques-uns des plus importants professeurs de littérature anglaise au monde, et il n'y avait pas d'autre étudiant arabe que moi. Lorsqu'ils me donnèrent les *reading lists* (listes de textes à lire et de références à consulter), je les trouvai d'une longueur incroyable. J'allai voir mon directeur pour lui demander la vérité, comme tout Égyptien qui ne croit pas ce qui est écrit et cherche la véritable histoire (orale, en général).

Le professeur ne comprit pas ce que je voulais dire, et me dit avec une grande sévérité qu'on attendait de moi de lire tout ce qui figurait sur les listes — qui comprenaient à peu près tout : les œuvres complètes de William Wordsworth, Coleridge, Percy Bysshe Shelley, Lord Byron et John Keats ; ainsi que la plupart des grandes pièces modernes, les poèmes de John Milton et tout Herbert Spencer. Lire toutes ces œuvres en huit mois (deux semestres) est impossible quantitativement. Que dire de la lecture, du plaisir et de l'assimilation ! Je perdis mon équilibre quelque temps et déposai une demande pour avoir la mention « *Incomplete* » dans toutes les matières — ce qui signifie que je n'ai pas accompli les exigences du cours et que le professeur a décidé de me donner un délai pour les achever.

Avec la capacité du Damanhourien à survivre, ma femme et moi louâmes une chambre dans un hôtel bon marché et sale (une petite chambre à coucher avec un lit et deux chaises, à laquelle était annexée ce qu'on appelait une « *kitchenette* » : un évier, une cuisinière et un réfrigérateur, le tout placé dans un espace pas plus grand qu'une armoire et fermé par une porte ressemblant à un battant d'armoire). Bien que l'hôtel engloutît plus de la moitié de mon salaire, il était littéralement à côté de la bibliothèque de l'Université Columbia, chose extrêmement importante alors. Je me consacrai entièrement à la lecture et à l'étude. Je lus les œuvres complètes de tous les poètes romantiques anglais (matière de ma spécialisation), beaucoup de livres critiques sur eux, beaucoup de pièces modernes, les œuvres de Milton, etc. Je sortis de cette période de « *réclusion volontaire* » en ayant maîtrisé le discours critique d'une manière qui me permettait d'engager le dialogue avec mes camarades et mes professeurs.

Mais je découvris que j'étais à peu près le seul étudiant à avoir effectué cette opération quasi suicidaire (les autres se contentaient de lire les résumés ou ce qu'ils avaient étudié au niveau de la licence). Ma renommée se propagea à tel point que je commençai à donner des cours particuliers à mes amis. Je leur résumais toutes les questions critiques et philosophiques en ce que je nommai alors les « *formules du métro* » (*subway formulas*) : formules critiques à capacité génératrice qui leur permettaient d'affronter tout texte romantique, parce qu'elles contenaient toutes les possibilités susceptibles d'apparaître. La formule était à la place du schéma essentiel ou du modèle latent ; et le *subway* ou métro signifiait que la formule pouvait être lue et assimilée rapidement, même en prenant le métro. (Un concept similaire s'est répandu plus tard dans les universités américaines, où l'on désignait ces résumés par le mot *cepts*, seconde moitié du mot *concept*, mis au pluriel : le résumé porte sur les concepts et non sur les concepts mêmes.)

Lorsque vint le moment de l'examen final du master en été, ma performance fut très bonne et mes notes élevées au point que la secrétaire du département pensa que l'examineur extérieur (auquel ils avaient eu recours pendant l'été) avait évalué ma copie de manière trop indulgente. Ma copie fut soumise à un professeur de l'Université Columbia, qui statua que je méritais la note que j'avais obtenue.

Si la confiance en moi m'a sauvé de la perdition à plusieurs reprises, je voyais le manque de confiance terrasser certains de mes amis. J'avais aux États-Unis un ami extrêmement intelligent qui n'avait aucune confiance en lui. Aussi écrivait-il les recherches, les réécrivait-il et ne les présentait-il qu'après notre insistance. Une fois, je lui rendis visite et le trouvai désespéré : il se trouvait incapable d'écrire une recherche qu'on lui demandait sur les dialogues de Platon. Je lui demandai les feuilles qu'il avait écrites ; je trouvai une excellente recherche. Je lui pris les feuilles sous prétexte que je voulais les lire attentivement à la maison, et les envoyai à son professeur, qui lui accorda la mention. Notre homme s'étonna de ce qui s'était passé : il était spécialiste de se déprécier. L'important : environ un an après, il reçut une lettre de l'administration des bourses pour le renouvellement de la bourse, où on lui apprenait que son professeur considérait sa recherche sur les dialogues de Platon comme la meilleure qu'il eût lue dans sa carrière académique ! Pourtant, son manque de confiance en lui se prolongea : il semble que c'était une affaire qui le frappait depuis l'enfance et qui n'avait plus de rapport avec les situations qu'il affrontait.

L'histoire arabe est pleine de faits qui montrent l'importance de la confiance en soi. Les historiens arabes ont rapporté que les Tatars engageaient une guerre psychologique contre les peuples qu'ils envahissaient ; ils envoyaient des espions parmi les masses pour briser leur moral en répandant des rumeurs sur la force et la férocité des Tatars. Aussi, lorsque les Tatars entraient dans une ville, ses habitants fuyaient ; ce qui restait était squelette de corps sans âme. Un historien rapporte qu'un soldat tatar voulut tuer un Arabe mais ne trouva pas d'épée ; il demanda à l'Arabe de l'attendre jusqu'à son retour, et l'Arabe resta debout jusqu'au retour du soldat qui l'égorgea. Selon une autre version, c'est l'Arabe lui-même qui alla chercher l'épée pour le soldat tatar. Cela est à l'opposé de ce que fit Qutuz, sultan d'Égypte à l'époque mamelouke. Le roi des Tatars lui envoya une lettre lui demandant de se rendre, en utilisant l'expression « *ô fils de mon oncle* », expression qui semble porter une nuance de mépris. Les conseillers de Qutuz lui suggérèrent d'obéir au roi des Tatars, mais à la place, il leur trancha la tête et la suspendit aux portes du Caire. Les Égyptiens retrouvèrent confiance en eux-

mêmes, et défirent les armées des Tatars à 'Ayn Jālūt, arrêtant cette épidémie qui voulait sciemment détruire toutes les civilisations humaines. Dans mon livre sur *l'Intifada palestinienne et la crise sioniste : étude de la perception et de la dignité*, je montre comment l'aggravation de la crise au sein de l'entité sioniste et la confiance croissante des Palestiniens en eux-mêmes ont conduit à son déclenchement, exactement comme la victoire du Hezbollah dans le Sud du Liban a engendré à nouveau la confiance dans les âmes, et ainsi se sont déclenchées *l'Intifada al-Aqsa* et celle de l'Indépendance. Cela ne veut pas dire que la confiance en soi seule est cause de l'Intifada ; mais elle lui est nécessaire.

UNIVERSITÉ RUTGERS جامعة رنجرز

New York était pleine de possibilités culturelles gratuites. Nous avons vécu quelque temps près du musée des *Cloisters*, musée spécialisé dans les arts du Moyen Âge chrétien en Occident. Nous fréquentions aussi le musée Métropolitain en permanence : ce n'est pas un simple musée, c'est une grande institution culturelle et éducative (comme beaucoup de musées maintenant en Occident). À côté de cela, il y avait beaucoup de musées variés (Guggenheim, Frick, Musée d'histoire naturelle, etc.). Nous apprîmes à New York à manger les différents types de nourriture (chinoise, japonaise, thaïlandaise, indienne, népalaise, italienne), à côté des jardins botaniques et zoologiques.

Bien que les prix des théâtres et des cinémas fussent élevés, il y avait des moyens réduits d'y entrer. Il y avait des billets spéciaux pour étudiants ; il y avait aussi un kiosque sur Broadway dans le quartier des théâtres qui vendait les billets non vendus du jour à demi-prix quelques heures avant la représentation. Et il y avait ce qu'on appelait *standing tickets* : le spectateur restait debout toute la pièce. Nous allions aux pièces célèbres et coûteuses ; nous nous présentions au guichet un quart d'heure avant le début et demandions un billet n'importe où ; on nous disait qu'il n'y avait que des places debout, et nous acceptions. Cela nous a permis de voir beaucoup de pièces malgré un budget limité. Nous allions au cinéma aux séances matinées. La présence du cinéma *Thalia* à côté de l'université était une occasion en or : le prix du billet était d'un dollar si le spectateur entrait avant 15 h. Ma femme et moi y allions avant 15 h avec notre nourriture et boisson, payions les deux dollars et ne quittions la salle qu'à 21 h, chancelants d'épuisement et de plaisir, après avoir vu trois films, allant d'Ingmar Bergman à Akira Kurosawa. Ainsi avons-nous passé une année riche à New York à puiser à la source des possibilités culturelles.

Mais New York, malgré sa splendeur, était d'un coût exorbitant ; il devint difficile, voire impossible, pour nous de profiter de ses possibilités culturelles et de divertissement, surtout après que Dieu nous eut donné notre fille Nour : il devenait impossible de rester dans un petit appartement à New York (après notre départ de l'hôtel) qui dévorait la plus grande partie de notre revenu. Aussi, bien que certains de mes professeurs à Columbia me conseillassent d'y rester, considérant que c'était une université renommée du groupe de l'*Ivy League* (qui signifie littéralement « *la ligue du lierre grimpant* », du nom de cette plante qui pousse sur ses bâtiments anciens, devenue symbole de l'ancienneté), je passai à une autre université, l'Université Rutgers (à New Brunswick, New Jersey, à 32 milles de New York).

Cette université appartient aussi à l'*Ivy League*, mais elle est moins célèbre que Columbia. Mon expérience là-bas fut différente de New York. La ville était petite ; nous obtînmes de l'université un grand logement extrêmement bon marché, entouré d'un jardin où Nour pouvait courir et où nous lui construisîmes une balançoire. Comme New Brunswick est proche de New York, nous pouvions économiser un peu et y aller dès que l'occasion se présentait. C'était comme si, en quittant New York, je m'en étais davantage rapproché : elle m'était devenue accessible.

Le département de langue anglaise à l'université était petit et dynamique. Il connaissait un conflit aigu entre un groupe de professeurs diplômés de Harvard (les *Harvard Boys*, comme on les appelait), qui étaient plus ouverts aux nouveaux courants critiques, et d'autre part les vestiges de l'ancien régime qui croyaient aux méthodes académiques traditionnelles établies. Il y avait aussi un conflit aigu entre les formalistes et les apôtres de la critique civilisationnelle historique.

L'atmosphère du département était expérimentale et ouverte ; on y enseignait divers cours couvrant beaucoup de sujets, d'œuvres littéraires et de méthodes de recherche. Il y avait même des cours sur le cinéma, les arts plastiques et leur relation à la littérature. Je fus nommé *maître assistant* au département (ou plus exactement *research/teaching assistant*, le poste de *maître assistant* n'existant pas aux États-Unis). On laissait aux assistants définir la manière dont ils enseignaient le cours d'introduction à l'anglais, à condition qu'au moins cinq d'entre eux s'accordent à enseigner le même sujet. J'annonçai un cours intitulé « *La conception du Mal dans la littérature* », où nous étudierions l'évolution de la conception du mal dans la littérature anglaise à travers divers textes littéraires anglais ; ainsi, l'étudiant ferait connaissance avec l'histoire des idées et l'histoire de la morale, et nous l'entraînerions en même temps à lire les textes. Le cours était une tentative

initiale d'étude d'une suite de modèles : commençant par le Moyen Âge (Geoffrey Chaucer : *Le Conte du prêcheur itinérant* des *Contes de Canterbury*), passant par la Renaissance (William Shakespeare : *Macbeth*), le XVIII^e siècle (Alexander Pope : *Essai sur l'homme*), le XIX^e (Coleridge : *The Ancient Mariner*), pour finir au XX^e (T. S. Eliot : *The Waste Land* ; Ernest Hemingway : *Le Vieil Homme et la Mer*). Comme il était entendu que la tendance formaliste était répandue parmi les étudiants et les assistants, on s'attendait à ce qu'aucun assistant n'accepte ma proposition focalisée sur le contenu humain et moral. Ce fut une surprise pour tous que plus de huit assistants approuvèrent ma proposition ; le « *Evil Group* », comme on l'appelait, fut effectivement formé, et les étudiants apprécièrent le cours énormément. C'était une indication que les modes dominantes peuvent ne pas être nécessairement l'expression des désirs et aspirations réels des gens — vérité importante dont il faut se souvenir à l'époque des médias et des modes successives.

L'une des propositions soumises à ce programme était d'étudier les longs et médiocres romans du XVIII^e siècle pour que les étudiants connussent la valeur de la grande littérature. À la réunion consacrée à la discussion des propositions, je m'opposai à cette proposition en disant qu'elle priverait certains étudiants de leur seule chance d'être entraînés à la lecture des chefs-d'œuvre. Le proposant dit qu'il n'était pas, en réalité, sérieux dans sa proposition et que la chose n'était que plaisanterie, et que je n'avais pas saisi le trait d'esprit. Une telle dérobade était chose courante dans les années soixante : utiliser *l'ironie* — dire le contraire de ce que l'on veut — pour échapper à la responsabilité morale. À travers son usage, l'homme peut toujours se dégager de ce qu'il a dit en arguant que ce qu'il a dit n'est qu'ironie. Mais le problème, c'est que par le passé, le littéraire ou l'écrivain utilisait l'élément d'ironie en se tenant sur un terrain moral solide d'où il observait le monde ordinaire et lui dirigeait les flèches de sa critique. Quant aux utilisateurs de l'ironie dans les années soixante, ils utilisaient ce qu'on appelle *l'ironie glissante* : le littéraire ne se tient pas sur un terrain moral solide et dirige pourtant les flèches de sa critique contre tous, y compris lui-même ; toutes les choses deviennent relatives et glissantes !

Un événement rare dans ma vie a rendu mes études aux États-Unis extrêmement fructueuses quantitativement et qualitativement. L'étude de doctorat aux États-Unis se divise généralement en trois parties : les cours, l'examen oral général, la thèse de doctorat. La première partie et la plus importante sont les cours ; elle dure habituellement de deux à trois ans. L'étudiant étudie pendant cette période quelques cours obligatoires (histoire de la langue anglaise, anglais médiéval). Théoriquement, il étudie ce qu'il aime ; en pratique, il choisit habituellement des

cours qui se rapportent à cinq branches qui sont les spécialisations qu'il choisit pour son examen oral général (dans mon cas, j'ai étudié les littératures du Moyen Âge, de la Renaissance et du XVII^e siècle, la littérature romantique, la littérature américaine, et la théorie critique). Chaque professeur enseigne son cours sans coordination avec les autres et sans qu'aucune philosophie générale ne gouverne l'étude.

Chaque professeur tente de couvrir le plus grand nombre possible de textes littéraires et critiques et de références liés à son cours. Ma femme et moi avons compté le nombre de pages que l'on nous demandait de lire dans le cours de littérature américaine que nous avons étudié ensemble : cela dépassait les cent pages par jour pour ce seul cours. Chose impossible et absurde — même si on peut le réaliser matériellement (par la lecture rapide que nous avons apprise aux États-Unis), l'esprit ne peut absorber tout cela. Si l'on prend en compte que nous étudions quatre cours, le total était de cinq cents pages par jour ! (Lorsque nous avons mentionné ces statistiques par la suite à mon professeur le D^r David Wymer qui nous avait enseigné le cours, il en fut lui-même pris de panique.) Nous devons écrire trois recherches pour ce cours. Le résultat de tout cela est que le rythme du troisième cycle devenait si rapide qu'il ne permettait aucune création réelle (à mon sens). La multiplicité des cours (et la prédominance de la tendance informationnelle chez certains professeurs) mène à une sorte d'éclatement. J'ai essayé autant que possible de dépasser cela en tentant de lier les textes que j'étudiais et en lisant en philosophie pour conserver l'image globale et ne pas me noyer dans les informations. (Lorsque je travaille à une œuvre, je sens que cette œuvre a ses limites et son espace ; pour ne pas y rester confiné, je lis habituellement des livres sans rapport avec ce que j'écris, pour que mon imagination reste fertile et que des problématiques jaillissent en moi auxquelles je n'aurais peut-être pas pu accéder en restant à l'intérieur du sujet.)

Dès le début, j'ai su que le rythme du troisième cycle était la folie même. J'ai demandé à mon directeur de ne pas étudier plus de trois cours (sous le minimum), et ma demande fut acceptée par la commission des études supérieures (peut-être par compassion pour ce nouvel étudiant égyptien isolé). Lorsque j'ai obtenu la mention dans toutes les matières au premier semestre, j'allais voir les professeurs que je connaissais pour leur dire qu'il était devenu clair pour tous que j'étais un étudiant distingué, que j'aimais la lecture et m'intéressais à la pensée, et que je n'étais pas venu d'Égypte pour me distraire. J'ajoutais que le système des études supérieures aux États-Unis est un système d'enseignement de masse qui ne permet aucune forme de distinction — chose parfaitement compréhensible.

sible vu les nombres relativement importants. Mais pourquoi ne m'appliquerait-on pas des critères différents ? J'ai souvent convaincu les professeurs de me donner la mention sans présenter de devoir, mais je leur donnais ma parole d'honneur que je présenterais le devoir par la suite, après l'avoir écrit dans le calme. J'ai souvent réussi à les convaincre, et je passais l'été à écrire les recherches demandées lorsque j'avais du temps. (J'ai essayé d'appliquer la même politique avec une étudiante en troisième cycle en Égypte ; elle ne fit qu'oublier totalement le sujet après que je lui eus accordé une bonne note. Ce fut la première et la dernière fois que j'essayais cela.)

Après avoir terminé les cours, je devais réussir l'examen oral général (*Comprehensives* ou *Orals*) pour pouvoir commencer à écrire ma thèse. Comme je l'ai dit, l'examen à Rutgers était composé de cinq parties — cinq spécialisations choisies par l'étudiant. J'avais maîtrisé cela et étudié soigneusement et avec passion ce qu'on me demandait. Les cinq examinateurs vinrent, chacun représentant l'une des cinq spécialisations que j'avais choisies, et s'assirent autour de la table. Les questions commencèrent à pleuvoir sur moi : certaines étaient extrêmement intelligentes, exigeant l'imagination et la pensée. Mais parmi les examinateurs se trouvait un professeur connu pour son intérêt pour les faits et informations générales ou abstraites, et son indifférence aux textes. Il me demanda le nombre de poèmes du recueil de la poétesse américaine Emily Dickinson ; je lui donnai le nombre exact (que j'ai oublié depuis, naturellement), puis ajoutai que je savais qu'il me poserait cette question. Il rit ; ce fut un signal pour les professeurs comme lui de mettre de côté ce jeu informationnel superficiel et de se concentrer sur l'essentiel. Puis un autre professeur me demanda de proposer une description pour un cours d'histoire de la théorie critique littéraire. Naturellement, je savais qu'ils voulaient que je commence par Aristote ou Platon, mais je décidai de les choquer et dis : « *al-Jurjani* » — pour leur rappeler mon identité de Damanhourien-Égyptien-Arabe-Musulman qui les regardait comme un anthropologue étudiant leur civilisation sans en faire partie. Ils me demandèrent qui était al-Jurjani ; je leur dis que c'était un critique arabe classique important, fondateur d'une théorie critique pionnière. Ils dirent : « *Bien, et si tu étais aux États-Unis, que ferais-tu ?* » Je me redressai et dis : « *Je ne compte pas rester aux États-Unis sous aucune condition.* » Ils dirent : « *Supposons que oui.* » Je souris et dis : « *Bien, si l'on suppose cela — chose un peu difficile pour moi —, nous commencerions sans doute par Aristote.* »

L'important : après cette bataille comique initiale, les professeurs examinateurs furent à ma main : je leur avais montré les limites de leur connaissance et leur ignorance totale de mon arrière-plan culturel. La bataille se termina par la réus-

site à l'examen, et ils me donnèrent même la mention « *with distinction* ». Ce fut la première fois dans l'histoire du département de langue anglaise et de ses lettres qu'une telle mention était accordée — il n'y avait pas de mentions à cet examen. Mais ils trouvèrent que la charte de fondation de l'université comportait une clause qui le permettait. (Comparons cela à ce qui peut arriver à qui défie ses professeurs dans une université égyptienne : son destin est l'écrasement total à vie, sans pitié.)

Après avoir terminé les cours et l'examen oral général et prouvé ma compétence académique, le moment d'écrire la thèse vint. Le département de littérature anglaise avait commencé une nouvelle expérience : exempter les étudiants distingués de l'écriture d'une thèse de doctorat, à condition qu'ils développent deux des recherches qu'ils avaient écrites pendant les cours, et qu'ils donnent une conférence publique (qui valait aussi comme courte thèse). Ces trois pièces remplaceraient la thèse. J'acceptai d'expérimenter cela après une longue hésitation, craignant qu'on ne dise en Égypte que je n'avais pas écrit de thèse parce que j'avais échoué dans mes études. Je n'aime pas entrer dans les petites batailles et préfère y céder pour ne pas user mon énergie inutilement (je conseille toujours à mes amis et étudiants de s'éloigner des petites batailles qu'on leur impose, qui peuvent user l'homme et même le détruire ; et l'Égypte aujourd'hui regorge de petites batailles partout, que Dieu nous en préserve !).

Heureusement pour moi, ma première thèse, qui n'aurait pas dû dépasser cent pages, gonfla pour atteindre cinq cents, et il devint inévitable de quitter le nouveau système et de suivre l'ancien. (Je dois pourtant signaler que l'expérience a échoué : ceux qui l'avaient suivie avec succès n'ont pas trouvé d'emploi par la suite. La bureaucratie académique aux États-Unis demandait au candidat à un poste sa spécialisation précise ; lorsqu'il mentionnait qu'il avait écrit trois courtes thèses, sa demande était rejetée.)

La même logique explique un autre incident dans ma vie. J'ai commencé à écrire ma thèse de doctorat le 9 juin 1967, lorsque je perçus l'ampleur de la catastrophe qui nous avait frappés. À cet instant, je décidai de terminer mes études pour que nous revenions contribuer de ce que nous avions à reconstruire la patrie blessée. 1967 ne signifiait pas pour qui résidait aux États-Unis seulement la férocité américaine/sioniste contre l'Égypte ; cela signifiait aussi la débauche américaine totale au Vietnam et les opérations d'extermination que les forces armées américaines menaient pour défendre un gouvernement militaire corrompu et leurs intérêts stratégiques contre un peuple asiatique qui tentait de décider de son destin. L'important : je décidai de présenter ma thèse, puis de refuser de l'obtenir

après sa soutenance et son acceptation, en protestation contre la conduite américaine en Égypte et au Vietnam. Mais le drôle, c'est que je pensai à mon destin en Égypte après le retour : ils diraient qu'il avait échoué et qu'il couvrirait son échec par cette histoire de protestation. En vain je tenterais de me défendre, puis j'essaierais d'obtenir le doctorat en Égypte et entrerais dans des labyrinthes qui me détourneraient de mon projet intellectuel auquel je voulais me consacrer. Aussi revins-je sur ma décision révolutionnaire (et je n'en ai pas regretté ensuite).

Comme je l'ai dit, le département à Rutgers était assez petit. De là, je commençai à interagir avec lui et avec ceux qui m'entouraient, interaction de prendre et de donner. Il y avait les conférences publiques que les grands penseurs européens et américains donnaient ; il y avait un ciné-club ; et il y avait les sessions des étudiants de troisième cycle où nous discutons des affaires les plus importantes et les plus simples.

La salutation est une affaire pleine de risques aux États-Unis. La poignée de main, comme nous le faisons chez nous, est rare ; ils n'aiment pas non plus perdre leur temps à saluer (comme nous le faisons). Souvent, j'assistais à une fête avec quelques étudiants et professeurs ; lorsque nous nous croisons le lendemain, nous ne nous saluons pas, comme si nous ne nous étions pas rencontrés auparavant. Cela me causait de la peine au début, mais je m'y habituai et m'y adaptai. Je regardais du coin de l'œil avant de saluer, pour voir si la salutation serait reçue par l'ignorance ou l'accueil.

La manière de saluer n'est pas moins complexe : en Égypte, nous serrons la main aux femmes et aux hommes, mais nous n'embrassons que les hommes (sur les joues) avec qui nous sommes liés intimement. Aux États-Unis, nous apprîmes qu'embrasser les hommes a une autre signification ; quant à embrasser les femmes sur les joues, c'est de la salutation (et ne pas embrasser est mauvaise éducation) ; et il fallait adopter cette manière. (Lorsque mon professeur vint en Égypte et embrassa ma femme, et que j'embrassai sa femme, toutes les étudiantes de la faculté rirent, et il me fallut leur expliquer le contenu social de la salutation. Je suis encore pris d'un grand embarras lorsque j'assiste à une fête au Caire qui rassemble Égyptiens et Américains : il faut adopter deux manières différentes de saluer dans le même temps et le même lieu. Lorsque je rencontre une dame, je m'assure de sa nationalité d'abord, puis je la salue selon son discours civilisationnel pour ne pas tomber dans une grave erreur civilisationnelle.)

Mais je n'étais pas un récepteur passif des normes de la société américaine. J'ai découvert par exemple que beaucoup d'expressions de salutation que nous utili-

sons en arabe ont un effet différent en anglais (et la composante civilisationnelle est chose qu'on ne peut transcender). Par exemple, si je dis à un homme en arabe égyptien « *wahishni* » (c'est-à-dire « *tu me manques* »), sa traduction en anglais est « *I miss you* ». En Amérique dans les années soixante, une telle expression dite à une personne du même sexe avait des connotations fortes (parfois sexuelles). L'anglais est une langue qui a été totalement rationalisée, et il faut donc [passage à reconstituer]. Je trouvai que si je me soumettais à l'anglais, je perdrais la langue des émotions fortes ; aussi utilisai-je l'expression suivante : « *As we say in Arabic, I miss you* », neutralisant ainsi la composante civilisationnelle ou la rendant arabe — la référence est arabe, ce qui permet d'exprimer les émotions. Beaucoup, dans le département de langue anglaise, trouvèrent cette formulation excellente et l'utilisaient, bien qu'ils fussent Américains, pour se libérer un peu des limites de leur langue froide et exprimer leurs émotions. Lorsque nous nous rencontrions au département le matin, nous utilisions cette expression et riions de la fausse note.

Sur le chemin du retour en Égypte, ma femme, ma fille et moi décidâmes de dépenser tout ce que nous avions épargné pendant notre séjour (à la fin, c'était une somme respectable, parce que j'avais obtenu une dispense des frais d'université du fait de mon excellence ; et la loi des bourses de l'époque stipulait que celui qui obtenait une telle dispense recevait l'argent total comme prime. J'ai aussi travaillé au bureau de la Ligue arabe à New York quelque temps). Le voyage fut effectivement plaisant. Nous embarquâmes sur le paquebot transatlantique *Cristoforo Colombo*, célèbre pour son luxe.

Nous descendîmes au Portugal pour un jour, et un autre en Espagne, et nous nous établîmes à Naples en Italie pour quelques jours, puis à Rome, Venise, Sienne, San Gimignano, Vérone, Florence et Milan ; puis nous nous dirigeâmes vers la Suisse où nous passâmes quelques jours à Genève et Lausanne ; puis en France où nous passâmes un mois à Paris (et Versailles et Chartres) ; puis à Londres où nous passâmes un mois en Angleterre (la région des Lacs [*Lake District*] où Wordsworth a écrit un cycle de sonnets, l'Écosse où nous laissâmes notre fille chez des amis, Londres où nous passâmes quelques semaines entre musées, châteaux, palais et théâtres). Après le retour de notre fille d'Écosse, nous allâmes aux Pays-Bas, puis en Allemagne où nous prîmes livraison d'une Volkswagen au nord et conduisîmes la voiture jusqu'à Munich, puis vers l'Autriche, puis Naples en Italie, puis Beyrouth, puis Alexandrie. Nous avons ainsi passé quatre mois durant lesquels nous visitâmes la plupart des sites d'Europe (musées, jardins, palais, monuments). Nous arrivâmes après tout cela à Alexandrie où la famille était à l'accueil. Je me souviens qu'à notre entrée dans les eaux égyptiennes, quel-

qu'un portait une radio à transistor, et j'entendis la chanson « *Mal 'alayya mal* » de la chanteuse Faiza Ahmed (chaque fois que je l'entends, elle me remplit de mélancolie). Puis nous vîmes des hors-bord rapides venir vers le paquebot. Je souris et dis à ma femme : « *La kūsa égyptienne [le piston, le passe-droit] commence.* » Mes voisins furent d'accord et désapprouvèrent la situation.

Et voilà que je vis mon cousin et mari de ma sœur Fadia (le capitaine Ismaïl al-Massiri), chef de la station maritime, mener cette manifestation maritime, et que je suis le bénéficiaire de la *kūsa*. Lorsqu'il m'embrassa chaleureusement devant les masses, je transpirai abondamment, et mes yeux dérobaient un regard aux autres pour voir leur étonnement et leur désapprobation devant la *kūsa* qui se déversait ! Pourtant, je dois ajouter que je remarquai que lorsque les inspecteurs des douanes commencèrent à évaluer ce que j'avais apporté d'appareils électriques des États-Unis, ils en exagéraient le prix. Je compris qu'ils faisaient cela pour plaire à mon cousin qui se distinguait par sa rigueur. Je leur dis que c'était une injustice envers moi et qu'on devait me traiter comme on traitait tous mes camarades boursiers, et que je n'étais pas responsable d'être son cousin.

Quelques-uns que j'ai connus aux États-Unis

بعض من عرفت في الولايات المتحدة

Aux États-Unis, j'ai noué un ensemble d'amitiés qui furent un grand soutien intellectuel et personnel. J'ai connu à New York Frank Bardacke, professeur américain spécialiste de Naguib Mahfouz, qui a transformé sa vie en une œuvre d'art où tout est tentative d'atteindre la beauté et l'ordre. Il est d'origine mexicaine du côté de son père, iranienne du côté de sa mère ; il trouvait que la vie moderne, avec son extrême relativité, perdrait l'homme. De là son fort attachement à la beauté sous ses différentes formes, puis son fort attachement aux franges de sa religion. La beauté chez lui se mêle même totalement à la religion, et son engagement envers les deux est presque au même rang. Nous trouvions chez lui un beau manuscrit arabe, un vieux tapis, une pièce de céramique, une icône byzantine. Il fréquentait une église voisine, mais cherchait aussi les églises où la musique religieuse était exécutée à un niveau qui satisfaisait son goût. Nous descendons encore chez lui et son épouse (Vivian) lorsque nous allons à New York.

L'un des incidents les plus amusants qui m'arrivèrent à New York : j'assistai en 1962 à une fête organisée par un riche étudiant de mes camarades à Columbia, John Cavalto. Puis le chemin se distendit entre nous, jusqu'à ce que je revienne aux États-Unis dans les années soixante-dix ; je trouvai qu'il était devenu l'une des figures de gauche les plus importantes hostiles à Israël. J'obtins son numéro de téléphone et l'invitai à déjeuner. Lorsqu'il vint, il me dit que la fête à laquelle j'avais assisté chez lui constitua un instant marquant dans son évolution politique, parce qu'il entendit pour la première fois de moi cette vérité évidente que connaît tout intellectuel égyptien : qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le parti républicain et le parti démocrate, et qu'il n'y a donc pas de réelle alternance du pouvoir. Cela lui ouvrit les yeux sur la nature du système politique aux États-Unis, et de là il commença à chercher une formule politique qui dépasserait le système existant.

J'ai connu à Columbia le penseur arabe/américain Edward Saïd, qui enseignait à Columbia et qui était sur le point d'obtenir le doctorat en littérature anglaise de Harvard. Nous n'avons pas alors parlé du conflit arabo-israélien ; nous avons parlé de beaucoup d'affaires concernant la société arabe et la civilisation arabe. J'ai aussi connu le D^r Yahya al-'Azbi, professeur à l'Université Américaine (nous étu-

diions ensemble un cours de théâtre moderne) ; et nous avons connu son épouse Amira ; et une amitié naquit entre nos deux familles (que Dieu la fasse durer), qui nous enrichit humainement, culturellement et affectivement, et qui ne diffère pas beaucoup de notre amitié avec le D^r Omar et Hoda Khalil que nous avons connus durant la seconde période que nous avons passée aux États-Unis.

La relation se renforça aussi avec un autre camarade, prédicateur protestant du Sud, diplômé de Harvard (département de théologie) qui décida d'obtenir le doctorat en littérature anglaise de Columbia (il avait décidé d'abandonner sa fonction religieuse).

John Smith (ce n'est pas son vrai nom) était une personne sauvage qui vivait selon sa nature (je le désignais comme le « *noble sauvage* ») ; il sentait fortement la perte à New York à cause de la froideur des gens. Il était d'émotion enflammée, sa générosité sans limites, et c'est peut-être ce qui nous rapprocha. Mais il fut l'un des premiers modèles que je rencontrai d'un homme noyé dans l'informationnalisme, qui tente en même temps d'atteindre une vision globale totalement liée (mélange impossible : un loup hégélien-informationnel, dont je traiterai en détail plus loin). Puis il commença progressivement à pencher vers la recherche avide des faits matériels et solides — c'est-à-dire qu'il s'enfonça dans l'informationnalisme.

Après avoir quitté Columbia pour étudier à Rutgers, il y avait une série de livres critiques simples destinés à aider les étudiants à étudier la littérature anglaise, qui payait une rétribution de 100 dollars pour toute introduction critique publiée dans la série (somme honorable dans les années soixante). Je présentai une demande pour écrire une étude sur le poète anglais William Wordsworth, et John Smith présenta une demande pour écrire un livre sur Coleridge. Sa demande fut acceptée et la mienne refusée. Lorsque nous nous enquîmes de la cause, l'éditeur fut franc et clair : il dit que le nom arabe ferait que les étudiants hésiteraient à acheter le livre (et il avait raison sur ce point). Je demandai à mon ami de présenter une demande à son nom pour écrire le livre sur Wordsworth, à condition que je l'écrive ; il accepta, et je l'écrivis effectivement. Lorsque vint son tour d'écrire le livre sur Coleridge, il fut totalement incapable, parce que le loup informationnel l'attaqua. Je l'écrivis aussi, mais il y ajouta quelques informations (qui défigurèrent le livre à mon sens). L'amitié resta entre nous quelque temps, jusqu'à ce qu'il présentât ses œuvres critiques pour sa promotion à sa faculté ; le livre sur Wordsworth fut accepté et celui sur Coleridge refusé. Cela fit refroidir beaucoup notre relation, bien qu'elle se prolongeât quelque temps après.

Juste après mon arrivée à Rutgers s'y joignit le professeur William Phillips, dont la renommée vient du fait qu'il fut l'un des fondateurs du magazine *Partisan Review*, magazine intellectuel d'orientation gauchiste hostile au totalitarisme, qui s'était progressivement éloigné du marxisme tout en gardant le sens social, historique et civilisationnel. Le professeur William Phillips amena son magazine avec lui, et il commença à être publié depuis Rutgers. Le professeur Phillips enseignait un cours de critique littéraire d'Aristote à l'époque moderne ; ses cours sur la critique moderne étaient pleins de petites histoires personnelles sur sa relation à Jean-Paul Sartre, comment Simone de Beauvoir était totalement jalouse pour lui des jeunes filles malgré tout son discours sur la liberté et l'ouverture ; ce qu'avait dit la fille d'Isaac Babel (l'écrivain soviétique) sur la véritable cause de l'exécution de son père (le pouvoir soviétique prétendit qu'il était contre-révolutionnaire ; en réalité, l'un des agents du renseignement était l'amant de sa mère et décida de se débarrasser du père).

La *Partisan Review* était un centre où se rassemblaient beaucoup d'intellectuels juifs. Le professeur Phillips, l'un des grands intellectuels américains juifs, m'invitait à certaines fêtes que tenait la *Review* ; je connus beaucoup d'entre eux. Parmi eux, par exemple, Daniel Bell qui avait commencé à présenter sa thèse de la *fin de l'idéologie* et la théorie de la convergence entre toutes les sociétés industrielles, socialistes ou capitalistes ; Leslie Fiedler qui ne cessait de parler de la mission du Juif comme « *étranger éternel* » et de l'eschatologie (fin des temps) ; et Irving Howe qui parlait d'une vision de la justice sociale en dehors du cadre du socialisme (mais c'est pourtant l'un des plus grands soutiens d'Israël).

Je me souviens qu'une fois le professeur Phillips me demanda d'écrire une recherche sur la *Poétique* d'Aristote ; je le fis et la lus en cours. Son commentaire fut amusant et extrêmement sage ; il dit avec sarcasme : « *M. al-Massiri, nous savons tous que vous êtes extrêmement intelligent, et nous savons même que vous dépassez Aristote en savoir ; mais essayez toujours de comprendre avant d'émettre vos jugements.* » Et c'est, soit dit en passant, une vérité ! Tout étudiant dans toute université du monde sait dix fois ce que savait Aristote sur le plan de l'information ; mais sur le plan de la capacité d'analyse et de la vision critique qui atteint l'essence des choses, l'affaire est très différente. Ma recherche était marxiste enflammée, où je tentais de lier le système d'esclavage et l'esthétique d'Aristote. J'avais naturellement marqué le philosophe grec au fer rouge pour son silence sur l'injustice qui l'entourait et pour son alignement sur les maîtres contre les esclaves. Le discours du professeur Phillips ne fut pas seulement une leçon d'humilité, mais aussi une leçon sur la nécessité que la compréhension et l'interprétation précèdent le juge-

ment moral (de classe ou politique) — chose à laquelle j'appelle aujourd'hui dans notre relation au sionisme et à Israël, voire à tous les phénomènes : nous éloigner de la condamnation et de l'insulte sans fondement d'étude.

Il importe de mentionner ici ma relation profonde avec le professeur Phillips, son adoption à mon égard et l'aide considérable qu'il m'a apportée (y compris la possibilité de travailler à la *Review*). Ma relation avec lui se tient à l'opposé du mythe que propagent certains étudiants égyptiens, selon lequel le professeur juif les a persécutés et ne leur a accordé en notes que le minimum qu'ils méritaient. Il y a sans doute des professeurs fanatiques, mais il y a aussi beaucoup de gens comme le professeur William Phillips, et il ne faut donc pas généraliser.

Parmi mes professeurs, je mentionne aussi le professeur David Wymer, à qui me lie encore une amitié intime. Il fut le directeur de ma thèse de doctorat. Nous nous rencontrions une ou deux fois par semaine pour discuter de tout, marcher dans les rues, les jardins et les restaurants. J'avais commencé à tenir une rencontre hebdomadaire dans l'un des cafés de New Brunswick, que j'appelais « *le Vendredi pastoral* » (*Pastoral Friday*) — c'est-à-dire une rencontre qui évoque l'atmosphère idéale, exempte de douleurs, de doutes et de conflits, le monde de la spontanéité et de la nature saine que la civilisation n'a pas corrompue, dans le cadre duquel, suppose-t-on, se meuvent les bergers (dans les pastorales du patrimoine occidental). Mes amis et tous ceux qui voulaient se joindre à nous se rencontraient ce jour-là. La condition essentielle de cette rencontre était que personne ne parlât d'affaires académiques ; nous nous déchaînions, parlions, bavardions, mangions et fumions le cigare bon marché. David Wymer venait parfois à la rencontre du Vendredi pastoral et en jouissait grandement. Le professeur Wymer m'aida et m'encouragea à travers les étapes de l'écriture de ma thèse de doctorat. Il s'enthousiasmait beaucoup pour ce que j'écrivais et trouvait qu'il y avait beaucoup de sagesse et un peu de folie, et que la part de sagesse était plus grande que celle de folie. Il lisait souvent mes recherches aux étudiants. Lorsque je lui présentai la première copie de ma thèse, il me dit oralement que c'était une thèse distinguée. À mon retour à mon bureau, je trouvai une lettre de lui de deux lignes : « *Let me tell you in this somewhat formal way, you have done a most distinguished piece of work.* » Après la soutenance, il m'écrivit une longue lettre où il me disait que j'avais sans doute beaucoup souffert, mais que mon sentiment intérieur de satisfaction (face à la reconnaissance académique de la thèse) serait pour moi la meilleure compensation.

Quant au professeur William Kellogg, professeur de littérature médiévale, sous la direction duquel j'étudiai la poésie médiévale, il s'était érigé en père pour moi :

il nous adopta, ma famille et moi (peut-être éprouvait-il la solitude après que ses enfants l'eurent quitté). Il m'invitait toujours à déjeuner régulièrement. Il m'apprit, alors que nous prenions le dîner annuel de Noël chez lui, que lorsqu'il me rencontrait le matin, il puisait une grande part de vie.

Il y a une histoire triste dans ma vie dont le professeur Kellogg fut l'un des protagonistes. Il dirigeait une thèse de doctorat dont le sujet était l'édition critique d'un manuscrit d'une des traductions latines médiévales du *Livre de la Poétique* d'Aristote. Le manuscrit contenait des phrases qui semblaient à première vue n'avoir aucun sens, ce qui causait une profonde perplexité à l'étudiant doctorant et à son professeur, le D^r Kellogg. Il se trouva que je consultai le manuscrit ; je sentis que les phrases qui semblaient n'avoir aucun sens pouvaient être une traduction maladroite de vers de poésie arabes ; et qu'ainsi le manuscrit n'était pas une traduction directe de la *Poétique* d'Aristote, mais peut-être une traduction du commentaire d'Averroès sur celle-ci. (J'avais traité du sujet dans ma thèse de master à Columbia.) J'informai l'étudiant de l'origine probable et me proposai d'examiner le manuscrit avec plus de soin lors de mon retour en Égypte. À mon retour, j'apportai l'édition du D^r Abderrahmane Badawi du commentaire ou de la traduction d'Averroès du *Livre de la Poétique*, et combien fut grande ma joie en découvrant que ma supposition était juste. Je passai deux jours à la bibliothèque et réussis à résoudre tous les problèmes qui avaient mené à l'arrêt de la recherche. Je mis le résultat de ma recherche dans une lettre que je donnai à un ami parti aux États-Unis dans l'espoir qu'il l'envoie par la poste à l'auteur de la recherche. Mais quelques années plus tard, je m'enquis de l'étudiant ; on me dit qu'il n'avait jamais reçu la lettre. Je ne sais s'il s'agit d'une négligence de la poste américaine, ou si mon ami n'a pas tenu sa promesse. L'important : après des années de recherche pénible et infructueuse, notre homme fut contraint de changer le sujet de sa thèse.

Parmi mes amis les plus chers aux États-Unis, William Golden (que nous appelions « *Bill* », abréviation et diminutif courant pour William ; mais lui se nommait « *Bill the Golden* », comme s'il était un des chevaliers du Moyen Âge). Il souriait sans cesse, d'origine catholique, ne se souciait pas beaucoup de l'engagement dans le champ de la vie publique. Il vivait avec ses parents, chose extrêmement rare aux États-Unis : si l'individu atteint l'âge de seize ou dix-huit ans, il doit vivre seul. De là, il commence à assimiler ses valeurs de la société qui l'entoure : les médias ou le groupe d'amis avec qui il vit. L'opération de sa formulation, de son moulage social et de sa standardisation se fait à grande vitesse et avec une grande efficacité, sans intervention de la famille. Bill, lui, continua de vivre avec

ses parents. Le résultat fut qu'il resta indépendant dans sa personnalité de la société et de ses pairs ; et il acquit beaucoup de temps libre (il n'était pas obligé de se préparer à manger ni de laver ses vêtements). J'avais commencé ma vie intense et au rythme rapide, absorbée par l'écriture du doctorat et l'animation de conférences publiques sur l'Égypte ou sur le sionisme — ce qui ne me laissait pas grand temps libre. Bill venait me rendre visite chaque semaine et s'asseyait sur le seuil de ma maison ; je sortais et étais contraint de m'asseoir avec lui ; les amis venaient et nous passions quelques heures de sérénité où le temps avec ses charges ne nous occupait pas. Cela devint une habitude hebdomadaire.

Je commençai à cette étape de ma vie à m'intéresser à ceux que j'appelle « *les orphelins et les innocents* » : des personnes caractérisées par l'innocence, qui n'ont pas nécessairement perdu leurs pères, mais qui se sont trouvées désarmées devant la société moderne sauvage où ne triomphent que les forts, et qui les marginalise et les broie.

L'un des orphelins les plus tristes était mon ami Peter (ce n'est pas son vrai nom). C'était une personne extrêmement délicate, mais ses parents le voulaient personnalité forte, indépendante, comptant sur soi, etc. Et tous les humains n'ont pas cette capacité (ma femme estime que plus la période de protection se prolonge, plus la personnalité de l'enfant se renforce — à l'inverse de ce que beaucoup imaginent —, et que si l'on jette l'homme dans le monde du conflit quotidien à un stade précoce alors qu'il n'y est pas préparé, sa personnalité s'ébranle). Il advint que le père de Peter travaillait au conseil municipal et lui obtenait en été un travail à la prison, qui a ses propres lois cachées : trafic de nourriture et de drogues, introduction de prostituées, traitement avec les pires des humains. Il sortait de son emploi d'été totalement détruit. Après l'avoir connu, je lui dis qu'il pouvait dire à ses parents qu'il ne prendrait pas son emploi d'été habituel ; que s'ils refusaient de subvenir à ses besoins (ils étaient aisés), il pouvait résider chez moi tout l'été. Le plan réussit, il triompha dans la bataille, et passa son premier été sans aller à la prison. Cet orphelin retrouva beaucoup de l'innocence qu'il avait perdue. Je continue à m'intéresser à ces orphelins et innocents, pour qu'ils goûtent la solidarité dans des sociétés sans cœur, et pour qu'ils puissent survivre dans des sociétés où la survie revient au plus fort.

Un incident m'arriva au Koweït que je trouve digne d'être consigné. J'enseignais la matière de la poésie ; parmi les étudiantes se trouvait une étudiante koweïtienne brillante dans cette matière bien qu'elle étudiât à la Faculté des sciences. Cette étudiante me contacta plusieurs fois pour me rencontrer ; je la rassurais et reportais le rendez-vous (car j'étais tombé dans les griffes de l'*Encyclopédie*). Au

dernier rendez-vous, je l'appelai pour le reporter ; je la trouvai dans un grand agacement face au report. Je revins sur ma position et lui dis que je la rencontrerais aussitôt à mon bureau. Lorsqu'elle vint, elle commença à se plaindre qu'elle ressentait l'étrangeté envers sa mère ; plus elle s'en approchait, plus elle ressentait l'éloignement.

J'appris d'elle que la mère était une personne ordinaire, et que l'éloignement entre elle et sa fille n'était pas voulu, mais résultait d'une différence de langue ou de discours. La mère, comme je l'ai dit, était une personne ordinaire ; mais la fille n'était pas ordinaire selon aucun critère. L'étudiante éclata en pleurs amers [*passage abrégé par l'OCR*] pour fermer ce dossier, ou faire sortir cet étranger de sa vie après s'être confiée. À la fin de l'année, elle me saluait de loin et avec une certaine froideur ; je comprenais parfaitement sa situation. Mais ce qui me déconcertait alors (et me déconcerte encore) est son discours ancré dans la modernité (aliénation, soi, autre, échec de la communication). Je n'ai rencontré aucune comme elle ni avant ni après. Naturellement, il y a toujours un fossé qui sépare mes étudiants distingués et leurs parents ; ce fossé est source de plainte permanente. Mais l'acuité du discours de cette jeune fille est chose qui me déconcerte encore.

Parmi les Égyptiens que j'ai connus aux États-Unis et dont je chéris l'amitié familiale, le D^r Ashraf al-Bayoumi et son épouse le D^r Souheir Morsi. Tous deux avaient atteint un rang scientifique éminent ; j'ai entendu dire que le D^r Ashraf était considéré comme l'un des plus importants *nano-physicists* aux États-Unis. Pourtant, il revint avec sa femme en Égypte pour contribuer à la construction de la patrie ; ils sont parmi les rares Égyptiens à avoir fait cela : les fortes incitations aux États-Unis et les possibilités de recherche y séduisent beaucoup à y rester, puis ils nous reviennent comme experts étrangers : nous les célébrons et couronnons leurs têtes de couronnes de laurier, et nous oublions ceux qui se sont sacrifiés et sont revenus par engagement national. Le D^r Ashraf et sa femme sont — à mon sens — chose rare ; ils sont à eux seuls un mouvement révolutionnaire, une force motrice pour la société qui pousse à l'optimisme : si deux individus peuvent à ce point remuer les eaux stagnantes et insuffler la vie dans la société, alors si les efforts se conjuguent, on peut accomplir quelque chose.

La révolution en Amérique

الثورة في أمريكا

Un an après mon arrivée à Rutgers, je rencontrai Kevin Reilly, l'historien américain contemporain, auteur du livre *The West and the World: A Topical History of Civilization* ; et une amitié profonde naquit entre nous. Tous deux étions alors marxistes, mais marxistes « avec un trait d'union », si l'expression est juste : nous avions beaucoup de problèmes avec les interprétations matérielles réductrices simples ; nous croyions à l'humanisme marxiste et nous intéressions au rôle de la pensée dans l'histoire. J'avais commencé à cette époque à développer ma vision de la *fin de l'histoire* (que j'expliquerai en détail plus loin). Kevin n'était pas d'accord au début ; nous entrâmes dans une discussion vive : l'opinion dominante alors dans les milieux académiques était que la *science de l'histoire* avait commencé avec l'apparition de la bourgeoisie. Je signalai que le sentiment de l'histoire est différent de la science de l'histoire, et qu'il pouvait y avoir un professeur d'histoire à Harvard qui n'avait aucun sentiment de l'histoire — exactement comme un professeur de morale moralement déchu, ou un professeur de sagesse qui n'avait reçu de la sagesse que le minimum. Mes doutes sur la vision matérielle s'intensifiaient avec une acuité plus grande que celle de Kevin Reilly (peut-être en raison de mes études littéraires et de ses études historiques). L'important : j'ai appris de Kevin beaucoup (et comme il l'a dit dans la préface de son livre, il a aussi beaucoup appris de moi) ; son amitié fut l'une des plus enrichissantes pour moi. Je le rencontre encore chaque fois que je vais aux États-Unis ; je passe au moins quelques jours avec lui et sa femme ; nous parlons de tout : de la structure de la nourriture thaïlandaise à la crise économique aux États-Unis, en passant par les dimensions cognitives des cités sacrées en Amérique latine avant l'arrivée de Colomb.

Kevin hésite toujours à parler, mais il a une connaissance riche de toutes ces affaires ; son hésitation permanente est l'hésitation du savant qui craint d'émettre un jugement précipité (il a écrit son livre *The West and the World* en plus de dix ans). Il est pourtant de sentiment vif ; il perçoit le monde par sa raison, son cœur, ses sens et son âme. Il est venu au Caire plusieurs fois pour passer du temps avec moi.

Kevin n'a pas obtenu le doctorat à cause de l'épuisement qui l'a frappé pendant la rédaction de son livre *The West and the World*. Mais l'un de ses professeurs à Rutgers entendit parler du livre, le convoqua et lui demanda de présenter le premier et le deuxième chapitre comme thèse de doctorat ; il obtint le grade sur cette base (chose inhabituelle aux États-Unis mêmes). Une fois encore, comparons cette situation à ce qui se passe en Égypte. Lorsque ma femme obtint le grade de master des États-Unis, elle décida d'obtenir le doctorat en pédagogie en Égypte au lieu de voyager à l'étranger. La reconnaissance de son grade fut refusée ; on lui demanda d'obtenir d'abord un diplôme général, puis un diplôme spécial en pédagogie, puis un master, puis un doctorat. (L'université décida ensuite, après grand effort, de renoncer au seul diplôme général, le considérant équivalent au master !) J'avais alors fait remarquer à monsieur le président de l'université — qui était, que Dieu lui fasse miséricorde, un pédagogue — que ce processus prendrait au moins onze ans ; il fut d'accord avec moi et n'y vit aucun inconvénient.

Comparons aussi cela à ma tentative de me transformer de professeur de littérature anglaise en professeur de sociologie (parce que la contradiction entre ma spécialité académique et mes intérêts intellectuels s'élargissait, et il fallait la trancher). J'appris que les règlements des universités égyptiennes le permettaient à condition que le professeur eût des publications dans la nouvelle spécialité qui justifient son transfert. Je pensais que certaines de mes publications sur le sionisme entraient dans cette catégorie (mon livre *L'Idéologie sioniste : étude de cas en sociologie de la connaissance* était enseigné dans des cours de sociologie dans certaines universités arabes). Je décidai pourtant d'obtenir un master en sociologie pour rassurer la commission de promotion sur le fait que je n'étais pas un intrus, et pour gagner du temps, j'allai à l'Université Américaine et m'inscrivis pour le master au département de sociologie ; j'étudiai les cours requis, et il ne restait que l'examen final général. À ce moment, je rencontrai un membre de la commission de promotion au rang de professeur de sociologie ; il m'informa que ce que je tentais d'accomplir était impossible et que la commission n'approuverait pas mon transfert quoi que je fisse, parce que cela signifierait que je commencerais au sommet — ce que la bureaucratie en Égypte ne permet pas, dans le pays des pyramides anciennes et solidement établies. J'arrêtai donc ma tentative condamnée à l'avance à l'échec, et décidai de trancher la contradiction par la démission totale de l'université quand viendrait le moment.

Le livre *The West and the World* (de Kevin Reilly) traite l'histoire de la civilisation non par la méthode du récit historique habituel, mais à travers des sujets et des problématiques, à travers une vision complexe (modèles analytiques complexes)

qui ne réduit pas le monde de l'histoire et de l'homme au monde de la matière et de la nature, et qui n'accorde aucune centralité à la civilisation occidentale. Il propose une véritable vision mondiale, dont l'auteur passe avec aisance et facilité de la ville au village, du présent au futur, du monde de la machine au monde de l'art (j'ai traduit le livre en arabe avec ma femme le D^r Hoda Hegazi, et il a été publié dans la collection *Ālam al-Ma'rifa* au Koweït).

Kevin et moi avons vécu la période des années soixante aux États-Unis (où la jeunesse américaine était en révolte contre la société américaine, son impérialisme et son consumérisme). J'étais actif dans le mouvement des jeunes de gauche aux États-Unis alors (en réalité, j'étais conseiller pour les affaires du Moyen-Orient pour l'un des candidats à la présidence américaine, Paul Boutelle, un Noir américain membre d'un parti trotskiste appelé *Socialist Workers Party*. Peu de gens ont entendu parler de ce parti ; quant à son candidat à la présidence, personne n'en avait entendu parler avant la campagne, pendant ou après, sauf pendant une demi-heure dans une station de radio et de télévision tenue par la loi de lui consacrer ce temps).

L'administration des universités américaines était alors dans un état de grande panique et de grande peur. Dans ce cadre, je décidai de faire une révolution pour augmenter les salaires. Je demandai à la secrétaire du département de taper le tract n°1 et de le distribuer à tous les professeurs et étudiants. (Le tract commençait par la fameuse phrase de la nouvelle de Melville *« Bartleby the Scrivener »* : *« I would prefer not to. »*) Je disais dans le tract que les assistants du département de langue anglaise étaient exploités à un degré dépassant l'exploitation des assistants des autres départements, parce que nous donnions des cours, corrigeons les copies des étudiants et accomplissions d'autres tâches, ce qui faisait que la fonction d'assistant n'était pas seulement *research/teaching assistant* mais employé à plein temps. Je réclamaï soit le doublement du salaire, soit la réduction des heures de travail. Une réunion eut lieu sur la base de mon tract ; tous les assistants y assistèrent, et la décision fut de réclamer la réduction des heures de travail de moitié. Le directeur de l'université fut informé de la décision et accepta aussitôt. C'est peut-être la première (et la dernière) fois dans l'histoire qu'une révolution s'accomplit par un seul tract qu'écrivit une secrétaire travaillant pour l'institution dirigeante.

Dans cette atmosphère brûlante, Kevin et moi décidâmes de fonder un forum intellectuel marxiste. J'allai à l'administration de l'université et demandai à rencontrer le doyen des étudiants comme responsable, et l'informai sans détour de ce que je voulais. Au lieu d'une confrontation aigüe entre la bourgeoisie (repré-

tée par le doyen) d'une part et les étudiants et forces révolutionnaires (représentés par mon humble personne) d'autre part, le doyen sourit d'un large sourire libéral et dit : « *M. al-Massiri, nous vous remercions de votre proposition ; nous avons grand besoin d'un parti marxiste dans cette université ; il ne convient pas qu'existe une université respectable sans un tel parti.* » (Je fus pris d'une grande frustration et colère : ce maudit nous avait fait perdre l'occasion ! Au lieu d'enregistrer un instant de confrontation historique brûlant entre les forces montantes — nous — et les forces déclinantes — eux —, nous voilà à négocier avec une grande cordialité.) Et avec une grande froideur, il me demanda poliment quel jour le « *Socialist Forum* » se réunirait, et me fixa le lieu. Le moment et le lieu furent annoncés dans le journal de l'université *Rutgers Targum*. La première conférence (après juin 1967) était intitulée « *Un socialiste arabe parle du conflit arabo-israélien* » ; des centaines y assistèrent. Ce fut un événement à l'université en raison de la nouveauté du discours et de sa différence du discours arabe alors dominant, noyé dans la pensée du complot (chose que j'expliquerai plus loin).

Nous commençâmes ensuite au *Socialist Forum* une série de conférences hebdomadaires sur divers sujets ; je réussis à faire d'Israël un sujet essentiel dans toutes les conférences, indépendamment du sujet annoncé. Le sujet pouvait être la relation de la littérature à la réalité ou le système d'oppression en Afrique du Sud ; mais je dirigeais toujours la discussion vers Israël. Ce fut une expérience véritablement excitante, qui me donna l'occasion d'entrer en contact avec les divers mouvements révolutionnaires.

Je connus alors Stokely Carmichael et d'autres dirigeants noirs américains, et nous les invitâmes à donner des conférences chez nous. Nous commémorions l'anniversaire de l'assassinat de Malcolm X (que j'avais connu pour une période très courte avant son assassinat). L'organisation des étudiants noirs américains et l'organisation des étudiants africains nous invitaient aussi à assister à leurs réunions.

L'atmosphère des universités américaines était totalement différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Lorsque je m'enquis dans les années soixante-dix de ce qu'il était advenu du groupe du *Socialist Forum* que j'avais l'honneur de présider et dont Kevin Reilly était le vice-président (et le seul membre régulier), je trouvai ce qui suit (les noms ne sont pas réels mais proches de l'original) : David Greenberg qui prenait des comprimés calmants de manière inhabituelle, tenta de tuer sa femme puis se suicida. Richard Friedman, le trotskiste extrême, se spécialisa dans la psychanalyse, en particulier dans Wilhelm Reich, qui développa un appareil appelé « *boîtes à orgone* » pour capturer les rayons cosmiques liés à l'énergie sexuelle

pour aider l'individu à éjaculer seul. Il rompit toutes ses relations avec son passé, y compris avec ses camarades d'armes et de lutte comme Kevin et moi. John Swatsky commença à trafiquer la drogue entre le Mexique et les États-Unis ; il fut arrêté et incarcéré. Quant à Sarah Steinberg, l'épouse du dentiste qui combattait au Vietnam et qui détestait sa vie bourgeoise avec lui, elle le divorça et tomba amoureuse d'un jeune homme homosexuel sado-masochiste. Il ne lui rendit pas son amour mais l'exploita. Elle le poursuivit jusqu'à San Francisco et tenta de vivre avec lui en vain, pour des raisons évidentes. Elle résolut son problème en fin de compte en devenant membre du « *Weather Underground* », le groupe gauchiste terroriste. Quant à Danny, il se judaïsa totalement, laissa pousser sa barbe et s'immergea dans l'adoration ; mais son passé révolutionnaire lui fit comprendre la vérité d'Israël et il s'abstint de la soutenir. Lorsque je lui rendis visite en Californie, il avait divorcé de sa femme chrétienne Tirina (qui devint une fondamentaliste chrétienne extrémiste) et avait épousé une épouse juive bourgeoise totalement calme. Il exprimait sa haine pour tout ce qui est chrétien d'une manière qui m'effraya (il accrochait l'image du Christ dans la salle de bains !). Quant à Frédéric Miller, il resta fidèle à son marxisme un certain temps, puis commença à devenir l'un des penseurs de la *Nouvelle Droite* aux États-Unis qui pensent que la valeur est une question essentielle et que la relativité totale ne convient pas à fonder une société ; ils estiment donc que la religion a un rôle (mais croient totalement à l'économie libre qui sape les valeurs et répand le relativisme moral et philosophique). Et il y en eut d'autres qui obtinrent le doctorat et s'engagèrent dans la classe moyenne ou fondèrent des familles d'intellectuels apprivoisés dans ce sens étroit du mot, parmi les bourgeoisies domestiquées de la classe moyenne supérieure aux États-Unis qui passent leur vie à essayer de réaliser le rêve américain : maison, épouse, voiture, deux enfants, un chien, un haut niveau de vie et un niveau encore plus élevé d'ennui, d'absence de sens et d'anomie ; ou une tentative ardue d'atteindre le sens en se joignant à une église ou à un nouveau culte, ou en écoutant la musique classique, en visitant les musées et en goûtant les meilleurs mets.

Mais pour que personne ne s'imagine que les libertés sont vraiment absolues aux États-Unis, je dois mentionner un autre incident. Il y avait à la même période un professeur de gauche à l'université qui prenait une position hostile à la guerre du Vietnam. Et comme il n'était pas possible de l'expulser ouvertement à cause de ses idées, le gouvernement de l'État réduisit le budget de l'université (l'Université Rutgers était une université publique de l'État) ; puis une lettre fut diffusée auprès des membres du corps enseignant disant que la cause de la réduction du budget était la présence de ce professeur de gauche à l'université. Les professeurs

eux-mêmes commencèrent à faire pression sur lui pour qu'il quitte l'université. Il refusa au début, mais peu après l'affaire devint insupportable, et il fut contraint de démissionner.

La démocratie américaine est totalement contrôlée par ce qu'on appelle la « *machine du parti* » (*party machine*). La meilleure preuve est l'échec du candidat de tout tiers parti (en dehors des deux partis qui se relayent au pouvoir) à obtenir un nombre significatif de voix. L'un de mes amis émigré égyptien connut cette vérité et l'investit totalement à son profit. Après son émigration en Amérique, il rejoignit le parti démocrate et travailla dans l'immobilier ; après avoir réalisé une petite fortune, il commença à donner des aides à son parti. Notre ami n'avait aucun respect pour le système ; aussi savait-il en tirer parti. Je me souviens qu'une fois il nous invita à un dîner organisé pour l'un des candidats du parti au Congrès. Pendant que le candidat parlait et annonçait son programme, mon ami lui tourna le dos et se mit à parler avec nous. Lorsque je lui dis que cela ne convenait pas, il rit et m'apprit qu'il connaissait le prix de chacun d'eux. L'important : l'affaire se termina pour notre ami par l'obtention (à travers la machine du parti) de plusieurs millions de dollars à très faible intérêt comme prêt du gouvernement américain pour aider à la rénovation des centres des petites villes ; il devint l'un des plus grands riches et possède une banque, tout cela grâce à son intelligence politique et à sa perception des mécanismes d'ascension et de réussite.

LE RETOUR EN ÉGYPTES ET LES TROIS LOUPS العودة لمصر

والذئاب الثلاثة

Lorsque je revins en Égypte des États-Unis en 1969 après avoir obtenu mon doctorat, j'étais empli de confiance dans la capacité de l'homme à changer son réel et à établir la justice sur terre. J'avais aussi mon projet clair : devenir un critique littéraire qui lie la littérature à l'histoire de la pensée, et l'histoire de la pensée à l'évolution économique de la société, et qui tente de résoudre le problème de la relation de l'*infrastructure* (économique) à la *superstructure* (intellectuelle et idéologique). Et qui tente de répondre à la question suivante : comment les idées, dans leur particularité, leur complexité et leur subjectivité, expriment-elles l'infrastructure dans sa généralité matérielle et son existence objective ? Et comment peut-on sauter de l'une à l'autre ? (Problématique liée totalement aux *modèles* comme outil analytique et à la problématique de la relation de l'homme à la matière.) Jean-Paul Sartre a exprimé la même question d'une manière plus simple et plus directe lorsqu'il a dit : « *Si Paul Valéry est un petit-bourgeois, pourquoi tous les petits-bourgeois ne sont-ils pas devenus Paul Valéry ?* » Mon projet littéraire était

donc un projet intellectuel au premier chef. (Le passage de l'étude de la littérature à l'étude du sionisme — comme je le montrerai par la suite — ne fut pas un changement aussi radical qu'il pourrait le paraître à certains, parce que lorsque j'ai commencé à étudier le sionisme, j'ai porté avec moi mes problématiques théoriques et méthodologiques, et les sujets essentiels dans ma pensée comme la *fin de l'histoire* et l'idée de *particularité*.)

À mon retour en Égypte, j'essayai autant que possible de m'intégrer à la société, c'est-à-dire d'y revenir au sens moral et civilisationnel, non au sens matériel seulement. J'essayais d'éviter de parler anglais autant que possible en dehors de chez moi (à la maison, nous tentions de parler anglais pour qu'il ne devienne pas une langue morte et pour que je conserve ma compétence linguistique en tant que professeur de littérature anglaise).

Je fumais la pipe ; je décidai de l'écarter de ma vie (le cigare, je ne le fume que rarement, ce n'est donc pas un problème, ou je le fume sur mon balcon avec ma femme ou avec qui j'aime). J'aimais porter le short en été, mais je voulus connaître la réponse de la société à cette habitude ; je portai le short un jour et marchai au marché, et demandai à l'un de mes employés de marcher à proximité et de me rapporter les impressions des gens. Autrement dit, je menai une étude de terrain sur la réaction des Égyptiens ordinaires au short ; j'étais à la fois l'observateur et l'observé. Selon son rapport, les impressions n'étaient pas positives ; je décidai donc de ne plus porter le short en public.

Mais s'adapter à la société à ce niveau était la chose la plus simple. Une autre bataille faisait rage en moi : trois loups féroces (ainsi je les appelle) m'attaquèrent et continuèrent à me ronger quelque temps : *le loup de la richesse*, *le loup de la renommée*, et *le loup hégélien-informationnel*. Le premier loup est un loup tout extérieur : c'est le loup de la richesse, qui s'exprime dans le désir massif d'être riche. Je viens d'une famille commerciale dont la source de légitimité est la richesse ; aussi, si l'homme ne la réalise pas, les peurs l'envahissent et sa confiance en soi vacille. Mais il me fut facile de surmonter ce loup et de décider que mon projet pour mon avenir n'apporterait peut-être pas la richesse, mais qu'il apporterait la sagesse, et que mon mode de vie avec ses larges horizons culturels et ses chaleureuses relations humaines était bien meilleur qu'une vie d'accumulation capitaliste avec son unidimensionnalité et sa concurrence (peut-être héritage de ma mère et de la société solidaire de Damanhour).

Ce qui m'aida à prendre cette décision : je remarquai que lorsque les enfants de la famille venaient chez nous, ils refusaient de retourner chez eux, parce qu'ils

étaient très heureux de notre mode de vie. Nous les emmenions dans les rares jardins restants au Caire (Orman, al-Andalus, les barrages) ; nous allions aux divers musées (chemin de fer, poste, voitures royales, musée d'art moderne, musée islamique, Bibliothèque nationale, musée copte, musée d'art moderne). Nous visitions aussi les nombreux monuments du Caire islamique, pharaonique et copte, sans parler des excursions à voile sur le Nil. Notre mode de vie leur procurait un sentiment de plénitude, et me faisait sentir en même temps que le loup de la richesse ne pouvait me donner toutes ces choses. Cela me rappela un incident arrivé à mon professeur aux États-Unis : il avait écrit un scénario de film (qui parlait essentiellement de moi, m'avait-il dit) et était allé à Hollywood pour le commercialiser. Il avait commencé à rencontrer un certain succès. Un jour, il était dans la maison d'un grand metteur en scène à un cocktail pour rencontrer un agent qui lui présenterait son film. Pendant la conversation, mon professeur découvrit que cet agent n'avait jamais entendu parler d'Aristote ; il prit peur, mit fin à sa visite, parce que — comme il le dit — il ne s'imaginait pas passer le reste de sa vie avec des humains de ce type. Cette histoire s'est ancrée dans ma conscience et m'a aidé à vaincre le loup de la richesse. Mon objectif devint de me réaliser selon les conditions que ma vision de moi-même dicte, et d'obtenir de l'argent ce qui suffirait à me libérer des détails de ma vie quotidienne et à financer ma vie intellectuelle et accomplir mon projet cognitif. Je répète toujours que l'argent est un fardeau pour certains qui passent leur vie à le rassembler ; pour moi, l'argent est *liberté*.

J'ai réussi dans une large mesure à « employer » l'argent au lieu qu'il m'emploie. Je n'ai jamais été contraint de faire un travail en contradiction avec mon projet intellectuel ou qui l'entravât ; je n'ai travaillé que dans des emplois que j'ai mis à son service. Je donnais mes cours à la Faculté des filles et n'en augmentais pas (sauf deux ou quatre cours supplémentaires que j'acceptais d'enseigner comme détaché à la Faculté des Lettres pour sortir du périmètre de la Faculté des filles). Je réussis à faire de ces cours une partie de mon dialogue philosophique avec moi-même, c'est-à-dire une partie de mon projet cognitif. J'ai choisi mon lieu de résidence en face de la Faculté des filles pour ne perdre aucun temps dans le déplacement. Je n'ai jamais occupé aucun poste administratif d'aucun type de toute ma vie : je n'ai été ni président de commission, ni de département, ni vice-doyen, ni doyen de faculté. J'ai travaillé comme conseiller culturel auprès de la délégation permanente de la Ligue des États arabes à l'ONU à New York, mais ma fonction là encore devint un simple cadre pour réaliser mon projet cognitif (le début de la mise à jour de l'*Encyclopédie* de 1976). Lorsqu'on me proposa de travailler à l'ONU avec un salaire énorme, je préfèrai rester dans mon emploi et sacrifier le

gros salaire, parce que la nouvelle fonction aurait absorbé tout mon temps et était totalement en opposition avec mon projet intellectuel.

Cela ne signifie pas que je n'ai pas connu la dureté de la vie. Lorsque nous sommes allés aux États-Unis en 1962, ma femme et moi avons été contraints de vivre dans un hôtel bon marché et sale. En hiver, nous avons dû acheter des manteaux d'occasion pour nous protéger du froid de New York ; nous n'avions pas le prix de manteaux neufs. Quand nous sommes passés à Rutgers, nous étions contraints de marcher de longues distances dans le froid mordant, voire dans la neige, pour atteindre l'autobus (nous n'avions pas le prix d'une voiture). Ma femme dut travailler pour nous apporter une aide financière. Elle dut aussi rentrer de l'hôpital quatre jours après avoir mis au monde Nour en métro à New York (qui était un moyen de transport sauvage dans les années soixante). Elle prenait notre fille dans les transports publics et l'emmenait du New Jersey à New York pour bénéficier des soins médicaux gratuits après l'accouchement.

Je n'ai jamais dédaigné aucun travail. Je n'ai pas refusé par exemple de travailler comme membre de l'équipe de lutte contre l'incendie à l'usine de câbles à New Brunswick. Nous avons été embauchés non pour combattre l'incendie, mais pour que l'usine puisse en informer la compagnie d'assurance afin de réduire les primes. Le travail qu'on nous confiait n'était pas un travail réel et ne consommait aucun temps : nous devions passer dans l'usine chaque heure et écrire dans un cahier la phrase « *tout va bien* ». L'opération prenait environ cinq minutes ; le reste du temps, nous le passions à lire et à écrire. Le samedi et le dimanche, lorsque l'usine était fermée, nous gagnions quelques dollars que nous dépensions dans les musées et les théâtres. Je fus promu chef d'équipe ; j'embauchai tous mes amis doctorants comme membres, parmi lesquels Kevin Reilly bien sûr. Le directeur de l'usine se vantait que l'équipe de lutte contre l'incendie de son usine jouissait du plus haut niveau d'éducation au monde, et il avait raison de s'en vanter.

L'affaire ne fut pas sans difficultés. Une fois, je donnai une conférence à l'occasion de l'anniversaire de Malcolm X à l'université ; les journaux locaux la publièrent et mentionnèrent mon nom. Le directeur de l'usine (qui était un homme réactionnaire du Texas) m'arrêta et me demanda : « *N'es-tu pas la personne qui causait des troubles à l'université hier ?* » Une telle accusation aurait suffi à me faire perdre mon poste confortable et lucratif. Je niai naturellement. Il me demanda mon nom ; Dieu me guida à lui dire mon nom complet de quatre éléments avec les sorties des lettres arabes et rapidement ; l'homme fut troublé, perdit son équilibre et dit que ce devait être quelqu'un d'autre.

Ce qui aida à apprivoiser le loup de la richesse, voire à le domestiquer totalement : ma femme, par chance, n'était pas en proie aux rêves de richesse et ne souffrait d'aucune tendance consumériste. (Une chose drôle : elle est atteinte d'une allergie unique en son genre — son visage jaunit et elle éternue lorsqu'elle reste longtemps dans un magasin. Allergie que beaucoup d'époux égyptiens m'envient ; l'un d'eux m'a proposé de lui prêter le grand virus qui cause cette bénie allergie.) Nous découvrîmes par exemple, lorsque j'eus terminé l'*Encyclopédie*, que nous n'avions jamais discuté de ce que je dépensais en frais. De plus, lorsque je décidai de démissionner de l'université pour achever l'*Encyclopédie*, elle approuva ma décision après une discussion qui dura cinq minutes, malgré ce que cela signifiait — que la famille serait sans revenu fixe. Et après la guerre du Golfe, quand j'eus le droit de revenir à mon emploi (étant donné que je travaillais dans le Golfe), nous discutâmes de l'affaire pour quelques minutes et trouvâmes qu'il fallait continuer à se consacrer à finir l'*Encyclopédie* (j'appelle cela une forme de *folie sacrée* qui m'a frappé, qui a frappé ma femme ; sans elle, je n'aurais pas terminé l'*Encyclopédie*). Il ne fut pas difficile pour ma femme de convaincre nos deux enfants de sa vision non consumériste. Cette neutralisation de l'argent m'a peut-être permis de me consacrer mentalement à la recherche et à la contemplation, ne m'occupant plus des affaires immédiates de ce monde.

J'ai vaincu le loup de la richesse au point que la culpabilité de la richesse me saisit quelque temps. Malgré mes limites financières, je commençai à me sentir coupable envers mes amis qui étaient entrés dans le moulin des cours supplémentaires pour améliorer leur revenu. La culpabilité fut si forte que je ne pus écrire une seule lettre pendant près d'un an. Seule me guérit de ce fardeau la découverte qu'il y a parmi mes pairs ceux qui sont plus riches que moi et qui se ruent pourtant sur l'argent de manière dégoûtante sans écrire une lettre. Là, je découvris que l'écriture et la richesse sont deux affaires séparées, et que la richesse peut être un élément important mais qui ne mène pas nécessairement à l'écriture. De toute façon, le fardeau de l'hostilité à la richesse m'est resté quelque temps. Je finançais presque toutes mes œuvres intellectuelles ; le rendement financier de telles œuvres, comme on le sait, est extrêmement faible. Comme dit un éditeur à un ami qui avait passé sa vie à préparer une encyclopédie sur la musique en lui offrant mille livres, ni plus ni moins : « *À vous la gloire, à nous la richesse !* »

Quant au deuxième loup, il est moins extérieur et matériel : c'est le loup de la renommée, qui s'exprime dans le désir massif de devenir une célébrité. Lorsque je revins pour la première fois des États-Unis, je ne fis pas face au loup de la re-

renommée : je me retrouvai à écrire dans *al-Ahram*, à parler à la radio et à la télévision, et responsable de l'unité de la pensée sioniste au Centre des études politiques et stratégiques. Je devins l'un des écrivains réguliers d'*al-Ahram*. Tout ce que j'écrivais trouvait son chemin vers la publication dans une revue ; chaque fois qu'une commission était formée (comme la commission de réforme de l'enseignement de l'anglais par exemple, ou même la réforme du monde), je m'y trouvais membre. Si une conférence était organisée pour discuter des manuels scolaires en territoire occupé ou de tout autre sujet, j'y étais invité. Je devais, dans bien des cas, refuser la nomination à certaines de ces commissions ou refuser d'aller à certaines de ces conférences (si elles ne se déversaient pas dans mon projet cognitif). Aussi le loup de la renommée en moi était-il en pleine extase, endormi, ivre de plénitude.

Mais il se réveilla et avec férocité en 1979 lorsque je revins pour la deuxième fois des États-Unis. L'atmosphère de la *normalisation* dominait au Caire ; naturellement, je ne récupérai pas ma place au Centre des études politiques et stratégiques d'*al-Ahram* (et comme me dit le directeur du Centre alors, mon retour signifiait commettre le *hara-kiri*. Ma réponse fut que la vie selon les conditions humiliantes que d'autres peuvent poser n'est pas une chose grandiose de toute façon, et que le suicide peut être le meilleur choix. Et le suicide dans ce cas n'est pas suicide mais martyr pour une mission). Naturellement, je ne fus pas invité à parler à la radio et à la télévision ; certains présentateurs dont j'étais l'invité régulier avaient même peur de parler avec moi. Je trouvais une grande difficulté à entrer dans le bâtiment d'*al-Ahram* ; je devais contacter mon ancienne assistante pour m'aider. En bref, je me trouvais un *rien*, et la faim et l'avidité du loup de la renommée commencèrent à augmenter. Ma réaction à ce choc civilisationnel prit une forme unique : je commençai à m'intéresser à l'architecture intérieure de ma maison et à acquérir des objets anciens jusqu'à l'obsession. Puis la bataille s'engagea entre moi et ce loup. Je m'assis avec moi-même pour découvrir que j'aimais la renommée, oui, mais que mon désir de renommée venait de mon désir de me protéger pour pouvoir achever mes projets cognitifs. Et les célébrités, comme je l'imaginais en ces temps illusoire, ne pouvaient pas être jetées en prison aussi simplement. La renommée serait aussi un moyen efficace de répandre et transmettre les idées que j'avais et que je croyais avoir une certaine valeur. Si donc je tentais de rassasier le loup de la renommée selon les conditions imposées par le monde extérieur, je serais comme celui qui gagne la bataille mais perd la guerre : malheur à l'homme qui gagne tout et perd son âme. À cet instant, je dis au loup de la renommée en moi que je n'objectais pas à la renommée selon mes conditions, exactement comme j'aimais la richesse à la mesure où elle me servait. Ain-

si terrassai-je le loup de la renommée en moi, et acceptai de vivre loin des projecteurs, surtout lorsque je commençai à écrire l'*Encyclopédie* avec ce qu'elle exigeait d'isolement quasi total parfois.

Restait après cela le plus important des loups, le plus dangereux et féroce, le plus intérieur : le *loup hégélien-informationnel*. C'est un loup très spécial, intérieur à l'extrême, qui s'exprime dans le désir massif d'écrire un livre théorique au cadre théorique large et global, mais qui en même temps traite avec le plus grand nombre d'informations et de détails, sinon avec tous. Je convoitais d'écrire une œuvre qui atteindrait les plus hauts niveaux de généralisation, d'abstraction et d'universalité, et en même temps les plus hauts degrés de spécification et de précision. Formule impossible, parce que si la vision s'élargit, l'expression se rétrécit ; à plus forte raison une vision panoramique extrêmement large et des détails précis à l'extrême. Il semble que ce loup hégélien-informationnel me poursuive depuis l'enfance : j'avais l'intention de recenser tous les livres restants que je n'avais pas lus dans la bibliothèque municipale de Damanhour (la considérant comme contenant toute la connaissance humaine) pour pouvoir savoir tout ce qu'avait écrit la main de l'humanité ! Je me souviens que dans ma jeunesse, je commençai à écrire l'histoire de la poésie anglaise du début à la fin d'un point de vue marxiste ; je dis « *commencé* » parce que je ne l'ai jamais terminé — je n'ai même pas dépassé la troisième page ! Je fus pris d'un choc profond au département de langue anglaise de la Faculté des Lettres d'Alexandrie quand j'appris qu'un de mes professeurs n'avait pas lu les œuvres complètes de Shakespeare ! Et lorsque je commençai à écrire ma thèse de master avec le D^r Mohammed Mostafa Badawi sur l'influence de la poésie romantique anglaise et de Baudelaire sur le groupe *Apollo* et particulièrement Ibrahim Naji, ma tendance hégélienne-informationnelle apparut avec férocité : je voulais lire tout en préambule à l'écriture du master. Je lus les *Mu'allaqat* et beaucoup de chefs-d'œuvre de la poésie arabe, et particulièrement la poésie d'al-Mutanabbi ; j'écrivis une étude sur la *discontinuité* dans la poésie arabe. Puis je lus beaucoup d'œuvres critiques d'al-'Aqqād, al-Māzinī, Taha Hussein et Ibrahim al-Maṣrī ; j'écrivis une longue étude sur le sujet et lus quelques chefs-d'œuvre du patrimoine alors. Je commençai à écrire une étude sur la poésie de Khalil Mutran et achevai une étude sur la traduction par Naji des *Fleurs du Mal* de Baudelaire et son influence sur lui. J'écrivis aussi l'étude que j'avais présentée au professeur Ian Jack sur le passage du néoclassicisme au romantisme.

Le D^r Badawi me laissait écrire ce que je voulais ; seul mon départ aux États-Unis me sauva temporairement des griffes du loup.

Ce loup a terrassé un groupe de mes amis les plus chers sous mes yeux ; certains sont morts sans dire mot, par désir d'accomplir cette formule impossible : œuvre théorique globale abstraite organisant toutes les informations possibles. Mon ami le maître Ali Zayd — que Dieu lui fasse miséricorde — est un exemple unique. Il connaissait — que Dieu lui fasse miséricorde — presque tout, et le connaissait non comme information mais dans un cadre théorique global qui s'élargissait au fil des jours. Il connaissait beaucoup de langues européennes (anglais, français, espagnol, italien) ; sa maîtrise de la langue arabe était stupéfiante. Chaque fois que je lui demandais d'écrire un article, il s'asseyait à parler de son sujet pendant de longues heures et venait avec des thèses étonnantes. Puis il allait écrire l'article ; il apportait des dizaines de livres et commençait la recherche, et les visions s'élargissaient à l'infini, et le loup le dévorait. Cette problématique n'est pas affrontée par les esprits moyens : certains rassemblent des généralisations sans aucun lien (que j'appelle des *idées* par opposition à la *pensée*), d'autres rassemblent des informations sans aucun lien non plus. Ces personnes écrivent quelques livres (et empilent « *paroles sur paroles sous paroles* » selon Salah Abdelsabour), publiés avec des centaines d'autres livres, lus par certains, puis qui meurent. Et ils vivent leur vie en grand bonheur et totale satisfaction ! Mais que l'homme tente de joindre les plus hauts niveaux de généralisation aux plus bas niveaux de spécification, c'est impossible ; le destin est l'échec noble et le silence permanent.

Le loup hégélien-informationnel est resté à m'épier, bien qu'à vrai dire il ait été quelque peu apprivoisé aux États-Unis où je devais écrire des recherches courtes pour les cours de troisième cycle, présentées à la fin de chaque semestre. J'appris à travers elles que je devais brider mon élan, sinon je n'aurais rien terminé. Mon directeur de thèse de doctorat ne me permit pas de me lancer dans n'importe quelle direction. Après que j'eus écrit une longue étude sur Wordsworth et Whitman et leurs origines historiques, religieuses et intellectuelles, il m'apprit que cet arrière-plan n'avait aucun rapport avec la thèse elle-même, et que je pouvais lire ce qui me plaisait sur l'arrière-plan tant que cela avait un rapport avec mon sujet essentiel (la conscience historique et la conscience anti-historique), mais à condition de n'écrire que peu sur cet arrière-plan, parce que ce n'était pas mon sujet de spécialisation. Je remarquai aussi que si je lisais tout ce qui avait été écrit sur le sujet de ma spécialisation (articles, thèses de doctorat, livres), je passerais le reste de mes jours à lire et à assimiler sans rien produire.

L'apprivoisement du loup hégélien-informationnel apparaît dans le conseil que je donnai à mon ami Kevin Reilly. Il écrivait son livre *The West and the World*, qui prit

la majeure partie de sa vie intellectuelle ; il ne cessait d'ajouter et de modifier sans oser le publier. Je lui dis : « *Kevin, vient un moment dans la vie de l'homme où le seul livre qui mérite d'être lu est celui qu'il écrit.* » Phrase visant à lui montrer que la connaissance n'a pas de limites et que les informations sont une mer qui peut engloutir l'homme, et qu'il faut donc s'arrêter à un moment. Et ce fut chose faite : Kevin s'arrêta, publia son livre et obtint un grand succès et une diffusion sans pareille.

À cette époque, je lus une nouvelle d'un écrivain américain (du nom d'Allen Seager) intitulée « *This Town and Salamanca* ». Les événements tournent autour d'un groupe de jeunes qui ont grandi dans la même ville ; mais l'un d'eux était un bohémien qui n'hésitait pas à se déplacer de son pays vers des villes et des ports lointains (Salamanque ici est le symbole de ce monde lointain que fréquentait notre homme). Notre homme revenait de temps à autre pour raconter à ses camarades les histoires des aventures qu'il avait vécues. Quant à eux, ils restaient dans leur ville pour enseigner ses fils et bâtir des maisons et des ponts. La nouvelle nous invite à admirer le héros bohémien, mais notre véritable sympathie va à ceux qui sont restés, ont enseigné et bâti. J'ai appris de cette nouvelle que le survol panoramique n'est pas toujours une qualité positive, et que l'homme peut se contenter de peu et l'accomplir. Aussi, lorsque je revins des États-Unis, j'avais trois suites : être un critique littéraire, un professeur d'université, et un père et époux distingués ; si j'échouais, alors être un professeur d'université, un père et époux distingués ; si j'échouais, alors être un père et époux distingués. Inutile de dire que la suite de ma vie fut différente de mon plan (je ne suis pas devenu critique littéraire et je n'ai pas continué à enseigner à l'université ; et je ne sais si j'ai été un père et époux distingué ou non — laissons le jugement à mes enfants et à ma femme). Mais l'important : j'ai apprivoisé le loup hégélien et la tendance nietzschéenne-faustienne d'arpenter tous les horizons, d'expérimenter toutes les expériences, et de dépasser toutes les limites. Au lieu de cela, j'ai accepté les limites humaines et les possibilités de victoire et de défaite.

Malgré ma perception des dangers du loup hégélien et malgré ma réussite à l'apprivoiser (de là j'ai réussi à publier quelques livres qui ne contiennent pas de grandes études complètes globales), il est resté tapi en moi : chaque fois que je terminais une de mes études sur le sionisme, je déclarais que c'était la dernière, dans l'espoir de commencer mon étude théorique globale et appliquée en même temps. Pourtant, le sionisme (comme sujet d'étude) continua à me poursuivre ; chaque fois que je terminais une étude, je me trouvais contraint d'en écrire une seconde, puis une troisième, et ainsi de suite (je sentais parfois que celui qui me

poussait à cela était Dieu Très Haut, et que c'était Sa volonté). En 1996, je décidai d'égorger totalement le loup hégélien-informationnel ; j'acceptai de continuer à écrire dans le seul champ du sionisme. C'est-à-dire que j'abandonnai le projet théorique-appliqué ambitieux. Il est curieux que lorsque je le fis, toutes les thèses idéologiques et philosophiques s'enchevêtrèrent (elles l'étaient de toute façon depuis le début), les modèles analytiques se cristallisèrent, et je commençai à essayer de répondre aux questions qui se posaient à moi à travers mes études sur le judaïsme, les Juifs et le sionisme — qui se transformèrent progressivement du sujet essentiel de l'*Encyclopédie* en simple « étude de cas ». C'est-à-dire que j'imagine avoir écrit une étude qui se caractérise par un degré raisonnable d'abstraction et de globalité, et de concrétion et de spécification, et que le rêve hégélien (ou certains de ses aspects) s'est accompli sans que le loup me dévore. Aussi la plupart de mes prochains livres — si Dieu le veut — porteront sur des sujets théoriques généraux comme la *sécularisation totale*, le *panthéisme*, la *postmodernité*, et traiteront en même temps de textes et de cas particuliers.

Pourtant, il y a sans doute des restes hégéliens qui se manifestent dans ma grande admiration pour la philosophie allemande et ses catégories analytiques, et qui se manifestent dans beaucoup de mes catégories analytiques comme la *fin de l'histoire*, le *paradis terrestre*, et la *trinité immanentiste* ; et dans mon intérêt pour la dimension cognitive (globale et finale) des phénomènes. Mon intérêt pour le sionisme n'a jamais été politique : je le traite à travers des catégories comme : la problématique de l'homme et sa relation à la nature et à l'histoire ; le gnosticisme ; l'unidimensionnalité matérielle ; le mythe coupé de l'histoire ; le darwinisme ; la science coupée de la valeur et de la finalité, etc. Mais ces grandes catégories analytiques ne sont pas de simples catégories théoriques statiques générales ; elles ont leurs manifestations concrètes dans les nombreux détails de l'histoire et du réel. De là, je dis qu'il s'agit de simples *restes* hégéliens, parce que je refuse l'unidimensionnalité hégélienne — je refuse à la fois l'idéalisme pur et le matérialisme pur. Chacun pris isolément est unidimensionnel et réductionniste. Mais lorsqu'ils se croisent, nous entrons dans un monde aux dimensions complexes : le monde de l'homme et des secrets.

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : *chapters/ch03.txt*

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre IV — Du matérialisme simple à l'humanisme et à la foi

الفصل الرابع — من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

L'érosion du modèle matérialiste

تآكل النموذج المادي

Peut-être l'expérience existentielle et intellectuelle pivot dans ma vie est-elle la domination du modèle philosophique matérialiste pendant un certain temps (après que le doute m'eut envahi à Damanhour), puis ma perception progressive de l'inutilité des modèles analytiques matérialistes pour embrasser le phénomène humain complexe (en raison de la simplicité, de la naïveté et du caractère réducteur de ces modèles), et mon sentiment croissant de la nécessité d'adopter des modèles analytiques complexes, multidimensionnels et à multiples niveaux, si l'on veut observer l'humanité de l'homme (et non sa matérialité ou sa nature matérielle) et le voir dans toute sa complexité.

L'homme est la plus noble des créatures dans le cosmos, différent de manière essentielle des autres êtres même s'il partage avec eux certains traits. Il vit dans la nature mais en est séparé. (J'ai développé par la suite le concept de *nature/matière* : je soutiens que les caractéristiques de la nature dans la plupart du discours philosophique occidental sont les mêmes que les caractéristiques de la matière au sens philosophique. C'est pourquoi je vois que chaque fois qu'apparaît le mot *na-*

ture, je dois comprendre *nature/matière*. J'ai aussi développé le concept de la *distance* qui sépare l'homme de la nature, le Créateur de la créature, et le corps de l'âme — ce qui signifie qu'il y a une dualité fondamentale dans le cosmos, et que le cosmos est divers, pluriel, non homogène, contenant l'absolu et le relatif, le constant et le changeant, qui peuvent s'opposer, se rencontrer ou interagir, mais qui sont différents. Tout cela se tient à l'opposé du monisme matériel qui soutient que le monde entier (l'homme et la nature) est une seule essence.)

Le monde (l'homme et la nature), pour moi, se caractérise par ce que j'appelle la *dualité souple*. La *dualité souple* est un terme qui s'oppose au monisme. Et la dualité, c'est la croyance en l'existence de plus d'une essence dans le monde. La dualité fondamentale (dans les systèmes unitariens) est la dualité du Créateur (transcendant l'homme, la nature et l'histoire) et de la créature.

C'est une dualité souple, complémentaire, car Dieu est séparé du monde mais ne l'a pas abandonné ni laissé à lui-même. Et de cette dualité résulte l'apparition de l'espace humain dans lequel l'homme se meut avec liberté et responsabilité. De cette dualité primordiale résultent plusieurs dualités complémentaires, dont la plus importante est la dualité de l'homme et de la nature, qui suppose la séparation de l'homme par rapport à la nature, sa primauté sur elle, et l'impossibilité de le réduire à elle ou de l'expliquer dans son cadre, parce que Dieu l'a créé, l'a honoré et en a fait son lieutenant sur la terre. Mais cela ne signifie pas que l'homme est le centre du cosmos : il a été placé au centre du cosmos, et cela ne signifie pas qu'il est propriétaire de la nature : il en est le lieutenant de la part de son Créateur (c'est-à-dire qu'il y a un espace naturel indépendant de l'homme, même s'il est du droit de l'homme de s'y mouvoir).

Et la dualité n'est pas le dualisme ou la doublure. Dans la dualité, il y a deux éléments qui peuvent être équilibrés ou non, mais qui malgré cela interagissent et se repoussent. Dans le dualisme, ce sont deux éléments entièrement différents, presque égaux (comme le dieu du bien et de la lumière et le dieu du mal et des ténèbres dans certains cultes païens), c'est pourquoi ils entrent dans un conflit éternel ou quasi éternel. Et ils peuvent être deux éléments parfaitement égaux et parfaitement complémentaires, et nous revenons au monisme à nouveau.

Au lieu de *l'homme naturel*, j'ai proposé l'idée de *l'homme/homme* (ou *l'homme divin*, ou *l'homme mystère* auparavant) — un être que dans sa totalité ne connaît que Dieu, parce qu'il n'est pas une partie indissociable du monde naturel matériel, mais une partie qui s'en dissocie seulement. Il y a en lui une partie qui se dirige

vers ce qui dépasse la matière. De là, l'existence de l'*homme tragi-comique* : un être qui vit à l'intérieur de son corps (matériel).

Dans la nature matérielle, une partie de lui se meut selon les lois de la gravitation et les motivations biologiques et instinctives, mais en même temps son âme aspire au monde des idéaux, de la stabilité et de l'esprit. C'est un être dont les pieds sont enfoncés dans la boue et les yeux fixés sur les étoiles. Il tombe toujours, mais il est toujours capable de se relever puis de dépasser. (Mon amour pour la plaisanterie est-il, sous l'un de ses aspects, l'expression de ma perception de cette dimension dans le phénomène humain ?)

L'existence de Dieu est la seule garantie de l'existence de l'*homme/homme*, dans ses deux parties naturelle et non naturelle. Dieu est la complexité infinie qui transcende les limites du donné fini, c'est le point vers lequel l'homme aspire et à travers lequel il réalise le dépassement. Et de là, par son absence, le monde se transforme en une matière naturelle muette, soumise aux lois du mouvement et de la nécessité, qu'on peut circonscrire, étudier et contrôler. Et l'homme se range sous le même schéma : par l'absence de Dieu, l'homme se transforme en une quantité matérielle qu'on peut expliquer dans le cadre d'un ensemble d'équations mathématiques mortes qu'on peut connaître et prévoir.

Ce modèle humain non matériel n'était pas cristallisé et clair dans ma conscience et mon intellect, mais il était là, latent et enfoui. Cependant, plusieurs éléments ont aidé ce modèle à se mouvoir du monde de la possibilité au monde de la réalisation. J'ai traité de mon enfance à Damanhour et de la société traditionnelle que j'ai connue de près avec ses mérites et ses défauts ; j'ai traité aussi du sujet de la contradiction entre le contractuel et le miséricordieux. Ces expériences formaient peut-être le cadre global ou le sol fertile dans lequel se sont déversées les autres expériences qui ont ébranlé les modèles, idées et catégories de référence matérialistes sur lesquels s'appuyait ma vie intellectuelle pendant un certain temps.

Ce qui a contribué à enraciner le modèle complexe dans mon inconscient et dans ma conscience, c'est mon étude de la littérature. La littérature est presque la seule spécialisation qui traite encore l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que tout complexe qu'on ne peut réduire à un ou deux éléments dans la réalité, et qu'on ne peut expliquer à leur lumière (à l'inverse de l'économie par exemple, qui étudie l'homme dans le cadre des données économiques seulement). De même, j'ai étudié la littérature anglaise dans la période entre le milieu des années cinquante et la fin des années soixante, période durant la-

quelle le courant humaniste plaçait l'homme au centre du cosmos et affirmait sa différence essentielle des autres créatures, et affirmait ses systèmes esthétiques et moraux (même s'il niait ses systèmes religieux). Les tendances formalistes n'avaient pas encore dominé ; bien plus, de telles tendances, comme c'est le cas dans la *Nouvelle Critique*, tentaient de trouver dans les valeurs esthétiques comme l'*irony* et la structure des valeurs morales, voire parfois religieuses. J'ai aussi étudié la littérature avec des professeurs en Égypte et aux États-Unis qui étaient pour la plupart des croyants à la pensée humaniste, et qui n'acceptaient pas l'idée d'éliminer les limites esthétiques, cognitives et morales.

L'essence humaine transcende le devenir de la matière. Et il semble que l'histoire de ma transformation intellectuelle est aussi l'histoire du conflit caché entre les deux modèles : je pensais selon le modèle apparent, mais en même temps je pensais, je me comportais et j'observais le comportement des autres selon le modèle latent.

Et lorsqu'apparaît une contradiction entre le modèle dominant d'une part, et d'autre part le comportement de l'individu et ce qu'il observe dans la réalité, surviennent habituellement des crises, des secousses et des révisions. La première secousse s'est produite lorsque j'ai décidé de me lier à la D^r Hoda, malgré toutes les analyses de classe (auxquelles j'ai déjà fait allusion). Cela signifiait l'existence d'une contradiction flagrante entre le modèle théorique matérialiste abstrait et mon comportement humain concret.

Il ne fait aucun doute que la vie de beaucoup est pleine de contradictions entre la vision et la pratique, mais ils peuvent malgré cela coexister avec elles. Mais pour un homme comme moi qui essaie de vivre sa pensée autant que possible, nous trouvons qu'une telle contradiction cause un véritable problème qu'il essaie de résoudre d'une manière différente. Par exemple, l'individu peut recourir à reconsidérer le modèle régulateur pour découvrir en lui certains éléments marginaux qui peuvent expliquer son comportement et éliminer la contradiction. Cette opération de découverte et de modification se poursuit progressivement, peut-être de manière cumulative, jusqu'à ce qu'il devienne inéluctable d'adopter un nouveau modèle. J'ai découvert que Marx a défini le mariage comme une *relation économique pleine d'amour*, c'est-à-dire qu'il a adopté deux critères : l'un matériel et l'autre non matériel (qui ne diffèrent pas beaucoup de mes deux modèles apparent et latent). J'ai trouvé que cette parole de Marx me reposait beaucoup et rendait mon comportement non scientifique et non matériel acceptable marxiste-

ment, et j'ai donc absorbé la décision d'épouser la D^r Hoda à l'intérieur de mon système matérialiste.

Mais les fissures se sont accrues et les contradictions se sont attisées avec le passage des jours, jusqu'à ce que je parvienne à un point où la contradiction se transforma en lutte. La deuxième forte secousse s'est produite lorsque Dieu m'a accordé ma fille Nour. L'instant de sa naissance fut un instant déterminant dans ma vie : je me trouvais, moi le rationaliste matérialiste, face à face avec un miracle qui me fit plonger dans la méditation. Une enfant naît et quelques instants après sa naissance regarde de ses larges yeux autour d'elle, puis se lie immédiatement à sa mère d'une manière dont je ne comprends pas l'essence. Sa mère — ma collègue à l'université, avec qui j'allais au cinéma et en voyage avec notre *chillah* ou seuls — se transforme du jour au lendemain en mère qui allaite la petite à son sein et se lie à sa fille d'un attachement fou comme je n'en ai pas vu de pareil. Et elle commence à parler une langue entièrement nouvelle pour moi ; ma collègue et mon épouse devient mère et entre dans un nouveau monde devant lequel je me tiens

aux extrémités, étonné.

Au début, j'ai ressenti la nausée et le sentiment d'abandon : comment une collègue d'études peut-elle se transformer ainsi et me laisser seul ?

Et progressivement, j'ai dépassé ce sentiment et j'ai commencé à méditer sur cet être nouveau qui était entré dans ma vie : tout cela peut-il être le résultat d'interactions chimiques, d'enzymes, de glandes et de muscles ? Cet ensemble humain est-il la somme de ses organes matériels et le fruit du hasard, ou y a-t-il quelque chose qui dépasse la surface matérielle ? L'homme est-il vraiment une partie de la nature, sans rien qui l'en sépare, soumis à ses lois et à ses caprices (comme le dit la méthode matérialiste rigoureuse), ou y a-t-il en lui des secrets et des profondeurs ? J'ai été surpris que, malgré mes doutes philosophiques et mes représentations matérialistes, j'écrive un poème qui tente de scruter cet événement à travers des images poétiques religieuses, parce que les images matérielles ne suffisaient plus, le phénomène de l'homme étant devenu pour moi un phénomène non matériel, non naturel, un miracle selon tous les critères que je connais. Et ainsi apparut l'homme/homme (ou l'homme divin par la suite) ! *(Tandis que Mohamed dans sa grotte est triste, l'éclat de la lumière a fait trembler son cœur — tandis que son sang baigne la croix, est venue avec la consolation pour le Messie qui a triomphé dans la forêt humide... L'enfant est assis, et il s'est envolé pour étreindre les soleils et la lune — ô doigt de Dieu, tu as troublé mon sommeil — l'a-t-Il enfantée, Ève puis Marie ?)*

Se sont succédé les événements qu'il était difficile d'absorber à l'intérieur du modèle matérialiste dominant. Il y a une nuit dans ma vie que je n'oublierai jamais, que j'appelle *la nuit des pleurs de l'enfant* : Nour notre fille s'est réveillée — elle n'avait pas encore deux ans — et s'est mise à pleurer à haute voix sans cause apparente. Ses pleurs cette nuit-là avaient une résonance particulière dont nous ne percevions pas l'essence : un mélange de frayeur et de tristesse. Sa mère la prit sur son épaule et tenta de calmer son trouble. Elle se tut, mais chaque fois que je m'approchais d'elle je la trouvais qui criait à pleine voix ; il me fallut donc disparaître de sa vue, et sa mère resta avec elle jusqu'à ce qu'elle s'endorme.

Nous ne savons toujours pas le secret des pleurs de l'enfant, mais je rapporte cette histoire pour que nous percevions ce qui est en nous de secrets et l'étendue de notre besoin de la mère. Comment, en effet, le fonctionnaire spécialisé, quel que soit le degré de sa spécialisation, peut-il comprendre la langue de l'enfant et percevoir sa courbe particulière, ses joies et ses tristesses ?

Après que nous ayons eu Nour, je fus surpris que mon épouse décide de ne pas continuer ses études supérieures (malgré notre accord à ce sujet auparavant). Elle m'informa qu'elle ne voulait pas priver sa fille du droit de se réveiller et du droit de pratiquer toutes ses fonctions biologiques en accord avec les rythmes de son corps et de manière à la reposer nerveusement. Je fus alors effrayé de moi-même, parce que je n'avais pas pensé à cela, et je n'avais pensé qu'à la réalisation (matérielle) et à la performance dans

la sphère de la vie publique et à l'égalité de l'homme et de la femme, et j'avais entièrement oublié l'enfant et ses droits. Et ma frayeur de moi-même fit qu'un nombre croissant de mes convictions, propositions et modèles interprétatifs qui contrôlaient mon esprit et ma conscience furent ébranlés et reconsidérés.

Et lorsque Dieu nous accorda notre fils Yasser, mon épouse et moi nous étions imaginés que nous étions parfaitement entraînés à élever des enfants, mais voici qu'il était entièrement différent de sa sœur et que son éducation exigeait d'autres compétences. Notre fille Nour aime l'expérimentation et ne la craint pas, malgré son insistance sur les critères esthétiques précis que j'appelle *aristocratiques*. Quant à l'aristocratie esthétique de Yasser, elle suit une autre direction : il déteste l'expérimentation. J'ai remarqué qu'il a continué à regarder le film *Kagemusha* (Le Guerrier de l'ombre) du réalisateur japonais Akira Kurosawa, encore et encore, jusqu'à ce qu'il le sache presque par cœur. Je lui ai demandé d'essayer un autre film. Sa réponse fut : *Si tu es arrivé aux sommets, pourquoi en descendrais-tu ?* Et tandis que Nour se distinguait par ses capacités linguistiques, Yasser vivait dans

le monde des chiffres, ne cessant pas de poser des questions étranges qui exigeaient une connaissance étroite des mathématiques.

Il m'a demandé une fois, alors qu'il était encore enfant : *S'il y a une baleine dont le poids est tel et qu'elle frappe de sa queue un navire dont le poids est tel, va-t-il couler ou non ?* Nous riions de son désir débordant pour cet intérêt abstrait pour les chiffres et les relations mathématiques, c'est pourquoi nous l'appelions *le Comte Dracula* (et le mot anglais *count* signifie *comte* mais signifie aussi *compter*). Et en raison de la différence entre la fille et le fils, ma conviction en l'homme miracle, qui dépasse les déterminismes naturels (dans ce cas les facteurs héréditaires et environnementaux), s'est enracinée. J'ai aussi commencé à percevoir l'importance de la famille dans l'opération d'éducation, car aucune institution publique (quel que soit son degré d'efficacité) ne peut satisfaire les besoins psychologiques de l'enfant, qui diffèrent d'un enfant à l'autre.

La religion et l'identité

الدين والهوية

Parmi les choses que j'ai remarquées de manière directe, qui ont ébranlé mes catégories de référence et qu'il était difficile d'absorber à l'intérieur du modèle interprétatif régulateur, c'est que j'ai découvert pendant mon séjour aux États-Unis que tous mes amis étaient d'origine soit catholique soit juive (à l'exception de mon professeur qui était protestant mais d'un groupe protestant marginal). Je parle ici de leurs origines religieuses et non de leur appartenance religieuse effective (la plupart d'entre eux étaient athées ou non concernés par la religion). Cette

question commença à me laisser perplexe, parce que j'avais appris dans les leçons marxistes qui m'avaient été inculquées que la religion n'est que *l'opium des peuples*, partie d'une superstructure qu'on peut ramener à l'infrastructure. De là, elle ne convient pas comme base solide pour la classification ou pour la perception (la seule véritable base pour la classification, comme nous l'avons appris, est la base économique). Et malgré cela, j'ai remarqué que la composante religieuse est la seule façon d'expliquer mon attraction pour les catholiques (dont la doctrine encourageait l'appartenance à la communauté et le sentiment d'autrui).

J'ai aussi remarqué que beaucoup de mes amis juifs venaient d'un arrière-plan européen traditionnel où ne régnaient pas les valeurs contractuelles strictes (à l'inverse de ceux que j'appelle *les nouveaux Juifs* : ceux-là étaient des Américains purs dans leur vision et leur comportement).

J'ai commencé à remarquer des schémas de comportement entre les étudiants et je décidais que celui-ci devait nécessairement être catholique, ou juif, ou protestant. Et lorsque je vérifiais mes suppositions sur la réalité, je découvrais que j'avais réussi à deviner dans la plupart des cas. J'ai donc commencé à voir que mes catégories *protestant* et *catholique* devaient nécessairement avoir une grande capacité explicative (je n'avais pas encore entendu parler de Max Weber et de sa célèbre thèse sur la relation de l'éthique protestante au capitalisme). Cette habitude est restée avec moi. J'étais en Allemagne pour assister à un colloque sur l'islam, et mon accompagnatrice était une jeune fille qui avait pour moi de l'affection comme si j'étais son père. Avec une grande innocence, je lui demandai : *Es-tu*

catholique ? Elle répondit affirmativement et avec un grand agacement comme si je l'avais insultée. Je tentai de lui expliquer ma théorie sur la personnalité catholique et comment les catholiques sont moins individualistes que les protestants parce que, en raison de leur appartenance à l'Église, l'individu se perçoit comme membre d'une communauté. De même, l'institution familiale chez les catholiques est encore plus forte que l'institution familiale chez les protestants, et que lorsqu'elle m'a aidé de cette manière (elle a insisté par exemple pour porter ma serviette), j'ai deviné qu'elle était catholique. Mais malgré ma longue explication, elle est restée fâchée contre moi comme si j'avais dévoilé un secret enfoui de ses secrets, car il semble qu'elle s'imaginait qu'elle était entièrement laïque et qu'elle avait réussi à se débarrasser de son passé et de ses suites.

Et lorsque je suis rentré en Égypte en 1969, j'ai habité à Héliopolis et je l'ai entièrement aimée pour son architecture islamique-belge (en particulier dans la zone de Korba), ses églises variées, ses places, ses fontaines, ses jardins, ses cafés comme l'Amphitryon, Groppi et Palmyra.

De même, j'ai admiré l'imbrication des zones résidentielles avec les zones commerciales sans qu'aucune n'envahisse l'autre. Et lorsque je suis allé à Maadi, elle n'a pas eu d'écho dans mon âme avec ses villas, chaque villa isolée de l'autre par des arbres denses. J'ai tenu

une étude entre les deux banlieues et après avoir un peu réfléchi, j'ai trouvé que celui qui avait fondé Héliopolis était parmi les Belges catholiques (et le catholicisme affirme l'idée de la communauté et de la société), et que ceux qui avaient fondé Maadi étaient les Britanniques protestants et certains membres de la communauté juive d'origine occidentale. Je disais en riant : *Je préfère vivre à Héliopolis plutôt que vivre dans la terre de Maadi* (c'est une variante humoristique de l'expression *terre promise* [arḍ al-mī'ād] !).

En résumé, j'ai découvert la religion en tant que catégorie analytique et non simplement comme partie (non réelle) d'une superstructure qui n'a aucune importance en soi et qu'on peut expliquer (révéler, dénoncer) dans le cadre des éléments économiques. Et j'ai découvert que la composante religieuse n'est pas une simple écorce mais qu'elle est partie de l'entité et de l'identité. Ainsi a été ébranlée l'équation selon laquelle la superstructure n'est que l'expression de l'infrastructure, et la brèche qui sépare l'homme complexe de la réalité matérielle simple s'est élargie. J'ai perçu l'efficacité des idées (le monde de l'esprit) dans l'explication du phénomène de l'homme. Ma thèse de doctorat fut, sous l'un de ses aspects, une tentative d'application de cette dualité opposée, où j'ai comparé

entre William Wordsworth, porteur de la conscience historique catholique, et Walt Whitman, porteur de la conscience anti-historique protestante (et c'est ce que je traiterai en détail dans une partie ultérieure de ce voyage).

Et comme je l'ai dit, j'avais commencé à sentir que la catégorie *religion* a une efficacité dans la réalité matérielle solide, et qu'elle n'est pas une partie close du monde du *ghayb*, c'est-à-dire que la religion devint progressivement à ma perception une partie de l'entité humaine historique, non séparée d'elle. C'est pourquoi j'ai commencé à connaître l'expérience religieuse islamique pour comprendre sa logique interne.

Et ma rencontre avec Malcolm X, le leader musulman, eut l'empreinte la plus profonde. Malcolm s'appelait Malcolm Little ; il a supprimé son dernier nom et l'a remplacé par la lettre X (considérant que c'est le nom que lui a donné l'homme blanc). Puis il a choisi le nom de Hajj Malik al-Shabazz après sa conversion à l'islam. Après sa mort, l'un des grands historiens américains noirs (John Henrik Clarke) m'a demandé d'écrire une étude sur le rôle de l'islam dans sa vie. Je ne savais pas grand-chose de l'islam (sauf ce que sait tout musulman qui pratique les rites de sa doctrine sans approfondissement des dimensions philosophiques et cognitives). Mais après la lecture de l'autobiographie de Malcolm (Hajj Malik al-Shabazz), j'ai compris l'étendue de la profondeur de l'influence de l'islam en lui en tant qu'idéalisme transcendant le monde de la matière, et j'ai aussi compris le rôle illuminateur révolutionnaire de l'islam dans sa vie. Malcolm travaillait comme proxénète et trafiquant de drogue, c'est-à-dire qu'il vivait absorbé presque entièrement dans son monde américain, soumis

complètement au *dollarisme* (ainsi se référait-il au système capitaliste). Et lorsqu'il entra en prison, les Musulmans noirs le convainquirent d'entrer dans l'islam, ce qu'il fit. Sa vie commença à changer, et il commença à percevoir l'universalité de la vision islamique de Dieu et la nature unique de Dieu en tant que *extrêmement loin et extrêmement proche en même temps* (revient dans l'autobiographie l'expression *je sais que Dieu est proche* comme refrain). De même, Hajj Malik al-Shabazz perçut la nature collective de l'islam (à l'opposé de l'individualisme égoïste dans la société américaine) et son refus de l'incarnation et du racisme. Son autobiographie atteint le moment du sommet, la transformation révolutionnaire complète, pendant son pèlerinage à La Mecque dans le monde de l'innocence nouvelle dans la ville sainte de La Mecque où il découvre des tendances idéalistes en lui et où il découvre la possibilité de réaliser l'égalité sans abolir la diversité.

Et lorsqu'il sentit cela, Hajj Malik dépassa sa haine pour les blancs et revint aux États-Unis pour organiser un nouveau parti qui réunirait blancs et noirs dans leur refus du *dollarisme* ; les balles traîtres le fauchèrent. (Le titre de l'article que j'ai écrit était *L'islam comme chant pastoral dans l'autobiographie de Malcolm X*. Je l'ai publié dans mon livre *Le Paradis terrestre* et je le traiterai en détail par la suite.)

L'individualisme et le relativisme

الفردية والنسبية

La civilisation occidentale moderne, à ma perception, est la civilisation du modèle rationnel matérialiste (et non rationnel seulement, comme je le montrerai par la suite). Ses énormes réalisations (technologie, science, domination du monde) sont le produit de sa vision matérialiste qui lui a permis d'écarter beaucoup d'éléments éthiques et humains (non matériels) afin de simplifier la réalité dans le but de la contrôler (car on ne peut contrôler que ce qui est simple). Mais ses échecs, non moins énormes (la crise environnementale, les guerres mondiales, la perte de direction et la transformation des moyens en fins, l'apparition de l'absurde et du nihilisme), sont aussi le produit de sa vision matérialiste. Et nous trouvons habituellement que la foi en ses valeurs est en son cœur une foi en l'efficacité du modèle matériel (dans ses diverses manifestations : libéralisme individualiste, fascisme totalitaire, socialisme collectif, pragmatisme, nietzschéodarwinisme) pour expliquer la réalité et la mouvoir. Et naturellement, je n'ai pas constitué, par ma foi en la rationalité matérielle, une exception à cette règle. Adopter le modèle matériel signifiait en réalité adopter le modèle occidental (le marxiste dans mon cas).

L'écart immense qui sépare ce que prêche le modèle (ses idéaux auxquels je crois) de la réalité concrète des sociétés occidentales était la cause du choc.

J'imaginai, comme beaucoup, que la civilisation occidentale est la civilisation de l'individualisme et que notre civilisation est la civilisation orientale collective.

Ainsi nous avait-on appris, ainsi avons-nous perçu le cosmos (et naturellement il y avait les thèses scientifiques toutes prêtes pour expliquer cela : économie capitaliste, pensée des Lumières, christianisme occidental, etc.). Mais lorsque je suis allé là-bas, j'ai remarqué qu'il y a une stéréotypisation étonnante dans les formes de vie et dans les schémas humains. Et c'est une chose qu'a observée la sociologie occidentale, en particulier après l'apparition de sciences spécialisées dans le contrôle du comportement humain, soit dans le travail, soit dans la vie privée, qui ont rationalisé et réglé la vie de l'homme selon un plan défini (sommeil, petit déjeuner, travail), de sorte que toute chose est devenue préparée à l'avance. Même les vacances, les fêtes, et même les funérailles sont préparées, or-

ganisées et planifiées. Il existe maintenant une fonction de *metteur en scène de mariage* (qui a commencé à apparaître aussi dans nos pays) qui organise tout pour toi, et le concerné lui-même ne peut rien changer.

Mon premier contact avec la stéréotypisation extrême qui caractérise la vie aux États-Unis se fit de manière soudaine, vers le milieu des années soixante, quand j'ai fait un voyage en autobus à travers les États-Unis (de New York au Minnesota) qui dura deux jours. L'autobus s'arrêtait à des stations qui contenaient des succursales des restaurants Howard Johnson. Nous descendions et les serveuses venaient en souriant et nous présentaient la nourriture que nous demandions. J'ai mangé la nourriture avec l'appétit de la première fois et les ai remerciées pour le service excellent. Mais j'ai remarqué que l'autobus parcourait des centaines de miles et s'arrêtait chaque fois à l'une des stations, et nous allions à la succursale du restaurant Howard Johnson : il avait la même entrée, la même carte, la même architecture ; les serveuses venaient avec le même sourire et présentaient la même nourriture qui avait le même goût. Tout est devenu parfaitement réglé, prévisible avec précision. À la quatrième fois, j'ai vérifié l'ampleur de la catastrophe de la stéréotypisation : je détournais le visage de la serveuse pour ne pas voir son sourire payé, et je jetais la nourriture en plastique dans mon ventre sans amour ni haine, et ce, pour ne pas mourir de faim.

Lors des cocktails que j'ai fréquentés, je remarquais le souci des employés de courtoiser leurs supérieurs d'une manière mortelle. Bien plus, ils devaient prouver que leur vie familiale était stable et que leurs épouses leur fournissaient la stabilité suffisante dans leur vie pour qu'ils n'entravent pas la marche de la production et du travail. C'est-à-dire que la vie privée est employée au service de la vie publique (c'est pourquoi les épouses des subordonnés veillaient à parler avec le chef ou son épouse pour prouver que tout allait parfaitement bien !).

L'inverse exactement m'est arrivé lorsque je suis rentré des États-Unis en 1969 et que j'ai invité, ma femme et moi, les membres du corps enseignant à la Faculté des jeunes filles et leurs époux à dîner chez moi ; j'ai été surpris qu'elles soient presque toutes venues seules. Nous avons dîné et avons parlé de toute chose. Lorsque j'ai réfléchi à l'incident, j'ai trouvé que leur vie publique pour elles n'a pas de relation avec leur vie privée, que la sphère de la vie privée a son inviolabilité, sa spécificité, son individualité, et qu'il n'est pas permis sous aucune forme de la traîner vers la vie publique. Ainsi chaque professeure a affirmé son individualité, son indépendance et la sacralité de sa vie privée !

Je rencontrais beaucoup d'Américains qui changeaient leur tenue, leur nourriture et leur comportement selon ce que leur dictent les médias, et qui copiaient même ce qui paraissait dans certains catalogues, ce qui suscitait mon rire parfois et ma tristesse d'autres fois. Cela m'a amené à dire que ce qui domine aux États-Unis n'est pas l'individualisme mais le pragmatisme. L'homme pragmatique s' imagine qu'il affirme son soi intérieur, mais il finit par s'adapter à ce qui l'entoure et par répondre directement aux signaux, appels, annonces et déclarations politiques qui lui parviennent. Cette définition est suggestive et exprime ce que j'ai mentionné auparavant : l'un des philosophes occidentaux a défini la modernité comme *la capacité de l'homme à changer ses valeurs après un court préavis*. Cela contredit ce que nous avons appris, à savoir que l'homme occidental est un homme faustien, prométhéen.

Il se tient seul dans le cosmos, dictant sa volonté à son monde intérieur qui est de sa fabrication, et il essaie en même temps de l'imposer au monde extérieur qui l'entoure. Je n'ai rien trouvé de cela (sauf dans les œuvres littéraires essentiellement). Naturellement il y avait les personnages faustiens nietzschéens qui dévorent les autres. Mais l'écrasante majorité des gens qui n'ont pas de capacités critiques élevées et de conscience de soi est dans un état de non-confiance en soi qui tire son image d'elle-même des médias qui devenaient de plus en plus sauvages et tyranniques.

À ma perception, la plupart des sociétés humaines dans le passé essayaient d'introduire la sérénité dans le cœur de l'homme afin qu'il garde son équilibre avec lui-même et avec la nature (équilibre qu'il a perdu à cause de son humanité et de sa conscience). L'homme a développé au cours de son histoire beaucoup de rites dont le but est d'affirmer la continuité dans sa vie et d'expliquer les diverses ruptures en elle. La famille est peut-être la plus importante des institutions que l'homme a développées pour introduire la sérénité dans son cœur. Quant aux sociétés modernes (en particulier la société américaine), elles ont fait de la productivité et du dynamisme leur but. Et il semble que l'individu serein, équilibré avec lui-même, se tient à

l'opposé de l'individu productif, dynamique (l'inquiétude, comme dit Max Weber, engendre une tendance impérialiste chez l'homme qui le pousse à vouloir conquérir le monde, le posséder, le vaincre, le dominer ainsi que lui-même, pour se prouver à lui-même sa supériorité, et réaliser ainsi quelque chose d'équilibre). Et la société américaine est la société de l'inquiétude : elle parle de l'autonomie et jette ses enfants dans le marché du travail à un âge extrêmement précoce. À l'âge de dix-huit ans, l'individu doit nécessairement quitter sa famille pour vivre

seul et compléter son éducation. Et naturellement il y a l'érosion complète de la famille que le sociologue américain Christopher Lasch a appelée *un havre dans un monde sans cœur*.

Cet individu isolé qui ne ressent aucune sérénité est laissé seul devant des milliers de choix et d'annonces, et que dévorent efficacement les médias performants. Il ne trouve aucun groupe de référence qui jouisse de sa confiance, source de sa légitimité, qui confère sens à son existence et l'aide à prendre la décision.

J'ai effectué une comparaison (dans mon esprit) entre les schémas américains autour de moi et les schémas égyptiens que j'ai connus en Égypte (jusqu'à la fin des années soixante) et j'ai trouvé que le monde de l'homme égyptien est plus plein et plus solide : il est capable d'aimer et de haïr, de coopérer et de comploter, de se rappeler ses souvenirs et de s'enthousiasmer pour sa patrie et son soi. Il ne croit pas tout ce qu'on lui dit rapidement ; tu le trouves au contraire qui écoute les radios étrangères pour vérifier la véracité de ce qu'il a entendu à la radio d'Égypte. Quant à l'homme américain, il croit complètement à tout ce qu'on lui dit, et ce qu'on lui dit, ce sont des capsules médiatiques qui augmentent sa dépendance extérieure et sa fragilité intérieure.

Lorsque j'ai étudié la littérature américaine (et en particulier la poésie de Walt Whitman), j'ai remarqué ce phénomène étrange : que la subjectivité extrême et la dissolution du soi dans le tout (la nature, les autres êtres, les États-Unis d'Amérique) coexistent malgré leur contradiction, côte à côte, et c'est ce que j'ai appelé alors *l'oscillation entre le centrage sur le soi* (en anglais : *solipsism*) et *l'objectivité extrême* (en anglais : *extreme objectivity*). J'ai commencé à remarquer que la société moderne qui prétend défendre l'individualisme est en réalité en train de la démolir et de la dissoudre, et de pénétrer le monde intérieur de l'homme (et c'est une dualité essentielle dans la civilisation occidentale moderne qui est restée accrochée à mon esprit, demandant explication, et que j'appelle aujourd'hui *le centrage sur le soi qui mène au centrage sur l'objet*). Je donne pour exemple les modes vestimentaires semestrielles (hiver et été) et comment celui qui décide de porter une tenue selon la dernière mode est un homme centré sur

lui-même qui veut se réaliser de toutes ses forces.

Mais le paradoxe est que lorsqu'il fait cela il a abandonné son individualité entièrement parce qu'il doit exécuter à la lettre les ordres du couturier, parce que *la mode est ainsi cette année*, c'est-à-dire qu'il se centre sur l'objet. Dans l'une de mes études sur la sécularisation totale, je montre que c'est un schéma essentiel dans

la civilisation occidentale moderne. Et je donne des exemples de nombreux domaines intellectuels et sociaux. Ainsi a été ébranlée une troisième ou quatrième de mes catégories de référence (et toutes mes suppositions ont été soutenues quand j'ai commencé à lire les œuvres d'Herbert Marcuse et de certains sociologues occidentaux qui étudient le phénomène de la stéréotypisation, de l'aliénation et de l'*homme unidimensionnel*. Tous ne voient aucun lien nécessaire entre la modernisation et l'individualisme ; bien plus, ils voient que la modernisation, à certains de ses stades et degrés, achève l'individualisme). Marcuse a décrit les sociétés occidentales avancées comme des sociétés où règne une sorte d'absence de liberté dans un cadre démocratique *doux et raisonnable* (en anglais : *smooth reasonable democratic unfreedom*). C'est-à-dire que ce sont des sociétés totalitaires qui ont réussi à faire que les masses intériorisent la vision dominante dans la société et se comportent selon elle sans répression policière extérieure, de sorte que l'homme voit que le but de la vie est l'augmentation de la production et de la consommation.

En tentant d'expliquer ce phénomène, j'ai trouvé que le relativisme cognitif et moral dont on attendait qu'il libère l'homme et lui ouvre l'espace pour affirmer son individualité a abouti à l'inverse. Le relativisme dépouille le monde (l'homme et la nature) de sa sacralité et rend toutes les choses égales. Aussi l'injustice est-elle comme la justice, et la justice comme l'injustice, et la révolte contre l'injustice ne diffère pas de la soumission à elle. Il devient extrêmement difficile, voire impossible, à l'homme/individu de prendre des décisions sur quoi que ce soit, et il devient facile de prendre les décisions à sa place et de le dominer politiquement.

Le relativisme a sapé l'homme/individu de l'intérieur et en a fait une personnalité fragile, incapable de prendre une décision, mais capable en même temps de justifier n'importe quoi et toute chose.

Le relativisme a vidé l'homme américain de l'intérieur et l'a laissé exposé au vent. Si l'individu décide quelque chose, comme combattre ou même aimer une jeune fille, le doute envahit immédiatement son cœur, et il commence à se demander si la décision qu'il a prise est correcte à cent pour cent ou non, et comment sera la réponse des autres à elle. Tout cela le frappe de paralysie complète et il tombe le plus souvent dans les griffes de ce que j'appelle *l'impérialisme psychologique*, qui a fait de l'homme relativiste hésitant une proie facile pour ses plans

(que je traiterai par la suite). Et au lieu que le relativisme fasse de l'homme une personnalité révolutionnaire, il en a fait une personnalité conservatrice, réaction-

naire, capable de s'adapter dans la plupart des cas. Mais dans certains cas apparaissent — comme je l'ai dit — des personnalités nietzschéennes qui se font à elles-mêmes le commencement et la fin. Mais cela s'applique aux intellectuels plus qu'à d'autres. Quant au commun des gens, l'érosion des critères moraux et sociaux dominants dans leurs sociétés les laisse sans normativité, la terre tremble sous leurs pieds, et ils deviennent plus fanatiques et plus fermés sur eux-mêmes à la recherche d'un centre stable et d'une certaine certitude. (Je vais même jusqu'à dire que la rage sexuelle et consumériste dans la société moderne sont sous certains de leurs aspects l'expression d'un désir humain d'arriver à un point de stabilité certaine dans le monde du relativisme fluide.)

Cette situation explique la domination d'une philosophie réactionnaire comme le pragmatisme et la prédominance de l'atmosphère politique conservatrice aux États-Unis, voire le manque d'intérêt pour le processus politique (puisque les Républicains et les Démocrates échangent le siège du pouvoir malgré l'absence de différences théoriques et pratiques entre eux).

On peut comparer ce qui arrive à l'homme occidental moderne dans le monde du relativisme à ce qui m'arrivait quand j'allais au supermarché pour acheter les besoins de la maison (lorsque mon épouse était occupée). Mon épouse me donnait la liste des achats, et j'allais à un supermarché de la taille de la ville de Damanhour, contenant des marchandises sans nombre. Si je décidais de découvrir le nouveau, je me perdais entièrement, parce que le nouveau est une chose quotidienne. Et si je choisisais avec fermeté de ne pas me perdre et d'exécuter ce qui figurait dans la liste à la lettre, surgissaient de nouveaux problèmes, parmi lesquels la connaissance du lieu de la marchandise dans cet océan profond. Il me fallait aller lire les pancartes sur les couloirs qui t'informent que ce couloir est consacré par exemple aux conserves et celui-ci aux détergents... etc. Mais si j'échouais à classer la marchandise (et c'est ce qui se passait habituellement), je devais aller au bureau d'information qui me donnait habituellement cette réponse vague : *Si nous l'avons, vous la trouverez au couloir 4* par exemple (la plupart des employés du supermarché sont des étudiants des écoles qui touchent le salaire minimum, ne travaillent pas de manière permanente et n'ont pas d'expérience). J'allais là-bas et commençais à la chercher ; si je la trouvais, je serais parmi les chanceux. Mais il y a un autre problème : c'est que le nouveau est apparu, et mon épouse ne suit pas l'évolution parce qu'elle elle-même étudiait. Si elle me demandait des céréales et me citait la marque, j'allais et je trouvais que la sorte avait soudain été divisée en plusieurs catégories : sucrée au miel d'abeilles ou avec ajout de vitamines.

Et ces deux dernières sont divisées à leur tour en sorte ordinaire et sorte distinguée appréciée des enfants.

Mais cette dernière peut être divisée en plusieurs catégories : en forme de lettres alphabétiques ou en forme de dinosaures. Acheter des olives était un véritable problème : tu commences par acheter un bocal d'olives, et un mois plus tard, tu trouves qu'elles sont devenues des *super olives*, et un mois plus tard elles deviennent des *extra super olives*, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il te paraisse que la taille de l'olive est devenue celle d'une tête humaine ou peut-être de la terre. Devant ces nombreux choix, je tombais dans une grande perplexité. Je me trouvais contraint d'écouter une voix à l'intérieur de moi (qui est habituellement la voix de la dernière annonce que j'ai entendue), ou de choisir n'importe quoi de manière aléatoire, ou d'appeler mon épouse pour qu'elle me donne les ordres et me dispense de la responsabilité du choix. Ainsi, au lieu que l'abondance me procure la liberté du choix, elle me l'a ôtée, et je me suis soumis et adapté en défense de moi-même.

L'histoire suivante éclaire davantage ce problème. Il y a un magasin alimentaire à New York appelé *Zabar's*, qui a une section spéciale pour le café : tous les types de café qui te viennent et ne te viennent pas à l'esprit, dont le nombre est d'environ quarante. J'y suis allé une fois pour acheter du café avec mon ami Kevin Reilly, et nous avons commencé à discuter quel café choisir, et nous avons découvert qu'on peut choisir deux ou trois ou quatre ou cinq sortes et les mélanger. J'ai dit : *Pourquoi n'essaierions-nous pas tous les mélanges ?* Et naturellement nous avons oublié le café et nous nous sommes assis à étudier les diverses possibilités, et nous avons trouvé que pour que l'homme essaie tous les types et les compare pour choisir le type optimal pour lui, il aurait besoin de toute sa vie. Mais le problème est qu'après une seule semaine d'études comparatives intensives, il oubliera le goût du café n° 1 et sa relation avec le n° 2 et leur relation avec le n° 3 et la relation de tout cela avec le n° 4-5-6-7... que dire alors de toute sa vie ! Outre que l'homme dégustateur lui-même change de goût avec le changement de son état physique et mental. C'est comme si choisir le meilleur café possible était une chose impossible, et que l'individu doit accepter ce qu'il connaît ou ce que lui disent ses connaissances et ses amis.

Demande à un expérimenté et ne demande pas à un médecin au lieu de celui qui vit voit beaucoup et celui qui essaie voit davantage.

Ce relativisme apparaît de manière amusante dans ma relation avec mon ami Kevin Reilly quand nous voulons sortir ensemble à New York. Nous commençons à

discuter : irons-nous au cinéma ou au théâtre ? S'il s'agit du théâtre, quelle pièce, et les mérites de chacune, et ainsi de suite. Une fois nous avons décidé de sortir dîner. Il a commencé à parler des diverses alternatives et des mérites de chacune : la cuisine indienne, la cuisine chinoise, la cuisine espagnole. Il y a même une chaîne de restaurants sur Broadway qui présente une cuisine chinoise-espagnole, parce qu'il semble qu'avec

l'émigration de grands nombres d'humains d'Amérique latine vers les États-Unis, ont émigré avec eux des Chinois qui vivaient en Amérique latine et ont développé ce type de nourriture. Puis il a abordé à nouveau la différence entre la cuisine chinoise, indienne et thaïlandaise, et a commencé à parler de la nourriture du royaume du Népal et s'est dirigé vers sa bibliothèque pour apporter un livre sur le sujet. Sa femme nous a alors crié qu'elle avait faim et qu'elle voulait des fruits de mer ; Kevin a commencé à parler des alternatives à nouveau, et l'affaire ne fut tranchée que quand sa femme décida que nous irions au restaurant le plus proche !

La psychiatrie a montré que la multitude des choix peut conduire à des problèmes psychologiques. Il semble que lorsque l'homme se trouve dans une telle situation, il doit déterminer avec précision ce qu'il veut et choisir entre des marchandises dont la différence est légère, et il la détermine seul. Tout cela exige un grand effort psychologique qui constitue une véritable pression sur l'homme à laquelle beaucoup d'humains ne peuvent faire face.

L'une des histoires comiques qui montrent l'étendue de la sape du relativisme pour l'homme occidental est mon histoire avec Miss Iso qui assistait avec moi à un colloque pour la protection de l'environnement dans la ville de Folkachier (à proximité des Pyrénées). Pendant les conversations entre les colloquants,

Mlle Iso a dit qu'elle se sentait persécutée parce qu'elle ne pouvait pas être choisie comme *pape* de l'Église catholique au Vatican parce qu'elle était une femme. Je lui ai dit (par plaisanterie naturellement) : *Moi aussi je ressens le même sentiment de persécution parce que je ne peux pas être nommé pape de l'Église catholique parce que je suis musulman*. Au lieu que les présents rient, ils ont gardé le silence, et voilà que je trouvais que Mlle Iso exprimait sa sympathie pour moi. Je ne savais que faire. Heureusement, Mlle Iso a quitté l'endroit ; le reste des présents s'est alors enhardi et s'est demandé : *Mlle Iso n'a-t-elle pas un peu dépassé les bornes ?* C'est-à-dire que même devant une situation extrêmement claire et extrême, qui ne supporte aucune ambiguïté, ils n'ont pas eu le courage suffisant pour exprimer leur opinion.

J'étais une fois assis devant la télévision britannique et j'ai regardé un programme de talk-show. Sur la scène se tenaient un homme et son épouse et leurs enfants, avec un ajout extrêmement simple : l'amant de l'homme (oui, son amant, non sa maîtresse) qui vivait avec eux sous le toit de la même maison, mais avec l'accord de l'épouse et des enfants. Le public a rencontré une véritable problématique : tous les membres de la famille étaient d'accord sur cette situation déviante. D'une part, il y a l'accord

(qui est la condition fondamentale et unique pour toute relation sexuelle dans le monde occidental [c'est pourquoi on s'y réfère par l'expression *consensual sex*, du mot *consensus* qui signifie unanimité, ou peut-être du mot *consent* qui signifie accord (les deux mots ont la même origine) — c'est une pratique sexuelle qui se fait avec l'accord des deux parties et donc elle est légitime, sans que la société y ait à voir]). D'autre part, il y a la déviance qui caractérise cette situation ! Mais il n'y a pas de fondement transcendant (religieux, moral ou humain) auquel tous croient, sur lequel ils peuvent se tenir et auquel ils peuvent en appeler, et qui peut leur fournir une certaine normativité. C'est pourquoi chaque fois qu'un des présents protestait contre quelque chose, l'époux,

qui avait amené son amant pour vivre avec lui, répondait avec toute confiance que son épouse était d'accord et heureuse, et que ses enfants étaient aussi d'accord et heureux, et que toute intervention dans leurs affaires serait un gaspillage de leur liberté et de leur droit au choix. Et il semble qu'en Occident on encourage maintenant deux valeurs essentielles transformées en deux critères : la *sensibilité* et l'*ouverture d'esprit*. Au sens où l'homme doit être sensible envers les autres (en anglais : *sensitive*), pour ne blesser leurs sentiments d'aucune manière. Bien plus, il doit faire preuve d'ouverture d'esprit (en anglais : *broadmindedness*) et accepter toutes les formes de comportement, quelles qu'en soient l'étrangeté et la déviance. Inutile de dire que de tels critères ouvrent la porte à deux battants pour accepter toute chose ou n'importe quoi, parce que qui aimerait être qualifié de *muflé d'esprit étroit* ?! La discussion continua à tourner sous forme de deux cercles, chaque cercle fermé sur lui-même, jusqu'à ce qu'un des présents découvre les enfants et qu'ils n'avaient pas l'âge qui leur permet de choisir, et que par conséquent l'amenée du père de son amant pour vivre avec sa famille contient la destruction de leur droit au choix. Le public a soupiré de soulagement, parce qu'il avait trouvé un terrain philosophique qui s'appuie sur la liberté du choix mais qui leur donne en même temps le droit d'attaquer la déviance ; ils ont mené leur attaque avec un grand courage, et l'homme et son amant ont gardé le silence. Mais le présentateur, pour récupérer la perspective relativiste, a dit :

Malgré tout, il faut féliciter untel et untel pour leur courage et leur acceptation de venir à ce programme.

Le relativisme a été accompagné d'une chose entièrement contradictoire, à savoir le désir scientifique strict et extrême que l'individu parvienne à la certitude scientifique objective complète sur toute chose, y compris les questions humaines, et qu'il ne se contente pas d'une mesure humaine raisonnable de connaissance.

Cette rigueur scientifique suppose que l'individu puisse exprimer avec précision ce qu'il veut, et qu'il puisse le définir avec une grande rigueur, parce que ce qui ne peut être dit explicitement

n'existe pas. L'expression des émotions n'est qu'une simple phrase quasi-informative (comme disent les positivistes logiques) qu'on ne peut ni croire ni démentir. (Et c'est une autre dualité essentielle dans la civilisation occidentale moderne : l'oscillation entre le doute complet et la certitude complète, et entre la langue iconique privée et la langue scientifique mathématique.) La langue anglaise a été rationalisée de sorte qu'elle est devenue une langue précise, logique et extrêmement solide où il n'y a pas de place pour les secrets ou les zones grises. Je me souviens qu'une fois, l'une des amies de mon épouse est venue à moi : elle était sur le point de divorcer de son mari et voulait prendre notre avis sur le sujet. Elle s'est assise et a présenté son cas d'une manière qui ne laissait aucune place à l'hésitation ou aux ombres, et qui ne montrait pas si elle était une personne torturée ou une personne ressentant le bonheur qui vient de la libération d'un fardeau qui pèse. Je n'avais donc rien à dire, sinon signaler que sa compétence linguistique et sa maîtrise de la langue anglaise lui ont fait résumer son cas d'une manière qui ne laissait aucune place à l'appel ou à l'interprétation. Sa présentation ressemblait davantage à la plaidoirie de l'avocat habile qu'à la conversation d'un homme encore hésitant sur sa décision et qui cherche conseil et avis.

La même liaison entre le relativisme cognitif (fluide) et le positivisme logique strict (solide) apparaît dans cette histoire qui clarifie ce à quoi je vise. J'étais à un mariage de l'une des amies de mon épouse, et parmi les présents se trouvait une jeune fille chez qui le relativisme et le positivisme logique avaient atteint un degré grand et extrême. J'ai tenté de lui montrer que la communication humaine n'exige pas une précision dans la conversation qui transformerait la langue du dialogue humain en équations mathématiques. La communication suppose la réception de l'autre et sa générosité. De même, tout dialogue s'appuie sur un en-

semble de généralisations communes que personne ne révèle malgré leur existence.

Mais la fille a insisté sur le fait que toute chose doit être décidée clairement.

Le lendemain, il s'est trouvé que j'étais devant la bibliothèque de l'université, et la même fille m'a arrêté sans se rappeler ni moi ni le dialogue de la nuit précédente, et elle m'a demandé l'heure en utilisant l'expression suivante : *Sais-tu l'heure ? (Do you have the time?)*. Je lui ai répondu : *Oui, je sais l'heure*. Et je suis allé à mon chemin tandis qu'elle était perplexe de mon comportement. Après plusieurs pas, je me suis arrêté et suis revenu vers elle, et j'ai dit en riant : *L'extrême précision dans l'expression conduit à cela dans les questions humaines : tu m'as demandé si je savais l'heure ou non, et ma réponse était à la mesure de ta question*. Puis je lui ai expliqué que dans le cadre de la précision extrême requise, cette réponse suffit. Bien plus, davantage est de l'indiscrétion. C'est pourquoi elle aurait dû dire : *Si tu sais l'heure, peux-tu me la dire ?* À cet instant, et seulement à cet instant, j'aurais pu lui dire l'heure. Nous avons ri puis nous nous sommes séparés.

L'excès dans le relativisme a fait que des concepts humains naturels et essentiels comme le sentiment du bonheur ou de la misère sont eux aussi devenus objet d'interrogation à cause de la disparition des critères et de la perte de la capacité de jugement. La revue *Time* a publié récemment un article intitulé *En bonne santé physique, riche et malheureux*, où il était dit que la question suivante a été posée aux Européens : *Êtes-vous heureux ?* Il est apparu que les plus riches et les plus avancés, les Allemands, sont les plus malheureux, et que les plus pauvres, les Irlandais et les Portugais, sont les plus satisfaits. L'une des sociétés de sondage a développé ce qu'elle a appelé *l'indice d'espoir (Hope Index)*.

Elle a trouvé que le pessimisme concernant l'avenir domine en Europe, en particulier dans les pays sur le rivage du Rhin (en Allemagne où le revenu moyen par habitant atteint 28 mille dollars), tandis qu'ils ont trouvé que 60 % en Afrique du Sud et 74 % au Brésil (où le revenu par habitant atteint 2600 et 4400 dollars respectivement) parmi les sondés ont espoir en l'avenir. L'article ajoute que les critères de croissance humaine que l'ONU a développés sont insuffisants : ils ont adopté le revenu, l'éducation et l'espérance de vie comme critères essentiels. L'auteur dit : *Selon ce critère, une nation de malades mentaux dont tous les membres ont obtenu un doctorat et dont l'espérance de vie est de 90 ans, obtiendra les notes finales, parce que la maladie psychologique ne fait pas partie des critères*. Puis l'article se conclut par une référence aux membres de la tribu Bakuto qui vit au Congo et qui décrit

l'homme occidental comme étant *une chauve-souris qui vole avec tension mais qui ne sait pas vers où*.

Souvent je parlais à mes amis américains de l'étendue de la misère dans laquelle vit l'homme américain dans la société la plus riche de la terre (maison loin du lieu de travail, relations familiales fragmentées, relation ténue avec son entourage humain, rythme de vie effrayant qui ne laisse aucune place à quoi que ce soit d'humain, heures de travail dures, taux de divorce élevé, programmes télévisés ternes), et que cela conduit à un sentiment cruel de solitude. Leur réponse était toujours : *Comment sais-tu cela ? Peut-être sont-ils heureux de tout cela. Et qui es-tu pour porter un jugement sur leur vie intérieure ?* La perplexité me frappait au début, mais j'ai appris à apporter les statistiques qui n'ont pas de relation avec la situation économique : le nombre d'heures que le citoyen américain passe avec ses enfants par rapport à celles qu'il passe avec le psychothérapeute qui est devenu une partie ordinaire de la vie quotidienne aux États-Unis (60 % des jeunes du pays qu'on dit développé sont atteints de maladies psychologiques).

De même, je signalais l'usage stupéfiant des comprimés tranquillisants et somnifères et des médicaments contre la dépression, et la propagation des stupéfiants dans la société américaine.

Et le fait que la courbe de leur usage est en train de monter malgré la guerre permanente contre eux. Je mentionne toutes ces choses comme indicateur objectif de la structure de misère profonde que cache la structure de bonheur superficielle, et du désir de l'homme américain de récupérer un certain équilibre qu'il a perdu, et on ne peut imaginer un bonheur sans équilibre. Et cela dans une société qui a fait de la réalisation du bonheur terrestre son but principal et unique et qu'on suppose avoir réussi à réaliser ses objectifs.

De plus, il a fallu utiliser des mots comme *perte* et *aliénation* pour comprendre ces phénomènes, c'est-à-dire qu'il a fallu utiliser un ensemble de termes qui n'ont pas de relation avec le monde de l'économie (matériel) mais qui sont étroitement liés au monde de l'esprit et du moral. De même, l'utilisation de la nature humaine elle-même comme référence finale est une chose qui se tient contre le relativisme absolu et ce qui en découle de fluidité, d'indéterminisme et d'incapacité à juger. Il convient de mentionner que les sciences humaines occidentales rejettent le concept même de la nature humaine, considérant qu'il représente une sorte de stabilité dans un monde qui veut être entièrement fluide.

L'une des histoires tristes qui clarifient l'absence du concept de la nature humaine et comment cela transforme l'homme en une personne incapable de juger, est l'histoire de mon étudiante révolutionnaire distinguée à l'Université de Rutgers, où j'ai enseigné quelque temps. Cette étudiante obtenait des notes élevées dans la première moitié du semestre, mais j'ai été surpris que ses notes commencent à baisser rapidement. Je l'ai convoquée à mon bureau et lui ai demandé la cause. Elle a dit que son mari amène sa *petite amie* (c'est-à-dire sa maîtresse) avec lui à la maison et qu'ils dorment ensemble sur le lit dans sa chambre à coucher. Elle est contrainte de dormir sur le canapé du salon.

Mais au lieu d'exprimer des sentiments humains naturels, elle m'a informé avec une grande objectivité que le canapé du salon n'est pas confortable et qu'elle ne peut donc pas dormir. Je lui ai dit qu'elle devait alors acheter un nouveau canapé confortable. Elle m'a regardé, comprenant que j'avais saisi ce qu'elle ne voulait pas révéler.

Il semble que la loi américaine elle-même, en acceptant les concepts relativistes, rend l'émission des jugements une chose extrêmement difficile. L'une des collègues m'a raconté qu'elle avait décidé de s'asseoir sur les genoux de son ami pendant qu'il conduisait sa voiture. L'officier de police les a arrêtés ; il s'est plaint de leur tableau, mais la loi ne lui permet pas de criminaliser un tel acte ; il a donc émis pour le conducteur un ticket de contravention sous prétexte que ma collègue lui voilait la vue !

Il y a un phénomène étrange qui est apparu aux États-Unis, à savoir l'augmentation des lecteurs d'horoscope et de mains (les Reagan avaient leur liseuse d'horoscope au Maison-Blanche). De même se sont propagés les nouveaux cultes (comme le culte du soleil ou la croyance aux pouvoirs surnaturels de la pyramide et le culte de Gaïa, c'est-à-dire la planète Terre). Pour expliquer ce phénomène, je soutiens que malgré l'augmentation des taux de relativisme, l'homme est un être métaphysique : il pose des questions finales sur le sens du cosmos. Mais le plafond de l'homme dans le monde occidental est un plafond matériel qui ne permet pas l'existence de constantes morales, surtout avec la propagation de la morale du marché. La modernité occidentale est une modernité qui sépare la science, la technologie et le bas-monde de la morale, du but et de la finalité. Le résultat est la croyance en ce que j'appelle *la métaphysique sans morale* : que l'homme croie aux soucoupes volantes, par exemple, lui donne la certitude métaphysique qu'il cherche, mais en même temps ne lui impose aucune charge morale.

Il y a une forme de relativisme moral qui a commencé à apparaître en Occident et en Orient, à savoir que l'homme adopte plus d'un modèle.

Par exemple, la société américaine chante des chansons qui tournent pour la plupart autour de l'amour, en particulier l'amour romantique, mais cette même société ne cesse de parler de la lutte pour la survie comme valeur fondamentale. Habituellement deux tendances contradictoires se disputent les parents dans l'éducation de leurs enfants : préservent-ils leur innocence et donc leur romantisme, ou leur enseignent-ils les arts de la lutte pour la survie dans le monde du marché et du contractuel ? S'ils préservent leur innocence, ils leur enlèvent une grande partie de leur capacité à lutter pour la survie ; s'ils font l'inverse, c'est-à-dire s'ils leur enseignent les arts de la lutte pour la survie, ils leur enlèvent une grande partie de leur innocence. Certains Américains (et beaucoup d'humains) tranchent cette question en adoptant deux modèles : un pour la vie privée et l'autre pour la vie publique. C'est pourquoi tu trouvais un professeur de philosophie qui appelle à la permissivité dans sa philosophie mais qui dans sa vie privée s'attache aux franges de la vertu, qui n'ont aucune base dans sa vision philosophique. Une fois je dialoguais avec l'un de ces apôtres de la liberté morale complète et du relativisme cognitif, et c'était à dire vrai un homme vertueux. Il dit : *Je crois au relativisme cognitif et malgré cela on ne peut dire que je suis dépravé moralement ?* Je lui répondis par dépit : *Alors tu iras toi au Paradis, mais tes idées iront en Enfer.*

Ce relativisme a continué à s'élargir jusqu'à saper toute chose (le sentiment de l'existence objective du monde, le sentiment qu'il est un tout intégré, le sentiment de toute valeur ou centre), parce qu'ont balayé

la fluidité et le relativisme tout sur leur chemin, et il n'y a plus de fondement à quoi que ce soit (la postmodernité s'appelle *anti-fondationnalisme*, c'est-à-dire qu'elle traite avec un monde sans fondement ni centre, monde fluide sans consistance).

Pour clarifier cette idée, j'ai rappelé dans l'une de mes conférences sur la postmodernité cette plaisanterie égyptienne authentique : un juge a voulu réveiller la conscience du fumeur de haschich qui a comparu devant lui plusieurs fois et lui a demandé : *Pourquoi, par Dieu, fumes-tu toujours du haschich ?* L'accusé dit : *Pour oublier, monsieur le juge.* Le juge demanda : *Oublier quoi ?* Il répondit : *Par Dieu, je ne me souviens pas (je ne me rappelle pas la cause).* J'ai défini la mondialisation comme *ce qui détruit toutes les certitudes et les évidences* (et de là on peut dire que la postmodernité est l'idéologie du nouvel ordre mondial).

Et peut-être cette logique relativiste extrême et ce déni du centre et du fondement apparaissent-ils dans la posture de ce journaliste américain (diplômé de Princeton) qui est venu une fois à mon bureau à la Fondation al-Ahram lorsque je travaillais au Centre des études politiques et stratégiques. Il refusait avec fermeté toute forme de généralisation, considérant que la généralisation ne renvoie pas à des cas immédiats clairs. Par exemple, il niait l'existence de toute patrie, y compris les États-Unis eux-mêmes, parce que les États-Unis ne sont qu'une simple généralisation qui s'éloigne des faits définis. Il y a une terre aux reliefs et au climat variés, aux extensions étendues, et des groupes ethniques différents aux origines civilisationnelles variées, et un système de gouvernement qui change tous les cinq ans. C'est pourquoi appeler tout cela *États-Unis* est de l'arbitraire et la fixation de ce qui est changeant et mouvant. Je l'ai discuté beaucoup et lui ai dit qu'une certaine quantité de généralisation est nécessaire pour la communication humaine. Notre perception de la réalité est en soi une forme de généralisation, et la connaissance absolue des parties (et des fragments) est une chose impossible. Mais en vain : sa croyance fluide en le relativisme était soutenue par une croyance solide en sa posture relativiste (et c'est un grand paradoxe qui mérite d'être enregistré).

Je l'ai chassé de mon bureau en lui disant qu'il devait voir cette opération de chasse comme une simple *sortie* de mon bureau, parce que le concept de *chasser* est un concept extrêmement général et une généralisation injustifiable !

Naturellement, le relativisme a influé sur de nombreux domaines de la vie, en particulier les arts. Et a commencé dans les années soixante l'opération de libération des contraintes et limites éthiques et esthétiques de l'art, et se sont accrues les doses de permissivité et de violence. Puis l'opération de libération les a dépassées : elle est devenue libération de toute contrainte ou critère.

L'un des plus importants pionniers du *Partisan Review* à l'Université de Rutgers était l'artiste Andy Warhol qui signait au milieu des années soixante des poubelles et de vieilles boîtes de soupe, qui se transformaient par la puissance d'un puissant en œuvres artistiques vendues à des milliers de dollars. Il avait un film appelé *Sleep*, dont la projection dure trois heures : c'est une personne endormie qui bouge tous les quarts d'heure ou toutes les dix minutes. J'ai aussi vu une troupe théâtrale dans la même période qui s'appelait *Théâtre du réalisme radical* ; le titre de la pièce qu'elle présentait était *La sœur de Fidel Castro*, et elle était pleine d'allusions sexuelles enfantines (parmi lesquelles l'exposition des organes génitaux) qui ne visent pas à transmettre un message, son but principal étant de choquer le public. Mais le pire encore — pour une raison que je ne connais pas jus-

qu'à présent —, les mâles jouaient le rôle des femelles et les femelles jouaient le rôle des mâles. Tout cela se fait au nom de la créativité, du relativisme et de la liberté. Ce qui m'a beaucoup laissé perplexe, c'est que le public des spectateurs a exprimé sa grande admiration pour cette pièce, dont personne n'entend parler ces jours-ci, exactement comme il a exprimé son admiration pour le film *Sleep*.

Ce courant a continué à évoluer jusqu'à s'exprimer de manière frappante dans la dernière période dans les œuvres de trois artistes qui ont poussé le relativisme à son extrême, où il est devenu *libération des limites humaines elles-mêmes* : le premier est Andres Serrano. Sa renommée vient d'un tableau intitulé *Piss Christ*,

où l'artiste a placé l'image du Christ sur la croix dans l'urine. Le second est Robert Mapplethorpe, photographe qui s'est spécialisé dans le fait de se prendre lui-même dans des positions sexuelles déviantes caractérisées par la violence. Le troisième et le plus célèbre est Joel-Peter Witkin, photographe qui utilise les corps des morts dans ses œuvres artistiques. Parmi ses œuvres les plus importantes, *Le festin des sots*, qui est une imitation de l'un des genres artistiques classiques appelé *Vanitas*, dont le thème principal est la vanité humaine et l'affirmation que toute chose est appelée à disparaître. Le tableau qui tourne autour du sujet prenait la forme de fruits ou de nourriture dans une assiette à côté desquels étaient placés des crânes humains et un oiseau mort dans une assiette pour rappeler à l'homme la mort. Mais Witkin a développé la manière du traitement et l'a transformée : au lieu des crânes, il mettait des mains et des pieds humains réels, et au lieu de l'oiseau mort, il mettait le cadavre d'un enfant mort (on dit qu'il a créé cette œuvre à la morgue !). Parmi les sujets favoris de Witkin, photographier les morts après les avoir habillés de quelques vêtements, et l'image d'un homme qui met un clou dans son pénis (c'est la seule manière par laquelle il communique avec les autres, comme nous le dit l'artiste). Witkin a créé deux tableaux/photographies célèbres :

image d'un fœtus déformé fixé sur une croix, et un homme sans tête assis sur une chaise. Et lorsqu'une des invitées a vomi à la cérémonie d'inauguration de l'une de ses expositions, l'artiste a dit : *L'un des signes de la belle femme est qu'elle préserve sa beauté même quand elle vomit !* Et un exemplaire de ses photos se vend 70 mille dollars (parmi ses clients l'artiste Richard Gere et John Elton). Dans un article sur Witkin, l'auteur l'a commencé en disant : *Si les artistes expriment leur nature à travers leurs photos, alors Witkin est sans aucun doute un monstre.*

La vie de Witkin n'est pas moins sauvage ou relativiste. Quand un journaliste lui fait un entretien, il lui parle habituellement portant un masque de Zorro.

Il vit avec son épouse Cynthia et sa maîtresse Barbara et ils dorment dans le même lit ; il a un fils de Cynthia appelé Kerson (et imaginons le problème d'identité auquel sera confronté ce fils chanceux par la pluralité excessive qui l'entoure, surtout si nous savons que l'artiste reconnaît qu'il pratique parfois le sexe avec ses sujets, c'est-à-dire les cadavres des morts !). Et ici on peut soulever la question de la vie privée de la personnalité publique : est-elle une affaire qui la concerne seule ? L'atteinte de Nietzsche par une maladie vénérienne a-t-elle influé sur sa raison sans avoir aucune relation avec sa philosophie qui a engendré beaucoup de doctrines philosophiques modernes ? (Et dis la même chose de Theodor Herzl, fondateur du mouvement sioniste, qui est mort lui aussi d'une maladie vénérienne.)

Cette tendance artistique atteint dans ce qu'on appelle les *snuff movies*, et je ne connais pas de traduction de cette expression, mais sa description donne une idée de son contenu : ce sont des films où se mêlent la violence et le sexe d'une manière extrême, et qui se terminent souvent avec l'héroïne du film en état d'extase sexuelle, et elle est tuée à l'instant où elle éjacule. Une telle scène se répète dans les films pornographiques ordinaires. Mais dans les *snuff movies*, l'égorgeement se fait effectivement. Oui, l'héroïne du film est tuée. On annonçait le film avec l'expression *Filmé en Amérique latine où la main-d'œuvre est bon marché*, et tout intelligent sauvage par l'allusion comprend. Les réalisateurs de tels films les défendent du point de vue de la créativité, de la liberté, de la révolution... etc. Certains intellectuels libéraux défenseurs de la liberté absolue d'opinion ont organisé une manifestation contre les salles de cinéma qui présentent de tels films.

Mais le journal *Wall Street Journal* les a réprimandés pour leur posture et leur a montré que ce qui se passe est le résultat naturel de la posture relativiste laxiste envers l'art et le sexe, et le déni des limites au nom de la liberté absolue et de la créativité infinie !

Il est amusant que la propagation de la philosophie postmoderne relativiste fluide ait été accompagnée par ce qu'on appelle le *discours politiquement correct* (en anglais : *politically correct*), qui est un discours extrêmement solide et même arrogant. Il exige de l'individu de ne rien dire qui pourrait blesser un membre des minorités. Et tous les humains, soit dit en passant — selon la conception de ce discours — sont membres des minorités : les obèses, les grands de taille, les Noirs, les Juifs, les handicapés. Cela signifie en réalité que les membres de la majorité (les WASP, c'est-à-dire les blancs anglo-saxons protestants, dans le cas des États-Unis) sont les seuls dont les sentiments peuvent être blessés. De même, ce discours énumère les choses correctes de son point de vue et les postures à

adopter, parmi lesquelles : l'intérêt pour l'environnement, l'intérêt pour toutes les minorités, l'acceptation de l'homosexualité comme forme naturelle d'expression de l'identité. Certaines de ces idées sont bonnes sans aucun doute, mais d'autres expriment une vision relativiste extrême. L'important, c'est que la manière dont on appelle à ce discours relativiste est une manière fanatique terroriste.

Ce discours s'est répandu dans les universités américaines et est devenu une chose effrayante qui menace tout le monde. Par exemple, une professeure de sociologie à l'Université de Californie a entraîné ses étudiantes à la masturbation (afin qu'elles puissent se passer entièrement des hommes), et ce dans le cadre d'un cours qui était censé traiter de la sociologie de la vie américaine. L'un des parents a protesté et il a été accusé d'être *d'esprit étroit*, incapable d'accepter le nouveau. Il a été contraint de recourir à la justice, se plaignant qu'il gaspillait son argent.

La loi américaine a échoué entièrement à déterminer une posture définie envers la pornographie ou l'indécence, et le jugement de la Cour suprême va dans le sens que *l'obscène est ce que voit chaque communauté comme tel*. C'est une définition relativiste qu'il était difficile d'appliquer. Cela signifie que lorsqu'un individu achète une revue pornographique à New York et traverse le tunnel Lincoln qui sépare la ville et le New Jersey, dont la traversée prend cinq minutes, il est menacé d'être arrêté parce qu'il viole les normes de la communauté, comme dit le jugement de la Cour suprême. Mais la loi américaine reconnaît le citoyen en tant que *contribuable* (en anglais : *tax payer*) et les droits constitutionnels qui en découlent. Notre homme ne peut donc se plaindre que sur cette base.

Il y a le côté comique du discours politiquement correct. Par exemple, l'homme civilisé ne doit pas dire *bonhomme de neige* (en anglais : *snowman*), parce qu'il blesse ainsi les sentiments des femmes et révèle son étroitesse d'esprit. Il doit donc dire *bonne femme de neige* (en anglais : *snowwoman*)

ou même *personne de neige* (en anglais : *snowperson*) pour que son expression ne contienne pas une discrimination des mâles au détriment des femelles. L'homme doit s'éloigner de tout terme normatif comme dire qu'untel est *grand* ; il doit recourir à des termes descriptifs et dire qu'untel est *défié verticalement* (en anglais : *vertically challenged*). Bien plus, ils écrivent le mot *women* (femmes) ainsi : *womyn*, parce que le premier mot contient le mot *men* ! Bien plus, ils parlent de *l'histoire* (en anglais : *history*), affirmant que la première syllabe (*his*) est masculine, et

écrivent donc le mot *herstory*, qu'on peut traduire par *son histoire à elle* (ou *son récit à elle face à son récit à lui*).

Dans leur tentative de neutraliser la langue afin qu'elle ne porte aucune implication évaluative, le partisan de l'avortement n'est pas *en faveur de l'avortement* (*pro-abortion*), mais il est *partisan du droit au choix* seulement (*pro-choice*). Bien que je parle du relativisme, j'ai mentionné ce nouveau discours parce qu'il est le résultat de deux tendances contradictoires : le relativisme et le désir de précision complète et de neutralité complète. Le relativisme a sapé les critères existants, et le désir de précision complète et d'expression de ce qui est socialement acceptable a engendré ces termes ridicules.

Et malgré cela, il y a beaucoup de moments où la société est contrainte d'abandonner son relativisme. Par exemple, lorsqu'a commencé le discours sur le clonage humain, le président Clinton a émis un ordre pour former un comité afin de discuter de l'éthique du sujet. L'affaire d'un professeur d'université au Canada a été découverte : il écrivait des articles sous un pseudonyme demandant la non-criminalisation des relations sexuelles entre les hommes et les jeunes garçons mineurs, considérant que de telles relations contiennent un enrichissement spirituel pour les deux parties (et il est apparu par la suite que ce professeur travaillait dans ses temps libres comme prostitué pour les hommes). La société s'est révoltée contre ses opinions extrêmes (mais le problème reste : quel est le fondement philosophique de la décision de Clinton et de la révolte de la société si toutes les choses sont relatives ?). Il existe aujourd'hui un groupe aux États-Unis appelé NAMBLA, qui appelle à la non-criminalisation du rapport sexuel entre les adultes et les mineurs du même sexe.

Il y a une autre proposition que nous avons apprise sur la civilisation occidentale, à savoir que c'est la civilisation du sentiment (intérieur et individuel) de *culpabilité* (en anglais : *guilt*). Quant à notre civilisation, c'est la civilisation du sentiment (extérieur et collectif) de *honte* ou *déshonneur* (en anglais : *shame*).

Et la supposition latente est

que l'homme/individu est un homme de l'intérieur et qu'il est donc plus civilisé. Quant à celui-ci qui est contrôlé socialement de l'extérieur en permanence, il n'est pas un être individuel et il est donc un homme non civilisé. J'ai remarqué que le sentiment de culpabilité chez beaucoup d'Américains était effectivement excessif au point qu'il paralyse leur mouvement et ne leur laisse aucune place pour la créativité (en particulier dans le cadre du relativisme). Et j'ai commencé à

voir que l'homme, s'il est laissé à lui-même sans une société qui le soutient ou le contient, porte un fardeau lourd qui dépasse sa capacité.

Mais le mythe du sentiment de culpabilité de l'individu s'est lui aussi évaporé soudainement en 1977, lorsque le courant électrique a été coupé à New York pendant quelques heures. Les gens, blancs et noirs, ont commencé à se mouvoir comme un troupeau et à piller tout ce qui tombait sous leurs mains sans cause apparente. (On a remarqué que certaines dames des classes riches blanches participaient au carnaval du vol.) J'ai souri alors et dit à mes amis américains qu'à la nuit précédente j'avais regardé l'évaporation de l'un des mythes régulateurs et des propositions de référence dans nos vies à tous, et que nous ne devons pas parler du contrôle individuel intérieur, mais du contrôle scientifique et peut-être policier électrique. L'électricité collective (symbole de l'existence de l'État et de l'autorité centrale) a entièrement remplacé la conscience individuelle, c'est-à-dire que la *Gesellschaft* a réalisé le succès complet et la victoire écrasante.

J'espère qu'on ne comprendra pas de mes propos que je m'imagine que tous les Américains sont noyés dans le relativisme ou sans aucun sentiment de culpabilité, parce que c'est une simplification déformante des choses. J'étudie la réalité au niveau du modèle dominant ; quant à la vie des individus différents, elle est sans doute plus complexe et plus humaine que le modèle. L'homme ordinaire tire encore sa certitude du christianisme ou de ses restes ou de ses propositions et valeurs après leur sécularisation, et le sentiment de culpabilité (qui suppose l'existence de critères stables hors de l'entité de l'individu) existe en abondance (en particulier chez les protestants).

Il y a beaucoup de penseurs occidentaux et américains qui ont perçu la dangerosité de ce modèle et ont tenté par diverses voies de l'amender, et il y en a qui l'ont entièrement rejeté et qui se sont marginalisés eux-mêmes. Ma critique de la modernité occidentale est influencée dans une grande mesure par la critique occidentale de cette modernité, et c'est une critique dont j'ai grandement bénéficié. J'espère aussi qu'on ne comprendra pas que je suis parmi les apôtres de l'absolu en opinion. Je crois en ce que j'appelle *le relativisme islamique*, à savoir que l'homme croie qu'il y a un seul absolu, qui est la parole de Dieu, et hors de cela ce sont des efforts d'*ijtihād* humains. C'est-à-dire que tout ce qui est humain est relatif dans sa relation avec l'absolu

qui existe en dehors de lui. De même, je crois en ce que j'appelle *l'humanité commune* qui nous réunit tous et qui laisse malgré cela une place à la différence. C'est

un concept qui réalise tout cela sans tomber dans la fosse du relativisme nihiliste. (Et c'est ce que je traiterai par la suite.)

Le relativisme a commencé à se propager dans nos pays aussi. Et l'on remarque que beaucoup d'intellectuels de gauche que le relativisme a balayés ont abandonné leur croyance révolutionnaire et la croyance en la capacité de l'homme au dépassement (le dépassement suppose un choix, le choix signifie une comparaison, et la comparaison doit nécessairement s'appuyer sur des critères stables) et sont devenus des apôtres du fait accompli, de la normalisation et de l'acceptation de ce qui existe — c'est-à-dire qu'ils sont devenus parmi les piliers de la réaction solide. Mais — et c'est l'étrange — il y a un groupe qui s'attache encore à des valeurs comme la spécificité nationale indépendante et la nécessité de résister à Israël, mais malgré cela on le trouve qui part de la croyance en la relativité de toutes les choses. De tels gens ne perçoivent pas que si vraiment toutes les choses sont relatives (comme ils le prétendent), alors il n'y a pas de moyen de préférer une chose à une autre, parce que le changement balaie toute chose sur son chemin. L'engagement en littérature par exemple suppose l'existence de valeurs humaines stables que l'écrivain engagé doit nécessairement défendre ; si toutes les choses sont relatives, l'engagement devient égal à la non-engagement et la défense de l'homme devient comme l'attaque contre lui.

J'ai assisté à un colloque tenu contre la normalisation auquel ont assisté des représentants des partis égyptiens, y compris la gauche, qui a présenté un papier sur l'identité égyptienne disant qu'elle était pharaonique puis copte puis arabe puis moderne ! Leur propos affirme le devenir continu, et l'identité finit par une chose générale sans couleur ni saveur ni odeur appelée *moderne*. J'ai indiqué qu'avec ces transformations stupéfiantes, pourquoi ne pas imaginer la transformation de cette identité en une identité moyen-orientale, comme y appellent les sionistes ! Toutes les choses ne sont-elles pas relatives ? Toutes les choses ne sont-elles pas égales ? L'auteur du papier s'est embrasé de colère et a émis des sons nerveux là où il était assis. Mais malheureusement la séance était sur le point de se terminer, et il n'y avait donc pas de place pour la réponse et la clarification de son point de vue.

La rationalité matérielle

العقلانية المادية

Je me souviens bien que, lorsque j'ai commencé à enseigner en Égypte en 1969, j'ai donné une conférence sur les Lumières occidentales où j'ai loué leurs nombreuses vertus, y compris leur rationalité. Mais dans la conférence suivante, j'enseignais la poésie anglaise moderne ; le tour était au poème de T. S. Eliot

The Waste Land. J'ai parlé de la crise de l'homme moderne, de sa fragmentation et de son aliénation par rapport à lui-même et à la nature. Et tout en donnant ma conférence, j'ai senti ma profonde absurdité. Je me suis demandé : comment la civilisation des Lumières peut-elle finir dans les ténèbres de la *Terre vaine* ? Comment puis-je prêcher la civilisation occidentale comme civilisation des Lumières de neuf heures à neuf heures cinquante-cinq, puis montrer aux mêmes étudiantes qu'elle est en réalité la civilisation de la *Terre vaine* de dix heures à dix heures cinquante-cinq ? Il fallait nécessairement trouver une explication globale capable d'expliquer cette contradiction, cette unité latente derrière la diversité, voire derrière la contradiction apparente claire ! (Et il est amusant que j'écrivais des poèmes modernistes : je me trouvais à écrire sur des sujets modernistes comme l'aliénation de l'homme et la trahison des valeurs... etc., qui sont des sujets sans rapport avec mon expérience personnelle et qui contredisent ma propre vision. Et puisque je n'avais pas l'intention de publier ces poèmes, la question ne pouvait s'expliquer sur la base que je cherchais la satisfaction des critiques ou des lecteurs ; elle doit s'expliquer de l'intérieur. Le modernisme est un modèle ; il n'est pas un simple style mais une façon de voir.)

J'étais une fois assis avec mon fils, encore enfant, à regarder la télévision, et il a entendu du présentateur que l'Occident a accumulé suffisamment d'armes nucléaires pour détruire le monde plus de cent fois. J'ai été surpris qu'il rie aux éclats et m'apprenne une chose évidente qui m'avait échappé : c'est qu'après la destruction du monde une seule fois, on ne peut le détruire une seconde fois. Alors j'ai ri moi aussi, et mes doutes concernant la rationalité du monde occidental avancé se sont consolidés.

Et comme je l'ai dit, j'assistais aux soirées du *Partisan Review* et je parlais avec les grands écrivains et avec les jeunes intellectuels prometteurs. Je leur parlais avec

un grand enthousiasme (en tant qu'un d'eux) de l'humanisme, des Lumières, de la raison et de la rationalité occidentales. J'étais surpris qu'ils parlent de l'irrationnel, de l'inconscient, des stupéfiants, de l'absurde, des mythes, de l'art primitif, de la conscience cosmique, de la dissolution dans le cosmos, du structuralisme. J'ai aussi remarqué l'augmentation des références négatives au concept d'humanisme et des références sarcastiques aux Lumières. J'ai découvert alors que j'étais le seul apôtre des Lumières dans le désert glacial de l'irrationnel, et j'ai découvert que la civilisation occidentale était entrée dans une nouvelle phase. La civilisation occidentale que nous avons connue et pour laquelle nous avons grandi en admiration, par sa rationalité et son humanisme, traversait les affres de la mort après que Nietzsche eut porté son premier coup et après

la succession des coups de Kierkegaard et Nietzsche à Heidegger et Hitler. (Combien il est douloureux que certains apôtres des Lumières et de l'occidentalisation en Égypte traduisent les œuvres de Nietzsche, Kierkegaard et Heidegger et les présentent comme faisant toutes partie du processus de l'illumination.)

Ce qui a aidé à approfondir mes doutes concernant le modèle matérialiste occidental, c'est mon étude du mouvement romantique. En son cœur, c'était une révolte contre la pensée rationnelle matérialiste mécaniste qui a dominé en Europe au XVIII^e siècle après l'apparition de la bourgeoisie, des économies de marché, de l'échange et du libre commerce (*laissez passer*) et la domination du mythe selon lequel le mouvement du marché est un mouvement mécanique automatique qui aboutit à servir l'intérêt général de tous : commerçant, consommateur, ouvrier, si on laisse les choses à elles-mêmes. C'est une vision excessive en individualisme et en atomisme qui a évolué par la suite pour devenir la théorie darwinienne. Les poètes romantiques ont perçu la sauvagerie et le caractère réducteur de cette vision : elle ne voit pas l'homme comme un être civilisationnel complexe ayant cœur, raison, sens, conscience et sentiment de soi et d'autrui, individu mais qui acquiert son humanité de sa communauté et de sa civilisation, vit dans le sacré et le non-sacré. Elle le voit comme un homme naturel qui vit seul, ayant des besoins matériels, soumis à des lois connues à l'avance. Le mouvement romantique est une tentative de redonner à la complexité de l'homme sa juste valeur face au caractère réducteur de la rationalité matérielle mécaniste. Et le marxisme est une extension du mouvement romantique. Par exemple, il affirme la dialectique, la dialectique de l'homme et de la nature, et affirme la capacité de l'homme au dépassement. Dans beaucoup d'écrits de Marx et d'Engels, il y a une critique profonde de la pensée du XVIII^e siècle, de sa rationalité et de son matérialisme mécaniste. Le marxisme, comme le romantisme, s'intéresse à l'état de l'innocence

première, la société communiste, et voit que la fin doit ressembler au commencement, et que la miséricorde remplacera le contractuel ! (Mais Marx en particulier veillait à habiller tout cela des vêtements de la science, de l'objectivité et de la neutralité !)

Ainsi j'ai découvert progressivement que la rationalité occidentale n'est pas quelque chose d'absolu, mais que se cache derrière elle un modèle matérialiste qui établit l'égalité entre l'homme et la nature, et de là entre la raison humaine et la nature matérielle, et qui fait que cette raison se soumet à la nature en fin de compte, jusqu'à ce que sa seule mission devienne d'observer la nature, de connaître son cours et ses lois pour les appliquer à l'homme. De là, je l'ai appelée *la rationalité matérielle* (qu'on appelle habituellement *les Lumières*), qui s'est exprimée dans la capacité de la raison (matérielle) à expérimenter ; puis la tendance expérimentale s'est séparée de la raison, et la raison est devenue haletante derrière l'expérimentation séparée de la valeur humaine et morale, recueillant ses résultats sans interrogation sur le sens et la finalité.

Je crois que la domination de la raison matérielle en Occident est responsable de la haine profonde que ressentent beaucoup envers les Arabes, et de l'incompréhension de la cause du droit au retour des Palestiniens et de l'importance de Jérusalem. Les réfugiés palestiniens vivent dans une situation matérielle misérable, mais malgré cela leur majorité refuse les compensations généreuses qu'on peut leur payer, et ils se rappellent encore leurs maisons à Haïfa et Jaffa et conservent leurs clés ; ils continuent à résister à l'ennemi depuis plus de cent ans. En outre, ils insistent sur le fait que la ville de Jérusalem est la capitale de leur État (bien que Clinton ait offert, dit-on, à l'Autorité palestinienne 30 milliards de dollars). Tout cela, du point de vue de la rationalité matérielle, paraît une chose retardée, irrationnelle, qui suscite la rancœur et la colère. Comment ces pauvres peuvent-ils s'attacher à leur héritage et à leurs sanctuaires malgré toutes les tentations matérielles ? Que se passe-t-il dans leurs esprits ?

J'ai décrit la raison matérielle — dans l'une de mes études — comme existant à l'intérieur de l'espace de l'expérience matérielle, ne pouvant la dépasser, lui s'appliquant ce qui s'applique à la nature en fait de lois. Elle est l'instrument de la nature : elle peut la diriger dans la mesure où elle peut s'unifier à elle et lui obéir.

C'est une raison neutre, sans relation avec la morale ou les questions globales (concernant le but de l'existence de l'homme dans le cosmos) ou avec le sacré ou avec ce qui dépasse le monde des cinq sens immédiat. C'est une raison instrumentalisée (*ḥawsala*) qui se meut dans le cadre des données matérielles et ne

peut les dépasser. C'est pourquoi elle ne secrète qu'une *morale du devenir* ou une *logique du fait accompli* ou des *rapports de force*. Elle est même hostile à l'histoire, parce que l'histoire est une structure non naturelle, non matérielle, qui se caractérise par la diversité, la complexité et l'ambiguïté, avec laquelle cette raison ne peut interagir efficacement, parce qu'elle excelle dans le traitement des chiffres, de la quantité, de la densité, du volume et du poids. C'est pourquoi elle se dirige vers la réduction de la réalité complexe et vers les lois générales qui affirment la similitude et la généralité, mais en même temps, à cause de son adhérence au monde des sens, elle tombe dans les détails. Elle oscille violemment entre le général s'enfonçant dans la généralité et le particulier s'enfonçant dans la particularité. C'est une raison qui ressemble aux rayons X d'une part : ils peuvent nous donner une image du squelette osseux de l'homme mais ne peuvent nous transmettre l'image du visage humain dans ses tristesses et ses joies. D'autre part, elle ressemble au microscope qui nous donne les détails les plus précis de la cellule sans pouvoir nous transmettre l'image globale de ce monde. J'ai conclu de tout cela que la raison matérielle est une raison raciste impérialiste, parce qu'elle écarte le concept d'humanité commune (qui est un concept global, final, complexe qu'on ne peut mesurer) et ne sait que réduire la réalité dans le but de l'employer.

L'un des fruits de cette raison matérielle est ce qu'on appelle *la rationalisation*, c'est-à-dire la tentative d'employer les moyens

de la meilleure manière au service des fins, n'importe quelles fins. Cela signifie que l'homme apprend comment construire un pont ou une route, et peu importe où ils mèneront : au paradis ou en enfer ? L'important est la manière de construire le pont, ce qui aboutit à *la rationalité des moyens* (comment tuer ?) et non à *la rationalité des fins* (pourquoi tuer ?).

Cela signifie en réalité qu'une vision raciste irrationnelle peut employer les meilleurs moyens scientifiques et technologiques (*rationnels* !) au service de l'irrationnel. (Aussi trouvons-nous qu'il y a une coexistence complète entre l'irrationalité et la science et la technologie. N'est-ce pas ce qu'ont fait les sociétés nazie et sioniste ? Deux sociétés qui utilisent la science et la technologie avec une efficacité hors du commun et qui en même temps s'appuient sur une vision darwinienne irrationnelle matérielle métaphysique ?)

Et lorsque la rationalisation se fait à travers la raison matérielle et dans le cadre du modèle matérialiste, elle devient *rationalisation matérielle* dont le but est de reformuler la société humaine (et même l'homme lui-même) en le déconstruisant

et en le reconstruisant pour qu'il s'accorde avec les données de la raison matérielle. Et le grand paradoxe est que cette rationalisation matérielle conduit à l'atrophie de la *maturité humaine*, parce qu'elle exige la soumission complète à un modèle extérieur matériel et, en fin de compte, non humain, et l'écartement de toutes les considérations religieuses, morales et humaines, et de tous les éléments qualitatifs, complexes, ambigus et entourés de mystères, de manière progressive et croissante, jusqu'à ce que le monisme matériel domine et que la réalité se transforme en matière utilisable et que l'homme se transforme en être fonctionnel unidimensionnel. Et la mondialisation, c'est l'augmentation des taux de rationalisation matérielle au niveau mondial, de sorte que le monde entier devienne matière utilisable, simple grand marché, et que tous les humains deviennent des êtres fonctionnels unidimensionnels dont on peut prévoir le comportement et qu'on peut employer.

Et les États-Unis sont peut-être le pays où les aspects de la vie ont été rationalisés d'une manière presque complète. Mon expérience avec la rationalisation au début était limitée à l'environnement universitaire, qui jouit encore d'une grande part de liberté et d'individualité. Et malgré cela, j'ai remarqué que les médias américains réussissent entièrement à isoler l'homme américain des événements mondiaux (malgré l'ingérence des États-Unis dans toutes les régions du monde).

Les journaux qui publient les nouvelles internationales sont presque limités aux membres de l'élite. Quant aux journaux populaires et locaux que lisent les masses, ils font allusion au monde sur une demi-colonne. Le reste du journal publie les nouvelles concernant la communauté locale, mais la plus grande partie est consacrée aux annonces, aux soldes et aux coupons de réduction. (Je n'oublie pas le 5 juin

1967, lorsque le journal local a publié la nouvelle de l'éclatement de la guerre en trois lignes en troisième page, et la première page portait des nouvelles sur l'inauguration d'une nouvelle route !)

Il s'est trouvé que j'étais aux États-Unis pendant les dernières élections présidentielles (en 2000). Je n'ai pas entendu une seule déclaration claire et cristallisée sur la politique extérieure, parce que la question principale qui a préoccupé l'opinion publique américaine alors était la personnalité d'Al Gore, et s'il avait embrassé sa femme sur la bouche devant le congrès du Parti démocrate avec une chaleur excessive ou une chaleur raisonnable ; et si sa personnalité est plus forte que celle de George Bush ou non. Et lorsqu'ils abordaient la politique, ils parlaient des coûts des soins médicaux et des impôts ; quant à la politique exté-

rieure, elle se résumait aux prix croissants du pétrole. Et la télévision ne diffère pas de la presse dans le traitement de la politique. Il en résulte la simplification de la conscience politique de l'homme américain, de sorte que l'autorité gouvernante peut lui dicter les idées qu'elle veut, qu'il adopte avec spontanéité et liberté complètes, parce qu'il est si unidimensionnel qu'il ne peut faire travailler sa faculté critique et dépasser les limites stupides imposées à lui et à sa conscience.

Ma perception de l'étendue de l'emprise de l'opération de rationalisation (dans le cadre matériel) s'est accrue lorsque certains de mes amis ont travaillé dans le secteur de l'industrie et de la finance. Mes amis se levaient à exactement cinq heures et demie du matin, parce qu'ils devaient être à leurs bureaux à huit heures et demie, quelle que soit la distance de la maison.

Et lorsqu'ils y arrivent, tous leurs mouvements sont calculés. Ils doivent constamment écrire des rapports sur leurs réalisations, et chacun d'eux conserve un dossier où il enregistre tout ce qu'il a fait, voire chaque mémo qu'il a écrit, aussi futile soit-il. L'institution leur fixe la nature de leur tenue. Auparavant, tous devaient venir au travail vêtus de costume et cravate. Puis l'ordre fut émis que les employés pouvaient venir le vendredi vêtus d'une tenue informelle (en anglais : *casual*), puis on lui ajouta le lundi. Mais quand l'un des directeurs a remarqué que les employés portaient le jean comme *casual*, il a envoyé une circulaire les informant que le *casual* ne signifie pas le jean. Mon ami m'a dit que lorsqu'il voyageait à l'étranger pour accomplir une mission liée à son travail, la limousine arrivait au moment fixé et conduisait notre homme à l'aéroport, et il portait des papiers qu'il devait lire en route vers la réunion. Lorsqu'il arrivait à l'hôtel, la société lui avait préparé son emploi du temps. Et si notre homme voyageait des États-Unis vers l'Angleterre, il devait dormir dans l'avion pour se précipiter à la réunion sans perdre de temps en détails non pratiques, comme se reposer un certain

temps. Et si la distance est longue, il a le droit d'utiliser la salle de gym de l'hôtel aux frais de la société pour récupérer son énergie. C'est-à-dire que la détente elle-même a été calculée et rationalisée. Mon ami m'a aussi dit que l'institution où il travaille, lorsqu'elle remarque que ses employés commencent à être atteints par la fatigue et à montrer du stress, fait venir un psychothérapeute pour tenir des réunions avec eux et leur enseigner l'art de la détente.

L'un des aspects les plus importants de cette rationalisation est qu'il n'y a aucune garantie pour les employés de continuer dans leurs postes. N'importe lequel

d'entre eux peut recevoir une lettre à n'importe quel moment l'informant qu'il est dispensé de ses services.

Cela signifie naturellement que tous les employés vivent dans une inquiétude permanente, ce qui augmente leur productivité (l'homme heureux et équilibré avec lui-même, sa productivité diminue quelque peu, parce que ses buts dans la vie deviennent humains). Quand mon ami se levait le matin et buvait du café avec moi, il courait à l'ordinateur pour voir quels messages lui étaient parvenus, et il envoyait à son tour quelques messages. Il parlait rapidement pour pouvoir profiter du temps au maximum. Une fois quand il m'a déposé à la station de train, nous étions arrivés en avance de 4 minutes ; il a ri et a dit : *Maintenant j'ai 4 minutes, je ne sais pas quoi en faire, parce que je ne les ai pas planifiées*. Et lorsque la société décide d'améliorer son image médiatique, elle doit faire le bien d'une manière institutionnelle ; un comptable vient et fixe le budget requis (don à un musée, à des malades du cancer, à une bibliothèque), mais il doit aussi calculer le rendement médiatique pour la société, les profits qu'elle réalise par cela et les exemptions fiscales... etc.

Dans ce cadre, regardons le téléphone portable (symbole de prestige et instrument de bavardage dans notre pays). Aux États-Unis, le portable est l'un des plus importants mécanismes de rationalisation, parce que l'institution peut atteindre tous les employés en tout temps et lieu, ce qui signifie davantage d'érosion de la sphère de la vie privée et davantage de son emploi et de son *hawsala*.

Lorsque j'ai remarqué l'augmentation des taux de consumérisme dans les sociétés occidentales, je pensais au début que le but de l'augmentation de la consommation était l'augmentation de la production, et c'est effectivement le cas. Mais lorsque je me suis approfondi un peu dans la chose, j'ai trouvé qu'elle vise aussi la rationalisation dans le cadre matériel, le contrôle social et la stéréotypisation de la société. L'élévation des taux de consumérisme et le fait que ces taux deviennent le critère par lequel l'homme détermine l'étendue de son bonheur et de son statut social est une forme

de rationalisation intérieure.

Le consumérisme (et l'image de l'homme consumériste qu'il promeut à travers les annonces télévisées et les films de cinéma) détermine pour l'individu toute chose et ne le laisse pas rêver de rêves particuliers ni se comporter d'une manière particulière. Et la mode (les vêtements), qui est devenue l'une des industries les plus importantes et les plus énormes, en est la plus grande preuve. Le but déclai-

ré du changement des modes est de donner à la femme l'occasion de renouveler ses vêtements et de les changer comme il lui plaît, exprimant ainsi son soi. Mais si tu approfondis la chose, tu trouveras que si chaque femme effectivement lâchait les rênes à son imagination et exprimait sa subjectivité hors de toutes limites, contraintes et barrières, alors les usines de vêtements pour femmes s'arrêteraient de tourner, parce que le comportement de la femme ne pourrait être prévu et les monopoles ne pourraient préparer les chaînes de production millionnaires ! Ici vient la mission des modes : elle contrôle le comportement de la femme (le rationalise) et lui pose les lignes essentielles à l'intérieur desquelles elle se meut (*la robe verte longue est la mode cette année, quant à l'année suivante, c'est la courte bleue, et la troisième année, c'est ceci ou cela, et fais-moi tourner la tête, ô citron !*) et ainsi on peut prévoir son comportement et l'absorber (et absorber ses rêves) à l'intérieur des chaînes de production.

Bien plus, le consumérisme tente de déterminer pour l'individu le but de sa vie, c'est-à-dire qu'il met l'homme et sa famille dans des moules définis de sorte que tous les aspects de sa vie intérieure soient contrôlés à travers le rêve de la consommation. Si la rationalisation extérieure le chosifie de l'extérieur, la rationalisation intérieure le chosifie de l'intérieur, c'est-à-dire que c'est une opération de contrôle complète. Je crois que c'est l'épine dorsale de la force des États-Unis : ils ont réussi à contrôler le comportement de ces millions et à les diriger vers un seul but : la production et la consommation, et leur ont fait intérioriser ces idéaux comme but final et comme source de sens, et les rechercher.

Je crois que les aides étrangères jouent un rôle similaire pour les pays du Tiers Monde. Ce sont des pays qui rassemblent des peuples aux origines ethniques et religieuses différentes ; les individus en eux ont des allégeances multiples et des rêves différents : individuels, familiaux, tribaux, nationaux et religieux. Tout cela rend l'opération de contrôle de telles sociétés une question difficile. La mission de l'aide étrangère est de tenter de rationaliser la société (de la stéréotyper) afin qu'elle puisse être annexée au marché mondial et jouisse de la liberté du commerce, c'est-à-dire que les marchandises se déversent du pays développé vers les peuples qui ont été rationalisés. Et Hollywood joue un rôle fondamental dans cette opération de rationalisation : il reformule l'image de l'homme et ses rêves. Quand le Japon a décidé d'ouvrir le marché malaisien

aux voitures japonaises, il lui a donné une aide pour construire des routes modernes afin qu'on puisse en finir avec le réseau des vieilles routes non rationnelles qui ne permet pas le passage des voitures japonaises. Dis la même chose de la nourriture, de la boisson, des vêtements, et de la vie publique et privée de

l'homme. Et ne peut-on pas voir les soins médicaux globaux et ce qu'on appelle les aides au chômage comme une tentative de la part de l'État pour rendre la société soumise à un minimum de règles et jouissant d'un minimum de stabilité ? Et que ce minimum de stabilité garantit le maximum de mobilité pour les sociétés et les institutions privées, qui peuvent licencier n'importe quel nombre de personnes à n'importe quel moment, mais qui malgré cela ne se perdent pas entièrement, mais demeurent un capital actif pour ces sociétés et institutions privées qui le rappellent au besoin et garantissent ainsi pour elles-mêmes la continuité et la capacité à se rétracter.

Les penseurs de l'École de Francfort (par la pensée desquels j'ai été influencé) voient que l'élévation des taux de rationalisation dans la société a abouti à la disparition de l'individu, des valeurs culturelles et spirituelles et de la raison critique capable de dépassement, jusqu'à ce que l'homme devienne *un être unidimensionnel* (Herbert Marcuse), dont l'existence est liée à la consommation et aux marchandises (c'est un homme marchandisé, chosifié), à la raison instrumentale qui s'occupe de la description, de l'observation et de la perception des mécanismes, entièrement incapable de percevoir les fins finales. Quant à Horkheimer et Adorno, ils ont soutenu dans leur livre *Dialectique des Lumières* que la rationalisation croissante des relations sociales à l'époque moderne a conduit à la diminution de l'autonomie de l'individu et à la stéréotypisation de la vie, et a abouti en fin de compte au totalitarisme et au racisme.

Adorno voit que la rationalisation aurait dû aboutir à la liberté, la justice et le bonheur, mais elle a abouti à deux résultats contradictoires (l'émancipation de l'homme du joug de la nécessité matérielle et sa marchandisation et chosification en même temps). Bien plus, la raison elle-même (instrument de la rationalisation) s'est transformée en une force non rationnelle et non raisonnable qui domine tant la nature que l'homme. C'est-à-dire que la rationalisation de la vie sociale a conduit au déni complet de la liberté, comme cela apparaît dans les forces de domination raisonnables modernes.

La domination de la raison matérielle, selon les penseurs de l'École de Francfort, conduit à la disparition de l'individu, des valeurs culturelles et spirituelles et de la raison critique, à la diminution de l'autonomie de l'individu et à la stéréotypisation de la vie ; elle a abouti en fin de compte au totalitarisme et au racisme et à la réalité représentée dans le fait que le capitalisme a traduit les idéaux des Lumières en la réalité des camps de concentration disciplinés où s'est accomplie la domination

complète de l'homme (c'est pourquoi Max Weber se réfère à la vie moderne qui a été rationalisée comme étant *la cage de fer*).

Lorsque Vaclav Havel (président de la République tchèque) a été interrogé sur les causes qui ont abouti à cette situation, il a répondu en disant : *Cette situation a un certain rapport avec le fait que nous vivons dans la première civilisation athée de l'histoire humaine. Les gens ne respectent plus ce qu'on appelle les valeurs métaphysiques supérieures, qui représentent quelque chose plus haut en rang qu'eux, quelque chose plein de mystères. Je ne parle pas ici nécessairement d'un Dieu personnel, parce que je fais référence à toute chose absolue et transcendante. Ces considérations fondamentales représentaient un soutien pour les gens et un horizon pour eux, mais elles ont été perdues maintenant. Et le paradoxe réside en ce que, en les perdant, nous perdons notre contrôle sur la civilisation qui est devenue marchant sans contrôle de notre part. Lorsque l'humanité s'est annoncée le gouverneur suprême du monde, à ce même instant le monde a commencé à perdre sa dimension humaine.*

L'une des plus importantes caractéristiques de la raison matérielle est qu'elle ramène toute chose, y compris l'homme, à la matière, c'est-à-dire qu'elle déconstruit l'homme en éléments matériels primaires. Et comme dit le penseur des Lumières Helvétius : *Nous sommes faits des objets qui nous entourent, ni plus ni moins.* Ou comme l'a dit Cabanis (un autre penseur des Lumières) : *Le cerveau pense comme l'estomac digère et comme le foie sécrète la bile.* C'est naturellement une simplification déformante de la philosophie matérialiste, mais ce matérialisme mécaniste est le modèle effectif qui domine les médias, les masses et beaucoup de décideurs, du moins dans leur vision des masses. Cette vision rationnelle matérielle de l'homme le dépouille de la sacralité et lui fait perdre sa centralité dans le cosmos. C'est ce qu'ont perçu les philosophes des *Lumières sombres*.

Hobbes est peut-être le premier penseur à avoir mis la main sur les thèses sombres dans la rationalité matérielle (c'est pourquoi nous parlons des Lumières sombres) lorsqu'il a déclaré que *l'état de nature* (qui est l'état de l'homme après le retrait de Dieu du cosmos) est *un état de guerre de tous contre tous*, l'homme étant un loup pour son frère humain, et que le contrat social s'établira entre les humains non en raison d'une nature bonne en eux, mais à cause de leur extrême peur et par amour de la survie ; ils intronisent l'État Léviathan comme gouverneur sur eux pour pouvoir réaliser un certain degré, même petit, de sérénité. Machiavel s'est accordé avec lui sur cela. Quant à Spinoza (et Newton), ils ont présenté un monde mécanique total où le soi se dissout dans le mouvement mécanique du cosmos. Et Locke a montré que la raison est une page

blanche sur laquelle s'accumulent les données. Bentham a montré que la morale de l'homme est liée à ses motifs et instincts seulement. Et le marquis de Sade et Darwin et Freud ont montré que l'homme contient le loup à l'intérieur et à l'extérieur de lui, et que ce soi civilisé n'est qu'une écorce ténue cachant des ténèbres qui bouillonnent à l'intérieur de l'homme et autour de lui. Et Jung a montré qu'il n'y a pas de soi individuel, seulement un soi collectif qui contient des modèles archétypaux. Et Nietzsche a cristallisé les fondements des Lumières sombres lorsqu'il a montré que *le soi* est l'une des ruses par lesquelles les faibles tentent d'étouffer l'innocence de la force et sa spontanéité. Le soi est ce qui impose les idéaux illusoire de l'existence stable au monde du devenir, et il est en réalité un simple masque ou ornement, ou composition idéologique, ou situation linguistique appelée *le soi* sans existence réelle. Et Marx ne diffère pas beaucoup de cela dans certains de ses écrits scientifiques. Lui aussi voit que le soi humain indépendant est une illusion sans pareille. Derrière la façade individuelle indépendante, il y a la lutte des classes et les moyens de production.

Ce courant atteint son sommet dans la pensée de Foucault, Derrida et la postmodernité : il n'y a ni soi ni objet ; le soi n'est qu'un fossile des fossiles du passé, une illusion parmi les illusions, une invention parmi les inventions de l'humanisme occidental, et l'objet est inaccessible : il est le produit des jeux linguistiques et de la force.

Les Lumières sombres, qui sont en leur cœur une opération de déconstruction et de démolition de l'homme et de sa réduction à ce qui lui est inférieur, ont été traduites en un ensemble d'images métaphoriques essentielles. La première est peut-être la comparaison par Spinoza de l'homme à une pierre lancée par une main forte ; pendant que la pauvre pierre tournoie dans l'espace, elle s'imaginer qu'elle se meut de toute sa volonté. Puis Newton a comparé le monde entier (y compris l'homme) à une machine précise : une horloge qui tourne toujours et au même rythme sans intervention divine ou humaine. Locke a découvert que la machine qui existe en dehors de nous existe aussi à l'intérieur de nous ; il a comparé la raison à la page blanche sur laquelle s'accumule tout ce qui nous parvient en fait de données sensibles, puis ces données se déterminent mécaniquement d'elles-mêmes selon la loi d'association ; alors se forment les idées simples puis les idées simples se soudent pour devenir composées. Tout cela a abouti à l'apparition de l'image que pose Adam Smith de l'homme qui vit dans un monde organisé par la *main invisible*, et un marché qui organise les lois mécaniques de l'offre et de la demande.

Le XIX^e siècle a connu un passage progressif de la vision mécanique à la vision organique. C'est pourquoi les images métaphoriques organiques (tirées du monde animal et végétal) ont remplacé les images métaphoriques mécaniques (tirées du monde des machines). Darwin a montré que le paradis naturel de Rousseau n'est pas comme la machine, mais c'est une jungle qui parvient à l'état d'équilibre à travers la main invisible de la lutte pour la survie

et la survie du plus apte. Et si Newton a fait du monde une horloge et de Dieu l'horloger habile, dans le monde de Darwin la prémisse du ciel disparaît entièrement.

Les origines de l'homme — selon sa conception — remontent aux grands singes et aux reptiles. Puis vint Freud et il a prouvé scientifiquement et objectivement (selon la conception de certains) que la jungle se trouve en réalité à l'intérieur de l'homme sous forme d'inconscient sombre et de libido explosive. Et Pavlov a effectué ses expériences sur les chiens, puis a appliqué les résultats de ses expériences à l'homme, parce qu'il supposait qu'il n'y a pas de différences essentielles entre l'un et l'autre : tous deux sont gouvernés par leurs conditions objectives. Ainsi l'homme est entièrement déconstruit, et ainsi se réalise la promesse post-moderne que *l'homme ne sera plus chose, pas même lui-même, et qu'il dépouillera la sacralité de toute chose, même lui-même*. Et Foucault célèbre tout cela à travers une image ni organique ni mécanique : il compare l'humanité à des formes tracées sur le sable que les vagues effacent !

Et je soutiens que la raison arabo-islamique pratique une sorte de rationalité matérielle (avec ses Lumières sombres) qui est le fondement de la modernité occidentale, que j'ai définie auparavant comme n'étant pas l'adoption de la science et de la technologie seulement, mais l'adoption de la science et de la technologie séparées de la valeur et de la finalité humaine, de sorte qu'on puisse stéréotyper la réalité (la nature et l'homme) et la rationaliser en lui imposant les lois scientifiques dans le but de la gérer et de l'employer de la meilleure manière en tant que matière utilisable. Et l'échec de la modernité chez nous est le résultat de cette peur. L'homme arabe, qu'il soit musulman ou chrétien, conserve son système de valeurs qui en fait un homme multidimensionnel ayant un soi réel, un apparent et un intérieur. Il perçoit la réalité à travers des catégories perceptives, analytiques et classificatoires qui traitent des caractéristiques de la matière comme la longueur, la largeur, la vitesse, la densité et la profondeur.

Mais elles n'écartent pas les autres caractéristiques. De là, il ne tombe pas dans le monisme matériel qui ramène le monde entier à un seul niveau, le niveau ma-

tériel (à l'inverse des cultes asiatiques d'*indwelling* qui dissolvent l'individu dans le collectif et la partie dans le tout, qui sont des cultes sans systèmes moraux clairs, où la morale tend à devenir des protocoles. C'est pourquoi ils sont un sol propice à engendrer l'homme unidimensionnel parfaitement adapté à la modernité occidentale par sa rationalité et son monisme matériel).

J'ai écrit un article littéraire-social sur cette question, intitulé *Les jeunes gens étrangers d'esprit*. L'article a traité au début la structure de l'œuvre littéraire (le modèle latent en elle), puis il a abordé plusieurs nouvelles,

parmi lesquelles la nouvelle de Tayeb Salih *Le Doum de Wad Hamid*. Le narrateur de la nouvelle appartient à la société traditionnelle, alors que l'étranger contemporain (le jeune homme étranger d'esprit) ne fait rien sinon écouter avec une grande politesse le récit du narrateur. Le narrateur commence à dessiner une image sombre de la société villageoise traditionnelle que recouvrent les essaims de moustiques en hiver et qu'attaquent les mouches du bétail en été ; quand le temps n'est ni été ni hiver, on ne trouve rien. *Nous dormons quand l'oiseau se calme et que les mouches cessent de provoquer les vaches, que les feuilles des arbres restent dans un seul état, que les poules ramènent leurs ailes sur leurs petits, et que les chèvres s'allongent sur leurs flancs ruminant ce qu'elles ont rassemblé dans leur jour comme fourrage. Nous et nos animaux pareillement, nous nous éveillons quand ils s'éveillent et nous dormons quand ils dorment, et nos respirations à tous montent à un seul rythme.* Quant à la ville, l'affaire est très différente : on peut écouter la radio, aller au cinéma, et jouir de la lumière de l'électricité.

D'une intonation verbale qui exprime l'appartenance complète au monde traditionnel, le narrateur dit au jeune homme qu'il quittera sans doute ce village où vivent les gens dans la couverture, *peuple dont la peau est devenue épaisse à force de fatigue, mais ils ont pris l'habitude de cette vie ; bien plus, ils l'aiment effectivement.*

Oui, le jeune homme partira. Mais le narrateur veut lui montrer une chose unique essentielle : *une chose unique sur laquelle nous insistons pour que nos visiteurs la voient. C'est comme un musée.* Et si le musée est l'endroit où est conservée l'histoire du pays et les gloires anciennes, alors cette chose a sans doute une signification similaire : c'est *le doum de Wad Hamid*, un arbre qui se tient majestueux sa tête au ciel comme s'il était une vieille idole ou un poulain indompté ; il a planté ses racines dans la terre, projette son ombre sur le fleuve une fois et sur la terre cultivée une autre fois, comme s'il était un aigle mythique étalant ses ailes sur le pays avec tout ce qu'il contient. Et le doum, personne ne l'a planté ; il s'est élevé seul. C'est pourquoi chaque génération qui vient trouve le doum comme s'il était né

avec sa naissance et avait grandi avec elle. Et pourquoi pas, alors que le doum se tient dans l'esprit des gens du village, leur apparaît dans leurs rêves, et ils le visitent chaque mercredi pour égorger leurs vœux ? Il répond à leurs prières et accomplit pour eux les miracles, comme guérir les malades dont la maladie est in-traitable, ou ceux qui ne peuvent atteindre le médecin en ville.

Le doum est donc un symbole d'une communauté traditionnelle aux côtés cohérents, croyante au mythe, mais qui malgré cela a une histoire que le narrateur raconte à ce jeune homme. L'époque moderne ne laisse pas le village à lui-même : le gouvernement colonial décide d'établir *la machine à eau*, à l'emplacement du doum. Mais les gens du village se sont levés jusqu'au dernier comme un seul homme... *et les mouches les ont aidés aussi : les mouches du bétail. Ils ont chassé*

l'envoyé du gouvernement, et la machine à eau n'est pas venue, et le projet n'est pas venu... mais nous est resté notre doum.

Puis vint le gouvernement national qui a décidé d'établir une station où s'arrête le bateau pour épargner aux habitants la peine du voyage d'une demi-journée pour atteindre la station du village voisin. Mais lorsque l'envoyé du gouvernement vient avec la nouvelle joyeuse, il n'est pas accueilli par le bienvenu mais par des visages dans l'attente, parce que *le bateau passe chez nous le mercredi*. Le fonctionnaire les a informés que l'horaire qui sera fixé pour l'arrêt du bateau dans leur station sera à quatre heures de l'après-midi, le moment où le village visite le tombeau de Wad Hamid au pied du doum, *et nous prenons nos femmes et nos enfants, et nous égorgeons nos vœux. Nous le faisons chaque semaine*. Et lorsque le fonctionnaire leur a demandé de changer le jour de la visite, l'incident s'est produit ! Et le bateau ne s'arrête pas chez le village, et ses habitants continuent à égorger leurs vœux chaque mercredi *comme l'ont fait nos pères et les pères de nos pères avant nous. Et qu'hier soit comme demain, et au lieu d'évolution nous tournons en cercles*.

Il semble que le gouvernement national démocratique fut remplacé par un gouvernement national tyrannique et fort qui a décidé d'établir la station et d'enlever le doum par la force ; les gens du village ont résisté ; vingt hommes parmi eux ont été emprisonnés. Puis ils ont été libérés soudainement et se sont retrouvés héros populaires, parce que le gouvernement national militaire avait été remplacé par un nouveau gouvernement national démocratique qui respecte les droits de l'homme. Les héros du village se sont retrouvés au milieu des discours retentissants enflammés habituels. Sont venus les présidents et les députés, et ils ont érigé un mémorial sous l'arbre, et ils ont dénoncé la tyrannie du gouvernement qui s'ingère dans les croyances des gens dans les choses les plus sacrées chez

eux. *Des discours, on apprend que le doum de Wad Hamid était la cause de la chute du gouvernement tyrannique, et le doum de Wad Hamid est ainsi devenu un symbole de l'éveil du peuple.* La description ici est pleine de sarcasme, parce que ce nouveau monde qui s'abat sur le village, son doum et ses habitants ne se soucie pas beaucoup d'eux et ne respecte pas leurs relations humaines étroites. C'est pourquoi *après les discours et le mémorial, notre vie est revenue à son premier état — pas de machine à eau,*

pas de projet d'agriculture, pas de station de bateau. Et nous est resté notre doum, qui projette son ombre sur la rive sud l'après-midi, et son ombre s'étend au matin sur les champs et les maisons jusqu'à atteindre le cimetière, et le fleuve coule sous lui comme s'il était un serpent sacré des serpents des mythes. Et ce sont les mêmes mots qu'a utilisés le narrateur dans la description du doum au début de la nouvelle. Il n'a été ajouté au doum qu'un mémorial en marbre, une clôture en fer et un dôme aux croissants dorés à la suite des tentatives du nouveau gouvernement national de gagner un soutien populaire. Entre le gouvernement colonial, le national démocratique, le national tyrannique et le national démocratique nouveau,

le village et ses habitants et son doum n'étaient qu'une chose ou un objet, et non une entité humaine vivante ayant ses lois.

À la fin de la nouvelle, l'étranger contemporain prononce quelques mots demandant pour la pompe et le projet : *Quand cela se fera-t-il ?* Ici le narrateur nous raconte des détails de sa vie qui indiquent que le conflit entre le nouveau et l'ancien n'est pas extérieur, mais se déroule à l'intérieur du village même. Nous savons par le narrateur que son fils s'est enfui vers la ville et est entré à l'école malgré son nez. Et avec cela, *je prie pour qu'il reste où il est et ne revienne pas*, puis il exprime son désir que ses semblables se multiplient dans le village — *les jeunes gens étrangers d'esprit — peut-être alors établrions-nous la machine à eau et le projet agricole... peut-être alors le bateau s'arrêtera chez nous... sous le doum de Wad Hamid.*

Mais qu'en est-il du doum, de cette idole, divinité du lieu ? Sera-t-il déraciné de son lieu ? Le narrateur répond : *Il n'y aura pas nécessité de couper le doum. Il n'y a pas lieu d'enlever le tombeau. La chose qui a échappé à tous ces gens, c'est que le lieu est assez vaste pour toutes ces choses, est assez vaste pour le doum, le tombeau, la machine à eau et la station du bateau.*

Le narrateur traditionnel parle avec l'étranger contemporain et pose au niveau de la théorie et de la vision la possibilité de la réconciliation entre le passé et l'ave-

nir, pour que nous ne finissions pas par un passé sans avenir (comme il est arrivé au village) ou un avenir sans passé comme il arrive dans les pays de l'Occident.

La nouvelle de Tayeb Salih se termine par le narrateur qui regarde le nouvel étranger *d'un regard que je ne sais comment décrire mais qui a suscité dans mon âme un sentiment de tristesse, la tristesse pour une chose vague que je n'ai pu déterminer...* Mais nous pouvons deviner : oui, l'ancien et le nouveau se marieront et naîtra le monde complexe, et le doum ombragera tant le village que la machine. Mais le narrateur sait fort bien que son monde, avec toute sa grandeur et son étroitesse d'horizon, passera et flétrira et il n'en restera que le souvenir, et cela suscite sans aucun doute le sentiment de la tristesse.

J'ai conclu l'article en faisant référence à certaines causes de l'ambiguïté de notre posture envers la modernisation et ses conséquences. Nous lisons la presse occidentale et nous étudions la société occidentale, et les non-spécialisés

entendent parler des stupéfiants et de la criminalité, et les spécialisés lisent sur la crise de sens en Occident. C'est pourquoi, quand nous nous mouvons vers l'époque moderne, nous ne nous mouvons pas avec un grand optimisme, parce que notre connaissance tragique de ce qui s'est passé là-bas et du prix terrible qui sera payé diminue quelque peu notre enthousiasme. Nous ne pouvons que regarder un regard étrange qui exprime la tristesse comme le regard du narrateur traditionnel dans *Le doum de Wad Hamid*.

Et la liaison de la modernisation et de l'industrialisation avec le colonialisme occidental augmente l'ambiguïté de notre posture et notre rejet de la machine malgré notre besoin et même notre amour pour elle. La première machine contemporaine que nous avons rencontrée est le canon que portait le soldat occidental et avec lequel il a frappé les murs de la société traditionnelle orientale, non pour apporter la lumière et les Lumières, mais pour piller la patrie.

J'avais préparé une conférence sur les tentatives d'Ali Mubarak Pacha de redessiner Le Caire ; le conférencier a montré qu'il était facile de changer les emplacements des mosquées et des tombeaux, voire d'en démolir certains s'il le fallait, et les masses ne s'y sont pas opposées parce qu'elles sentaient que cet Égyptien ne voulait pas faire de mal à leur système de valeurs. (Et Ali Mubarak ne diffère pas en cela de ce qu'a fait mon frère à Damanhour : il y avait un tombeau à côté du café d'al-Massiri qui obstruait le chemin ; il l'a déplacé de quelques mètres et personne ne s'y est opposé, sachant que le fils du pays ne lui veut pas du mal.) Le conférencier nous a appris qu'après 1882 (c'est-à-dire après l'arrivée des forces an-

glaises en Égypte), personne n'a pu déplacer une mosquée ou un tombeau parce que les gens craignaient le gouvernement tombé entre les mains du colonisateur.

Ce qui est requis, c'est une nouvelle modernité qui adopte la science et la technologie sans frapper les valeurs ou la finalité humaine du revers de la main. Une modernité qui fait revivre la raison et ne tue pas le cœur, qui développe notre existence matérielle et ne nie pas les dimensions spirituelles de cette existence. Qui vit le présent sans nier l'héritage. C'est une question sans doute difficile, mais pas impossible. Et je crois que la première étape vers la réalisation de cette modernité alternative est de séparer la modernité du consumérisme et du concept du progrès matériel, et de la lier au concept de la nature humaine et de l'humanité commune, de sorte que nous puissions fixer à la modernité un but autre que la production et la consommation, et que nous redéfinissions les taux de consommation dans le cadre de la réalisation de l'humanité et dans le cadre des besoins matériels et moraux des humains, et non simplement de l'augmentation du consumérisme. Et la même chose pour le concept de progrès, dont il faut élargir les horizons pour qu'il englobe le matériel et le moral, le tangible et le spirituel.

De cette manière, peut-être pourrions-nous réaliser le projet de la modernité alternative et réaliser le progrès sans perdre notre équilibre et sans détruire le cosmos.

L'impérialisme et le racisme

الإمبريالية والعنصرية

Il y avait beaucoup d'autres éléments qui m'ont fait m'interroger sur certaines évidences sur lesquelles s'appuie le modèle civilisationnel occidental moderne. Le plus important fut ma perception que je sépare la civilisation occidentale et la modernité occidentale de certains phénomènes négatifs qui les accompagnent comme l'impérialisme, le nazisme et le sionisme, que je classais comme des phénomènes exceptionnels et une simple déviation par rapport à l'essence rationnelle de la civilisation occidentale moderne. Progressivement, j'ai commencé à voir ces phénomènes comme une partie collée à la structure du modèle civilisationnel occidental moderne. J'ai commencé à voir la modernité occidentale (et la rationalité occidentale) dans leur relation avec l'impérialisme qui entravait la modernisation dans nos pays et coopérait avec les régimes corrompus, qui exploitait les richesses de l'Asie et de l'Afrique et pillait le monde, soutenu en cela par la force militaire et les idéologies racistes comme *le fardeau de l'homme blanc*, qui sont des idéologies très éloignées de la rationalité. (Il a été révélé récemment que le général Montgomery, héros d'El Alamein, avait élaboré un plan pour asservir l'Afrique et son peuple et la transformer en source de matières premières, c'est-à-dire en partie de son *espace vital* dans le terme nazi.)

Je lisais notre histoire avec l'Occident, qui a pris la forme d'une confrontation militaire dès le début : la révolution de la liberté, de la fraternité et de l'égalité nous envoie la campagne de Napoléon qui porte les canons ; l'avortement de la tentative modernisatrice de Mohamed Ali quand toute l'Europe s'est rassemblée contre lui, y compris la France son alliée ; les armées de la Grande-Bretagne démocratique envahissent l'Égypte et vainquent Ahmed Orabi (représentant du peuple égyptien) pour soutenir le khédivé Tawfiq (représentant du despotisme). Et le cercle se poursuit sans s'arrêter jusqu'à nos jours, comme cela s'est passé dans l'expérience unioniste et développementaliste de Gamal Abdel Nasser.

Comme dit le narrateur dans le roman *Saison de migration vers le Nord* :

Quand on amena à Kitchener Mahmoud Wad Ahmed alors qu'il marchait enchaîné après l'avoir vaincu... il lui dit : Pourquoi êtes-vous venus dans mon pays pour le détruire et le piller ? Imagine ! C'est lui qui lui dit cela, à lui le propriétaire de la terre. Le

propriétaire de la terre baissa la tête et ne dit rien... J'entends dans cette cour le tintement

des épées des Romains à Carthage, et le piétinement des sabots des chevaux d'Allenby qui foulent la terre de Jérusalem. Les vapeurs ont fendu la première fois le Nil portant les canons, non le pain. Et les voies ferrées ont été établies à l'origine pour transporter les soldats. Et ils ont créé les écoles pour nous apprendre comment dire oui dans leur langue.

Et c'est exactement ce qu'a perçu ce cheikh algérien à qui l'on annonçait que les forces françaises étaient venues à son pays pour y répandre la sécurité, la paix et les Lumières. Il dit avec une grande concision : *Pourquoi alors ont-ils apporté toute cette poudre ?*

Dans mon étude sur Roger Garaudy, je cite ses paroles quand il dit :

La condition de la croissance de l'Occident a été nécessairement le fruit du pillage des richesses du Tiers Monde et de leur transfert vers l'Europe et l'Amérique du Nord. Et inversement, c'est l'Occident qui a rendu ce que nous appelons le Tiers Monde sous-développé. La croissance et le sous-développement sont les deux éléments du système capitaliste.

L'accumulation primitive du capital, puis la production élargie, ont évolué à travers plusieurs étapes : extermination des Indiens d'Amérique à partir du XVI^e siècle ; le commerce des esclaves noirs qui est devenu nécessaire pour exploiter les minerais ; les terres d'Amérique dont la population a diminué à la suite de cette extermination collective ; la révolution économique (que l'accumulation a rendue possible) ; le mouvement colonial, c'est-à-dire la domination politique et militaire de l'Afrique et de la majeure partie de l'Asie pour assurer les investissements au plus grand rendement dans l'industrie et le commerce, et ce en imposant le prix le plus bas pour la main-d'œuvre et les prix les plus élevés pour les produits importés imposés par la force...

Puis l'exploitation du Tiers Monde est apparue d'une nouvelle manière par la naissance des sociétés multinationales et leur expansion. De là, les relations d'exploitation ne sont plus restées bilatérales entre le pays colonisateur et sa colonie. Les sociétés multinationales organisent le pillage du monde au niveau mondial, soit en s'appuyant sur une grande puissance (les États-Unis par exemple) pour orienter son économie et sa politique et utiliser son appareil militaire (comme c'est arrivé au Guatemala ou au Vietnam), soit en utilisant des institutions internationales en 1976.

Avec une grande simplicité, j'ai compris que le progrès occidental est le fruit du pillage du Tiers Monde, et que la modernité occidentale ne peut être séparée de cette opération de pillage, et que la renaissance de l'Occident s'est faite aux dépens du monde entier. Et c'est aussi ce qu'a perçu Badr Chakir al-Sayyab dans un poème adressé à Londres : *Que vais-je écrire, ô cité ? / Sur tes traits maigres errent les imaginations de la rancune / Je dirai que tu allumes / La lampe de ta honte du sang des morts et de la faim des autres.*

Pour tout cela, je ne parle plus de l'*accumulation capitaliste* mais de l'*accumulation impérialiste*, et je proclame toujours que la tentative d'expliquer la plupart des phénomènes occidentaux sans récupérer l'impérialisme comme catégorie analytique sera une tentative déficiente dans une grande mesure.

En outre, il faut signaler les opérations de pillage des antiquités d'Afrique et d'Asie, et comment les musées et les places des pays occidentaux en sont remplis. Lorsque je suis allé à Londres, un ami m'a demandé si je voulais voir l'*Empire britannique*. Étonné de sa question, j'ai répondu par l'affirmative naturellement. Il m'a emmené au British Museum, où j'ai vu des ailes entières d'antiquités pillées des pays du Tiers Monde, y compris l'Égypte naturellement. Et naturellement, tout cela a appelé la destruction qu'a infligée l'impérialisme aux structures sociales, économiques et culturelles du Tiers Monde. Garaudy a résumé la réalisation de la civilisation impérialiste occidentale dans une magnifique image métaphorique : il l'a décrite comme ayant *creusé une tombe suffisante pour enterrer le monde*.

J'ai lu dans l'un des livres (*Les Origines historiques du capitalisme égyptien et son évolution* du D^r Mahmoud Mutawalli) le dialogue suivant qui s'est déroulé en août 1920 entre le conseiller financier britannique et Talaat Harb. Le conseiller financier dit : *Je vous prenais pour un homme raisonnable, mais il semble que vous avez été contaminé par la folie qui se répand dans le pays ces jours-ci...*

Imaginez-vous que les Égyptiens puissent gérer une banque ?! Vous n'êtes pas qualifiés pour les affaires d'argent... c'est l'industrie des étrangers... et la preuve en est que lorsque vous avez géré vos affaires avant que nous ne venions chez vous, vous avez fait faire faillite à l'Égypte.

Et le conseiller financier britannique poursuit en s'adressant à Talaat Harb : *J'aurais pu empêcher la création de cette banque, mais j'ai donné mon accord pour vous donner une leçon pratique d'échec... Tout ce que je te conseille, c'est de t'associer à quelques étrangers pour qu'ils donnent à cette banque l'apparence du sérieux.* Talaat Harb lui a répondu : *J'ai*

décidé que cette banque soit égyptienne à cent pour cent. Le conseiller financier britannique a dit : *Tu parles la langue des manifestations de rue... et ce qui sied à la rue ne sied pas aux affaires d'argent et de banques.*

Et je t'ai convoqué pour te conseiller, parce que tu es un homme bon, qui ne s'occupe pas de politique.

Le représentant du progrès, de la civilisation et de la modernité prêche le réalisme et, à l'instar des normalisateurs de ces jours-ci, et au nom de ce réalisme, il jette sur les Égyptiens des qualités fixes (métaphysiques) qui ne se transforment pas (*c'est l'industrie des étrangers*). Quant à l'Égyptien (qu'on suppose représentant du retard et de l'Asie et de l'Afrique), il affirme d'autres qualités (dynamiques) : notre capacité à l'indépendance économique et notre besoin pour elle. Et naturellement je pose toujours la question suivante aux colonisateurs et aux sionistes qui parlent toujours du retard de l'Orient et affirment que ce retard est l'une des justifications du colonialisme : si l'Orient avançait, l'Occident et les sionistes s'en réjouiraient-ils, ou est-ce que l'avancement de l'Orient leur causerait du souci et de la peine ? L'avancement de l'Orient ne signifie-t-il pas la rétraction de la sphère du marché pour l'Occident, une main-d'œuvre non bon marché, des matières premières au prix élevé, et un État sioniste assiégé qui ne rend aucun service à l'Occident ?

J'ai remarqué (à l'instar de tout Arabe résidant en Occident) le soutien sans réserve de l'Occident à Israël et la sympathie complète avec les victimes du nazisme, qui s'accompagne en même temps d'un déni complet du crime sioniste occidental contre les Palestiniens et de l'indifférence aux victimes des raids israéliens. J'ai aussi remarqué que l'Occident, dans sa posture envers Israël, adopte un discours doctrinal absolu : il manifeste une compréhension profonde du désir des Juifs de retourner à la terre de leurs ancêtres, la Terre promise (après une absence qui a duré quelques milliers d'années), pour fonder un État juif à travers lequel ils réalisent leur identité historique. Mais l'Occident lui-même, lorsqu'il regarde les Palestiniens, prend une posture pragmatique pratique. Il ne comprend donc pas pourquoi les Palestiniens insistent à revenir, et leur propose quelques millions de dollars pour abandonner leurs patries.

Cette affaire m'a laissé perplexe au début. J'ai tenté de la marginaliser en la classant comme une simple exception à la règle générale ou une déviation par rapport à la trajectoire (humaine démocratique) principale. Mais le soutien occidental à l'État sioniste et l'acceptation des mythes sionistes étaient d'une telle ampleur, force et étendue qu'il était impossible de l'expliquer sur cette base. Et j'ai

commencé à voir le soutien occidental à Israël comme partie d'un schéma plus large, qui est la croyance complète en la loi de la force, de la jungle, de l'impérialisme et du racisme, et non en la loi de la raison et de la justice. La question de l'héritage *judéo-chrétien*, la sympathie de l'Occident pour les Juifs, et son désir de les compenser pour ce qu'ils ont subi en Occident en leur donnant la Palestine, sont à ma perception des préambules et des justifications qui ne suffisent pas à expliquer un tel phénomène et son étendue et sa globalité, surtout que l'Occident ne se préoccupe pas d'autres questions morales comme

le droit arabe et le droit au retour des Palestiniens, qui sont pour lui des questions sans signification. Le droit n'est pas au-dessus de la force ; bien plus, Darwin et Nietzsche sont au-dessus de tous. La raison occidentale admire extraordinairement les sionistes en raison de leur force, leur puissance et leur capacité à résoudre toutes les affaires non par la voie de la raison et de la discussion mais d'une manière pratique chirurgicale tranchante directe. Elle voit aussi que le sionisme fait partie de la formation civilisationnelle occidentale, c'est pourquoi elle lui donne des droits absolus qu'elle dénie aux autres. Le sionisme exprime quelque chose d'authentique et d'essentiel à l'intérieur de la formation civilisationnelle occidentale moderne qui s'enorgueillit de sa tolérance et de sa pratique, mais qui soutient en même temps un pays qui s'appuie sur un ensemble de mythes raciaux primitifs païens. L'Occident en réalité, et en dernière analyse, nous demande de reconnaître Israël non à cause de l'extermination nazie ni à cause de ce que les Juifs ont subi comme injustices, mais à cause des rapports de force qui ne connaissent ni Dieu ni l'homme et ne les reconnaissent pas. Le seul critère est la force, non la raison.

Le racisme occidental n'est pas dirigé contre les Arabes et les peuples du Tiers Monde seuls, mais s'étend pour englober beaucoup de minorités aux États-Unis, en particulier les Afro-Américains, c'est-à-dire les Américains noirs. Nous vivions à New York à proximité de Harlem, où se croise la 116^e rue avec Broadway (cette zone est devenue maintenant une zone chic blanche, mais elle était alors partie du ghetto de Harlem habité par les Noirs). Nous voyions les énormes rats courir dans les rues et les maisons et les cafards s'amuser dans les cuisines et hors d'elles (dans notre hôtel bon marché à côté de l'Université Columbia, nous étions contraints de mettre les restes de nourriture dans la cuisine pour que les cafards s'éloignent de nous). Mes amis noirs m'ont raconté comment la police américaine permet aux trafiquants de drogue de vendre leurs poisons en toute liberté à l'intérieur des quartiers noirs pour garantir leur anesthésie et la réalisation de la sécurité sociale ! Je me souviens bien du premier été que j'ai passé à

New York (été 1964) ; il était chaud et humide d'une manière insupportable. Les rats ont commencé à s'agiter et les cafards à augmenter leur mouvement de manière notable. Alors on dit aux gens que les ordures seraient ramassées et que des insecticides seraient pulvérisés ; ils s'en réjouirent. Mais au dernier moment et sans préavis, le Congrès décida d'épargner quelques milliers de dollars et n'envoya ni les éboueurs ni les insecticides. Tout enfant qui vivait à Harlem ou à proximité savait que la situation était sur le point d'exploser. Mais le système gouvernant tyrannique, avec toutes ses institutions et instituts de recherche, échoua à atteindre cette vérité simple et évidente claire. Et

l'explosion eut lieu effectivement à Harlem, et les pauvres noirs descendirent dans les rues réclamant le minimum nécessaire pour préserver leur humanité dans ce qui fut connu alors comme *le long été chaud* (en anglais : *long hot summer*). J'ai connu alors, dans ce long été chaud, que le système de répression américain est sot et entièrement irrationnel.

Et après quelques jours, lorsque nous avons vu à la télévision les voitures qui ramassent les ordures en réponse à la pression populaire, puis les ouvriers des insecticides qui les pulvérisent, nous nous sommes étonnés de ce que nous avons vu. C'est une société matérialiste pragmatique riche, capable de fournir le minimum requis pour une vie humaine digne avec une grande simplicité et facilité, mais qui ne le fait pas (et au lieu de cela, elle dépense des millions sur l'armement).

Il faut que je rapporte cette histoire amusante que m'a racontée mon ami Victor Thomson, qui montre l'acuité de la ségrégation raciale aux États-Unis avant le mouvement des droits civils au début des années soixante. Victor m'a raconté que dans son enfance il vivait dans un quartier qui n'était habité que par les blancs, et donc il ne voyait personne d'autre. Et les médias américains exprimaient les rêves, les opinions et la réalité de l'Amérique blanche seulement, et il était donc rare de trouver un personnage noir jouant le rôle du héros dans les films ou les programmes télévisés. C'est pourquoi, lorsque Victor monta dans un bus un jour et que ses yeux tombèrent sur une femme noire pour la première fois de sa vie, il se dirigea vers elle et commença à lécher sa main, croyant qu'elle était faite de chocolat ! La dame noire fut gentille et rit de ce qu'il faisait, et tous ceux qui étaient dans le bus rirent exactement comme lui et moi avons ri.

Quant au racisme contre les Arabes, il était extrêmement léger. Quand je suis arrivé aux États-Unis en 1963, il n'y avait pas de mépris pour les Arabes ; on peut même dire qu'il y avait une crainte d'eux. Au début des années soixante, il y avait

un projet national arabe, et il y avait un rejet de l'idée des alliances militaires et un rejet d'Israël et un boycott d'elle, et ainsi de suite. Il y avait le mouvement du non-alignement positif, il y avait Abdel Nasser. Mais avec la défaite de 1967, la haine commença à remplacer la peur, et le racisme féroce contre les Arabes commença à apparaître. Dans la civilisation de Darwin et de Nietzsche, il n'y a pas de place pour les vaincus. C'est pourquoi, quand je suis revenu aux États-Unis en 1975, l'affaire était très différente.

L'image stéréotypée de l'Arabe commença à le montrer comme coureur de jupons, riche dépensant son argent dans l'inutile, ne comprenant rien à la technologie, malicieux, à qui on ne peut faire confiance, jusqu'à la fin de ces qualités racistes.

J'ai été invité une fois à donner une conférence sur l'Égypte à l'Université de New York, à condition que la conférence soit précédée d'un film sur l'Égypte moderne. Je suis allé à la salle de conférence et j'ai remarqué la présence d'un grand nombre d'étudiants américains noirs et d'étudiants du Tiers Monde. Quand le film a été projeté, je l'ai trouvé suintant le racisme. Le Caire, pour lui, était la cité des morts et quelques cafés où sont assis les vestiges des humains. À la fin du film, le réalisateur a fait venir quelqu'un qui a dit qu'il était l'un des anciens combattants de la guerre de 1956, qu'il avait perdu une de ses jambes dans la guerre, et qu'il n'avait pas trouvé de quoi se nourrir, et avait donc été contraint de se transformer en saltimbanque travaillant dans les rues. Le film se termine par notre homme debout sur une jambe, ayant fait tenir une canne sur son nez, avec une musique primitive jouant en arrière-plan. Le sang bouillait dans mes veines lorsque le film s'est terminé. Mais je me suis ressaisi et j'ai annoncé que la conférence serait un commentaire sur le film et qu'elle serait adressée aux étudiants américains noirs et aux étudiants du Tiers Monde seuls. Je leur ai expliqué les mécanismes du racisme occidental et comment le réalisateur du film a tenté d'apporter quelques faits éparpillés et de les élever au niveau de fait représentatif. L'Égypte est pleine d'autres exemples et d'histoires de lutte et d'héroïsme. Je leur ai raconté les manifestations étudiantes de 1972, la traversée de 1973, la beauté du Caire malgré ce qu'il contient de laideur, et la créativité quotidienne dans l'Égypte (al-Maḥrūsa). Et que le réalisateur du film, à cause de son racisme, n'a vu au Caire que la cité des morts et un officier qui a perdu sa jambe à la guerre et qui s'est transformé en saltimbanque dans des conditions vagues (selon mes informations personnelles, le gouvernement n'a pas négligé ces anciens combattants, mais leur a apporté toute l'aide). La conférence fut accueillie par une tempête d'applaudissements.

Le professeur qui m'avait invité s'est excusé auprès de moi, et m'a même envoyé par la suite une lettre où il expliquait qu'il n'avait pas vu le film auparavant !

Et je n'ai été atteint du racisme contre les gens de couleur que d'une fine bruine, parce que nous habitions dans une cité universitaire, et il n'y a presque pas de discrimination. Une fois je suis allé au cinéma, et l'homme a refusé de me donner un billet. Je l'ai informé que j'amènerais la police. Il a immédiatement battu en retraite, et je suis entré au cinéma et j'ai regardé le film. Et malgré cela, il faut que je rapporte cet incident. Quand j'ai envoyé mes enfants chez ma femme (à condition que je les rejoigne après quelques mois, parce que j'étais occupé par l'*Encyclopédie*), elle les a inscrits à l'école. Naturellement les capacités linguistiques de ma fille étaient en dessous du niveau de ses camarades. Elle a donc été classée comme *au-dessous de la moyenne*, ce qui est attendu. Mais après plusieurs mois, le rapport mensuel est arrivé, et mon épouse a découvert que ses notes dans toutes les matières étaient *excellentes* sauf la matière de langue anglaise,

dont la note était toujours *au-dessous de la moyenne*, ce qui indique l'existence d'un certain dérèglement (ou d'un certain biais ou d'une certaine paresse). Mon épouse est professeure de pédagogie et comprend ces choses ; elle est allée à l'école et a demandé à rencontrer le professeur responsable de cela pour discuter de cette affaire anormale avec lui. Quand il est venu et qu'elle l'a informé du dérèglement, il s'est troublé et s'est excusé, et il a dit qu'il lui ferait un examen spécial de langue. Quand l'examen a été tenu, et qu'un enfant noir l'a passé avec elle, les deux élèves ont prouvé qu'ils étaient extraordinairement excellents et que leur classement *au-dessous de la moyenne* était un classement injuste (et même le niveau de Nour la plaçait dans la classe des étudiants de l'avant-dernière année du secondaire, et le niveau de l'étudiant noir n'était pas beaucoup inférieur). Ce qui s'est passé, c'est que le professeur s'est contenté de les enfermer dans un cadre en dessous de leur niveau, et sans l'intervention de mon épouse ils seraient restés dans le cadre étroit et leur moral aurait été détérioré. Mais il s'est excusé et les a reclassés, et ils se sont élancés scolairement.

L'important : après deux ans, l'école nous a écrit pour dire que Nour pouvait se préparer à entrer à l'université dans un an, c'est-à-dire qu'elle pouvait entrer à l'université alors qu'elle avait encore treize ou quatorze ans. Nous avons refusé et préféré que Nour reste avec ses pairs, pour qu'elle ne perde pas son enfance et son innocence en l'introduisant à l'université immédiatement.

Il faut que je mentionne en regard l'intérêt de la maîtresse de Yasser pour lui, et comment le bonheur l'envahissait le matin sur son chemin à l'école malgré sa

méconnaissance de l'anglais. Et progressivement, à travers l'amour de sa maîtresse pour lui, Yasser a parlé l'anglais après quelques mois, jusqu'à devenir excellent. Il faut aussi que je rapporte ce qui est arrivé à Nour dans son école catholique. Elle a réalisé un succès éclatant, en particulier dans la matière de langue anglaise. La cérémonie de remise des diplômes était dans l'église de l'école. Lorsque vint son tour de recevoir le diplôme et le prix d'excellence, nous avons trouvé qu'il s'agissait d'un livre en langue anglaise, et le livre n'était autre que *le saint Coran* que lui a donné le grand prêtre. Je rapporte ces histoires pour montrer la différence entre le modèle dominant d'une part et d'autre part les individus qui vivent une partie de leur vie selon leur humanité commune et non selon les modèles qui les dominent.

La démocratie et la valeur

الديمقراطية والقيمة

Mes doutes ont augmenté aux États-Unis concernant ce qu'on appelle *les pratiques démocratiques*. J'aime ici distinguer entre le modèle idéal posé et le modèle effectif appliqué.

J'ai défini la démocratie comme un système politique qui fournit l'occasion de la participation à tous les membres de la société qui ont droit au vote dans la prise des décisions dans n'importe quel domaine des domaines de la vie sociale et politique qui influent sur leur vie individuelle et collective. C'est un système politique fondé sur les principes de l'exercice du pouvoir à travers l'accord des gouvernés et leur acceptation de lui.

Le gouvernement tire sa légitimité, soit directement soit indirectement, de la volonté de la majorité des membres de la communauté locale ou de la société entière. Parmi les conditions qui doivent être réunies dans la démocratie représentative véritable : les élections libres et le secret du vote. De même, on dit que la démocratie politique, c'est l'égalité devant la loi, la liberté de parole, d'expression, de publication et de réunion. La démocratie dans la grande société repose sur la libre concurrence et l'équilibre des groupes d'intérêt, considérant que les groupes opposés peuvent parvenir à l'accord et au compromis lorsqu'il y a un minimum acceptable dans le conflit entre eux.

Mais mon expérience aux États-Unis m'a alerté que le modèle effectif et ce qui est effectivement appliqué est différent de manière essentielle de l'idéal posé. Lorsque j'ai regardé autour de moi, j'ai trouvé que le citoyen américain qui élit les membres du Congrès, du Sénat et le président de la République qui veut gouverner le monde — j'ai trouvé que ce citoyen américain bon et naïf ne sait rien de la relation de l'économie avec la politique, ni des mécanismes de l'exploitation économique, et qu'il ignore entièrement ce qui se passe dans le monde. Les deux partis principaux (démocrate et républicain) ne lui présentent pas de programmes pour le sensibiliser politiquement, et se contentent de lui présenter des programmes éparpillés que rien ne relie, pour satisfaire la plupart des goûts sinon tous. Ce sont des programmes qui réduisent les aspirations du citoyen américain à leur dimension matérielle (économique et corporelle) ; le problème prin-

cial et unique devient la satisfaction de ses aspirations économiques d'une manière rapide et directe. Les médias se chargent de le distraire et de le vider de l'intérieur en élevant ses tendances consuméristes et corporelles, en le confinant dans le monde des sens, des marchandises, de la matière et des choses.

Pendant qu'on me faisait l'opération de greffe de moelle aux États-Unis,

la confrontation dangereuse entre deux États nucléaires, l'Inde et le Pakistan, eut lieu. J'ai donc demandé à l'infirmière en chef (qui est au rang d'un médecin et qui reçoit une éducation universitaire longue exactement comme lui) son avis sur cette confrontation ; je fus surpris qu'elle ne savait rien à ce sujet, et elle a justifié cela en disant que l'Inde et le Pakistan étaient loin des

États-Unis ! (Peut-on imaginer que l'un des plus importants membres du Congrès américain est un ouvrier des insecticides venant d'un des villages de l'État du Texas, qu'il fait partie des sionistes chrétiens et qu'il a ses propres visions de la fin des temps et d'Armageddon, et qu'il ne sait pas grand-chose du Moyen-Orient sinon ce qu'il a lu dans l'Ancien Testament ?)

L'un des journalistes qui sont allés en Irak pour couvrir ce qui s'y passe m'a dit que les soldats américains ne savent pas où ils sont et demandent *où est Le Caire* ?! Certains s'étonnaient de l'absence de magasins McDonald's et de filles qu'ils pourraient accompagner. Beaucoup de membres du Congrès confondent l'Iraq et l'Iran à cause de la proximité de prononciation entre les deux mots en anglais et à cause de leur ignorance extrême de la géographie et de l'histoire. J'ai remarqué que la plupart des médecins de l'hôpital où je suis soigné aux États-Unis se distinguent par un haut niveau culturel et une conscience élevée, mais j'ai été surpris que la plupart d'entre eux soient soit des immigrants d'Europe, soit ayant un certain rapport avec un pays hors des États-Unis. (L'un de mes amis m'a dit que seulement 10 % du peuple américain ont des passeports, et que la plupart d'entre eux les utilisent pour visiter des pays comme le Mexique ou les îles des Caraïbes dans le but du tourisme. Le tourisme moderne n'a plus de relation avec l'histoire ou la culture, car le touriste va à un hôtel cinq étoiles qui réalise toutes ses attentes consuméristes américaines avec l'ajout de quelques ornements ethniques locaux qui ne défont en aucune manière la structure de la carte cognitive américaine.)

L'un des problèmes les plus importants de la démocratie est apparu de manière aiguë avec la guerre d'Irak.

Des millions sont sortis en Grande-Bretagne, en Espagne et aux États-Unis contre la guerre. Le Conseil de sécurité a demandé d'accorder aux inspecteurs internationaux un délai pour rechercher les armes de destruction massive. Mais les gouvernements de ces pays ont envoyé leurs forces là-bas en s'appuyant sur des informations fabriquées dont la fausseté est apparue ensuite. De même, la bataille électorale dans les pays occidentaux (en particulier les États-Unis) coûte des centaines de millions de dollars. Tu trouves que le candidat riche qui peut arranger les fonds nécessaires peut mener une campagne électorale continue et efficace, alors que le candidat qui ne réunit pas de tels fonds, son sort est la marginalisation médiatique. À l'âge des médias, cela signifie que les détenteurs d'intérêts, les grands capitalistes et les groupes de pression peuvent influencer sur les résultats des élections non à cause de leurs programmes

politiques mais à cause de leurs richesses ou pour d'autres raisons sans rapport avec l'intérêt des masses ou l'intérêt de la patrie.

Mais peut-être l'une des questions les plus importantes auxquelles fait face la démocratie dans l'application est le problème de la référence finale, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs qui gouvernent les procédures démocratiques elles-mêmes. J'ai trouvé que 51 % des votes est ce qui décide la loi, la vérité et la valeur, c'est-à-dire que le nombre de doigts levés est la référence finale. C'est une démocratie sans référence philosophique, morale ou cognitive. On peut l'appeler *la démocratie empirique* ou *la démocratie séparée de la valeur* (*value-free democracy*) (exactement comme ils parlent de la *science séparée de la valeur* et de la *liberté absolue d'expression séparée de la valeur*, parce que toutes les choses sont relatives, n'est-ce pas ?). L'un des penseurs a donné un exemple de la démocratie de comptage des doigts : un match de football. Si l'équipe visiteuse marque plus de buts que les membres de l'équipe du pays hôte, est-ce du droit de la majorité des spectateurs de décider si l'équipe visiteuse est gagnante ou non ? La réponse est naturellement par la négative.

S'il en est ainsi pour les buts dans un match de football, est-il juste d'appliquer cette logique à quelque chose d'extrêmement important comme les valeurs humaines supérieures comme référence finale ?

Mon étude de l'extermination nazie des Juifs d'Europe a approfondi mes doutes concernant la démocratie sans référence, qui se réduit au comptage des doigts. Hitler est arrivé au pouvoir à travers les canaux légaux démocratiques et a obtenu la satisfaction, l'admiration et l'enthousiasme du peuple allemand. Lorsque le régime nazi a commencé à liquider les minorités ethniques et religieuses non dé-

sirées (comme les Tziganes, les handicapés et les Juifs) considérant qu'elles sont des éléments humains qui consomment et ne produisent pas, la majorité du peuple allemand a approuvé les opérations de purification ethnique. De même, les peuples occidentaux ont approuvé avec un grand enthousiasme l'envoi de leurs armées en Asie et en Afrique, qui ont exterminé ce qu'elles ont exterminé d'humains, asservi ce qu'elles ont asservi de peuples, et pillé ce qu'elles ont pillé de terres. Ces peuples ont exprimé leur opinion d'une manière démocratique extrêmement démocratique, exactement comme l'écrasante majorité des membres de l'agglomération sioniste approuve les opérations de violence et d'égorgeement que mènent les forces israéliennes, et jouit des gains économiques que ces opérations de violence réalisent. La démocratie israélienne est une démocratie sans référence ; on ne peut faire appel de ses jugements après le comptage des doigts. En cela elle ressemble aux gangs de la mafia, où tout se fait à travers des procédures démocratiques précises sans poussière ni soupçon

en elle, mais sa référence finale est le droit que se donne ce gang de spolier les autres de leurs droits et de saper leur humanité.

Dans le cadre de la démocratie sans référence, on peut signaler cet incident amusant. L'une des stars du porno (films pornographiques) s'est portée candidate au Parlement italien. Son programme électoral se résumait à enlever ses vêtements pièce par pièce devant messieurs les électeurs.

Il semble que ce programme électoral ait une efficacité extraordinaire dans un pays chaud comme l'Italie : la dame vertueuse star du porno a réussi aux élections !

Certains problèmes de la démocratie empirique sans référence sont apparus lorsque les sociétés occidentales ont fait face au problème du clonage, dont beaucoup voient qu'il menace le phénomène de l'homme lui-même. Le président Clinton a émis une décision interdisant le clonage, qui est une décision sans rapport avec la science ou le nombre de voix ou le comptage des doigts, mais qui émane d'une référence humaine générale. La démocratie occidentale fait maintenant face au problème du mariage homosexuel (ou *l'union civile* comme ils l'appellent) ; celui qui s'y oppose s'appuie sur une référence religieuse ou humaine cachée, alors que celui qui le soutient se soumet à la logique de la démocratie empirique et au comptage des doigts.

Pour tout cela, je vois qu'il faut redéfinir la démocratie. Au lieu de dire que la démocratie c'est *une voix pour chaque citoyen (one man, one vote)*, il faut la définir

comme un système politique qui donne une voix à chaque citoyen à condition de fournir l'information complète à lui (et c'est important et facilité à l'âge de l'information). De même, il faut diriger la bataille électorale d'une manière véritablement démocratique en accordant une plage temporelle égale dans les médias à tous les candidats. Il faut placer un plafond général sur ce qu'un seul candidat peut dépenser, soit pour acheter les annonces à la télévision soit pour engager des conseillers pour gérer sa campagne électorale.

Je crois qu'il est nécessaire d'essayer de tailler les ongles de l'État et de sa bureaucratie éducative et administrative qui s'autonomise habituellement par rapport aux intérêts des masses pour exprimer son propre intérêt. Et ce en augmentant l'efficacité et la force des institutions de la société civile, des syndicats et de toutes les institutions et organisations non gouvernementales (que craint l'État central) qui expriment les intérêts et aspirations des divers groupes dans la même patrie.

De même, il faut affirmer que la démocratie n'est pas l'opinion de la majorité seulement. Il doit y avoir des contrôles pour préserver les droits civils, religieux et culturels des membres des groupes ethniques et religieux différents. Cela peut être mis en application par l'établissement de deux conseils : un conseil sur la base de la représentation populaire, et un conseil sur la base de la représentation des groupes ethniques et religieux dont la mission est de surveiller l'application des lois concernant les droits de ces groupes. Il faut aussi prendre les mesures nécessaires pour que l'institution militaire ne se transforme pas en groupe de pression caché qui contrôle les politiques de l'État, voire toute chose.

La démocratie empirique en Occident s'est liée au système capitaliste dans toute sa sauvagerie et son darwinisme. Elle a fixé les priorités en partant de cette mentalité capitaliste qui a fait du profit le but suprême et unique, ce qui a conduit à la négligence de nombreux aspects sociaux, économiques et humains (la critique socialiste de la démocratie des pays du capital libre est très utile pour comprendre cet aspect). C'est pourquoi il faut nécessairement poser les contrôles capables de freiner le capitalisme sauvage et les sociétés énormes, et déterminer le but de la société d'une manière qui garantit la réalisation des possibilités humaines pour tous les membres de la société et le service de leurs intérêts dans les limites de ses possibilités, et non simplement le profit et davantage de profit pour les sociétés capitalistes et les riches.

Mais le plus important de tout cela, il est nécessaire de souligner que la référence des systèmes démocratiques doit être les valeurs humaines générales re-

présentées dans la Déclaration internationale des droits de l'homme, et dans la Charte de l'Organisation des Nations Unies, et dans les diverses conventions internationales comme la Convention de Genève et la non-ingérence dans les affaires des autres États sauf à travers des résolutions de l'Assemblée générale de l'ONU (et non du Conseil de sécurité que dominant les États-Unis avec le droit de veto). Ces valeurs ne sont pas soumises au vote ou au comptage des doigts.

Toutes les critiques précédentes et les propositions posées ne signifient pas le rejet de la démocratie. Il y a des concepts importants dont certains ont été effectivement réalisés et qu'il faut nécessairement utiliser et tenter d'appliquer comme la pluralité des partis ou la séparation entre les trois pouvoirs et la responsabilité du pouvoir exécutif devant le pouvoir législatif.

Le sexe et la société américaine

الجنس والمجتمع الأمريكي

L'une des images stéréotypées répandues dans nos esprits, et le modèle interprétatif latent en lui, était que le sexe est une énergie (matérielle) qui, si elle est libérée d'une manière ordinaire, naturelle, saine, l'individu devient ordinaire, naturel et sain, mais si elle est réprimée, elle devient une force destructrice. C'est une équation simple et raisonnable à première vue au moins. Il était donc compréhensible que les Orientaux soient préoccupés par le sexe : ils sont réprimés, leurs désirs sexuels sont écrasés dans leur enfance et leur adolescence ; toute leur énergie sexuelle est emmagasinée, ce qui a abouti à leur déformation psychologique complète, et ils se sont transformés en adolescents éternels. C'est ce que nous avons appris, et nous avons aussi appris que les choses sont totalement différentes en Occident, parce qu'ils se conduisent d'une manière naturelle, libérant l'énergie sexuelle d'une manière rationnelle sans répression ni refoulement.

Mais lorsque je suis arrivé aux États-Unis, j'ai trouvé que l'affaire n'est pas aussi simple, et que l'équation simple à laquelle j'ai cru n'explique pas les choses, parce que j'ai remarqué l'engouement vorace des Américains et leur préoccupation extrême (et parfois malade) pour le sexe, alors que le domaine de la satisfaction sexuelle est ouvert devant eux d'une manière démocratique étonnante. (C'est ce que j'ai appelé par la suite *la démocratie du plaisir*.) (Par exemple, le sexe était entièrement disponible dans les années soixante-dix à l'Université de Rutgers. Avec l'augmentation de la liberté sexuelle, le nombre de revues et films pornographiques augmentait lui aussi. Beaucoup d'incidents de viol se produisaient, ce qui me laissait perplexe au début.)

Je n'étais pas crédule à ce qui m'entourait jusqu'à ce qu'arrive un étudiant libanais (marié à une Italienne) de France.

Et puisque nous savons, selon nos cadres perceptifs, que la France est le pays du dérèglement sexuel, j'ai décidé de l'interroger sur cet intérêt fébrile pour le sexe dans la société américaine pour vérifier si mon observation était à sa place ou non. J'ai été surpris qu'il avait été choqué lui aussi par cette obsession sexuelle malgré le fait qu'il avait étudié en France ; il a ajouté qu'il n'avait jamais vu rien de pareil auparavant.

Et comme je l'ai dit, j'interagis avec ce qui m'entoure essayant autant que possible de dépasser les cadres perceptifs tout faits, ce qui transforme beaucoup de mes observations en problématiques. Et il a résulté de ma perception de la préoccupation extrême des Américains pour le sexe que l'équation simple à laquelle je croyais a été ébranlée, et le sexe s'est transformé d'un simple acte corporel pour satisfaire le désir sexuel en un sujet d'étude et de méditation qu'il faut

séparer de la question de la satisfaction et du désir humain ordinaire, c'est-à-dire que le sexe est devenu un sujet philosophique exactement comme le vin chez Imrū' al-Qays et Omar Khayyam. Ce n'est pas un simple liquide jaune (ou rouge) qui efface la conscience et l'individu se réveille le lendemain avec un léger mal de tête pour reprendre sa vie. C'est une partie d'une philosophie cosmique globale, d'une vision du monde et l'expression d'un sentiment profond d'aliénation, de solitude et de peur du néant. (Ma fille Nour a écrit une courte étude appelée *Les mots et le néant* sur l'introduction de la *Mu'allaqa* d'Ibn Kulthūm : *Réveille-toi avec ta coupe et fais-nous boire / et n'oublie pas les vins d'al-Andarin*. Le poète continue à énumérer les divers types de vins. Ma fille soutient dans sa recherche que l'homme arabe à l'époque préislamique était entouré du désert et de la mort. Comme il ne croyait pas à une autre vie, le sentiment du néant s'est élevé chez lui. Et puisque ce sentiment ne peut être vécu en permanence, l'homme préislamique se posait des questions qui cachent la question globale et finale sur son destin dans le cosmos. La mention des types de vin dans l'introduction de la *Mu'allaqa* est une fuite de la question finale sur le néant.)

Et j'ai demandé : comment peut-on regarder cette obsession sexuelle comme une expression naturelle d'un désir sexuel naturel ? On dit par exemple que pendant le procès d'un athlète accusé de tentative de viol d'une fille mineure, il est apparu qu'il couchait avec environ trois femmes par jour (deux femmes et demie pour être précis) à travers plusieurs années de sa vie. Sommes-nous ici devant un homme ordinaire qui satisfait ses désirs sexuels, ou sommes-nous devant un homme dépendant non au vin mais au sexe (en anglais : *sexaholic*, sur le modèle de *alcoholic*), qui le pratique avec voracité mais sans véritable plaisir ? Il est connu que certains dépendants au sexe veulent s'arrêter mais ils ne peuvent rien : ils sont entièrement dépendants au sexe, à l'instar du dépendant au vin qui déteste ce qu'il prend.

Les questions étaient en réalité une introduction à la recherche d'un nouveau modèle perceptif analytique pour étudier la question du sexe, étant donné l'incapacité du modèle dominant à expliquer. Une fois encore, l'interrogation sur les explications matérialistes faciles des phénomènes est revenue. Une fois encore,

le modèle latent dans mes profondeurs est revenu, concernant la différence de l'homme avec la nature matérielle. J'ai commencé à me demander si la satisfaction sexuelle chez l'homme (qui est différent de l'animal) n'est pas liée à des éléments matériels et non matériels, et si ces éléments non matériels ne sont pas une simple écorce mais font partie du cœur même de la satisfaction sexuelle chez l'homme, et

si la faim que je vois aux États-Unis et qui n'a aucune explication matérielle directe (peut-on expliquer le comportement du président Clinton de manière matérielle ?) ne remonte pas à leur vision matérielle du sexe, comme si le sexe était une chose naturelle matérielle, une question de glandes et de muscles seulement, une question entièrement neutre qui ne diffère pas de toute autre opération biologique (comme prendre un repas) ? Souvent je les entendais dire que *le sexe est exactement comme la nourriture* (alors que tout homme sain connaît la différence entre les deux activités

et connaît les dimensions privées du sexe et les dimensions publiques de la nourriture). Et peut-être la tentative de naturaliser le sexe explique-t-elle leur désir débordant de pratiquer le sexe en public, sans aucun sentiment de gêne, de privacité ou d'individualité, surtout après la rétraction de la sphère de la vie privée. (Cela explique-t-il le désir débordant dans les sociétés modernes que le sexe devienne partie de la vie publique ? Cela explique-t-il aussi l'insistance des homosexuels sur la publicité de leurs pratiques et la nécessité de les naturaliser et de les légaliser ? Cela signifie-t-il que ce qui n'est pas pratiqué dans la sphère de la vie publique n'a pas d'existence ? Cela explique-t-il cette maladie étrange qu'on appelle *la peur de l'intimité* [en anglais : *fear of intimacy*] ? Il semble que lorsque certains pratiquent le sexe ou ce qui ressemble au sexe dans un cadre non romantique et public [comme coucher avec sa compagne à la hâte dans un hôtel à côté du lieu de son travail pendant l'heure consacrée au déjeuner, ou sur le siège arrière de la voiture, ou dans un jardin], ces conditions deviennent une condition de sa performance sexuelle. C'est pourquoi cette personne est surprise qu'elle est incapable de performer à la maison avec sa femme dans des conditions romantiques confortables, parce qu'elle ne répond sexuellement que dans des conditions appelant à la rapidité et à la tension et dans la sphère de la vie publique.) La tentative de naturaliser le sexe apparaît dans le fait que la société américaine montre l'indifférence à la relation du sexe avec la société, ou comme ils disent : *peu importe le comportement de l'homme au lit ; ce qui importe est son comportement devant le guichet.*

Dans l'une de mes conférences, j'ai tenté de montrer d'une manière quasi-comique quasi-sérieuse que l'intérêt de l'homme occidental pour l'appareil digestif dépasse son intérêt pour l'appareil reproducteur. L'homme occidental se demande toujours sur la nourriture saine et le nombre de calories, et jusqu'à une époque récente, manger avec la fourchette et le couteau était l'un des signes de la civilisation. L'augmentation du nombre de restaurants à New York indique cet intérêt excessif pour l'appareil digestif.

Quant au comportement sexuel, c'est une question entièrement laissée à l'individu, ou un sujet de plaisanterie. Et pour donner un exemple percutant, j'ai dit aux présents que si une personne était surprise à uriner dans un endroit public en Occident, le monde se lèverait, alors que s'il exprimait son désir sexuel (envers une personne de son sexe ou de l'autre sexe) d'une manière claire flagrante, cela n'est pas important.

Cette indifférence est le résultat de la simplification de l'homme et de la réduction de ses motivations. Beaucoup d'Américains n'ont pas perçu que le sexe est une question humaine complexe, privée et individuelle, et qu'elle est liée à la vision qu'a l'homme du cosmos et à son identité individuelle. Leur non-perception de cette vérité simple profonde est l'une des causes de la non-satisfaction sexuelle, parce qu'ils pratiquent le sexe dans un cadre matériel qui laisse leur entité humaine sans satisfaction. Ou peut-être ont-ils perçu la complexité du sexe au niveau individuel, mais les institutions médiatiques qui cherchent le profit propagent l'image du sexe facile direct sans préliminaires et sans aucune suite : enfants, relations sociales et changement de vision (l'image idéale répandue est l'image de James Bond couchant avec l'une des belles puis lui demandant son nom. Et dans une autre scène, James Bond vient pour arrêter l'une des belles ; il découvre qu'il est arrivé en avance, alors il décide de coucher avec elle pour passer le temps libre. Pendant cela, il regarde sa montre et découvre que le moment est venu ; il sort les menottes de sa poche et les met à ses mains et part avec elle). C'est une application pratique de la phrase amusante superficielle de Plutarque : *Quand on éteint les bougies, toutes les femmes sont belles*. Les films (et les médias) américains représentent l'homme comme s'il était un homme corporel qui vit dans son corps (matériel) seulement, exactement comme le représentent les apôtres du marché libre, un homme économique mû par les motivations économiques (matérielles) seulement. C'est ce que j'ai trouvé en contradiction avec la réalité humaine concrète, y compris la réalité des Américains eux-mêmes.

La contradiction entre l'image sociale répandue (le sexe comme activité matérielle simple) et l'expérience individuelle vécue engendre des tensions chez

l'homme.

J'ai commencé à sentir qu'il y a une relation entre la recherche de l'absolu chez l'homme, son désir de dépassement et la tendance utopique d'une part, et son intense préoccupation pour le sexe d'autre part. Plus la tendance utopique s'efface et que la capacité de dépassement se retire, plus la rage sexuelle augmente comme tentative de compenser l'homme pour la disparition du monde des rêves, considérant que le monde du sexe est l'alternative matérielle et directe à la cité vertueuse (réalisation temporaire et matérielle du paradis). Plus le monde devient relativiste et que l'absolu s'efface, plus la rage sexuelle augmente aussi, parce que le sexe fournit à l'homme un centre et un absolu temporaires dans un monde sans centre et sans absolus en lui ; c'est un centre temporaire et un absolu relatif qui remplissent le vide qu'engendre l'absence du centre permanent et de l'absolu réel. C'est la métaphysique de celui qui n'a pas de métaphysique, ou la métaphysique de celui qui ne veut pas porter de charges humaines ou morales.

J'ai aussi trouvé que le non-sentiment de l'Américain de la sérénité et sa perte du sens lui font toujours

tenter d'arriver à une certaine certitude ou à la certitude complète temporaire, et il tente de se reconforter avec l'autre pour dépasser son aliénation. Mais en même temps, il craint le lien permanent avec l'autre, parce que cela contient une sorte de stabilité, et c'est ce qu'il craint le plus. Il a trouvé sa cible dans le sexe passager : à travers lui, il peut atteindre la certitude et le réconfort temporaires, parce que la relation sexuelle est une relation certaine qu'il peut percevoir avec ses cinq sens. Elle remplace le sens abstrait et de là introduit une certaine sérénité dans son cœur, mais elle ne le contraint pas en même temps à se lier à l'autre.

Le sexe aux États-Unis est lié à la rage consumériste.

L'Américain qui vit dans la civilisation des choses jetables (en anglais : *disposable*) et la civilisation de l'emballage (en anglais : *packaging*), ne connaît pas l'idée du recyclage, ne connaît pas l'*économie humaine* (expression de l'écrivain américain Henry David Thoreau qui a vu comment le consumérisme menace l'entité de l'homme américain ; il entend par *économie humaine* comment préserver les relations humaines au lieu de les détruire, et comment investir l'énergie humaine de manière rationnelle d'un point de vue humain). Et de là, l'Américain n'est pas satisfait de ce qu'il a en main, en a vite assez, toujours à la recherche du nouveau et des dernières modes ; il change de domicile, de voisins et d'amis tous les cinq ans. Il écoute chaque mois (et peut-être chaque semaine) une nouvelle chanson,

il porte chaque année un nouveau vêtement, et il essaie de changer sa voiture chaque fois que l'occasion lui en est donnée. Il change sa femme comme il change tout le reste (et elle aussi fait la même chose) pour recommencer. Et l'appartenance de l'Américain à une société de peuplement approfondit cette tendance, parce que les sociétés de peuplement sont des sociétés sans mémoire, qui nient l'histoire. Comme la société a commencé à partir du point zéro anhistorique, l'individu tente de faire la même chose.

Tout cela sépare le sexe de son contenu social et humain complexe, pour qu'il devienne une traduction pratique du principe quantitatif du bonheur. Le bonheur/plaisir est défini comme la satisfaction de la plus grande quantité possible de désirs pour le plus grand nombre possible de gens. L'homme ici s'isole de son héritage, de son passé, et même de son existence humaine concrète complexe ; il vit dans le corps cherchant le plaisir direct sans relation avec le bien ou le mal. Mais pour un tel homme centré sur son plaisir, la famille devient une chose non importante. C'est pourquoi nous trouvons que cette posture envers le sexe a influé sur la structure de la famille, jetant sur les épaules de tous une charge lourde : où que tu ouvres la télévision américaine, tu trouves une femme à demi nue te vendant quelque chose.

Cela élève les attentes de l'homme américain par rapport au sexe ; il demande à sa femme d'être l'une des

reines de la séduction (et il essaie ardemment de devenir l'un des rois de la séduction), ce qui cause un manque de sérénité et une frustration pour lui et son épouse en raison de l'impossibilité de réaliser de tels désirs. Les sociétés de cosmétiques contribuent à élever cet aspect, augmentant les attentes sexuelles des mâles, ce qui contraint les femelles à consommer davantage de produits cosmétiques.

Cela à côté du fait que le chercheur de plaisir est un homme individu autosuffisant (lieu d'*indwelling*), qui ne supporte aucune limite, contrainte ou responsabilité, et qui est donc incapable de différer la réalisation de ses désirs (en anglais : *delayed gratification*) ; il veut les réaliser à l'instant (ici et maintenant), surtout que cet individu vit dans une société utilitaire matérielle qui ne connaît pas les idéaux qui l'aident à dépasser son soi étroit. À ma perception, on ne peut différer la satisfaction des désirs qu'à travers la croyance en un idéal supérieur qui dépasse les limites et l'espace de l'individu.

Un tel individu autosuffisant ne peut accepter l'institution de la famille, parce que c'est une institution qui jette sur ses épaules (en tant que père et en tant que mère) diverses responsabilités sociales et lui impose des limites et des contraintes qu'il doit accepter, ce qui lui est difficile à faire, parce qu'il vit pour lui-même, son plaisir, son utilité et sa jouissance. C'est pourquoi l'institution de la famille s'atrophie complètement. C'est sans doute pour cela que l'aversion pour la procréation et le mariage augmente avec l'augmentation du sentiment que la famille est une charge insupportable et que la responsabilité de l'éducation des enfants dépasse la capacité des humains.

Il semble qu'avec l'augmentation des taux de divorce et l'apparition des formes alternatives de famille, est devenue une chose familière, voire la majorité des nouveaux Américains qui croient que les anciennes formes traditionnelles sont nuisibles aux enfants, à eux-mêmes et à la société. Mais de tels gens, Dieu merci, sont encore une minorité, voire une minorité rare, parce que changer la nature humaine est une chose extrêmement difficile.

Une amie m'a raconté qu'un de ses enfants lui a dit une fois qu'il ne jouit pas de sa vie comme les autres enfants dont les parents sont séparés, parce que ces derniers vivent dans deux maisons différentes chez deux pères et deux mères : le père réel et sa nouvelle femme, et la mère réelle et son nouveau mari. De là, leur vie se caractérise par une plus grande mobilité ; ils sont en perpétuel déplacement et obtiennent une plus grande quantité de plaisir et de cadeaux (en anglais : *they have more fun*). (J'ai lu un avis similaire du célèbre commentateur politique Larry King qui s'est marié et a divorcé cinq fois.)

Mais la destruction de la famille augmente à son tour la rage sexuelle, parce que la famille est la seule institution à l'intérieur de laquelle on peut organiser les désirs sexuels sans qu'il y ait une opération de répression complète sur eux. Quant aux institutions

qui ont remplacé la famille, elles ne sont capables que de la répression complète, et puisque cela est impossible, elle est remplacée par la permissivité complète.

Peut-être cette recherche du plaisir sexuel pur paradisiaque (qui est paradisiaque [c'est-à-dire à travers un modèle cognitif interprétatif] parce qu'elle ne cherche pas la continuité et refuse le lien permanent et tente d'éviter toute conséquence sociale comme le mariage ou les enfants) est-elle ce qui explique la propagation de l'homosexualité dans les sociétés capitalistes occidentales. J'ai abordé dans ma thèse de doctorat la question de l'homosexualité — comme je l'ai expliqué par la

suite —, et je l'ai aussi abordée dans mon livre intitulé *Le Paradis terrestre*, où j'ai dit : *C'est un phénomène qui ne peut s'expliquer que sur une base idéologique [c'est-à-dire à travers un modèle cognitif interprétatif]. Toute société a ses déviants, mais la déviance dans les sociétés occidentales a augmenté à un degré tel qu'elle constitue un phénomène* (il existe aux États-Unis aujourd'hui plus de quatre millions d'homosexuels, et il existe pour eux quelques églises dirigées par des prédicateurs homosexuels comme l'église de Los Angeles.

Une synagogue juive pour homosexuels a été créée, et même une *yeshiva* [école talmudique] pour former des homosexuels.)

Je crois que l'homosexualité est le résultat logique et la seule traduction fidèle du principe utilitaire du plaisir, parce que l'homme déviant peut établir une relation avec une autre personne de son sexe et surmonter son aliénation de manière temporaire, puis revenir à sa vie consumériste simple. Il surmonte son aliénation sans entrer dans des relations à conséquences sociales qui le contraignent à entrer dans une véritable relation avec les autres et avec la réalité. La relation avec une personne du même sexe est la relation humaine la moins dialectique. Quand j'étais à New York, j'ai remarqué que les femmes lesbiennes ont commencé à avoir une présence remarquable, ce qui est un nouveau développement, parce qu'auparavant seuls les hommes déviants étaient autorisés à apparaître. La cause de cette évolution ou progrès remonte sans doute au mouvement de libération de la femme [j'entends en réalité le mouvement de centrage sur le féminin] dont certaines leaders proclament que la femme déviante sexuellement est la femme qui s'est entièrement passée des hommes, et qu'elle est donc la plus émancipée des femmes, et qu'elle est la femme qui a réalisé à l'intérieur de l'histoire l'égalité biologique complète avec les hommes et a ainsi réalisé l'autosuffisance.

Il semble qu'avec l'augmentation des taux de rationalisation et la domination des modèles quantitatifs et bureaucratiques, l'individu est devenu incapable de réagir spontanément aux impulsions instinctuelles ordinaires, et il a donc

besoin de stimuli violents pour pouvoir réagir. Cela peut expliquer l'augmentation des taux de violence dans la vie et dans les films, et explique peut-être aussi la liaison du sexe à la violence. Je regardais la télévision anglaise, et un homme est venu qui avait planté dans toutes les parties de son corps pas moins de trente piercings — dans ses oreilles, sa lèvre, sa bouche, son ventre... etc.

Il s'est avéré que cet homme était directeur d'une grande société, et soudain il a senti qu'il vivait dans un monde de chiffres et de transactions ; il s'est révolté

contre lui et a voulu sentir le monde concret, alors il a planté tous ces piercings pour sentir son corps. Et il n'a trouvé que cette manière violente !

Je crois qu'avec la rationalisation complète de la langue anglaise, la communication humaine à travers elle est devenue difficile, sinon impossible. La communication entre les humains exige une langue complexe contenant beaucoup de nuances et permettant un certain degré d'ambiguïté, parce que tout ce que l'homme ressent ne peut être dit, et même s'il peut être dit, le silence est parfois plus éloquent que les mots. Quant à la langue rationnelle, elle exige d'exprimer toute chose, et ce qui n'est pas explicité n'a pas d'existence. C'est une langue excellente, mais qui ne sied qu'au laboratoire ou au tribunal. L'expression des émotions, dans le cadre de la rationalisation, est devenue chose vaine et exagération non acceptable (en anglais : *overstatement*), et il ne reste plus à l'homme que de communiquer à travers le corps. Et ce type de dialogue à travers le corps est le résultat logique de la posture matérialiste qui ramène l'homme dans sa totalité au monde de la matière, et qui voit que l'espace humain est lui-même l'espace naturel/matériel, et que l'homme est confiné à l'intérieur de ses cinq sens. C'est pourquoi la relation sexuelle est devenue un moyen facile, direct et tangible pour communiquer avec les autres (c'est pourquoi je dis que le rapport sexuel est une forme de discours dans beaucoup de cas).

On a commencé à parler aux États-Unis dans les années soixante de mêler Marx et Freud.

Mais ce qui s'est passé en réalité est entièrement différent : ce n'est pas un mélange entre Marx et Freud, ni une victoire pour l'un d'eux, mais c'est une victoire pour *le post-Marx* et *le post-Freud* (la civilisation occidentale est la civilisation des post : elle est passée par la post-Renaissance, le post-capitalisme et la postmodernité, et certains disent *le post-humanisme* aussi, et le mot *post* indique que le modèle dominant s'est fragmenté et n'a pas été remplacé par un nouveau modèle). Cette civilisation des post est une civilisation où l'énergie sexuelle se libère entièrement de toute charge sociale, morale ou humaine, et devient une question naturelle entièrement neutre.

L'affaire s'est terminée par la victoire du sexe (cette chose matérielle latente dans l'homme) sur tout, y compris la capacité de l'homme au dépassement, l'idée de l'essence humaine, la famille, les moyens de production, l'élément économique. Cela apparaît dans le mouvement hippie qui a posé la question de la relation du sexe avec la révolution et a tenté de faire de la révolution en son cœur une révolution sexuelle, et de la véritable libération une libération sexuelle complète, de

sorte que l'homme devienne un individu autosuffisant, sa propre référence. Mais le grand paradoxe est que la réalisation de cette vision signifie que l'homme devient privé de volonté, sans force ni puissance, marchant selon ce que dirigent ses instincts avec tous leurs déterminismes.

La pièce *Hair* (Cheveu) la comédie musicale que j'ai vue à New York au milieu des années soixante constitue un repère essentiel dans cette tendance. Elle célèbre la victoire du dieu du sexe et sa domination complète sur l'homme, devenant son moteur fondamental. Il perd ainsi sa liberté et sa capacité au choix. La pièce ouvre sur une chanson sur les signes du zodiaque et ce moment où certaines constellations d'étoiles se rencontrent ; commence alors l'âge de l'*Aquarius*, mot latin qui signifie le signe du Verseau et qui fait référence en même temps aux eaux et à la fluidité. Comme si nous avions commencé une ère nouvelle sans frontières ni contraintes, ère de la dissolution du soi.

L'homme s'exprime dans ce monde fluide à travers des relations sexuelles passagères continues qui ne se caractérisent par aucune stabilité. Et les enfants, qui pourraient être le fruit de la relation sexuelle, n'entrent pas dans le calcul, parce que c'est un état narcissique complet qui aboutit à l'indifférence aux autres.

Dans l'une des scènes de cette comédie musicale, vient une fille blanche à son amant noir, et son ventre s'est gonflé à la suite de la rencontre sexuelle agréable et passagère entre eux. Il l'informe qu'il est en route vers la Californie pour recommencer la vie de plaisir avec une autre femelle. Lorsqu'elle proteste contre cela, il l'informe de sa sagesse profonde qu'elle ne comprend pas, elle : *Tu ne comprends pas la conscience cosmique et toutes ces niaiseries* (*You don't understand cosmic consciousness and all that crap!*). L'expression *conscience cosmique* revient dans les écrits de Walt Whitman, et l'utilisation par l'amant de cette expression (avec l'ajout de la dernière phrase) indique qu'il utilise la conscience cosmique comme couverture philosophique pour son égoïsme et sa convoitise.

J'avais l'intention d'écrire une étude sur cette comédie musicale en utilisant le modèle de l'*indwelling* (l'incarnation du Créateur dans la créature et son union avec elle), montrant que l'*indwelling* fluide (sans centre) remplace

l'*indwelling* solide (à centre matériel) qui a dominé dans la civilisation occidentale jusqu'au milieu du XX^e siècle (et c'est un autre schéma essentiel que j'essaie d'étudier et de clarifier dans l'*Encyclopédie*, et auquel je fais référence dans ces pages dans deux chapitres intitulés *L'indwelling et la sécularisation totale*). Ce qui a augmenté ma détermination à écrire l'étude, c'est que le D^r Louis Awad a écrit

un article dans *al-Ahram* où il loue cette pièce sans s'orienter vers aucune des problématiques intellectuelles ou morales qu'elle soulève, mais malheureusement je ne l'ai pas fait.

J'ai vu à peu près à la même période la pièce de Peter Weiss *Marat/Sade*.

C'est une pièce qui soulève la question de la relation du sexe avec l'histoire et la relation du soi révolutionnaire (agité) avec la révolution objective (et ses lois rigoureuses). Les événements de la pièce se déroulent dans un hôpital de maladies mentales où les malades jouent une pièce sur la vie de Jean-Paul Marat, l'un des plus importants penseurs et leaders de la Révolution française. Le marquis de Sade, dont la résidence a été assignée à cet hôpital, met en scène la pièce où s'imbriquent toutes les choses et s'enchevêtrent toutes les lignes. Certains acteurs de la pièce sortent de leurs rôles soudainement et se conduisent comme des fous. Beaucoup d'entre eux sont atteints de maladies liées à leurs désirs sexuels refoulés et débridés en même temps. Et le héros de la pièce dans la pièce est l'un des leaders de la Révolution française, Jean-Paul Marat, atteint d'une maladie cutanée qui élève toujours sa température (il semble qu'il a été atteint de la maladie pendant sa fuite dans les égouts de Paris devant la police française). Pour baisser sa température élevée, Jean-Paul Marat s'assied dans quelque chose qui ressemble à une baignoire, comme s'il était dans un état fœtal complet, et il sent dans cette posture les masses et la populace courir dans son esprit, et il émet ses déclarations révolutionnaires l'une après l'autre. Ici nous viennent les doutes concernant la rationalité de ses déclarations, et le marquis lance une question à son visage : *Qu'est-ce que la révolution sans copulation ?* C'est-à-dire qu'est-ce que la révolution objective sans irrigation du soi individuel représenté dans le plaisir sexuel ?

J'ai rencontré dans l'une des soirées que tenait le *Partisan Review* (à l'Université de Rutgers) Susan Sontag, l'écrivaine américaine juive défenseuse du lesbianisme (elle est une femme très intelligente et polémique au discours percutant, mais ses paroles ont en elles quelque chose qui me cause beaucoup de perplexité et de tristesse quand j'y pense.

Quand je l'ai rencontrée pour la première fois, c'était la première fois de ma vie que je rencontrais ce type de femmes. J'ai contemplé son apparence beaucoup et j'ai été atteint de quelque chose comme le vertige, mais je m'y suis habitué par la suite). Susan Sontag présentait alors la pensée de Camp,

et la lecture de ses articles était devenue chose nécessaire pour tout intellectuel (*It must be read*, comme on dit en anglais). Puis parut son livre *Contre l'interpréta-*

tion (*Against Interpretation*) qui a tout balayé à sa parution (et personne n'en entend parler maintenant comme c'est le cas avec beaucoup de tels livres). J'ai acheté le livre et je l'ai lu avec passion.

Lorsque je suis rentré en Égypte en 1969, le premier article que j'ai publié fut une recension de ce livre (*La civilisation du Camp : étude d'une nouvelle doctrine critique*, dans *al-Majalla*, décembre 1969). J'ai signalé dans l'article l'irrationalité philosophique qui commençait à saisir l'Occident et à le dominer (*l'œuvre artistique n'est pas imitation mais magie ; la réponse sensorielle directe à l'œuvre artistique résiste à l'interprétation ; notre apparence est notre véritable existence, et le masque est le visage ; dans le monde de la modernité il n'y a pas de forme intelligible où l'homme perd ce qui le distingue en tant qu'homme, où l'homme s'égale à la chose, voire où les choses se libèrent de l'homme et le dominent*). J'ai aussi signalé la transformation du sexe en sujet essentiel (*le désir de retour à l'état d'innocence première avant que l'homme ne tombe dans l'histoire ; ce qui est requis, c'est une érotique de la littérature et non des interprétations [herméneutiques] ; l'aristocratie de la civilisation du Camp sont les hommes efféminés, parce que l'homme efféminé ne peut appartenir à une société sérieuse qui se juge selon des critères moraux sociaux*). Comprendons-nous maintenant Michael Jackson qui n'est ni mâle ni femelle, représentant du relativisme complet et du non-appartenance à quoi que ce soit, l'incarnation véritable de la déconstruction ? Comprendons-nous maintenant ce discours répété et ennuyeux sur le *gender* (genre)

(et non le sexe), considérant que les différences corporelles et anatomiques entre les hommes et les femmes ne sont pas essentielles, et que le rôle de chacun (en tant que mâle ou femelle) n'est pas une question liée de près ou de loin aux caractéristiques corporelles, mais c'est une question de configuration sociale et de modelage civilisationnel ? (Et c'est un paradoxe qui mérite d'être enregistré : dans la civilisation où le sexe occupe cette centralité qui atteint le degré de l'obsession, il y a une tentative de le neutraliser entièrement et de l'abolir.)

J'ai étudié sous la direction du critique américain Lionel Trilling lorsque j'étais à l'Université de Columbia (et j'ai pensé à écrire ma thèse de doctorat sur lui, mais les apôtres de la tendance formaliste à l'Université de Rutgers ont dit qu'il ne mérite pas qu'on écrive sur lui, parce que les choses aux États-Unis ne sont pas entièrement libérales comme ils le prétendent). Trilling était parmi les croyants à la thèse à laquelle nous avons fait référence auparavant,

à savoir que les sociétés modernes anéantissent l'humanité de l'homme et son individualité, le rationalisent et le domestiquent, et en font une chose apprivoisée, et conduisent à l'augmentation de la stéréotypisation et à la domination des mo-

dèles mécaniques sur toutes les formes de la vie humaine. Mais malgré cela, il voyait que l'énergie sexuelle chez l'homme est un élément prométhéen qui résiste à la rationalisation et à la répression, et il imaginait donc que le désir sexuel (aux racines biologiques solides) restera le rocher de résistance fondamental pour l'homme contre la société moderne avec ses tendances stéréotypantes hostiles à l'homme.

Mais le rêve de Trilling n'a pas réussi, et c'est ce qu'ont compris beaucoup d'analystes marxistes.

Le discours analytique marxiste aux États-Unis dans les années soixante était différent dans une grande mesure de ce que nous avons connu en Égypte. Il a commencé à se concentrer sur de nouveaux sujets comme l'idée du dépassement et de la transcendance, la théorie du post-idéologique et la théorie de la convergence. Les marxistes ont commencé à découvrir de nouveaux classiques de gauche comme les manuscrits de Marx qu'il a écrits en 1848 et les œuvres d'Erich Fromm et de l'École de Francfort. L'élément économique n'est plus le seul élément à travers lequel on peut expliquer la vie humaine, et la classe ouvrière n'a plus, dans la conception de ces nouveaux marxistes, un rôle central dans le mouvement de l'histoire. Les marxistes aux États-Unis (ou les quasi-marxistes selon la classification de certains extrémistes) ont découvert que l'analyse qui donne une priorité causale à l'élément économique et de classe n'est plus utile, parce que les sociétés industrielles modernes (à l'Est socialiste et à l'Ouest capitaliste) peuvent satisfaire les besoins matériels de l'homme (économiques et sexuels). Et malgré cela, ces sociétés resteront des sociétés totalitaires qui se dirigent vers davantage de stéréotypisation (rationalisation par la suite). C'est pourquoi le discours marxiste aux États-Unis s'est dirigé vers le problème de l'homme en tant qu'homme et le problème de sa nature, et ne s'est pas confiné dans le domaine économique (comme il s'est passé dans beaucoup de pays du Tiers Monde), mais a abordé tous les aspects de la vie de l'homme, parmi lesquels le sexe.

Il était naturel que la pensée marxiste ou quasi-marxiste nouvelle se dirige vers la question du sexe. J'ai montré que les monopoles américains qui ont employé les motivations économiques de l'homme ont aussi employé ses motivations sexuelles. Marcuse parlait d'un homme rassasié économiquement mais frappé par la faim permanente pour les marchandises, et d'une classe ouvrière manquant de la conscience de classe, et d'un homme rassasié sexuellement mais en état de voracité sexuelle aiguë.

Les médias (selon la conception de Marcuse et d'autres penseurs) élèvent les désirs sexuels et consuméristes de l'homme et le superficialisent ; il devient à une seule

dimension qu'on peut contrôler à travers ses rêves et ses désirs. Et ainsi le rêve prométhéen de Trilling — le rêve du dépassement à travers le sexe — a pris fin et a été remplacé par la domination de l'homme à travers le sexe. Le sexe s'est transformé d'élément révolutionnaire en élément contre-révolutionnaire qu'emploient les sociétés Coca-Cola et Chevrolet à leur profit contre l'homme.

Je me souviens que je donnais une conférence dans une école secondaire à New York et que sur mon chemin vers la salle de conférence, j'ai trouvé les étudiants et étudiantes (la plupart en dessous de seize ans) s'embrassant dans le couloir, chaque étudiant étreignant une étudiante qu'il embrassait avec un enthousiasme sans pareil. Je suis entré dans la salle qui était vide. Les enseignants sont arrivés et ont réussi à convaincre certains étudiants et étudiantes d'entrer dans la salle, mais malgré cela, l'étreinte et l'échange des baisers continuaient. Après la conférence, j'ai demandé au professeur responsable : pourquoi permettent-ils une telle chose dans une institution d'enseignement (surtout que de telles choses n'étaient pas permises jusqu'à la fin des années soixante quand j'ai quitté les États-Unis) ? Il dit : *C'est la seule manière par laquelle on peut les faire taire.*

Les désirs sexuels prométhéens se sont libérés de leur entrave, et au lieu de libérer l'homme, ils l'ont neutralisé puis asservi. La permissivité s'est répandue et a été naturalisée d'une manière que la société américaine ne connaissait pas auparavant (en particulier à travers les annonces, comme je le montrerai plus tard). Bien plus, il me semble parfois qu'il faut regarder la permissivité américaine non dans sa relation avec le sexe mais dans sa relation avec l'anatomie : certaines œuvres permissives modernes regardent le corps non comme une chose qui suscite la convoitise, mais comme une chose qu'on regarde de manière laborantine, quasi-neutre.

Comme si le but de la permissivité ici n'était pas la satisfaction des convoitises mais la réduction de l'homme à un corps, puis l'anatomisation ou la déconstruction de cet homme et sa transformation en matière utilisable. De là, la centralité du verbe *dénuder* (en anglais : *to denude*). La dénudation ici commence par le corps et finit par dénuder l'homme de sa complexité et de son humanité. Pour tout cela, on regarde le sexe d'une manière extrêmement neutre, comme si c'était une activité biologique séparée de la valeur. (J'essayais d'expliquer cette question à certains juristes qui parlaient de *l'adultère* en Occident, comme si l'Occi-

dent tournait encore dans le cadre du licite et de l'illicite. Je leur disais : chez nous dans nos sociétés, si un homme et une femme se rencontrent, le diable est leur troisième. Le problème en Occident est que le diable n'arrive pas, parce que la question est entièrement matérielle et neutre, sans aucune importance spirituelle, à un degré tel qu'elle est devenue une question d'ergonomie pure : où ? quand ? etc. Je leur disais que je salue la présence du diable, parce qu'il

nous rappelle au moins Dieu, exactement comme nous rappelle le mal du bien et l'illicite du licite.) À partir de cette neutralisation, il est devenu possible maintenant de faire référence à la prostitution comme à une activité économique neutre, simple travail musculaire qui ne diffère pas des autres travaux. C'est pourquoi la prostituée s'appelle maintenant dans certains milieux *travailleuse du sexe* (en anglais : *sex worker*).

Et étant donné la neutralisation et la naturalisation du sexe, il est devenu soumis à l'expérimentation (à l'instar de tout phénomène dans la société occidentale). On a commencé à parler de *l'orientation sexuelle* (en anglais : *sexual preference*) et du *rôle sexuel* (en anglais : *sexual role*) au lieu de l'identité sexuelle. A commencé l'apparition des *travestis*, qui sont habituellement des hommes qui portent des vêtements de femmes. A commencé l'intérêt pour des choses comme le rapport sexuel avec les enfants (en anglais : *pédophilie*) et avec les animaux (en anglais : *zoophilie*).

(Ce sont tous des mots dont la deuxième syllabe signifie *amour*, qui est la même syllabe présente dans *philosophie*, c'est-à-dire *amour de la sagesse* !)

Peut-être la libération du sexe du cadre social, sa neutralisation et sa naturalisation apparaissent-elles dans le fait que la femme occidentale aujourd'hui peut pratiquer le sexe avec un homme et épouser un autre et porter d'un troisième, comme cela apparaît dans l'apparition de formes alternatives de famille (auxquelles le congrès de la population au Caire a tenté de conférer la légitimité), comme une famille composée de deux hommes ou de deux femmes ; ils ont maintenant le droit d'adopter des enfants, voire de les engendrer par les opérations de fécondation artificielle. Peut-être ces évolutions qui étaient latentes dans le modèle de la libération sexuelle et qui ont commencé à se réaliser, conduiront-elles certains des tenants d'une telle liberté à hésiter un peu dans leur appel, à ne pas appeler à la liberté et s'en contenter, mais à regarder les évolutions ultérieures, surtout que certaines de ces évolutions ont commencé à apparaître effectivement dans nos sociétés (regarde la télévision égyptienne et ses annonces dansantes qui ne se terminent pas et l'emploi du sexe pour vendre toute chose,

depuis les crèmes pour la peau jusqu'aux insecticides, et regarde les vidéo-clips et leurs millions de chaînes qui fonctionnent 24 heures sur 24 chaque jour pour ancrer dans les esprits de tous que le corps est la référence finale et qu'il est ce qui confère un sens à nos vies !).

Lié à la question du sexe et à l'intérêt fébrile pour lui, il y a plusieurs questions. Sont apparues des œuvres littéraires qui traitent du sexe d'une manière découverte et directe, et qui tentent de parler de ce qu'on appelle *la langue du corps*,

et est apparue une revue littéraire égyptienne dont le titre principal est *Les femmes écrivent avec leur corps*. Je ne sais pas quelle langue est celle-ci, parce que la langue est par sa nature abstraite ; mais c'est une fois encore une tentative pour confiner l'homme dans la sphère de ses cinq sens et nier sa capacité à dépasser son soi naturel matériel ; c'est un appel réactionnaire inhumain.

Les œuvres littéraires qui parlent par la langue du corps (et des cinq sens) sont des œuvres qui refusent de traiter avec l'ampleur et la complexité du phénomène humain.

Et les œuvres permissives ne sont plus une question individuelle ni des œuvres littéraires que se passent quelques individus (parmi les membres de l'élite culturelle ou politique). Leur diffusion à ce niveau en fait une question sociale propre à l'orientation et au tissu de la société. Je connaissais un poète américain qui écrivait dans cette langue du corps. L'amusant dans le sujet, c'est qu'il était marié, avait des enfants, et était conservateur jusqu'à un certain point dans sa vie personnelle. Je suis entré en dialogue avec lui concernant sa poésie dans une station radio. Il défendait naturellement sa poésie du point de vue de la liberté de pensée et de sa liberté individuelle. Je lui ai dit : *N'est-il pas du droit de la société de se défendre et de défendre ses critères contre des individus qui veulent la saper et abolir toute normativité ?* Et j'ai dit en riant : *La question de la permissivité devient une question intellectuelle si deux conditions sont réunies chez l'auteur de littérature permissive : qu'il ne réalise pas un profit financier de sa littérature (parce que la motivation à l'écriture permissive peut être le profit financier et non la posture intellectuelle). Quant à la deuxième condition, c'est que cet auteur nous prouve qu'il pratique dans sa vie privée effectivement ce à quoi il appelle théoriquement, pour que nous nous assurons de sa croyance en ce qu'il dit.* Je ne connais pas un seul auteur permissif chez qui ces deux conditions soient réunies. Notre homme a entièrement ignoré mes propos et continué à défendre la liberté absolue. Bien plus, j'ai lu sur une dame américaine qui possède une société de production télévisée spécialisée dans la production de feuilletons télévisés se distinguant par la présence de personnages lesbiennes. Cette dame ne croit pas per-

sonnellement à la déviance et ne la pratique pas dans sa vie, mais elle a trouvé là un chemin facile vers le profit !

Certains commentateurs aux États-Unis ont remarqué qu'autrefois, la star de cinéma qui jouait les rôles du méchant essayait toujours de montrer que sa vie est naturelle et ordinaire (même si elle ne l'était pas).

Maintenant, les héroïnes du feuilleton *Sex and the City* (qui est un feuilleton sur un groupe de filles à la recherche du plaisir sexuel hors de tous critères sociaux) veillent à cacher qu'elles vivent une vie naturelle et ordinaire et qu'elles se marient et procréent comme le reste des créatures de Dieu !

Dans une étude intitulée *Le corps et le sexe comme deux images métaphoriques essentielles dans la civilisation occidentale moderne*, j'ai cité les mots du penseur français Lyotard : *Le corps est devenu l'origine de la philosophie et l'origine de toutes les activités essentielles ; quant à l'épistémologie, elle est devenue à ressembler à l'activité sexuelle*. J'ai tenté de clarifier les mots de Lyotard en disant : le corps est l'image métaphorique fondamentale à l'âge de la modernisation ; quant au sexe, c'est son image à l'âge de la postmodernité. Pour davantage de clarification, j'ai montré que ce qui se passe maintenant dans la philosophie occidentale moderne est de donner au sexe (et au plaisir, à la convoitise et au désir) une primauté cognitive sur toutes les choses. Bien plus, le sexe a commencé à remplacer la langue. Bien que la langue selon les apôtres de la postmodernité soit un système indépendant de la réalité (c'est un système que ne forme pas l'homme individu conscient), il y a en elle quelques ombres de Dieu — c'est-à-dire le sens et le désir d'interprétation, le sujet et l'objet. Quant au sexe, il s'est entièrement débarrassé de cela. Le sexe est un désir individuel pur mais sans individualité en lui : tous le ressentent et le pratiquent. Le désir ne peut être jugé de l'extérieur, c'est pourquoi il défie l'interprétation. Et celui qui s'y attache entièrement ne tombe pas dans la métaphysique en raison de son autosuffisance. Ainsi peut-on dire que le désir sexuel est plus proche que le corps de la matière originelle première dont parle la philosophie matérialiste, et qui n'a pas d'origine divine. Il constitue la véritable référence matérielle latente qui ne connaît aucun dépassement.

Je marchais à la place de la Concorde à Paris. Il y avait plusieurs statues d'une femme représentant la France, et j'ai remarqué que le sculpteur a délibérément dénudé l'un de ses seins.

Naturellement, le but n'était pas d'éveiller la convoitise. Il fallait que je cherche une autre cause. Je n'ai trouvé que le modèle sexuel/matériel, qui ramène

l'homme au plus petit dénominateur commun en lui, c'est-à-dire le désir sexuel — c'est lui qui explique le secret de cette dénudation. Mon attention s'est arrêtée sur cette transformation parce qu'elle révèle la matérialité de la vision. Et cette matérialité/sexualité se manifeste dans le fait que beaucoup d'Occidentaux pensent maintenant à Dieu à travers une image métaphorique sexuelle ; ils s'y réfèrent comme étant *il* ou *elle* ou même de manière neutre *he/she/it*. Et ici nous avons le droit de demander : lorsque nous disons *porte* et que nous indiquons la portière, ne pensons-nous à eux que comme étant un mâle et une femelle ? Le diable est-il mâle et la vertu femelle ? Quel est le sexe du vice, de la noblesse, de la dignité, de l'avarice, de l'humiliation... etc. ? La mort est-elle mâle et la vie femelle ? Enfin, avons-nous le droit de demander : ce qui domine les sociétés modernes, n'est-ce pas un modèle païen bas qui tourne autour de l'adoration

des organes génitaux ? Ce paganisme est-il le plus haut (ou le plus bas) niveau du matérialisme, où l'homme est ramené à son corps puis son corps tout entier est ramené à ses organes génitaux ?

Et beaucoup relie maintenant entre l'expérience esthétique et l'expérience sexuelle (en anglais : *aesthetics* et *erotics*) et entre la textualité ou l'intertextualité et la fluidité liée au motif sexuel (en anglais : *textuality* et *sexuality*). Le texte fermé, dans la conception de certains apôtres de la postmodernité, est une forme de répression du désir sexuel ou de son sublimation ou son dépassement à travers une forme indépendante ayant des limites et une identité. Quant à la textualité, c'est l'imbrication complète des textes ouverts de sorte qu'un texte te renvoie à un autre qui te renvoie à son tour à un troisième à l'infini, parce qu'il n'y a aucune limite à aucun texte, ce qui signifie la danse des textes et leur glissement (ressemblant à la danse des signifiants et leur glissement).

Dans ce cadre, le concept du texte tombe en tant qu'œuvre artistique intégrée résultant d'une conscience humaine complexe, et l'expérience esthétique véritable devient une opération de déni du dépassement et une soumission complète à la séduction de la structure (féminine) glissante sans limites, qui contient à l'intérieur d'elle tout ce qu'il faut pour la comprendre (la référence latente). C'est un retour à l'utérus et constitue une perte du sens moral et du sentiment de l'histoire (exactement comme l'instant du rapport sexuel).

Cette tendance croissante vers la préoccupation par le corps et le sexe n'est pas l'apanage de la société américaine, mais c'est un phénomène mondial qui s'élargit, lié à la chute de l'idéologie et à la propagation de la pensée postmoderne. J'étais en Malaisie pour donner une conférence aux membres du corps enseignant

sur la manière d'enseigner la littérature anglaise d'un point de vue humaniste islamique. J'ai utilisé le modèle de l'*indwelling* immanentiste pour analyser les textes littéraires. J'ai donné plusieurs exemples. À la fin de ma conférence, l'une des professeures m'a demandé : *Peut-on enseigner les fondements théoriques de la littérature des homosexuels* (en anglais : *Queer Theory*) ? Je lui ai répondu que ces fondements théoriques ne sont pas enseignés dans la plupart des universités des États-Unis, alors pourquoi cet intérêt excessif pour eux ? Elle a dit : *Parce que de telles choses se produisent dans notre société*. Je l'ai informée qu'elles se produisent dans toutes les sociétés humaines, mais qu'il reste une différence entre la réalité et l'idéal supérieur. Et même dans la réalité elle-même, il y a des faits représentatifs et d'autres non représentatifs des désirs et opinions de la grande majorité des gens. Indépendamment de mon dialogue avec cette dame, il faut souligner que nous ne sommes pas à l'abri des vagues de permissivité et de déviance sexuelle, et que ce qui s'est passé en Occident n'est pas une simple déviation ou décadence, mais ce sont des choses latentes dans la séquence

modélisque, et nous devons les étudier soigneusement.

J'ai écrit un article intitulé *Le vidéo-clip, le corps et la mondialisation*, où j'ai tenté de montrer les dimensions cognitives de l'affirmation du corps et du sexe (au détriment du chant et de l'enchantement) et de les lier à la mondialisation et à la postmodernité.

Quoi qu'il en soit, la question du sexe a été l'une des questions importantes à travers lesquelles j'ai découvert la simplicité de la vision matérielle réductrice, et qu'elle aboutit non à la libération de l'homme mais à sa déconstruction.

Le consumérisme et l'impérialisme psychologique

الاستهلاكية والإمبريالية النفسية

Ici il faut que je parle avec un certain détail de ce à quoi j'ai déjà fait allusion, à savoir l'*impérialisme psychologique*. Il est lié dans une grande mesure à l'augmentation de la rage sexuelle et consumériste et à la voracité pour toute chose (marchandises, femmes... etc.). De là, il est l'un des plus importants facteurs destructifs à l'âge moderne, sinon le plus important. Cet impérialisme psychologique, à l'inverse de l'impérialisme traditionnel, a perçu que l'épuisement des ressources naturelles en Asie, en Afrique et dans toutes les régions du monde a augmenté, exactement comme s'est accrue la concurrence sur les marchés. Le coût de la confrontation militaire avec les peuples du Tiers Monde est aussi devenu exorbitant. L'entrée dans des guerres militaires mondiales conduit à l'épuisement de l'énergie des grandes puissances occidentales. Puis ces pays ont trouvé qu'ils peuvent jeter les pays en développement dans de petites guerres à travers lesquelles ils réalisent des profits élevés (puisqu'ils vendent naturellement les armes aux deux parties en conflit, et le commerce des armes est encore le plus important commerce à notre époque moderne, surpassant même le commerce des stupéfiants).

Mais les dimensions de l'impérialisme psychologique sont plus profondes et plus globales. Il part de la croyance que le but de la production est la consommation, que le but de l'augmentation de la production est l'augmentation de la consommation,

que la vie de l'individu acquiert un sens s'il consomme et plus de sens s'il élève sa consommation (j'ai défini la modernisation et la modernité comme étant *la révolution des attentes croissantes* !), et que l'homme est essentiellement un animal économique corporel qui ne cherche que son utilité (économique) et son plaisir (corporel). Et que son comportement doit nécessairement devenir stéréotypé pour qu'il puisse consommer les marchandises que produisent les chaînes de montage. Cet homme ne vise dans sa vie qu'à réaliser l'utilité et le plaisir, et voit que son salut réside en cela. C'est pourquoi le besoin était la mère de l'invention dans le passé. Quant à l'impérialisme psychologique,

l'invention est devenue le père du besoin : il faut nécessairement qu'apparaisse une nouvelle marchandise chaque jour. De là, l'homme entre dans le cercle de la production sans but qui s'élargit à l'infini.

L'impérialisme psychologique a décidé d'élargir la sphère du marché non par l'expansion horizontale à l'extérieur (qui exige la force militaire) mais par l'expansion verticale à l'intérieur de l'âme humaine elle-même, qui se transforme en marché en expansion permanente que cet impérialisme domine, oriente, et où il jette une grande quantité de marchandises. Il fait croire à l'individu (qui se tient nu, faible, seul devant les médias et qui est stéréotypé pour entrer dans la machine consumériste) que ces marchandises ne réalisent pas seulement son utilité mais aussi son bonheur (c'est-à-dire son plaisir). Cet impérialisme a réussi à mobiliser toutes les énergies, en particulier les *fabricants d'images* (en anglais : *image makers*) dans les divers médias (et parmi les paradoxes qui méritent qu'on s'y arrête, c'est que malgré la dangerosité du rôle que jouent les responsables des médias, ils sont des personnes non élues et non interrogeables).

L'un des secteurs les plus importants qui contribuent à fabriquer l'image est le secteur des films, qui propage la violence et l'image de l'homme qui vit dans l'instant présent, aidé par le secteur des modes qui change les goûts des mâles, des femelles et des enfants deux fois par an. Parmi les autres secteurs importants, peut-être le plus important, le secteur des annonces commerciales que la télévision américaine ne cesse de diffuser (le secteur des annonces est devenu l'un des secteurs économiques les plus importants, à tel point que l'un de mes amis a dit en plaisantant que si les États-Unis se transformaient en socialisme, l'un des plus grands problèmes auxquels ferait face le système socialiste là-bas serait le problème des employés de ce secteur et leur réinsertion complète, exactement comme le système socialiste à Cuba a fait face au problème de la réinsertion des employés du secteur de la prostitution, qui était l'un des plus grands secteurs de l'économie cubaine avant la révolution).

Le but de cette attaque médiatique est de propager le modèle consumériste pour soumettre les masses, les domestiquer et les stéréotyper, de sorte que l'homme ordinaire (et non ordinaire) se trouve intériorisant l'idée que le bonheur ne se réalisera qu'à travers la consommation et davantage de consommation. Il s'unifie entièrement à la marchandise et devient un homme marchandisé unidimensionnel, entièrement plongé dans la marchandise et la matière, dans un état d'inconscience humaine complète. Comme dit le D^r Galal Amin, les victimes de l'exploitation dans les sociétés capitalistes avancées ne sont pas les ouvriers et les paysans mais les consommateurs de toute classe. Cela apparaît peut-être dans l'ex-

exploitation hideuse de l'enfance : les annonces s'adressent aux enfants directement et dépassent ainsi les pères et les mères et leurs systèmes moraux, voire leur revenu financier. Combien j'ai vu de mes collègues égyptiens entrer dans les zones de shopping (*shopping mall*) et n'en sortir jamais. Ils sont contraints naturellement de la quitter pour mener leur vie ordinaire (travail et études), mais ils ne la quittaient que de corps et de moule,

parce qu'ils restaient en elle d'âme et de cœur, accourant vers elle après avoir accompli leurs travaux pour reprendre leur activité fondamentale qu'ils s'imaginent avoir été créés pour elle : acheter les marchandises et profiter des soldes qui ne se terminent pas ! Et naturellement, cet impérialisme psychologique est arrivé dans nos pays. Après que la télévision égyptienne ne connaissait pas les annonces, l'annonce est devenue partie essentielle d'elle. Elle s'adresse aussi aux enfants en dépassant les pères. Une mère égyptienne m'a raconté que son fils pleurait amèrement pour un type de chocolat qu'il n'avait jamais goûté de toute sa vie, mais qu'il avait vu une annonce sur lui !

Si tu regardes autour de toi aux États-Unis, tu penserais que toute chose se vend et s'achète avec une grande remise. Le mot *sale* (réduction), ou *solde*, se trouve partout et te poursuit où que tu ailles, dans les magasins, les rues, les journaux, les bibliothèques et ta maison, essayant de te convaincre qu'il y a devant toi une occasion en or de ruiner la maison du pauvre propriétaire du magasin contraint à la liquidation.

Mon ami Kevin Reilly dessine une image réaliste mais frappante de cette attaque impérialiste contre l'homme individu dans le livre *L'Occident et le monde* :

La capacité de deux seuls domaines, les relations publiques et la publicité, à manipuler les opinions et à influencer sur la décision individuelle tout en feignant d'élargir le monde du choix individuel est une capacité énorme. Il nous suffit de contempler quelques exemples tirés des expériences de la vie pratique de l'un des praticiens de ces nouveaux arts dans les années trente, Edward L. Bernays, pour y trouver de quoi nous dispenser de volumes. Bernays explique dans ses mémoires comment il a aidé George Washington Hill de l'American Tobacco Company à inciter les femmes à fumer ouvertement. Bernays, sur les conseils d'un psychanalyste qui voyait que les femmes imaginent les cigarettes comme des flambeaux de liberté, a préparé un défilé où marcheraient des fumeuses le jour de Pâques à New York en 1929.

Il a fait envoyer par sa secrétaire des télégrammes à trente jeunes filles parmi l'élite de la ville. Voici le texte :

Pour l'égalité entre les sexes et contre une dernière interdiction imposée à nos congénères, j'ai décidé avec d'autres jeunes femmes d'allumer un autre flambeau de liberté en fumant des cigarettes pendant notre marche dans la Cinquième Avenue le jour de Pâques.

L'événement a suscité un tumulte national. Les images des femmes ont été publiées dans les journaux à travers le pays, et les femmes ont répondu de New York à San Francisco et ont fumé publiquement. Bernays a compris que les vieilles habitudes enracinées peuvent être éliminées par l'émission d'un appel percutant que diffuse un réseau.

Mais c'est un appel à la fumée seulement, alors que ce qui était requis était de fumer un type particulier de cigarettes, à savoir *Lucky Strike* à l'enveloppe verte. Pour réaliser cela, il fallait nécessairement déclencher la *révolution verte*. La société *Lucky Strike* a préparé un design global, un plan procédural complet, ses objectifs détaillés ont été fixés, le type de recherche, la stratégie, les sujets et le timing nécessaires pour les activités planifiées.

On a préparé des études psychologiques sur les associations de la couleur verte. Un sponsor anonyme a envoyé tout le budget alloué, soit 25 000 dollars, à l'organisateur du plus important bal mondain alors, pour qu'il organise un bal vert. Un fabricant de soie a été encouragé à parier sur la couleur verte ; il a organisé un banquet pour les éditeurs de mode dont la carte était verte et toute la nourriture était verte, et un psychologue les a entretenus de la couleur verte, puis le directeur du département d'art du Hunter College leur a fait une conférence sur la couleur verte dans les œuvres des grands artistes.

Lorsque les journaux ont annoncé un automne vert et un hiver vert, un bureau de la mode des couleurs a été créé pour alerter les acteurs du milieu de la mode que la couleur verte est la maîtresse des couleurs dans les vêtements et les accessoires, et même dans la décoration intérieure des maisons. Une lettre a été envoyée aux décorateurs et aux marchands de meubles autour de la suprématie de la couleur verte, pour garantir leur ralliement au nouveau courant. Le président du gala de la mode verte a été persuadé de voyager en France pour assurer la coopération de l'industrie de la mode française et du gouvernement français (qui a coopéré, reconnaissant le pouvoir d'achat de la femme américaine). Un comité d'accueil de l'équipe de la mode verte a été formé qui comprenait certains des noms les plus brillants de la société américaine, comme Mme James Roosevelt, Mme Walter Chrysler, Mme Irving Berlin et Mme Averell Harriman. Le comité a tenu une série de dîners auxquels ont été invités les représentants des industries d'accessoires pour les encourager à fournir des accessoires verts qui s'accordent avec les vêtements verts venus de Paris.

Lorsque la campagne s'est intensifiée, le reste des producteurs a suivi le mouvement : l'un a annoncé un nouveau vernis à ongles vert émeraude, un autre a introduit les bas verts, et a commencé l'apparition des produits verts dans les vitrines à Philadelphie d'abord, et finalement en septembre dans le magasin Altman sur la Cinquième Avenue à New York. Les revues Vogue et Harper's Bazaar ont présenté la mode verte sur leurs couvertures. Et finalement, l'opposition innocente s'est jointe à la campagne : les cigarettes Camel ont présenté une fille portant une tenue verte rayée de rouge — exactement les mêmes couleurs du paquet de cigarettes Lucky Strike.

Ainsi les concurrents eux-mêmes ont reconnu que Lucky Strike est le sommet de la mode.

Les annonces sont devenues un art beau (bien que ce soit une forme sans contenu visant à te tromper et te voler) qui absorbe beaucoup d'énergies créatrices. Regarde par exemple l'annonce du *Juan Valdez*, l'homme strict : l'annonce commence dans un village d'un pays d'Amérique latine où le silence règne et la tristesse pèse sur la cité. Vient cet homme à un sac de café, en goûte les grains, puis prend une tasse de café. Lorsque le sourire de la satisfaction monte sur son visage, la joie envahit la place et les masses dansent et commencent les rites de la célébration de la moisson. L'envoyé de la société de café strict a accepté l'achat du produit, ce qui indique la qualité du café que vend cette société soucieuse des intérêts des consommateurs. (Dans ma thèse de doctorat, j'ai fait une comparaison entre cette annonce et le poème du poète anglais Robert Herrick *La Moisson*, où les rites de célébration commencent immédiatement après la moisson sans attendre cette personnalité impersonnelle (l'expert) pour donner sa bénédiction au produit. J'ai montré que c'est la différence entre les sociétés miséricordieuses et les sociétés contractuelles : les premières tournent dans le cadre de la valeur réelle des choses, tandis que les secondes doivent transformer la valeur en prix et le qualitatif en quantitatif.)

Et les annonces de voitures forment une énorme palette variée : si tu es de droite, partisan de l'intervention militaire américaine dans les régions du monde, alors les forces armées de la société Chevrolet marchent sur l'écran avec grandeur et majesté qui indiquent la grandeur de cette voiture, et il vaut mieux pour toi te rendre. Mais si tu es révolutionnaire, alors tu es invité à te joindre immédiatement aux rangs de la révolution Dodge — nous en avons assez des Chevrolet et des semblants de voitures. (En ce sens, les annonces commerciales sont la première annonciation de la postmodernité, du post-idéologique et de la séparation du signifiant du signifié, parce que les annonces — comme nous le savons tous — sont mensonge sur mensonge, et malgré cela nous en sommes influencés

et notre comportement est déterminé par elles.) Mais que faire si tu es pauvre, les poches percées ? Pas de souci ! Ton ami au large sourire à la *New York Loan Bank* t'aidera.

Tout ce que tu as à faire, c'est de signer un petit papier blanc pour obtenir la clé de la voiture et le bonheur. Et si tu regardes attentivement ce petit papier blanc, tu découvriras que tu dois hypothéquer ta maison, tes enfants, ta femme, ton soi, ton honneur et ta voiture en échange de cela ; le taux d'intérêt n'est pas de 5 % comme dit la grande pancarte, parce qu'avec le calcul composé il atteint des multiples. Mais le large sourire sur le visage de ton ami te fait oublier tous les soucis et les peurs. Si tu en as fini avec le déluge des voitures, le déluge des autres marchandises te balaie : dentifrice, savon à vaisselle, types attrayants de pâtes, parfums, eaux gazeuses, sous-vêtements, chaussures, chocolat, stimulants vitaux, tranquillisants, produits cosmétiques et amincissants, faux cils et faux seins. Cet amas peut disparaître si l'homme s'arrêtait, ne serait-ce qu'un instant, pour s'interroger sur l'utilité de tout cela ; mais naturellement il ne le fait pas, parce qu'il est un homme pragmatique réussi qui sait traiter avec la réalité. Et l'impérialisme psychologique n'envahit pas l'homme de l'extérieur seulement, mais l'envahit et réprime son humanité de l'intérieur.

L'invasion intérieure se manifeste par de nombreux aspects, mais le plus important est le sexe. L'image de l'homme aujourd'hui aux États-Unis est un mélange de l'homme économique et corporel (c'est pourquoi nous trouvons que les annonces télévisées — soit aux États-Unis soit en Égypte — emploient le sexe sans pudeur dans la vente des marchandises). Cette image perceptive a dominé dans une grande mesure l'homme américain ordinaire malgré la résistance de certains intellectuels.

Je me souviens bien de la première annonce télévisée aux États-Unis qui employait le sexe pour vendre une marchandise ; c'était une annonce sur de la crème à raser : une fille blonde apparaît sur le petit écran chevauchant un navire (cette fille est liée dans l'esprit du spectateur américain aux Vikings, pirates de la péninsule scandinave,

de là elle relie la crème à la sauvagerie et à la primitivité), puis elle dit d'une voix douce : *Take it off, take it all off!* Et il y a un jeu sur les mots entre les poils du menton qu'on rase et les vêtements qu'on enlève, et l'utilisation du mot *off* en anglais approfondit ce jeu.

J'avais un ami américain d'origine grecque qui me dit alors que c'est quelque chose d'énorme dont personne ne connaît la fin. Je n'ai pas tout à fait compris le sens de ce qu'il a dit malgré ma sympathie vague envers lui. Mon ami avait entièrement raison dans ses craintes, parce que les annonces au caractère sexuel se sont déversées. Regarde cette annonce de voiture : la voiture roule, puis en sort une fille d'une beauté splendide qui te demande de ne pas hésiter à acheter la voiture/la fille. Les annonces de Benetton et Calvin Klein sont devenues parmi les plus importantes icônes sexuelles dans la société américaine. Ce sont des annonces que tout le monde voit et auxquelles on ne peut s'opposer ou contre lesquelles on ne peut imposer un contrôle, parce que cela serait considéré comme une contrainte à la liberté (bien que les propriétaires de ces annonces ne se soucient jamais de la liberté d'opinion ou d'aucun principe ; leur préoccupation est de vendre la marchandise. S'ils trouvaient que certains livres de la Bible peuvent les aider davantage à vendre, ils n'hésiteraient pas à abandonner l'emploi du sexe et emploieraient la Bible à la place).

Il en a résulté la propagation de la permissivité, non la permissivité traditionnelle mais une permissivité d'un nouveau type. La permissivité ancienne suppose que le sexe est humain et qu'on peut l'exploiter pour cette raison en le présentant d'une manière séduisante qui fait saliver les loups et les anges. Mais la nouvelle permissivité est démocratique, scientifique, qui suppose que le sexe est une énergie neutre qu'on peut utiliser pour contrôler cette unité consumériste que l'ancienne philosophie appelait *l'homme*.

Et choisir le sexe comme moyen de contrôler l'homme indique l'intelligence et la finesse, parce que le sexe est une activité biologique inéluctable mais qui en même temps a une dimension sociale. Et en affirmant le côté biologique au détriment du côté social (sans l'éliminer entièrement), la société sécularisée totale crée la formule magique et l'équilibre recherché. Tu peux te conduire socialement, mais ton comportement sera déterminé par des calculs biologiques simples et définis. Regarde par exemple cette crème pour cheveux : son charme est irrésistible — si tu l'utilises, toutes les séduisantes tomberont dans tes filets. Et toi, madame, si tu bois ce médicament (dont les rapports médicaux ont montré par la suite que ses méfaits dépassent ses bienfaits), tu jouiras d'un attrait sexuel après l'avoir bu. Et toi vieil homme épuisé, pourquoi ne portes-tu pas une perruque, ne te teins-tu pas les cheveux, n'étales-tu pas ta peau, ne raccourcis-tu pas ton pantalon ou ne l'allonges-tu pas ? Choisis ce que tu veux comme marchandises, et tout est au nom de la vitalité et de la résurrection sexuelle, mais c'est une résurrection sexuelle sans rapport avec la vie, l'amour, le mariage, le di-

vorce, ou même le diable ou Prométhée. C'est une résurrection biologique pure qui tourne dans un vide inéluctable infini.

L'impérialisme psychologique est la civilisation du facile au lieu du complexe et du beau. Elle confond complexité et complication. La complexité est la pluralité des dimensions et des éléments ; la complication est leur mélange et non nécessairement leur pluralité. Sous le slogan *sois simple* ou *sois naturel* (qui correspond dans notre civilisation aujourd'hui à la civilisation du *balach 'oqad* [pas de complexes]), on commence à produire un ensemble de marchandises simples (comme le hamburger, le disco et le pantalon en jean), qui visent toutes à faire perdre à l'homme sa complexité et ses dimensions, pour qu'il devienne une entité simple, non compliquée, dont on peut prévoir le comportement.

Je fais référence à ces marchandises simples et leurs semblables (qui n'ont ni couleur ni saveur ni odeur, et qui n'ont aucune spécificité historique, sociale ou civilisationnelle) comme étant l'une des manifestations d'une nouvelle formation civilisationnelle, qu'a engendrée l'impérialisme psychologique aux États-Unis, mais qui n'est pas américaine. C'est pourquoi je l'appelle *contre-civilisation* (en anglais : *anti-culture*), parce qu'elle menace toutes les formes civilisationnelles et toutes les spécificités, y compris la civilisation et la spécificité américaines (la civilisation américaine connaît des traditions civilisationnelles locales riches et différentes : la civilisation créole en Louisiane, la civilisation de la côte est, la civilisation du Midwest américain, la diversité résultant des migrations différentes... etc.). Mais les marchandises stéréotypées faciles les étouffent et les liquident toutes. Cette contre-civilisation exprime l'unicité de la nature/matière et sa répétition, et transforme l'homme individu en un être stéréotypé sans dimensions, qu'on peut diriger facilement et dont on peut prévoir le comportement. Aussi est-ce une civilisation hostile à la civilisation et à l'homme. C'est pourquoi je crois que la chaîne de montage (et la stéréotypisation) est la grande image métaphorique de cette contre-civilisation. Il peut être significatif d'indiquer que Ford a découvert la chaîne de montage à l'abattoir de Chicago où il a vu tous les animaux suspendus après leur abattage en rangs serrés qu'on peut bouger facilement et qu'on peut traiter de n'importe quelle manière pendant qu'on les bouge.

Mais cet homme stéréotypé est malgré cela un homme individualiste poussé à l'individualisme, en concurrence permanente avec ce qui l'entoure, parce qu'il est un soi indépendant, sa propre référence, ayant ses propres lois, qui ne peut différer la réalisation du soi (surtout qu'il ne croit pas à un au-delà : il n'y a que la vie d'ici-bas). C'est pourquoi ses attentes sont toujours extrêmement élevées et il s'impatiente vite (malgré sa capacité énorme à s'adapter). Je me souviens une

fois que j'étais assis dans un hôtel à Chicago, et ma place se trouva à côté d'un téléphone public où parlait une personne à sa femme.

Il semble que leur mariage passait par une étape difficile finale, parce qu'ils parlaient des procédures de divorce. Il lui a mentionné quelques-uns de ses problèmes, parmi lesquels la non-réalisation du soi (qu'il a lui-même mentionné qu'il cherche encore), et qu'il ne communique pas avec sa femme à 100 %. Il lui a aussi mentionné quelques autres problèmes qui ne diffèrent pas — à ma perception — des problèmes que rencontre toute personne ordinaire dans sa vie. J'étais sur le point de lui dire que ses attentes sont plus élevées que nécessaire et que les limites de son soi sont extrêmement solides et extrêmement fluides en même temps, et que s'il abaissait un peu ses attentes, sa vie deviendrait plus heureuse et il communiquerait avec sa femme à 70 %, ce qui suffit, parce que l'homme ne communique pas avec lui-même à 100 %. Mais je ne l'ai pas fait parce qu'il aurait imaginé que c'est une intrusion dans sa vie privée.

L'illusion de l'individualisme absolu et le rêve de la consommation continue (avec tous les autres mécanismes de rationalisation comme l'emploi du sexe dans les annonces et la domination de l'homme à travers les médias) est ce qui a entièrement sapé toute conscience de classe ou sociale. Tous rêvent des rêves individuels à travers lesquels chacun réalise le salut pour son soi séparé de la société. J'ai écrit un court poème sur la classe ouvrière américaine après mon arrivée aux États-Unis après que j'ai senti instinctivement et directement ce que j'essaie de transmettre dans ces lignes ; le titre du poème était *Au prolétariat américain* :

Pourquoi peignons-nous et nous fatiguons-nous / alors que les greniers sont remplis de blé / et que l'oiseau / est gavé de la cueillette des grains ? / Pourquoi, par Dieu, soufflons-nous dans le clairon ? / Et le beurre est dans les marmites / quant aux vignes / elles sont conservées et glacées / pourquoi, par Dieu, allumons-nous le feu ? / Et le soir / quand nous marchons dans la procession funèbre de la vie / dans les feux rouges, verts et jaunes / nous nous amusons et plaisantons puis nous dormons dans la fissure. / Pourquoi, par Dieu, fondons-nous le fer ?

Dans le cadre de l'impérialisme psychologique, l'homme devient capable de progresser et de réussir seulement (n'est-ce pas la civilisation du progrès et de la réalisation ?), incapable de reculer ou d'échouer. Et bien que ce soit la civilisation du progrès, l'homme y trouve une grande difficulté à avancer en âge, parce que cela signifie se soumettre au temps et perdre progressivement son énergie, ce qui représente une sorte d'échec. C'est pourquoi nous trouvons qu'ils rêvent de jeunesse permanente, enfants ou adultes ! Je marchais une fois sur la rue Madison

(Madison Avenue), qui est la rue où se trouvent la plupart des bureaux d'annonces, à cinq heures, l'heure de fermeture des bureaux, et j'ai été surpris par une scène étrange : toutes les secrétaires

se ressemblaient, mettaient la même quantité de fards sur le visage, et essayaient de ne pas dépasser trente ans. La vue de celles qui avaient avancé en âge parmi elles suscitait la tristesse !

On peut dire que le nouvel ordre mondial est une mondialisation de cet impérialisme psychologique et une généralisation du concept de l'homme économique/corporel qui ne se soucie ni de la patrie ni de la dignité, et à qui n'importent que la vente, l'achat, l'utilité et le plaisir.

Cette rage consumériste n'est pas une question de décadence morale, de comportement individuel et de choix libre, mais c'est une situation sociale globale et un modèle énorme qui domine l'homme de l'extérieur et que l'individu intériorise sans s'en apercevoir. Et si l'individu réussit à résister à cette invasion, les membres de sa famille peuvent ne pas être à la hauteur de sa résistance. C'est la société qui détermine les critères du bonheur et du plaisir, et quels que soient les efforts de l'individu pour échapper aux déterminismes sociaux, il se trouve entouré par la société qu'il ne peut quitter sans un acte violent : devenir un hippie zélé dans le monde malgré son plaisir en lui. Et le hippie incarne le mythe de l'échec, qui est l'opposé du mythe du succès qui domine la raison américaine. Quant au citoyen ordinaire qui vit une vie ordinaire dans la société, il tombe dans les filets du consumérisme avec une grande simplicité,

surtout que dès son enfance il a intériorisé l'idéologie consumériste à travers les poupées et les divers programmes télévisés (la poupée Barbie et ses amis sont parmi les plus importants mécanismes de propagation de l'idéologie consumériste).

L'histoire suivante qui m'est arrivée explique peut-être ce que je veux dire : lorsque je suis allé aux États-Unis, mon épouse et moi sommes restés dans les premières années à vivre à l'intérieur d'un ghetto indépendant, suivant les critères qui dominaient dans la société égyptienne à la fin des années cinquante, parmi lesquels que la viande de poulet occupait le sommet de la pyramide qui ordonne les divers types de viandes. C'est pourquoi consommer ce type de viande était considéré comme une sorte de luxe par rapport aux autres viandes (mouton, bœuf, veau, poissons). Je ne sais pas la cause de cette préférence, et c'est peut-être que la viande de poulet était plus chère que les autres viandes. Nous

sommes restés à l'intérieur du ghetto à vivre avec notre conception égyptienne que la viande de poulet est une viande de luxe. Ce qui a aidé à cela, c'est que nous n'avons pas remarqué que le prix de la viande de poulet aux États-Unis est bas par rapport aux autres viandes, parce que mon épouse et moi ne regardons les prix que rarement.

L'important, c'est que telle était notre condition, nous vivions dans nos illusions égyptiennes, jusqu'à ce qu'une amie américaine nous rendît visite et dit (d'une manière qui exprime l'ennui) qu'elle allait à la maison cuisiner du haricot blanc et du poulet pour son mari ! Un certain doute m'envahit et je lui demandai la cause de cette expression d'ennui. À travers sa réponse, j'ai compris que la viande de poulet est considérée comme la moins bonne des viandes et qu'elle se trouve au bas de la pyramide, et que pour cette raison c'est la moins chère des viandes. Je m'étais étonné au début de cet ordre qui diffère entièrement de son équivalent égyptien, mais malgré cela il m'a saisi, et je me suis trouvé à ne consommer la viande de poulet que par nécessité ; quant aux autres viandes, nous les consommons quand nous avons l'argent nécessaire pour cela.

Le goût du poulet est devenu bon marché dans ma bouche, moi qui le trouvais extrêmement délicieux. Je riais de moi et de ma transformation, mais en vain : la société m'avait fixé l'échelle des priorités du goût et j'avais intériorisé le modèle perceptif malgré moi.

La même chose s'est passée avec les compagnies aériennes. J'aimais voyager en avion parce que cela me procure beaucoup de tranquillité, soit à l'aéroport soit dans l'avion, parce que personne ne peut me contacter ; je lis les journaux, je prends une tasse de café, ou je m'assieds pour méditer en repos et sérénité. Je voyageais naturellement en classe touriste, jusqu'à ce que je voie l'annonce de l'une des compagnies aériennes qui a commencé à parler de l'étendue de la largeur des sièges de la première classe, et apparaît l'image d'un passager allongé sur son fauteuil moelleux comparé à un passager de la classe touriste dont l'image apparaît ensuite, qui se retourne de douleur sur son siège et que son voisin frappe du coude sans intention. Depuis cet instant, voyager en classe touriste est devenu une question douloureuse pour moi. C'est mon état, moi qui perçois ce qui m'entoure, qui en suis pleinement conscient — qu'en est-il du citoyen américain spontané, bon, que les médias inondent quotidiennement de nouvelles marchandises ?

Un ami qui ne croit pas entièrement à la question des titres me raconta qu'il était allé au club une fois ; toux ceux qu'il rencontrait l'appelaient du titre de *pacha*

(*S'il vous plaît, pacha, bienvenue, pacha, bonjour, pacha*), mais l'un des employés est venu et a dit : *À votre service, bey*. Mon ami me raconta en riant qu'il fut surpris de se sentir gêné par ce dernier qui lui avait dénié le titre de *pacha*, jusqu'à ce qu'il se ressaisisse et perçoive que la pharaonisation n'est pas une chose latente dans l'âme humaine mais une chose que l'individu acquiert de ce qui l'entoure.

La rage consumériste est sans doute liée à la crise de l'environnement dont nous souffrons tous à l'heure actuelle : été extrêmement chaud, pollution, trous d'ozone. Et j'ai ressenti cette crise avant beaucoup en raison d'une expérience personnelle amusante.

Mon épouse et moi avons partagé le travail à la maison (le mot *partager* ici contient une certaine exagération : elle a obtenu la part du lion des travaux ménagers). Et il m'a échu de sortir la poubelle quotidiennement, pour que les éboueurs la prennent le matin et la vident dans le camion à ordures. Je me suis réjoui au début pour ce travail que j'imaginais facile. Mais les poubelles ont commencé à augmenter avec l'augmentation des ordures jusqu'à atteindre trois (bien que nous soyons une famille égyptienne qui a conservé certaines traditions de recyclage et de gestion). Je devais naturellement porter ces poubelles trois fois par jour (au lieu d'une seule). Ici j'ai commencé à généraliser à partir de ma situation particulière et à m'interroger sur les ordures des États-Unis tout entiers. J'ai commencé à soulever avec mes amis la question des ordures, du consumérisme et de l'environnement (les ordures croissantes sont la preuve de la consommation croissante et un indicateur du pillage croissant de l'environnement, et l'opération de s'en débarrasser est un problème en soi). Ils interprétaient mes interrogations comme la jalousie d'une personne du Tiers Monde. J'essayais de mon côté de leur montrer que cette consommation irresponsable nous mènera tous à la ruine. Et effectivement le problème environnemental est apparu dans les années soixante-dix, et il est apparu que les États-Unis sont parmi les pays les plus surpeuplés du point de vue des taux de consommation. Si la consommation du citoyen américain équivaut à la consommation d'environ mille citoyens indiens, cela signifie que les États-Unis comprennent environ deux milliards et sept cent millions d'habitants ($270 \text{ millions} \times 10$), et qu'ils sont plus encombrés que l'Inde. J'ai trouvé qu'on ne peut arrêter cette consommation entièrement de l'intérieur du système matériel dominant.

Le contrat social sur lequel s'appuie la société américaine part de l'idée de l'individu absolu. La source de la légitimité du système politique et social est la réalisation du bien-être consumériste pour le citoyen, et la philosophie dominante est le pragmatisme qui ne s'interroge pas sur les universels et les essences. Partant

de tout cela, il devient vain de demander aux citoyens de limiter la consommation : au nom de qui demanderons-nous au citoyen qui vit dans ses cinq sens de s'abstenir de la consommation ? Au nom des générations futures, ou de la bonne morale, ou des valeurs absolues ? *Aujourd'hui le vin et demain l'affaire* — telle est la mentalité matérielle de la consommation, et on ne peut l'arrêter qu'en en sortant et en cherchant un autre fondement philosophique.

La science et le progrès

العلم والتقدم

Je me souviens dans ma jeunesse que j'avais développé certains indicateurs matériels sur le progrès, dont les plus importants : le nombre d'enseignes au néon à Damanhour, le nombre de voitures et l'étendue de l'utilisation du plastique. Chaque fois que le nombre de voitures augmentait et qu'apparaissait une nouvelle enseigne au néon, mon cœur augmentait en joie. Bien que ces indicateurs soient naïfs, ils ne diffèrent pas beaucoup de l'un des indicateurs utilisés dans les années soixante : la quantité d'insecticides utilisés. On supposait que l'augmentation de la quantité d'insecticides était un indicateur sur l'augmentation du progrès, mais lorsqu'on a découvert les méfaits non intentionnels des insecticides, on a renoncé à cet indicateur, et même l'usage d'insecticides est devenu un indicateur de retard ! Une chose semblable m'est arrivée. Et peut-être l'un des premiers incidents qui ont ébranlé ma confiance aveugle dans le progrès matériel et ses indicateurs supposés est ma conversation avec mon collègue à l'école (et ami de ma vie) le D^r Atiya Hamed sur mes rêves pour l'Égypte ; j'ai mentionné parmi eux la mécanisation de l'agriculture. Et je fus surpris qu'il dise (lui qui est plus savant que moi en matière d'agriculture, parce qu'il habitait à Abu al-Matamir tandis que mon expérience était limitée à Damanhour) que si la mécanisation de l'agriculture était introduite en Égypte, ce serait une catastrophe, parce que le chômage se répandrait parmi des millions.

Sa réponse fut une surprise complète pour moi, parce que les journaux et les revues ne cessaient à cette époque de parler de la mécanisation comme étant la solution à tous les problèmes. La réponse du D^r Atiya était en réalité une mise en problème de la nature (chose/machine) et de l'homme, et que l'homme est la fin finale et qu'on ne doit pas l'utiliser comme moyen. Et ce dialogue est resté dans mon esprit, ne l'a pas quitté jusqu'à présent.

Je suis arrivé aux États-Unis à un moment où dominait l'école de la *Nouvelle Critique* (en anglais : *New Criticism*) sur beaucoup de départements de littérature anglaise. La Nouvelle Critique se concentre sur la lecture des textes et s'éloigne autant que possible des interprétations historiques et sociales. Le texte littéraire — selon la conception des apôtres de cette école — est une construction autosuffisante qui se réfère à elle-même, qu'on peut comprendre de l'intérieur sans avoir

besoin de comprendre son contexte, son arrière-plan historique, ou même la biographie de l'auteur ou ses intentions. Aussi l'opération critique chez les critiques de cette école devient-elle une tentative de déchiffrer le texte de l'intérieur à travers ce qu'on appelle *la lecture critique détaillée* (en anglais : *close reading*), qui est une lecture critique qui se concentre sur les relations internes du texte et écarte beaucoup d'éléments historiques, sociaux, culturels et psychologiques. Ils voyaient

qu'à l'intérieur de toute grande œuvre artistique se trouve une perception du paradoxe (en anglais : *paradox*) qui caractérise l'existence humaine (certains voyaient que le plus grand paradoxe est la crucifixion du Christ puis sa résurrection, et que de sa mort naît la vie et de sa défaite naît la victoire). Ils voyaient que ce qui distingue le phénomène humain du phénomène naturel est le paradoxe que la langue de la poésie peut exprimer, parce qu'elle peut parler de la chose et de son contraire en même temps, à l'inverse de la langue de la science abstraite qui ne peut traiter qu'avec les lois scientifiques abstraites et avec la chose ou son contraire.

De là, la poésie et la métaphore deviennent des questions étroitement liées à l'existence humaine elle-même, et on ne peut exprimer les sentiments sans elles.

Je n'ai pas adopté la vision des penseurs de la Nouvelle Critique du texte littéraire, mais j'ai été influencé profondément par certaines de leurs propositions critiques et philosophiques, comme leur distinction entre le phénomène scientifique (naturel matériel) et le phénomène humain, et leur doute profond dans la science en tant que modèle déficient à exprimer ce qui est humain. Et j'ai toujours essayé de voir le texte littéraire comme étant une entité qui contient de nombreux éléments complexes, dont le paradoxe peut être l'un d'eux mais pas nécessairement le plus important, et que la structure du texte et sa forme correspondent (sans refléter) la construction du moment historique. De là j'ai beaucoup bénéficié de la méthode de lecture des textes sans adopter le modèle d'hostilité à l'histoire latent derrière elle.

Je me souviens en 1965 qu'un ami parmi les membres de la Nouvelle Gauche (le Pr Bezan, qui était un physicien français) m'a invité à l'accompagner pour une visite à Robert Oppenheimer, découvreur de la bombe atomique, dans sa maison à Princeton. Oppenheimer est le chef de l'équipe de Los Alamos qui a réussi à exploiter l'énergie nucléaire pour mener la première explosion nucléaire. Ce grand savant nous a offert le thé, et après avoir parlé de tout — de la Nouvelle Gauche et du capitalisme américain — je lui ai demandé : *Quel fut votre sentiment après*

avoir découvert que votre projet avait réussi et que le moment de la première explosion était devenu imminent ? Il répondit avec une grande concision : *J'ai vomi*. C'est-à-dire qu'il a perçu l'étendue de la sauvagerie du modèle scientifique qui dirigeait son comportement pendant son travail sur la bombe atomique, et a perçu que c'est un modèle séparé de l'homme, de ses valeurs et de ses fins. Et j'ai été stupéfié de sa réponse qui m'a rappelé ce qu'a écrit François Rabelais : *Si la science n'est pas couplée à la conscience, elle aboutit à la ruine de l'âme*. Cela m'a rappelé aussi le prédicateur de la mosquée d'al-Habachi à Damanhour qui invoquait Dieu à la fin du sermon du vendredi pour qu'Il le préserve d'une *science sans utilité*.

La réponse d'Oppenheimer à ma question a renforcé mon sentiment de la différence de l'humain

par rapport au naturel, et de l'incapacité de la science naturelle à embrasser l'homme, ses systèmes de valeurs et esthétiques, et de la dangerosité de la séparation de l'expérimentation scientifique des fins et buts humains. (Il est connu qu'Oppenheimer a passé le reste de sa vie à combattre contre l'utilisation de la bombe atomique.)

Un doute profond a commencé à m'envahir concernant certaines propositions devenues des absolus séculiers métaphysiques comme la croyance en la science, le progrès et la technologie. J'ai appris du livre de Kevin Reilly *L'Occident et le monde* que la science a une histoire changeante et que les buts de la science byzantine et islamique diffèrent des buts de la science moderne (par exemple). J'ai aussi commencé à savoir — par exemple seulement — que la pensée matérialiste qui est apparue au XVIII^e siècle et qui a reçu une forte impulsion des découvertes scientifiques au XIX^e siècle s'appuyait sur des conceptions scientifiques erronées, comme la loi de la causalité simple qui est née dans le sein de la vision newtonienne (matérielle mécanique) du cosmos. Et le monde de Newton est un monde fermé qui se caractérise par le déterminisme mécanique, et l'interprétation du monde selon sa conception s'appuie sur les mécanismes de l'existence physique de l'atome (la molécule) et les lois du mouvement. Partant de cela, est apparue la vision scientifique matérialiste qui a proclamé qu'il existe des lois qui gouvernent le monde des phénomènes, déduites de l'induction qui s'appuie sur l'observation et l'expérience, dont le pilier premier est le principe de causalité ou de déterminisme, et qu'on ne peut parler de méditations en dehors des laboratoires de recherche et des résultats de l'expérimentation.

Cette vision est restée entièrement dominante jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Depuis ce temps, des coups ont commencé à être portés à ce système fermé avec

toutes ses suppositions sur le déterminisme, l'objectivité, l'absoluité de l'espace et du temps, la possibilité de l'observation objective pure du réel, et la causalité solide (c'est-à-dire que la cause A aboutit au résultat B simplement, comme la chaleur aboutit à la dilatation du fer). La théorie des quanta, l'incertitude de Heisenberg et la théorie de la relativité ont conduit à affaiblir la valeur de toutes ces suppositions. Prends par exemple le principe de l'indistinguabilité, ou la non-différenciation entre les particules individuelles examinées en microphysique et la disparition de leur individualité.

Bien plus, j'ai lu dans la revue *Time* récemment sur une expérience scientifique qui montre que les particules de l'activité lumineuse (les photons), lorsque l'homme les soumet à une expérience, sont conscientes de ce qui se passe et changent leur comportement.

C'est quelque chose d'entièrement nouveau. Et peut-on en généraliser au cosmos ? L'un des problèmes que les sciences humaines rencontraient, c'est que l'homme, quand il est conscient qu'il est sujet d'une expérience, change son comportement. Les sciences naturelles vont-elles rencontrer le même problème ?

La théorie de la relativité a fait sauter les limites entre le sujet et l'objet ; elle a donné à l'observateur une grande importance, parce que sa vitesse ou son repos change les résultats de la mesure. Les mesures qui sont prises pour mesurer la durée et les longueurs dépendent en fin de compte du point de vue de l'observateur et du cadre de référence dans lequel il se trouve, ce qui confère à sa mesure un caractère subjectif (les résultats de la mesure dans la physique classique étaient indépendants de la vitesse de l'observateur). Pour tout cela, la physique ne peut plus garder son objectivité, c'est-à-dire que l'homme ne voit plus la nature en elle-même : il voit la nature observée.

Il est apparu qu'il y a une existence non matérielle pour l'énergie atomique : c'est l'existence ondulatoire. Et le traitement du phénomène de la lumière a prouvé que les particules de l'activité lumineuse (les photons) se comportent dans certaines situations expérimentales comme étant composées de particules et de paquets de lumière, et qu'elles se comportent dans d'autres situations expérimentales comme étant composées d'ondes. (Et l'un des physiciens a dit ironiquement : *Le samedi, le lundi et le mercredi, on définit la lumière comme étant des particules et des paquets, puis elle devient ondes le reste des jours de la semaine.*) Cela s'appelle le principe de la dualité, principe qui existe aussi dans les atomes qui se comportent parfois comme s'ils étaient des ondes et parfois des particules. Aucune expérience ne

peut montrer que les photons sont à la fois atomes et ondes. Chaque expérience révèle une seule nature, soit atomes soit objets.

Après que la logique de la science ne contenait que deux valeurs, à savoir le vrai ou le faux — au sens où les propositions sont soit vraies soit fausses —, il est devenu possible maintenant de former une logique à trois valeurs où il y a une valeur intermédiaire qui est l'indéterminé. Dans cette logique, les propositions sont soit vraies, soit fausses, soit non déterminées. On peut aussi dire que la réalité physique, comme dit Fouad Kamel dans un article intitulé *La crise de la science moderne*, accepte deux interprétations possibles dont chacune équivaut à l'autre dans sa justesse, bien qu'il soit impossible de les réunir en une seule image, parce que le principe d'incertitude rend impossible toute expérience décisive qui détermine quelle interprétation est juste et laquelle est fausse. Il semble qu'une telle logique soit la forme finale de la physique quantique jusqu'à ce moment.

Et finalement, notre question : *qu'est-ce que la matière ?* ne peut être répondue par les expériences physiques seules ; elle a besoin d'une analyse philosophique de la physique. La nature ne nous dicte pas une seule situation déterminée, et la vérité ne se limite pas à une seule langue.

La découverte des trous noirs dans le cosmos a une signification scientifique et symbolique en même temps. À l'intérieur de ces trous, les lois de la physique et de la biologie se brisent, l'espace et le temps se brisent, et la lumière (l'élément stable dans la nature) est dévorée. Nous pouvons voir l'effet des trous noirs sur ce qui les entoure, mais nous ne connaissons pas leur essence entièrement. Ils existent et sont essentiels — on ne peut expliquer certains phénomènes sans eux — mais ils ne sont pas soumis au contrôle humain et nous ne comprenons pas leur essence entièrement. Est apparue récemment la *théorie du chaos*, qui est un autre coup au monde matériel fermé silencieux.

À côté de tout cela, j'ai compris que beaucoup de ce qu'on appelle *les lois scientifiques* sont en réalité des propositions philosophiques a priori auxquelles le savant croit, et leur relation avec le monde de l'expérience scientifique est soit ténue soit inexistante. Par exemple, si l'un des savants dit que le monde a été créé par hasard, il affirme sa croyance en cette vérité ou son échec à parvenir à comprendre la réalité de l'origine du cosmos. Et lorsqu'un autre savant parle de la matière auto-mue, il nomme ici quelque chose dont il n'a pas compris l'essence. Dans les deux cas, les deux savants sont partis de propositions philosophiques métaphysiques qui précèdent l'opération d'expérimentation elle-même.

L'un de mes amis physiciens m'a dit que parvenir à une *théorie générale* (en anglais : *Grand Unification Theory*) exige naturellement l'absorption de toutes les informations disponibles (ou de leurs fondements). Mais cela est devenu impossible à l'heure actuelle (la connaissance humaine s'est doublée du début de l'histoire jusqu'à l'an 1750, puis s'est doublée à nouveau de 1750 à 1900, puis s'est doublée une troisième fois dans la période 1900-1950, puis a commencé à se doubler tous les dix ans à partir de 1950-1960, et maintenant se double tous les cinq ans). Je lui ai dit : *Et si nous mettions toute la connaissance humaine sur un grand ordinateur ?* Il dit : *Il restera le problème de récupérer ces informations.*

Un autre m'a dit qu'il y a des problématiques en science que nous savons qu'on peut résoudre théoriquement, mais cela exige que la génération actuelle d'ordinateurs et la suivante travaillent pendant une période qui peut prendre des milliers d'années, voire toutes les années qui restent à l'espèce humaine sur la terre.

La limitation de la raison humaine d'une part et l'accumulation des informations et des vérités scientifiques d'autre part ont rendu le travail collectif coopératif une nécessité incontournable dans le domaine de la recherche scientifique, à un moment où la découverte scientifique ne peut être qu'individuelle. C'est l'équation difficile : un seul individu ne peut absorber les résultats des sciences en raison de leur multitude et de leurs ramifications, et c'est un seul individu qui doit parvenir à une découverte scientifique ou à une seule théorie — comme la théorie de la relativité — pour expliquer les résultats auxquels sont parvenues les diverses sciences.

Par conséquent, il est devenu impossible maintenant de poser une théorie générale en s'appuyant sur les données naturelles/matérielles disponibles, comme c'était le cas dans le passé : nous ne connaissons pas certaines bien qu'elles soient connues d'autres, et certaines autres attendent la solution. (Quand est venu le moment de soutenir la thèse de doctorat de mon fils qui étudiait dans l'une des universités des États-Unis, l'un des examinateurs lui a envoyé ses félicitations accompagnées de pages d'équations mathématiques que mon fils n'a pas comprises ; il a demandé à son directeur de thèse de les lui expliquer, mais le directeur lui-même ne les a pas comprises.) Et puisque l'homme ne peut vivre sans centre et sans cadre général (parce qu'il ne peut vivre d'instant en instant), il ne peut parvenir à une telle théorie générale qu'à travers la méditation, la réflexion, la supposition d'un centre et la croyance en lui.

Notre monde s'est élargi au niveau du macro (les corps, les étoiles, le cosmos) et au niveau du micro (l'atome, la molécule... etc.). La sphère de la connaissance

s'est élargie d'une manière sans précédent.

Si nous ajoutons à cela la question de la spécialisation pointue (qui est que le véritable savant est celui qui connaît son domaine de spécialisation parfaitement), alors progressivement nous ferons face au savant spécialisé qui sait beaucoup sur sa spécialité étroite et ignore beaucoup sur n'importe quoi d'autre (parce que la raison humaine est incapable d'absorber toute chose). Et l'un d'eux a dit en plaisantant que la spécialisation, c'est que tu augmentes en connaissance sur le sujet de ta spécialisation étroite, puis la connaissance s'élargit et le sujet se rétrécit, jusqu'à ce que tu connaisses tout de rien !

Le maître Mohamed Sayyid Ahmed a mentionné dans un article dans *al-Ahram* que *la plus dangereuse des réalisations de l'homme à la fin du deuxième millénaire est sa libération de la contrainte de sa taille dans le cosmos, et donc sa capacité à dépasser sa taille naturelle dans l'exploration des secrets de l'infiniment petit et de l'infiniment grand...* et cela signifie sa capacité à intervenir pour reformuler les lois de la nature pour la première fois, où le culturel intervient pour reformuler le naturel... Mais dans les mondes de l'infiniment petit et de l'infiniment grand auxquels l'homme a maintenant la capacité d'accéder, il ne possède pas dans cet accès l'aide de ses cinq sens (la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût)... et il s'est mis à les remplacer par l'équation mathématique en s'appuyant sur des suppositions qui peuvent être justes ou erronées... Ainsi il s'est mis à dépendre essentiellement d'instruments vagues qui portent plus d'une interprétation et qui sont sujets à confusion... Par conséquent, ce qui porte la promesse de réaliser des miracles pour l'élévation du destin humain porte dans ses plis le danger de la mauvaise interprétation, ou de la collision avec ce qui n'est pas connu, et devient une source de débordement sans précédent pour les humains. Bien plus, il pourrait s'exposer au danger de l'auto-extinction et de formes de suicide collectif de l'humanité tout entière qui n'ont pas été expérimentées non plus auparavant. Que de tels propos émanent de Mohamed Sayyid Ahmed est une chose qu'il faut prendre au sérieux.

La science moderne a abandonné progressivement l'idée de l'élargissement de la sphère des sciences et du recul de la sphère de l'inconnu (idée naïve qui a poussé un savant optimiste au XIX^e siècle à prédire qu'en l'espace de trente ans l'homme connaîtrait toute chose et n'aurait donc plus besoin de morale, de Dieu ou de religion). Mais après cent ans d'expérimentations scientifiques, l'homme a découvert que chaque fois qu'il découvre et domine une chose, des milliers de nouvelles choses qu'il ne connaît pas et qu'il ne peut dominer apparaissent — c'est-à-dire que chaque fois qu'il augmente en savoir, il augmente en ignorance. Cela vient de notre expérience avec l'atome, cette chose qui se meut sans loi et qu'il

est difficile d'observer, et chaque fois que nous l'avons observée, nous y avons découvert de nouveaux éléments qui nous ont laissé perplexes. Puis nous l'avons brisée pour fonder le Paradis terrestre. Et nous voici dans la perplexité concernant l'élimination des déchets nucléaires ; cela peut nous détruire et détruire avec nous notre planète. Et nous voici tenant la boule de feu, c'est-à-dire les déchets nucléaires et les armes nucléaires qui peuvent détruire le monde des dizaines de fois.

Et si le contrôle de la nature est la grande illusion de la science, alors ce qui se passe est l'inverse. L'affaire s'étend du monde de l'atome pour englober certaines découvertes technologiques que nous utilisons dans notre vie quotidienne. On dit par exemple que les aliments qui contiennent des composants génétiquement modifiés affaiblissent le système immunitaire (comme l'ont prouvé beaucoup d'expériences scientifiques) ; c'est pourquoi ils les appellent *aliments Frankenstein*. Un savant anglais a été expulsé parce qu'il insistait sur cette proposition. Certains de ses collègues ont manifesté en soutien à son opinion. Cela ne diffère pas beaucoup de ce qui est arrivé à l'un

de mes amis aux États-Unis : il menait des expériences sur les fours à micro-ondes et a trouvé qu'ils causent des dommages graves à l'homme. Avant qu'il ne parvienne à des résultats finaux concernant le sujet de sa recherche, son budget lui a été retiré sous prétexte d'épargne.

La même chose s'applique aux écrans d'ordinateur et de microfilm dont nous ne connaissons pas encore l'effet sur les yeux et le corps de l'homme.

L'un des savants a posé plusieurs questions sur des choses simples mais qui montrent l'étendue des limites de la connaissance humaine : *Pourquoi les humains sont-ils seuls parmi tous les vertébrés mammifères à utiliser les membres droits le plus souvent au lieu des gauches ? Pourquoi l'état des plantes d'ombre domestiques change-t-il avec le changement des humeurs de leurs propriétaires et leurs psychologies ? Pourquoi les nuées d'oiseaux volent-elles en forme de chiffre 8 ? Comment de nombreux petits animaux (poissons et oiseaux) réussissent-ils à voyager à travers des milliers de miles vers une destination précise, génération après génération, et à atteindre leur but avec précision, bien qu'ils ne l'aient ni vu ni y soient allés auparavant, et sans cartes ni boussoles ? Et comment les animaux apprivoisés non habitués à la migration réussissent-ils à voyager seuls des milliers de miles à la recherche de leurs propriétaires qui les ont abandonnés, jusqu'à les retrouver ?* La réponse à ces questions s'appuie essentiellement sur le fait que notre monde contient des milliers d'éléments et de lois auxquels n'a pas rêvé celui qui a découvert les lois de la thermodynamique qui ont rassemblé les lois de l'existence matérielle et du

mouvement dans un seul cadre dans une tentative initiale de poser une seule explication globale pour le cosmos.

Le non-contrôle est devenu une caractéristique essentielle à notre époque ; chaque fois que sa mécanisation et son contrôle scientifiques augmentent — c'est-à-dire son progrès — la possibilité de le contrôler diminue. Cela se manifeste dans beaucoup de choses comme les problèmes environnementaux, l'échec à éliminer les déchets, et l'augmentation des maladies psychologiques. Et le non-contrôle se manifeste peut-être de manière amusante dans la transformation de mon nom dans certaines administrations aux États-Unis d'*Abdelwahhab* à *Abdelwah*, parce que l'ordinateur ne pouvait pas trouver de place à la dernière lettre. Et une employée m'a proposé une fois de m'appeler *Elm* et c'est tout, parce que c'est un nom anglo-saxon court ! que l'ordinateur peut traiter avec efficacité.

J'ai eu finalement un problème avec la revue *Newsweek* : j'ai été surpris qu'ils aient arrêté mon abonnement soudainement. Après que je me suis plaint à eux de la situation, ils m'ont envoyé une lettre où ils accueillent favorablement mon désir de m'abonner. Je leur ai écrit en disant que leur lettre n'était pas une réponse à ma lettre. Ils m'ont envoyé une autre lettre stéréotypée où ils disent qu'ils regrettent que mon abonnement ait pris fin. J'ai donc envoyé une troisième lettre les alertant sur

le sujet de ma lettre et de ma plainte. J'ai finalement reçu une réponse à ma lettre où ils disaient qu'il semble qu'une certaine erreur s'est produite, qu'ils m'enverraient les numéros de la revue, et m'ont demandé d'ignorer les autres lettres qui peuvent me parvenir, parce qu'il semble que l'ordinateur continuera à me poursuivre avec des messages stéréotypés qu'ils ne peuvent arrêter ! C'est le sommet du non-contrôle, et même s'il s'agit d'une chose insignifiante comme l'envoi de lettres, qu'en est-il dans d'autres domaines comme le clonage, l'atome et le traitement génétique des plantes !

Il y a finalement le problème de l'expérimentation scientifique. Beaucoup de savants (parmi ceux qui ont accompli des découvertes dans le domaine du génie génétique) se tiennent contre l'expérimentation dans ce domaine par crainte de ses conséquences graves après la séparation de la tendance expérimentale de la tendance rationnelle, morale et humaine, de sorte que l'expérimentation est devenue une fin en soi indépendamment de ses résultats qui peuvent emporter l'homme ! L'un d'eux a dit : *Les erreurs dans les expériences scientifiques dans le passé, comme une explosion ou ce qui y ressemble, se faisaient à l'intérieur du cycle de la nature, ne défiaient pas ses lois ; pour cette raison le cycle de la nature est capable de traiter un tel déré-*

glement. Si une zone est polluée, on peut la laisser quelques années pour que les facteurs naturels réparent ce qu'a gâté la main de l'homme. Même la pollution radioactive peut continuer pendant des milliers d'années, mais malgré cela elle reste à l'intérieur du temps et du cycle de la nature.

Quant aux expériences du génie génétique, elles sont chose différente de l'hybridation ancienne en ce qu'elles ignorent entièrement les limites de la biologie : on peut ajouter des gènes de virus, de bactéries ou d'animaux dans le code génétique de types de plantes traditionnels. Ces expériences peuvent produire des créatures avec lesquelles le cycle de la nature ne peut interagir, parce que ce sont des créatures qui se trouvent en dehors de la sphère du cercle de l'évolution naturelle. Est apparu récemment le terme *pollution génétique* (en anglais : *genetic pollution*), qui est le passage des gènes qui ont été introduits sur une plante (dans le but de la rendre plus productive et plus résistante au climat) à une autre plante (mauvaises herbes par exemple), ce qui rend leur élimination difficile ou impossible.

J'ai décrit la peur de l'homme occidental de l'expérimentation libérée de la valeur et de la finalité à travers ma description de certaines images métaphoriques et mythes essentiels qui ont dominé sa conscience. Le premier de ces mythes est le mythe de Prométhée qui a volé le feu aux dieux et l'a donné à l'homme (dans le but de l'illumination naturellement, et c'est le grand mythe séculier). Puis vint le mythe de Faust qui a vendu son âme au diable pour la connaissance complète qui lui permet de contrôler

la réalité et le temps (ou ainsi le pensait-il). Avec le début du XVIII^e siècle apparaît le mythe de Frankenstein, cette créature laide qu'a créée un savant éclairé qui croit en la science et en ses capacités pour l'employer à son service (centralité humaine). Mais la créature tue son créateur peu après et part libre pour répandre la corruption sur la terre et tuer les gens, c'est-à-dire que le fruit de la science humaine est de tuer l'homme et le résultat de la science humaine est l'inhumain. Frankenstein est un homme naturel mécanique qui se meut dans le cadre des lois de la nature mécaniques.

Apparaissent ensuite des mythes comme *Docteur Jekyll et Mr. Hyde* et d'autres pour indiquer la peur de l'homme sur son soi humain concret de sa raison abstraite qui se meut dans le cadre des lois scientifiques et des équations mathématiques inhumaines. Ainsi, après que Prométhée a volé la boule de feu aux dieux avec une grande peine pour éclairer à l'homme son chemin et son monde, il s'est trouvé perplexe ne sachant que faire d'elle ensuite. Au lieu de bénéficier du feu, ses

doigts ont commencé à brûler, parce qu'il a vu les trous d'ozone, la pollution, l'érosion de la famille, l'arrachage des arbres des forêts tropicales humides et l'augmentation du gaz carbonique ; il a donc découvert qu'il n'aide pas l'homme et n'éclaire pas son chemin, mais au contraire qu'il contribue à sa perte, sa brûlure et sa liquidation. (On dit que quelqu'un est entré secrètement dans une des maisons à Tchernobyl et a volé quelques sous, et après leur circulation il est apparu qu'ils troublaient les poches de celui qui les portait parce qu'ils étaient pollués par la radiation.)

Et le progrès a prouvé que son coût est élevé et qu'il n'a pas guéri beaucoup de maladies spirituelles et psychologiques de l'homme, mais les a aggravées. Le progrès, selon ce que nous avons appris, est l'application du modèle occidental dans le développement et la consommation. C'est un modèle bâti sur l'invasion de la nature et son pillage (20 % des habitants du monde, parmi les Occidentaux, consomment 80 % de ses ressources naturelles). Et maintenant, qu'en serait-il si la Chine et l'Inde avançaient selon les propositions occidentales ? Cela ne signifie-t-il pas un milliard de nouvelles voitures qui circulent dans les rues, dont l'échappement sort, polluant l'atmosphère de la planète et brûlant l'oxygène, surtout si le Brésil avance lui aussi et commence à arracher les forêts tropicales humides (pour fonder les usines, les routes et réaliser le progrès souhaité à la manière occidentale, parce que c'est son droit national) ? Il aurait ainsi déraciné la source d'un tiers de l'oxygène dans le monde. Si l'idée occidentale de progrès s'appuie sur l'illimité des ressources naturelles, alors la pratique a prouvé le contraire. Il y a des minéraux qui s'épuisent.

Il y a des types d'animaux et de plantes qui s'éteignent annuellement, et il y a le problème des déchets qui augmentent d'une manière effrayante (on dit qu'en quelques années, si le progrès continue tel

qu'il est, nous aurons besoin de six planètes de la taille de la Terre comme source de matières premières et de deux autres planètes pour éliminer les déchets de la consommation sauvage liée au progrès). Et naturellement il y a les déchets nucléaires dont nous n'avons pas encore connu de manière sûre pour s'en débarrasser. Le progrès, dont on supposait qu'il réaliserait le bonheur terrestre de l'homme, est devenu menaçant pour son existence sur cette planète.

Il y a une question que je me pose toujours et que je pose aux autres : *Le système nerveux de l'homme est-il capable d'absorber tous ces sentiments, idées et informations qui lui sont envoyés quotidiennement de son environnement social dont le rythme augmente en vitesse et en sauvagerie ?* C'est une question à laquelle nous devons nous arrêter un

peu pour la poser. Et n'est-ce pas par hasard que les accidents vasculaires cérébraux au niveau du monde occidental et du monde entier augmentent ces dernières années ? Je peux aussi m'interroger sur le type d'homme dont l'ordinateur sera l'élément essentiel dans sa vie (on dit qu'à brève échéance l'homme pourra contrôler beaucoup d'éléments de son environnement à travers l'ordinateur : cuire son repas, ouvrir et fermer la porte, la température de sa maison, la nourriture de son chat... etc.).

Sera-t-il un homme à l'imagination fertile, capable de méditation, ayant une mémoire historique forte ? Ou l'ordinateur, avec l'illusion du contrôle, fera-t-il de l'imagination une question ancienne, de la méditation une question impossible et de la mémoire historique une question dépassée par le temps, parce que l'accumulation de l'expérience n'est pas une question importante ? Cet homme ressemblera-t-il à l'homme des utopies technologiques qui contrôle toute chose et qui est contrôlé ?

Bien plus, on peut s'interroger sur le progrès lui-même : conduit-il nécessairement au bonheur ? Et nous nous interrogerons avec Malcolm X qui a dit que l'État, pour traiter avec les individus, doit nécessairement les transformer en chiffres et en cas inscrits dans les livres, et que cet État peut envoyer un homme dans l'espace extérieur, mais ne sait pas comment traiter avec les humains. Et effectivement nous trouvons que la révolution scientifique a réussi à développer l'armement d'une manière sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Et l'incapacité de l'homme jusqu'à présent à mener la guerre contre la grippe est la preuve de l'orientation inhumaine de la science et des limites qu'impose à nous notre existence humaine.

J'ai signalé dans l'introduction du livre *Le Paradis terrestre* que l'essence de la civilisation occidentale est la croyance au concept du progrès rapide, permanent et inéluctable, jusqu'à ce que le progrès scientifique soit devenu un but en soi, et que la logique du progrès permanent et à n'importe quel prix soit la logique dominante dans le monde occidental, voire dans

le monde entier. Mais il semble que le problème de l'environnement dans les sociétés industrielles a commencé à s'aggraver, et pour la première fois dans l'histoire du progrès en Occident un élément qualitatif y entre. Les penseurs, voire les citoyens ordinaires, ont commencé à parler des coûts du progrès et de la pollution de l'environnement.

La simple production d'une marchandise est-elle un progrès ? Ou le progrès et le retard se mesurent-ils par des critères qui se trouvent en dehors de la sphère des choses et de la quantité, et on ne peut extraire ces critères que du phénomène de l'homme lui-même et de son environnement historique lui-même ? Si parler de la pollution de l'environnement (la nature extérieure) est devenu chose courante en Occident, parler de la pollution de l'homme (la nature humaine) deviendra lui aussi inéluctablement chose proposée prochainement... Les sociétés consuméristes qui pensent qu'elles sont capables de satisfaire tous les désirs de l'homme, et qui définissent ces désirs de manière quantitative, écartant ses besoins spirituels du calcul — je dis que ces sociétés ignorent la dualité de l'homme et causent la misère aux humains. Tel était mon discours alors, bien que je me classais à cette époque comme séculier, voire matérialiste. Mais il semble que cela faisait partie de mon humanisme, qui rejette d'écarter l'homme dans sa totalité de ses dimensions spirituelles, non de séparer la réalité humaine tout entière des valeurs morales et des absolus (comme le font les apôtres de la sécularisation totale qui demandent d'appliquer la loi naturelle tant à l'homme qu'à la nature, qui est une forme d'unité de l'Être matérielle, comme je le montrerai par la suite). C'est pourquoi je demande maintenant l'ouverture des dossiers du prix du progrès et la comparaison du rendement du progrès à ses coûts, et que nous regardions le progrès matériel dans le cadre de ce qui se passe en fait de retard humain.

Tout cela m'a fait avoir certaines réserves concernant des propositions devenues absolues pour certains comme le progrès technologique et l'expérimentation scientifique. Cela ne signifie pas que j'ai rejeté la connaissance scientifique d'un rejet complet (comme le font certains salafistes extrémistes), ni que je l'ai acceptée d'une acceptation complète comme étant la seule connaissance possible (comme le font certains *séculiens* extrémistes, si nous voulons utiliser le terme qu'a forgé l'ami le maître Fahmi Howeidi). Tout ce qu'il y a, c'est que mon acceptation est devenue conditionnelle et non absolue et à l'intérieur de limites.

Le spirituel et le matériel

الروحي والمادي

Parmi les évolutions intellectuelles importantes que j'ai traversées et qui ont sapé la vision matérialiste, il y a que j'ai commencé à remarquer que la contradiction entre le spirituel et le matériel n'est pas entièrement claire dans certains écrits littéraires

et philosophiques occidentaux (en particulier ceux qui sont décrits comme mystiques). Le spirituel (ou idéal) dans de tels textes peut être matériel, et le matériel peut être spirituel (ou idéal). Et les débuts de cette observation remontent à mon enfance, parce que j'avais remarqué la relation intime entre mon père le grand commerçant et son cheikh, le cheikh de la voie hassafiyya à Damanhour (le nom de notoriété de mon père était *al-Hajj Hassafi* en hommage à lui, et j'ai été nommé Abdelwahhab en hommage au nom du cheikh Abdelwahhab al-Hassafi). Mon père, la personnalité faustienne formidable, croyant en l'accumulation capitaliste, qui passait la plupart de son temps en vente, achat et conclusion d'affaires, dépassait la mentalité contractuelle et se transformait en agneau doux en présence de son cheikh, dépensait pour lui et son entourage généreusement et organisait des banquets à l'occasion de sa venue. Et puisque j'essayais d'expliquer toute chose, je n'ai trouvé d'explication ni à cette relation ni à cette transformation dans le comportement de mon père du capitalisme au mysticisme et inversement.

J'ai trouvé quelque chose de semblable dans les écrits du mystique suédois Emanuel Swedenborg (par lequel le poète William Blake fut influencé). Son église qu'il a fondée était une église étrange : c'est une église mystique qui prêche la liberté absolue qui atteint le degré de la permissivité. Mais la pensée mystique de Swedenborg s'est liée à la révolution bourgeoise en Suède. Le même phénomène existe dans la poésie de Blake : sa poésie s'est liée à la Révolution française et à la révolution industrielle, mais en même temps il était parmi les croyants aux enseignements de Swedenborg et a développé ensuite un système mystique mythologique gnostique. Cela ne diffère pas beaucoup du mysticisme d'*indwelling*, soit dans l'islam, le christianisme ou le judaïsme, ou des tendances messianiques ou mahdistes.

Pendant mon étude de la littérature américaine, j'ai remarqué que l'écrivain américain Ralph Waldo Emerson, philosophe de l'école transcendantaliste et de la *Sur-Âme* (*Oversoul*), qui appartenait à l'Église unitarienne et qui chantait les œuvres de Swedenborg, du Bouddha, de Confucius et de Jalal al-Din al-Roumi, est lui-même le philosophe favori des capitalistes américains pratiques matérialistes. (L'unitarisme arrive à un degré tel que les rites de prière dans cette église changent d'un jour à l'autre selon le caprice des membres de l'église et leurs désirs : un jour on lit certains poèmes, un autre l'un des fidèles peut parler de ses sentiments intérieurs ; une fois l'une des stripteaseuses

[c'est-à-dire une danseuse qui ôte ses vêtements pièce par pièce pendant sa danse] a exprimé ses sentiments religieux et spirituels... etc., en exécutant l'une de ses danses dans l'église, et le pasteur de l'église ne s'est pas opposé à ce qui s'est passé et s'est contenté de dire que c'est une manière non traditionnelle d'exprimer la foi religieuse !) Il est courant aux États-Unis que quelqu'un dise que son expérience de visite d'un musée ou d'un restaurant ou d'un spectacle théâtral ou musical (voire d'une expérience sexuelle) était une *expérience spirituelle*.

La bibliothèque d'Emerson contenait beaucoup de livres sur l'islam, mais il n'y faisait référence que rarement, et ne citait que les passages mystiques d'eux. À l'inverse, ses écrits abondent en références aux religions asiatiques (et par la suite j'ai remarqué la propagation du patrimoine mystique d'*indwelling* parmi les membres des communautés juives et en même temps leur engagement dans le commerce).

J'ai donc commencé à me demander : la dualité de l'esprit et de la matière (et du sacré et du non-sacré et du subjectif et de l'objectif) dans un tel discours est-elle alors une dualité fausse ? Ceux qui utilisent ce discours peuvent utiliser les mots *matière* et *esprit*, mais en réalité ne distinguent pas entre eux ; de là, ils tournent dans le cadre d'une unicité qui ne connaît pas les dualités, et leur monde est composé d'une seule essence que certains appellent *Dieu* ou *l'esprit*, et que d'autres appellent *la nature* ou *la matière* ou même *le soi* ? La différence entre le premier groupe (matérialiste) et le second (spirituel) n'est-elle pas une différence dans la structure mais dans la dénomination seulement ? Est-ce une expression de la métaphysique d'*indwelling* (spirituelle ou matérielle) lorsque Dieu s'incarne dans la nature et devient une partie indissociable d'elle ? Cette métaphysique d'*indwelling* est-elle la métaphysique de qui n'a pas de métaphysique, ou la métaphysique matérielle sans charges morales ? Avons-nous donc besoin de nouvelles propositions analytiques pour comprendre la différence entre l'unicité matérielle et l'unicité spirituelle, et pour comprendre l'unité finale entre elles, la-

tente derrière la dualité apparente ? Y a-t-il un schéma général existant et un modèle latent derrière cette croyance solide en le bouddhisme, le confucianisme, les cultes asiatiques et le mysticisme extrême d'une part, et l'individualisme, le libéralisme extrême, le capitalisme et le pragmatisme de l'autre ? (Et ainsi la religion revient une fois encore comme catégorie analytique.)

Parmi les premières conférences publiques que j'ai données aux États-Unis, une conférence à l'Université Fairleigh Dickinson dans le New Jersey intitulée *Faust déguisé en Bouddha*,

où j'ai tenté de montrer que Henry David Thoreau, lorsqu'il a vécu son expérience mystique et s'est retiré à Walden, était influencé par le patrimoine oriental qui penche vers le déni du soi, mais son influence était superficielle, parce qu'il portait un soi faustien qui dévore le bas-monde, et qu'il n'était pas mystique au sens de l'ascèse, mais au sens où il aime arriver à l'essence des choses pour les dominer. Cette thèse ne diffère pas essentiellement de la thèse de Max Weber concernant la relation du capitalisme rationnel au protestantisme, sur laquelle je n'avais pas encore lu.

J'ai commencé à tâtonner mon chemin vers le modèle de l'*indwelling* (que j'expliquerai en détail par la suite). Les religions asiatiques, la vision de Hegel et les appels messianiques (qui promettent les croyants au Paradis terrestre prochainement) sont toutes des visions unitariennes où il n'y a pas de place pour les rêves transcendant la matière de manière radicale. L'esprit s'unit à la matière, le sacré au temporel, la dialectique et l'histoire s'arrêtent, et le discours de l'esprit devient lui-même le discours de la matière, et le discours de la matière devient lui-même le discours de l'esprit, et le centrage sur le soi conduit à la dissolution dans l'objet, de sorte qu'il n'y a pas de différence entre l'homme complexe et la nature simple ! C'est le modèle latent derrière le capitalisme consumériste et l'impérialisme. Toutes les philosophies fascistes sont des philosophies matérielles paradisiaques d'*indwelling* qui annoncent la fin de l'histoire ici et maintenant (et j'ai compris progressivement qu'Israël se range sous le même schéma).

Et la comédie musicale *Hair* (à laquelle j'ai déjà fait référence) parlait de l'acte sexuel ou de toute chose qui réalise le plaisir pour l'individu en tant qu'expérience cosmique !

Ici j'ai commencé à percevoir les dangers de l'hégélianisme en tant que vision unitarienne fermée, parce que la raison universelle (en fin de compte de temps et d'histoire) s'unira à la nature, et la nature deviendra pensée, la pensée nature, la

matière esprit et l'esprit matière, et la dialectique se ferme et les dualités sont éliminées. C'est un système sans répulsion, malgré toutes ses prétentions dialectiques. Et progressivement j'ai compris que lorsque je parle de la fin de l'histoire, je parle en réalité de certains systèmes philosophiques matériels (qui prétendent à la spiritualité ou qui utilisent des préambules spirituels pour exprimer le matériel) et qui rêvent toujours d'ériger le Paradis sur la terre — l'utopie technologique — à un moment où l'histoire prend fin, où la fin de la dialectique, de la souffrance et de la répulsion est annoncée, puis la fin de l'homme lui-même, c'est-à-dire que la fin de l'histoire est la victoire de la matière, la fermeture de la distance entre la nature et l'homme et sa liquidation en tant qu'entité indépendante transcendant le système naturel. Beaucoup de ces idées se sont clarifiées par la suite, après la formulation du modèle de l'*indwelling* et de l'unité de l'Être.

Ainsi, le mysticisme, le matérialisme, l'irrationalité, la science, la technologie, la religion, l'identité, l'économie, le sexe et la vision qu'a l'homme du cosmos se sont mêlés. Les choses se sont enchevêtrées et le monde n'est plus unitarien, matérialiste, simple, comprenant des propositions indépendantes aux limites claires, et une superstructure qui se ramène à une infrastructure (fondamentale) qui se ramène à son tour, en fin de compte, aux relations économiques. J'ai secoué l'illusion de l'objectivité photographique et la conception que la raison est comme un miroir qui reflète le réel, et j'ai adopté un modèle génératif dans ma vision du réel (comme je l'expliquerai par la suite), pour qu'il puisse traiter avec le phénomène humain dans toute sa complexité. J'essayais toujours de parvenir à un cadre conceptuel général (modèle global) qui rassemble tous ces sujets et thèses.

Les débuts de la transition

بدايات الانتقال

Le passage de l'étroitesse du matérialisme à l'ampleur de l'humanisme ne s'est pas fait, et les modèles interprétatifs complexes (qui soutiennent qu'il y a deux lois : une pour l'homme et l'autre pour la matière) n'ont pas remplacé d'un seul coup les modèles interprétatifs matériels simples (qui voient qu'il y a une seule loi matérielle qui s'applique tant à la matière qu'à l'homme). Ce fut une opération longue et pénible qui a duré plus d'un quart de siècle. La philosophie matérialiste est une philosophie reposante qui réduit le réel et l'existence humaine aux lois de la matière ; elle est donc capable d'expliquer toute chose et de fournir à l'homme des réponses rapides. (Je disais ironiquement par la suite que l'un des avantages de la philosophie matérialiste est qu'elle est capable de transformer l'homme en moments en un intellectuel capable de répondre à toutes les grandes questions, d'expliquer toute chose et de donner des fatwas sur toute chose à travers des formules toutes prêtes simples.) Et malgré mon sentiment de la déficience de cette philosophie, et malgré les contradictions flagrantes entre le modèle dominant d'une part et mon expérience, mon comportement et mon sentiment de ce qui m'entoure d'autre part, et malgré ma tentative de me dégager quelque peu des propositions matérielles massives, j'ai tenté en même temps de demeurer à l'intérieur des limites de la philosophie matérialiste (parce que faire tomber le modèle dominant et le remplacer par un autre n'est pas une affaire facile ou aisée). C'est pourquoi j'ai commencé à chercher des propositions temporelles (matérielles) qui se caractérisent en même temps par un degré de stabilité et de transcendance dans le monde du devenir matériel, qui deviennent ma référence finale et la source de la valeur, de la finalité et de la direction.

En bref, j'ai essayé de sauver la proposition de l'homme libre indépendant de la chute dans le borbier de la nature/matière changeante déterministe, à condition de rester à l'intérieur des limites de la matière — quel paradoxe !

Il semble que ce soit un phénomène récurrent dans l'histoire de la pensée humaine, que j'ai appelé le phénomène du *Dieu caché*. C'est un concept qui signifie que l'homme peut croire de manière consciente à un modèle matériel et penser qu'il l'a entièrement intériorisé, jusqu'à ce qu'il soit devenu une partie indissociable de sa vision et de son existence. Mais cet homme, malgré cela, dans cer-

taines circonstances, ses paroles et ses actes révèlent de manière indirecte et non consciente l'existence de quelque chose au plus profond de lui qui contredit le cadre matériel unitarien qu'il a adopté. Et malgré cela, un tel homme peut ne pas se diriger nécessairement vers le choix d'un système moral alternatif. Et nous pouvons dire que le Dieu caché est en réalité la recherche non consciente de l'homme naturel/matériel du sacré dans le monde de la nature/matière, ce monde qui n'a ni sacralité, ni interdits, ni inviolabilités.

Le Dieu caché se manifeste dans certaines expressions récurrentes dans la pensée occidentale moderne. Il y a toujours un discours sur le *dépassement à travers la nature/matière* (en anglais : *transcendence through nature*), au sens où l'homme existe à l'intérieur de la matière mais ne s'y soumet pas et ne la rejette pas ; il aspire à la dépasser (vers le sacré). C'est une tentative de préserver l'autonomie de l'homme par rapport à la nature et sa sacralité, sa liberté et sa capacité au choix et au dépassement (l'élément divin) sans abandonner le cadre référentiel matériel final.

Le Dieu caché se manifeste plus encore dans l'expression *tendance naturelle transcendante* ou *supernaturalisme naturaliste* (en anglais : *supernatural naturalism*), qui est apparue dans beaucoup d'écrits qui décrivent le mouvement romantique. C'est le titre d'un livre du critique américain Abrams.

L'un des critiques a aussi dit que l'École de Francfort croit en l'*humanisme métaphysique* (en anglais : *metaphysical humanism*). Dans tous les termes précédents, il y a une composante matérielle (à travers la matière, la nature humaine) et une composante transcendant la matière (dépassement, surnaturel, métaphysique) qu'on peut définir comme étant *le sacré*, ce qui signifie l'existence d'une dualité qui transcende l'unicité matérielle malgré toutes les tentatives de la cerner dans un cadre purement matériel.

Je tournais dans le même schéma quand j'ai commencé ma recherche de propositions stables transcendantes dans le monde de la matière. C'est pourquoi j'ai tenté moi aussi d'affirmer l'autonomie de l'homme et de la conserver en même temps à l'intérieur du donné matériel. Au lieu de parler de l'élément divin chez l'homme (comme je l'ai fait par la

suite), je parlais de *l'élément cosmique* que je définissais alors comme étant l'élément relativement stable chez l'homme et la nature, et donc non historique, non matériel (malgré sa matérialité claire). Et le mot *cosmique* est un mot vague. Les éléments cosmiques existent à l'intérieur du monde de la matière qui se caracté-

rise par le mouvement, mais ils le transcendent en raison de leur stabilité relative. Ils ne sont pas soumis aux lois de l'histoire, du temps, de la lutte des classes, des relations de production et des changements sociaux, politiques et culturels — c'est-à-dire qu'ils ne sont pas soumis aux lois de la matière. De là, le mot *historique* dans ce texte signifie matériel (tout cela est l'expression des deux modèles, matériel et humaniste, qui ont contrôlé ma conscience pendant la période de transition). Comme je l'ai expliqué dans l'*Encyclopédie* 1975 :

L'élément cosmique dans toute structure historique est un élément qui ne se soumet pas aux lois historiques, mais les défie et leur fournit la vie.

Sous cet élément se rangent le désir sexuel au sens biologique, tous les besoins biologiques, l'environnement géographique (en particulier dans son côté qui n'est pas beaucoup affecté par l'intervention humaine), et les sentiments humains essentiels comme la peur de l'obscurité et de la mort.

La même tentative pour élargir l'usage des anciens termes marxistes tout en restant à l'intérieur du système matériel se manifeste dans certains des termes théoriques que j'ai développés dans l'*Encyclopédie* 1975. Je sentais que la dualité de la superstructure/infrastructure est en réalité un dualisme qui se caractérise par un grand degré de simplification et de réduction, et qui est couronné en fin de compte par la réduction du premier au second. Cela aboutit à la chute de toute chose dans la prise de la matière, du devenir, du mouvement et de l'unicité, et donc aucune constante ne reste, et le phénomène de l'homme en tant qu'entité indépendante du monde de la nature/matière changeant disparaît. J'en suis venu à forger un terme quasi-marxiste qui — à ma perception — dépassait le dualisme marxiste simplificateur réducteur. J'ai signalé l'élément cosmique comme étant — comme je l'ai dit — une partie de la structure historique qui se caractérise par la stabilité relative mais qui en même temps est séparée d'elle (c'est-à-dire qu'il reflète la dualité de l'homme et de la matière latente dans ma conscience). C'est pourquoi, selon ma conception alors, il constitue le fondement infrastructurel de l'infrastructure (et c'est pourquoi je l'ai appelé *la construction sous-infrastructurelle*). De même, il s'exprime au sommet de la superstructure (c'est pourquoi je l'ai appelé *la construction sur-superstructurelle*).

J'ai souligné que l'élément cosmique est le minimum commun entre les humains, et que la répétition des éléments cosmiques et leur stabilité est en fin de compte le fondement de notre humanité commune et la source de notre capacité à dépasser le naturel/matériel. J'ai ajouté en disant :

L'existence de l'élément cosmique dans la structure historique est la source de son renouvellement.

Et l'imbrication entre le cosmique et l'historique est le fondement du progrès et du mouvement. L'homme individu est présent à l'intérieur du cercle historique et y est absorbé, et cette absorption, si elle est totale et complète, l'homme perd le désir de la révolution [le dépassement dans mon terme actuel]. Mais parce qu'il est à l'intérieur de la structure historique et en même temps en relation avec des éléments cosmiques non historiques, il n'est pas absorbé entièrement [dans la structure historique] mais conserve la capacité à se retirer en lui-même et à établir une relation directe avec le cosmos. À travers cette opération, il se reformule et acquiert les fondements de la vie qui le font ne pas se contenter de ce qui l'entoure, mais proposer de nouvelles visions. Et remarquons que l'élément cosmique est la source de la révolutionnarité [c'est-à-dire de la capacité au dépassement] s'il reste en interaction avec l'élément historique. Mais s'il s'autonomise, alors l'homme devient l'homme individu aux limites étroites. Mais en même temps il est l'homme cosmique sans limites [le surhomme dans mon terme actuel]. Et c'est l'essence de la polarisation capitaliste : l'homme bourgeois va à la nature ou au marché, parce qu'il est un individu non social, un monde en soi entièrement fermé, que rien ne lie aux autres, mais c'est un monde sans limites ; il s'unit à la nature s'il le veut, et s'empare de la plus-value sans aucune contrainte, et produit ce qu'il veut comme marchandises et les vend au prix qu'il voit. Mais la même chose s'applique à l'élément historique : si l'élément historique n'interagit pas avec l'élément cosmique, alors l'homme devient l'homme bureaucratique [le sous-homme, le sub-homme dans mon terme actuel] aride, qui a perdu le rêve, qui se contente de la vie aux décisions des comités et aux plans quinquennaux et septennaux, qui se réjouit d'une orientation de l'autorité et qui s'attriste si on le lui demande, et il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu.

Puis j'ai tenté de fonder un système moral en m'appuyant sur cet élément cosmique (non matériel) :

Et peut-être l'affirmation de l'élément cosmique dans la structure historique acquiert-elle une importance particulière à présent. Nous sommes à l'âge de la technologie et de l'expérimentation, et au nom du progrès historique et scientifique, l'homme a commencé à consommer ses ressources naturelles à une vitesse extraordinaire et non rationnelle. C'est une vitesse qui ne s'étend pas vers l'extérieur seulement mais vers l'intérieur de l'homme lui-même. L'homme a commencé à perdre son soi et à expérimenter en lui les stupéfiants et la déviance sexuelle. On ne peut se tenir contre cette tendance que d'un point de vue cosmique/historique en même temps. Nous ne possédons pas de fondement philosophique pour critiquer l'expérimentalisme et le consumérisme dans les sociétés oc-

cidentales d'un point de vue historique seulement, parce que ce sont des sociétés productives, et que la déviance sexuelle est approuvée par l'écrasante majorité

qui ne s'y oppose pas du tout. Il ne reste à l'homme révolutionnaire que le retour à la nature cosmique (humaine et non humaine). La rage consumériste... nous mènera à la ruine : un environnement pollué, un monde où nous nous concurrençons sur les matières premières, un cosmos chauve sans verdure, des fleuves portant des acides mortels au lieu d'eaux pures, un air portant des quantités respectables de monoxyde de carbone. Lorsque tu lis ton journal quotidien le matin, souviens-toi, ô homme consumériste, des arbres qu'a coupés la hache industrielle scientifique pour te fournir une quantité énorme de nouvelles ; tu peux en fin de compte t'en passer, parce que tu as entendu la plupart d'elles dans le bulletin d'information. Quant à l'homme expérimental, il aboutira à la création de schémas humains qui ne sont ni mâles ni femelles, et d'humains en état d'inconscience complète, jouissant de la déviance et de l'inconscience. D'un point de vue cosmique, nous pouvons signaler l'effet de la consommation sur la société et l'homme. Le progrès scientifique conduira à un dilemme cosmique parce que c'est un progrès qui ne prend pas en compte l'élément cosmique (un minimum d'équilibre et d'entente avec la nature).

Et peut-être cette tendance est-elle elle-même celle qui conduira au rassemblement des humains face à la nature pour rationaliser l'économie humaine et les moyens de production dans le monde, sinon l'homme se détruira lui-même et son environnement. La même chose s'applique aux tentatives d'expérimentation sur l'homme : on ne peut se tenir contre l'hallucination et la déviance qu'en revenant aux éléments stables dans la nature humaine, qui sont les éléments sous-structurels et sur-structurels. Il est clair qu'à travers l'histoire s'est enracinée la question que l'homme conscient est meilleur que l'homme qui perd sa raison, et que la relation sexuelle optimale est la relation entre l'homme et la femme, et non entre deux individus du même sexe. De cette manière, le cosmique croise l'historique et un mouvement hélicoïdal évolutif et vivant en résulte, et non un mouvement circulaire stagnant et mort.

J'étais entièrement conscient de la contradiction de ma posture (le cosmique en tant qu'élément stable existant à l'intérieur du monde de la matière changeante), et malgré cela je voyais dans cette contradiction une complémentarité. Je disais : *Travaille pour ton bas-monde comme si tu vivais éternellement* (utilisant le matérialisme dialectique) *et travaille pour ton au-delà comme si tu mourais demain* (partant du Coran et de la Sunna). Je me classais aussi ironiquement comme étant *marxiste sunnite* ou *marxiste avec un trait d'union*.

Cette recherche d'une proposition stable transcendante dans le monde du devenir matériel s'est exprimée dans la croyance en l'histoire. Mais que l'homme soit un être historique signifiait pour moi à ce moment-là

son indépendance des lois naturelles et sa conscience de soi en tant que créateur de la civilisation et son inventeur. De là, le mot *historique* dans ces textes signifie ce qu'on peut ramener au monde de l'homme et qu'on ne peut ramener au monde de la nature/matière (de là mon intérêt précoce pour la problématique de la fin de l'histoire en tant que fin de l'homme). Cet intérêt pour l'histoire s'est traduit en nécessité d'affirmer l'identité nationale (et la spécificité nationale) en tant que se caractérisant par un degré de stabilité et de transcendance. Et pour exprimer cette identité, j'ai commencé à changer certains traits de ma vie.

Je portais par exemple un *jellaba* rural dans les fêtes qu'on organisait pour mes adieux aux États-Unis quand j'ai obtenu le doctorat, comme annonce que mon retour n'est pas un simple retour corporel mais un retour spirituel. (Ma fille qui était née aux États-Unis n'avait pas vu auparavant le *jellaba* égyptien, c'est pourquoi elle m'a alerté une fois que mon *jellaba* touchait le sol et a utilisé le mot *gown*, c'est-à-dire chemise de nuit, au lieu de *jellaba*. J'ai ri et j'ai su que j'avais échoué dans la première leçon de spécificité nationale que j'avais inculquée à ma fille.)

Mon hostilité au sionisme provient peut-être de la même source. C'est une idéologie hostile à l'histoire et donc à l'homme et aux valeurs. C'est pourquoi j'ai adopté la cause palestinienne que j'ai transformée en point de stabilité et de transcendance pour moi, parce que c'est une cause où le droit est clair et non ambigu. Les Palestiniens ont été chassés de leurs demeures sans droit, et tout ce qu'ils demandent est d'y retourner. Ce sont des vérités essentielles stables au contenu moral clair, sur lesquelles on ne peut négocier, le licite y étant manifeste et l'illicite manifeste, et l'homme ne peut les rejeter que d'un point de vue darwinien matériel féroce. Puis la cause palestinienne s'est élargie pour devenir un symbole de l'histoire humaine tout entière, considérant que l'histoire est une entité complexe qui ne se ramène pas à la nature/matière.

Tout cela s'est exprimé dans les paroles que j'ai écrites pendant la guerre d'Octobre 1973 et qu'a publiées *al-Ahram* sous le titre *Une parole arabe au temps des mensonges* :

Non, nous n'avons pas fabriqué les mythes ni les miracles. Nous nous sommes mus avec notre histoire arabe et elle s'est mue avec nous. Nous l'avons poussée vers l'avant et elle

nous a poussés. Nous l'avons créée et elle nous donne la vie.

Non, nous n'avons pas fabriqué les mythes mais avons vécu notre réalité avec toutes ses vérités et possibilités. Les visions ne nous ont pas enivrés et la réalité n'a pas semé en nos âmes le désespoir. Nous avons porté l'étendard joyeux et triste, et nous avons traversé.

Au temps du mensonge, des contre-vérités, des statistiques truquées, des relations publiques et de la machine qui attend des humains la soumission, traverse, ô homme, les corridors de la peur pour annoncer que tu es encore au centre du cosmos. Lorsque la machine de fer supérieure a fait pleuvoir le feu sur les villages, les enfants et les arbres en Algérie, et lorsque la machine fauchante efficace a rugi dans les cieux bleus du Vietnam et au-dessus de ses forêts feuillues vertes, tu ne t'es pas soumis, ô homme, mais tu t'es élancé, tu as traversé et tu as imposé ta volonté.

Et te voici en Syrie, en Égypte et dans les régions de notre Orient arabe, traversant la barrière une fois encore pour affirmer que tu ne te rendras pas aux choses et aux idoles, même si elles ont pris la forme de napalm brûlant ou de Phantom tueur, ou d'argents juifs sionistes innombrables et incalculables, ou d'apports américains sans fin, ou d'armée israélienne invincible. Au centre du cosmos, tiens-toi, ô homme arabe, et plante l'étendard de l'arabité et du droit aux plus hauts sommets.

Malgré ma foi profonde en ce que je disais à cette époque, comme à mon habitude, je m'absorbais dans la méditation et le doute commença à s'insinuer dans mon âme. L'étude objective de l'histoire (et de l'identité nationale) montre qu'elle aussi n'est qu'un simple mouvement, et de là la question se pose : ce mouvement a-t-il une finalité, ou est-ce un mouvement matériel pur sans finalité ? Si nous prenons la première hypothèse — au sens où c'est un mouvement qui a une finalité — alors la question concernant la source de cette finalité se pose, puisque la matière ne connaît ni la finalité ni les valeurs. C'est pourquoi la croyance en *l'inéluctabilité de l'histoire*, *l'inéluctabilité de la victoire de la classe ouvrière*, *l'inéluctabilité de la libération de la Palestine* et autres inéluctabilités est en réalité une croyance en des finalités matérielles et une sorte de métaphysique cachée.

(Je l'appelle maintenant *la métaphysique sale*, parce qu'elle nie son identité de métaphysique et se présente comme étant une science, voire une science naturelle ayant ses lois matérielles objectives ! Cela à l'inverse de la *métaphysique propre*, qui est une métaphysique apparente, claire, qui n'a pas honte de se présenter comme étant métaphysique, qui ne parasite rien et ne se cache pas derrière d'autres dénominations.)

Cet incident m'est arrivé, à travers lequel se manifestent les débuts de la transition et le mélange des modèles dominants en moi, et comment je me tenais à la limite entre le doute et la foi : j'ai lu une annonce dans l'un des aéroports qui dit : *Comme si tu possédais une compagnie aérienne (As if you own an airline)*. J'ai lu les détails de l'annonce et j'ai trouvé qu'on peut payer 199 dollars seulement et voyager où l'on veut sur les avions de la compagnie Eastern pendant trois semaines. Je n'ai pas cru l'annonce au début, et j'ai informé

l'agence de voyages avec laquelle je traite. L'employé compétent n'a pas cru l'annonce non plus, mais m'a informé qu'il était disposé à émettre le billet si je lui fixais l'itinéraire (la fixation de l'itinéraire allait lui prendre beaucoup de temps). Et effectivement il m'a donné le livre des horaires des avions, et j'ai préparé un voyage qui me menait à Dallas, dans l'État du Texas, puis à l'État de Californie (Los Angeles et San Francisco), puis à l'État de Floride, puis à Porto Rico et au Mexique. L'agence de voyages a été surprise que l'ordinateur ait accepté le billet, et il s'est trouvé que le jour de l'émission du billet était le dernier jour où cela était permis. Effectivement, mon épouse et moi avons fait le voyage et nous avons rencontré nos deux enfants dans l'État de Floride où nous avons passé un certain temps ensemble. Puis ils sont retournés au New Jersey et notre voyage s'est poursuivi jusqu'à la ville de San Juan à Porto Rico. J'avais annoncé auparavant que mon voyage serait *en dehors du temps et de l'histoire*, c'est-à-dire qu'il n'aurait aucun rapport avec la stabilité ou aucun type de métaphysique claire ou cachée, parce qu'il serait une vie purement terrestre,

se tenant sur la surface matérielle brillante reposante seulement, sans rapport avec les profondeurs et donc sans rapport avec les valeurs absolues, les pauvres, le combat ou les martyrs (les manifestations des linceuls avaient commencé en Iran, j'en entendais parler et je les fuyais, en tant que touriste modélique qui se tient en dehors de l'histoire, sans rapport avec la politique ou la morale !).

Nous sommes descendus dans un hôtel appelé *El Convento*, c'est-à-dire *le Couvent*, qui était un couvent de religieuses transformé en hôtel. Le soir, sur le chemin de mon retour de mon voyage quotidien, j'ai entendu le chant du flamenco que j'adore (en raison de ce qu'il contient de noblesse et de tristesse), et je me suis arrêté et j'ai dit à mon épouse : *Allons-y*. Nous sommes entrés dans la salle de danse (qui était autrefois l'église du couvent). Quant à la place de l'autel, elle était devenue une scène où se tient le danseur de flamenco et à côté de lui les danseuses. J'ai été dérangé par le manque de respect pour la religion, et malgré cela j'ai été enivré par le chant et la danse d'une manière inhabituelle (j'ai appris par la suite que ce danseur de flamenco est l'un des plus célèbres danseurs au

monde, et qu'il présente la première soirée de la saison à San Juan). À la fin du concert, sur le chemin vers notre chambre, je me suis arrêté sur l'escalier de l'hôtel, et j'ai senti soudain le temps, l'histoire, le monde des valeurs et des limites, et j'ai dit à mon épouse : *Cette extase que je ressens est indescriptible, et j'ai franchi une ligne que les humains ne doivent pas franchir, c'est pourquoi les dieux me puniront* (je n'avais pas alors franchi les seuils de la foi). Et effectivement quand je suis allé à ma chambre, le téléphone a sonné. J'ai dit : *Mon Dieu, fais que ce soit du bien et que rien ne soit arrivé à notre fille et notre fils*. Effectivement l'appel venait de nos amis égyptiens qui étaient à notre maison avec nos deux enfants, et ils ont dit que les

enfants vont bien, mais que tout le reste a été volé, qu'un camion est venu et a chargé tout ce que nous possédons comme biens (et comme je l'expliquerai par la suite, c'était un vol politique visant à nous faire perdre l'équilibre).

Malgré l'irruption du temps en nous, nous avons décidé, par une volonté nietzschéenne, de continuer notre voyage, et nous sommes allés au Mexique, où nous avons vu les œuvres du peintre mexicain Rivera, qui peignait sur les murs des bâtiments des pauvres. Nous sommes allés au bâtiment de la zone éducative dans l'un des quartiers pauvres de la ville de Mexico pour voir ses dessins splendides qui couvrent ses murs, exactement comme les dessins des Aztèques et des Mayas sur leurs pyramides. Ses sources créatrices n'étaient pas occidentales seulement, mais étaient locales patrimoniales aussi. Nous avons passé une journée dans la banlieue de Xochimilco près de la ville de Mexico, qui est une banlieue étrange composée de petits canaux où l'on loue une barque pour passer quelques heures et acheter des roses des vendeurs. Une famille juive séfarade a partagé notre barque, et peu après est apparu [un chanteur] ; j'ai donc acheté à mon tour une chanson de salutation pour eux. C'était une expérience véritablement unique dans un monde où il n'y a comme marchandises que les roses et les chants. J'ai me suis souvenu du monde de la miséricorde merveilleux que j'avais vécu dans mon enfance, et je me suis souvenu du New Jersey contractuel auquel je retournerai dans quelques jours, où la plupart de nos biens, à mon épouse et à moi, ont été volés.

Et lorsque je suis rentré des États-Unis dans la société de l'*infītāh* en Égypte en 1979, l'idée du matérialisme et de la valeur s'est posée à moi avec insistance, surtout que j'avais étudié l'extermination nazie des Juifs et autres minorités. J'ai trouvé qu'à l'intérieur du cadre du modèle matériel et du relativisme absolu qui voient que toutes les choses sont matérielles et donc égales, et que les opinions de tout homme — quel que soit leur degré de subjectivité ou d'objectivité, et quel que soit leur degré de bassesse ou de noblesse — sont justes, ne diffèrent

pas des opinions de tout autre homme, parce que l'homme est sa propre référence, qui voit ce qu'il voit. Il peut décider par exemple que *tuer l'âme que Dieu a interdit de tuer sauf à bon droit* est une chose non légitime le samedi, mais le mardi il peut voir autrement,

et dans les deux cas il a raison ! Je dis qu'à l'intérieur du cadre d'un tel matérialisme et relativisme absolu, on ne peut stigmatiser l'expérience nazie (ou sioniste, ou toute expérience impérialiste) ni la rejeter ni même la juger comme étant une erreur ou une chose qui contredit la morale, parce qu'on ne peut juger une chose ni distinguer entre le bien et le mal en l'absence de la normativité. Émettre un jugement sur une chose en dehors de nous exige l'existence d'un terrain philosophique contenant un degré d'absoluité transcendant les lois

de la matière et du mouvement, à travers lequel on peut développer des critères et balances philosophiques et morales qui nous permettent de juger et de distinguer.

Les questions concernant le modèle matériel et le relativisme absolu ont continué à m'attaquer sans cesse. D'un point de vue matériel utilitaire, peut-on prendre les autres en compte ? L'égoïsme n'est-il pas l'expression d'éléments matériels solides ? Pourquoi le nions-nous donc ? La recherche du plaisir corporel n'est-elle pas une chose matérielle (qui appartient à l'infrastructure) ? Pourquoi la renions-nous parfois et l'élevons-nous d'autres fois ? L'homme naturel qui suit ses motivations (économiques) et ses instincts (sexuels) n'est-il pas plus proche de l'état humain que nous, qui vivons encore à l'intérieur du cadre de la civilisation, de la société et de la famille, et qui nous engageons par d'autres mesures que les mesures naturelles ? Sur quelle base peut-on juger les choses ? Comment ordonner le bien et interdire le mal ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le mal ? Y a-t-il un bien et y a-t-il un mal ? Lorsque toute chose tombe dans la prise du devenir, toute chose devient permise.

Je remarquais que certaines personnes sont méchantes sans cause. Le mal en eux est profond, enraciné, qu'on ne peut expliquer à travers le milieu ou les éléments héréditaires (j'ai vécu une expérience familiale très particulière qui montre cet aspect dans l'âme humaine et qui a laissé en moi une blessure profonde, mais je ne peux l'aborder parce que c'est une affaire très privée, et Dieu a choisi sa personne principale auprès de Lui — qu'Il lui fasse miséricorde).

Je remarquais aussi que la plupart des humains, malgré ce qu'il y a en eux de maux, contiennent une grande quantité de bien (et c'est peut-être une disposi-

tion psychologique chez moi), ce qui posait pour moi la question : comment expliquer ce bien ? L'homme naturel est-il capable de faire le bien ? Puis j'ai commencé à me poser la question avec une étrange insistance : pourquoi fais-je le bien et évité-je le mal ? Est-ce l'effet du milieu seulement, une opération d'éducation sociale ni plus ni moins ? Et s'il en est ainsi, pourquoi alors m'attaché-je à la morale ? Pourquoi ne me proclamé-je pas dieu — l'homme parfait de Nietzsche qui forme son propre monde moral et ne se juge que selon ses propres mesures ? Les questions ont commencé à s'élargir et à s'approfondir, et j'ai commencé à me demander : pourquoi parlons-nous du sens ? Pourquoi parlons-nous de l'aliénation ? Pourquoi parlons-nous de l'homme comme valeur absolue ? Pourquoi parlons-nous de la morale ? Et même, pourquoi parlons-nous de la beauté ?

Mes doutes concernant le relativisme et le matérialisme se sont approfondis par mes lectures du livre d'Irving Babbitt *Rousseau et le romantisme*. Babbitt est un auteur réactionnaire, mais son livre fut une attaque

cinglante contre la vision naturelle/matérielle qu'il a appelée romantique. Et bien que l'auteur lui-même n'était pas croyant en Dieu, il voyait l'impossibilité que l'homme vive en lui-même (ou dans le monde naturel) sans aucune limite ou valeur. Les écrits de T. E. Hulme (qui est un critique important mais qui est mort jeune dans la Première Guerre mondiale) suivaient la même direction et attaquaient ce qu'il a appelé la vision romantique qui voit l'homme comme un être sans limites qui vit hors de l'héritage, des traditions et des valeurs. Bien que j'eusse une grande admiration pour la vision romantique et bien que mon point de vue diffère du leur, ces deux critiques m'ont alerté sur la dangerosité du matérialisme et du relativisme et l'impossibilité que l'homme vive dans son monde matériel changeant sans centre, sans valeurs et sans référence.

Les questions m'ont poursuivi de manière presque malade et ont failli me détruire. Les questions me poursuivaient et m'épuisaient,

surtout quand je faisais un acte vertueux qui me coûtait beaucoup. À chaque fois je devais prendre une décision existentielle, qui n'avait aucune base dans le modèle matériel dominant : faire le bien, éviter le mal et payer le prix. Et c'est une chose véritablement épuisante que l'homme pense avec une grande tension dans chaque situation à laquelle il fait face, qu'il pèse les choses et les juge à travers deux modèles contradictoires : un matériel et l'autre humain, puis qu'il décide existentiellement, et sans cause claire, de choisir le second sans le premier. Ma recherche fébrile a duré un quart de siècle avant que je ne parvienne aux convictions de foi auxquelles je suis parvenu.

La douleur de la transition

ألم الانتقال

Les conférences que je donnais aux étudiantes à la Faculté des jeunes filles étaient en leur cœur un dialogue avec moi-même à voix haute, et une tentative de parvenir à des réponses aux questions qui me poursuivaient. J'enseignais la poésie romantique et victorienne, qui discute des mêmes problèmes philosophiques auxquels j'ai fait face et tente de répondre aux mêmes questions que j'ai posées. Que fait l'homme dans un monde dominé par les modèles matériels ? Je me souviens en particulier de l'enseignement du poème *Le Vieux Marin* de Coleridge, qui est l'histoire d'un marin caractérisé par la naïveté des matérialistes, leur abstraction et leur utilitarisme. Il fait face au monde avec cette vision simple, essayant de l'employer et de le contrôler entièrement. Le monde, selon sa conception, est gouverné par une causalité matérielle simple, simple surface matérielle sans profondeur ni intériorité. Il abat l'albatros blanc, symbole de la communauté humaine et de l'amour, voire symbole de Dieu, et tous ses compagnons approuvent son acte. Tous font alors face à ce

qu'ils méritent : un monde matériel contractuel sans Dieu, sans miséricorde ni amour. La vie devient ruine et désolation, et le navire s'arrête de naviguer ; bien plus, les eaux elles-mêmes se putréfient. Puis les coupables paient le prix de leur péché : les marins sont punis par la mort. Quant au Vieux Marin, il est puni par la *vie dans la mort*.

Progressivement, le marin découvre que le monde de la matière et les calculs de gain et de perte ne servent pas beaucoup dans le monde de l'homme. Son monde se transforme de matière pure en un monde où circule l'esprit. Il perçoit la beauté des plus petites créatures marines et des plus laides et les bénit, c'est-à-dire qu'il commence à percevoir la valeur absolue des choses. La malédiction s'en va et la bénédiction vient. La sacralité revient et la vie palpite à nouveau autour de lui parce qu'il a prouvé sa capacité à aimer et à ressentir la beauté. Le Vieux Marin perd le désir de la domination et du contrôle, et accueille un monde qu'il ne tient pas dans sa poigne, parce qu'il contient des choses non visibles plus que des choses visibles (comme dit l'introduction du poème), et le marin retourne à la communauté humaine après une longue aliénation, isolement et séparation. Mais malgré cela, il est atteint de temps en temps d'une crise qui ressemble au

cauchemar dont rien ne le tire sinon de raconter son histoire à l'un des individus qui n'ont pas encore dépassé le stade de l'innocence et qui ne peuvent atteindre le sens profond de la vie et de la nature. Ce poème a laissé en moi une empreinte profonde et m'a fait me tourner pour chercher l'invisible.

J'ai commencé à parler aux étudiantes du *discours impérialiste* : le discours du contrôle de l'autre et de sa domination et de l'emploi de notre connaissance de lui pour réaliser davantage de contrôle sur lui (la connaissance, comme dit Francis Bacon, est puissance). Et en regard de ce discours impérialiste, je leur parlais du *discours des amoureux* où l'augmentation de la connaissance de l'autre conduit à plus de sympathie et de communication avec lui, et de là la prise de l'homme se relâche et il est atteint de faiblesse et de fatigue.

Les poèmes de William Wordsworth ont aussi laissé en moi la plus profonde empreinte. Dans son poème intitulé *Londres en 1802*, le poète attaque les valeurs utilitaires qui ont régné dans son pays. La bourgeoisie vorace qui a concentré tout son intérêt sur la production, la vente et l'achat a remplacé le qualitatif par le quantitatif, jusqu'à ce que le plus riche des gens devienne le meilleur d'entre eux.

Le poète utilise le mythe de la nature libre innocente (*nous devons couler scintillants comme un ruisseau dans la lumière du soleil levant*) pour montrer l'étendue de la bassesse du schéma de vie bourgeois utilitaire et ce à quoi il aboutit en fait de pollution matérielle et morale (chose qui me rappelle dans une certaine mesure la côte nord [d'Égypte] qui s'est transformée en forêts d'asphalte et de béton et la pollution mortelle au Caire). Et dans le poème *Combien le monde nous absorbe*,

le poète se tient devant la nature et montre que la majorité des gens sont noyés jusqu'aux oreilles dans la vente et l'achat et dans les détails futiles, et qu'ils sont donc incapables de répondre de manière créatrice à la nature (et la nature pour lui n'est pas la matière mais l'endroit où l'homme réalise l'intégrité et où les détails ne l'attaquent pas). Puis le poète rappelle dans son imagination les jours du paganisme primitif et dit qu'il préférerait être païen, ses sens éveillés, plutôt que de se tenir un homme sot, sans sentiment, sans imagination, sans émotion — l'homme de la société industrielle bourgeoise. La mer pour le païen n'était pas une simple étendue vaste d'eaux, mais c'était un endroit qui foisonne de dieux et de demi-dieux comme Protée, *l'homme de la mer* dans les mythes grecs qui avait l'habitude de paître ses troupeaux à midi près du rivage, et comme Triton dieu de la mer qui était représenté portant une conque qu'il utilise comme trompette d'où il fait sortir des sons beaux et effrayants qui agitent la mer parfois et la rendent calme d'autres fois.

Les poèmes plus longs de Wordsworth formaient aussi une partie de mon dialogue avec moi-même. Dans le poème *Tintern Abbey*, le poète revient à son soi intégré en revenant à la nature (sans s'unir à elle), et est enveloppé par ce sentiment qui circule au cœur du cosmos (sans s'y dissoudre).

Il passe en revue l'histoire de sa vie dans ses différentes étapes : l'enfance lorsqu'il faisait partie de la nature, la jeunesse lorsqu'il répondait à la nature de ses sens sans méditation, et enfin la maturité où il entend la *musique calme triste de l'humanité*, ni rude ni bruyante, mais capable de purifier l'âme et de l'éduquer. C'est le même thème fondamental latent dans son poème intitulé *Ode à l'immortalité*, où il célèbre *la foi qui regarde à travers la mort et les années qui apportent avec elles le regard philosophique*.

Je lisais aux étudiantes les poèmes de Blake, de Shelley et de Keats et je dialoguais avec moi-même à travers ces poèmes. Mais les poèmes de Keats en particulier étaient parmi les plus importants mécanismes de dialogue. Et peut-être la préoccupation de Keats pour la question des limites et de la complexité humaine a-t-elle saisi mon intérêt à un grand degré. Dans le poème *Ode à la mélancolie*, nous trouvons une acceptation profonde de la condition humaine, parce que la joie authentique est le fruit d'une vision profonde, mais la véritable vision profonde doit nécessairement embrasser tous les aspects de la réalité. C'est pourquoi le poème commence par le rejet des symboles traditionnels de la tristesse : *Ne fais pas ton chapelet des fruits des arbres des cimetières / et ne laisse pas le scarabée ni l'insecte de la mort représenter pour toi / Psyché [l'âme humaine] gémissante, et ne laisse pas le hibou aux plumes ébouriffées / partager avec toi tes peines*.

Une telle manière de pleurer est superficielle ; elle noie le tourment de l'âme veilleuse éveillée.

Où trouvons-nous donc la tristesse profonde ? Le poète voit qu'on ne peut la trouver que dans la joie profonde elle-même, parce que toutes deux font partie intégrante du réel complexe. Celui qui veut éprouver la tristesse doit nourrir ses regards des manifestations de la beauté qui susciteront dans son âme la joie et la tristesse en même temps : la joie pour l'existence des manifestations de la beauté et la tristesse parce qu'elles sont inéluctablement éphémères.

Donc, gave ta tristesse d'une rose du matin / ou d'un arc-en-ciel sur la face des sables salés [qui apparaît un instant puis disparaît] / ou de la fertilité des fruits arrondis [qui doivent être consommés ou pourrir] / ou si ta bien-aimée manifeste un flot de colère / retiens sa main tendre et laisse-la rager / et bois profon-

dément, profondément, dans ses yeux uniques [car son destin est inéluctablement la mort].

(Les phrases entre crochets ne font pas partie du poème mais je les ai ajoutées pour clarifier le sens visé par le poète.)

La déesse de la tristesse habite avec la déesse de la beauté et non avec les hiboux ni dans l'obscurité ni à côté des cyprès ou avec les manifestations traditionnelles de la tristesse. *Oui, dans le temple même du Plaisir / se trouve le sanctuaire majestueux de la déesse de la mélancolie voilée / mais nul ne le voit que celui dont la langue ardente / peut presser la grappe de Joie sur son palais raffiné / son âme goûtera la mélancolie de sa puissance / et elle deviendra suspendue parmi ses trophées sombres.*

L'acceptation par Keats des limites de la vie humaine atteint son sommet dans le poème *À l'Automne*, où nous trouvons que toute chose est chargée de fruits, débordant de fertilité, qui jaillit de nectar. L'abondance a atteint son apogée à tel point que l'Automne s'assied paresseusement dans l'indifférence, laissant la rangée d'épis suivante avec toutes ses fleurs entrelacées, parce qu'il a trouvé suffisance dans ce qu'il a moissonné. Les dernières gouttes de jus tombent extrêmement lentement, à tel point que l'on pense que le Paradis ne disparaîtra jamais. Puis le poète se rappelle le Printemps avec ses mélodies joyeuses et commence à voler. Mais il se rappelle aussi que le Paradis et le réel se sont mêlés, et il fait taire ses interrogations sur le Printemps pour écouter la musique de l'Automne, même si elle est triste, et il se contente de ce qu'il voit, même si c'est éphémère.

La poésie de Keats m'attendrissait, mais elle me faisait demander si les limites de l'homme sont effectivement sa réalité matérielle. Cela signifie-t-il alors que ses limites sont les limites de cette réalité, et qu'il est *l'homme*

naturel/matériel, et qu'il ne peut la dépasser ? Dans *Ode sur une urne grecque*, le poète se déchire entre le dépassement et l'acceptation, qui se transforme dans le poème *À l'Automne* en une sorte d'*indwelling* où l'Automne devient autosuffisant et sa propre référence. La réalité suffit-elle vraiment sans dépassement ? Ou y a-t-il en cela la fin de l'homme ?

La crise s'élargit dans la poésie victorienne. La poésie d'Alfred Lord Tennyson aborde clairement les mêmes questions auxquelles j'ai fait face en tant qu'intellectuel cherchant un centre dans le monde. Il ne faut pas oublier que Tennyson vivait à l'âge de Darwin qui a tenté de relier l'homme à la nature et qui a tenté de montrer que la vie de l'homme ne diffère pas beaucoup de la vie des animaux.

C'est pourquoi Tennyson se demande si l'homme couronné de majesté et dont les yeux rayonnent du désir splendide, l'homme qui a chanté les psaumes sous les cieux pluvieux, va-t-il se transformer simplement en matière, comme s'il était *du sable dans le désert que le vent emporte* ? L'interrogation est ici religieuse/humaine en même temps, parce que l'existence de l'*au-delà* (le *ghayb*) est liée à l'existence de l'homme. L'homme est-il une simple créature parmi des créatures, ou est-il quelque chose d'unique pour lequel on a apporté l'atome au monde ? L'homme est-il un simple élément parmi les autres éléments naturels, ou se tient-il au milieu de ce cosmos et en son centre, seigneur du cosmos et la plus noble des créatures ? Et au niveau moral l'interrogation devient : y a-t-il une place pour les valeurs morales et spirituelles au sens général, ou l'homme doit-il se soumettre à la loi de l'offre et de la demande ?

Les mêmes interrogations prennent une autre forme dans les poèmes de Tennyson sur la mort et sur la situation de l'artiste dans la société moderne. Dans le poème *La Dame de Shalott*, cette dame vit isolée de la société,

dans sa tour et son île, dans sa perfection et son mouvement répété qui n'a pas de fin, concentrant toute son énergie sur son tissage créateur jusqu'à un degré où le temps et l'espace disparaissent et elle devient une conscience stable absolue, isolée de tout ce qui l'entoure. Mais elle, qui est le symbole de l'art pur dans son repos et son intégrité, est envahie par la vie. Apparaît soudain l'image extraordinaire de Sir Lancelot, symbole de la vie, du marché, du désir et de la lutte, sur son miroir bleu. Alors la Dame de Shalott détourne ses regards de son tissage et regarde la cité de Camelot avec tout ce qu'elle contient en fait de bons et mauvais côtés, de bien et de mal, et le miroir où elle regarde se brise, le tissage s'envole, et elle abandonne la tour et l'île pour mourir victime de son désir pour le chevalier et de son envie débordante de la vie. Quant au chevalier, il ne prête à l'affaire pas grand intérêt et continue ce

qu'il fait. L'art pur noble, à ce qu'il paraît, n'a pas de place dans le monde de la vie ordinaire, monde de l'offre et de la demande.

Parmi les autres poèmes que j'aimais enseigner et à travers lesquels je dialoguais avec moi-même : le poème de Matthew Arnold *Sur la plage de Douvres*, qui est censé être un poème d'amour mais qui devient finalement une élégie pour l'homme à l'époque moderne. Le poème commence par une description froide neutre de la mer dans une nuit lunaire. Puis nous apprenons que cette mer rappelle au poète *la mélodie de la tristesse éternelle* qu'a écoutée le dramaturge grec Sophocle aux temps anciens. Et s'enracine en notre conscience le sentiment du poète de son

isolement et de sa solitude. Puis le poète lâche la bride à ses tristesses et dit : *Autrefois la mer de la foi / était elle aussi pleine, entourant les rivages de la terre / comme les plis d'une ceinture brillante pliée / mais maintenant je n'entends que son rugissement long et triste / lors de son retrait et de son recul avec les souffles / des vents de la nuit vers les bords désolés et vastes du monde / et vers les pierres nues silencieuses.*

Nous sommes passés de la plénitude de la foi au vide qui plane sur notre époque moderne qui n'a pas de sens. Et dans la dernière strophe du poème, nous trouvons l'appel le plus étrange à l'amour qu'ait connu la poésie, où le poète demande à sa bien-aimée d'être fidèle dans son amour pour lui et de ne pas laisser cet amour flétrir et s'atrophier, parce que *le monde qui s'étend devant nous / comme une terre de rêves / varié, beau, nouveau / n'a en réalité ni joie ni amour ni lumière / ni certitude ni paix ni baume qui atténue l'acuité des douleurs.* C'est-à-dire qu'il lui présente les raisons philosophiques (abstraites) qui l'invitent à l'aimer comme s'il était inéluctable que nous cherchions des justifications à l'amour et à la fidélité dans notre monde plat sot. Puis nous regardons avec les amants par la fenêtre pour voir que *nous vivons sur une plaine sombre où nous frappent des appels contradictoires d'avancée et de retraite, comme deux armées ignorantes engagées dans l'obscurité épaisse.* C'est le monde conflictuel de Darwin, monde matériel vide d'esprit et de sens (comme le monde du Vieux Marin après qu'il a tué l'albatros), et il ne reste que de demander à la bien-aimée d'aimer le poète pour les raisons indiquées ! (J'ai écrit des études sur tous ces poèmes, publiées comme articles épars, et j'ai l'intention si Dieu le veut d'y ajouter d'autres poèmes pour les rassembler tous dans un livre intitulé *Études sur l'apparition et l'atrophie de l'idéal romantique.* Et apparaît à travers chaque poème un moment historique défini. Lorsque les poèmes sont placés l'un après l'autre, cela aboutit au sentiment de la succession historique.)

Les questions fébriles ont continué à m'entourer quand j'ai enseigné la matière de la civilisation et que je me suis concentré sur les penseurs du XIX^e siècle en Angleterre.

Tous faisaient face aux mêmes problèmes que les poètes romantiques et victoriens avaient affrontés : comment peut-on vivre dans un monde entièrement matériel sans référence transcendante ? Les écrits de John Stuart Mill en particulier dans la dernière période m'attiraient, parce que les convictions du philosophe de l'utilitarisme et du libéralisme commençaient à vaciller fortement dans la dernière partie de sa vie. Il répétait : *Mieux vaut être un Socrate mécontent qu'un porc satisfait.* Je faillis demander à mon tour : le porc vit dans le monde des sens et de la matière, c'est pourquoi aucun doute ou interrogation ne l'attaque, et il ne s'interroge sur aucune morale ou aucun absolu. Mais qu'en est-il de Socrate ? Pourquoi

est-il mécontent et parle-t-il toujours des absolus et du sens ? Et pourquoi le préférons-nous au porc satisfait ? Quel est le fondement philosophique sur lequel nous nous appuyons dans cette opération de préférence ? Y a-t-il une métaphysique cachée à travers laquelle Mill tente de parvenir au fondement de la préférence ? Sa réponse fut : *Socrate connaît les deux côtés de la question, alors que le porc ne connaît qu'un seul côté*. C'est-à-dire que le porc est porc parce qu'il l'est sans choix, alors que Socrate a voulu ne pas être porc. La liberté de la volonté est donc la porte d'entrée à l'opération de préférence, c'est la métaphysique cachée, c'est le point à travers lequel le Dieu caché s'exprime. La question se pose : si les choses sont purement matérielles, quelle est la source de cette liberté de la volonté ? N'est-il pas plus reposant pour l'œil que l'homme soit un porc satisfait dans le monde du devenir matériel ? Quelques-unes de mes étudiantes intelligentes à la Faculté des jeunes filles remarquaient qu'au cours de mes conférences, je ne leur parlais pas mais à moi-même.

L'un des incidents les plus significatifs de ma vie dans cette étape de transition est l'une des conférences que j'ai données sur le poème d'Andrew Marvell *À sa maîtresse récalcitrante* (*To His Coy Mistress*) (écrit au XVII^e siècle), poème dont les critiques s'accordent à dire qu'il est une tentative réussie de la part du poète pour séduire sa bien-aimée d'une manière logique convaincante.

Il l'informe dans la première partie du poème qu'elle a le droit de se montrer aussi récalcitrante qu'elle veut s'ils vivaient dans l'éternité hors des limites du temps et du lieu. Mais dans la deuxième partie du poème, il l'informe qu'il entend en réalité *le char ailé du temps* presser à côté de lui, puis dit ironiquement que la tombe est sans doute un bel endroit où l'on jouit de l'intimité, mais que les amants ne peuvent s'y embrasser. Dans la troisième

partie, il l'informe que la conséquence logique de ces prémisses est qu'ils ne pourront pas arrêter le temps ni dépasser ses limites, mais qu'ils peuvent malgré cela le vaincre par leur étreinte.

C'est la lecture dominante du poème, et j'avais l'intention de l'enseigner à mes étudiantes de cette manière, mais soudain j'ai vu derrière la séduction et la victoire une histoire entièrement différente que racontent les images qu'utilise le poète. Je me suis arrêté au milieu de la conférence et j'ai informé les étudiantes que je ne pouvais continuer la conférence et qu'elles devaient venir le lendemain pour que je reprenne l'explication du poème. Et je suis allé à la maison et j'ai commencé à lire la dernière partie du poème d'une manière entièrement différente. Ce n'est plus un poème de séduction, de victoire et de déni de la capacité

de l'homme au dépassement. J'ai trouvé qu'il y a des éléments de répugnance qui se trouvent au niveau latent dans le poème. Dans les vers les plus importants du poème dans la troisième partie, le poète demande à sa bien-aimée récalcitrante qu'ils *jouent ensemble*, eux qui ont encore beaucoup de temps devant eux. Mais il se compare lui et sa bien-aimée à des oiseaux de proie passionnés. Puis il lui demande qu'ils arrachent leur plaisir des portes de fer du temps au lieu de se faner entre ses griffes solides fissurées. Ainsi la langue de la guerre remplace la langue de l'amour. Au lieu du discours des amoureux apparaît le discours impérialiste. Et nous découvrons que le poète à la victoire écrasante destructrice découvre qu'il est un homme prédateur ; il est rempli de répugnance pour lui-même et pour l'opération de prédation qui n'a pas de relation avec l'amour ou l'union.

(Et en cela il ne diffère pas d'Oppenheimer qui a vomi quand il a découvert son succès écrasant destructeur.)

Et finalement j'ai écrit le livre *Le Paradis terrestre* (que j'ai commencé en 1970 et que j'ai terminé en 1974), où j'ai déposé toutes mes interrogations. J'ai attaqué la logique du progrès permanent et la marchandisation de l'homme. Mais le plus important dans le contexte de ce voyage intellectuel est que le livre est plein de références à saveur religieuse. Par exemple, lorsque j'ai écrit sur les hippies, j'ai conclu l'article par cette phrase : *Vraiment le silence est le saint des saints pour l'enivré qui perd la raison ; quant à Adam, il devait apprendre tous les noms pour devenir un homme sain devant lequel les anges se prosterneraient.*

J'ai commencé le chapitre où je compare le penseur sioniste Norman Podhoretz et le leader musulman noir Malcolm X par cette phrase : *Quand tu fermes tes yeux tu vois, parce que l'homme a une vue et une intuition. Un œil sensoriel qui voit les choses et un autre*

qui pénètre la surface pour atteindre la structure latente et la nature de l'existence. Et parce que nous ne nous contentons pas des choses dans leur surface et que nous n'acceptons pas la réalité telle quelle, nous rêvons toujours. La sphère du rêve se rétrécit, s'élargit, monte et descend, mais dans son rétrécissement, son élargissement, son élévation et sa descente, elle reflète ce qui est en nous et incarne notre identité. Mon discours sur l'intuition et le rêve est en réalité un discours sur deux modèles : le modèle de la nature/matière silencieuse et le modèle de la dualité de la matière et de l'esprit qui caractérise la vie de l'homme/homme.

J'ai abordé dans le livre *le moment d'illumination et de révélation majeur* dans la vie de Podhoretz, comme il le décrit lui-même : *Je suis certain que l'argent est une chose importante* (et c'est une découverte à laquelle aucun être humain n'est parvenu auparavant, comme il ajoute ironiquement) *et il ne fait aucun doute qu'il est préférable d'être riche plutôt que pauvre. Je sais que le pouvoir est une chose désirable, parce qu'il est préférable de donner les ordres plutôt que de les recevoir. Je sais que la célébrité est une chose délicate sans réserve, parce qu'il est préférable d'être connu plutôt qu'obscur.*

Ainsi le discours impérialiste domine entièrement et les prières s'élèvent à la *déesse du succès* d'une voix pleine de piété et emplie de dévotion. Et son obsession pour le succès et la célébrité atteint des dimensions inimaginables : pendant qu'il est dans l'armée, il écrit un article pour la revue *Commentary*, et lorsque l'article devient un sujet brûlant de discussion, l'affaire suscite la joie dans son cœur, non pas parce que l'article est bon (il ordonne le bien et interdit le mal), ni parce que l'article a réalisé un profit (commerce qui rapporte ou femme qu'on épouse), mais parce que l'article a fait de lui un sujet de conversation, et c'est cela l'important : qu'il reste lui-même *la marchandise gagnante* et *la chose demandée*. Podhoretz n'est plus un porteur de masque en plastique pour la propagande, mais il est devenu lui-même *l'homme/annonce/plastique* — l'homme-marchandise, et il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu.

J'ai conclu le chapitre sur Podhoretz par cette question : Est-il possible que le succès soit une mesure précise dans une certaine mesure de notre capacité intérieure dans le monde de la civilisation américaine ? C'est une question que pose Podhoretz lui-même, mais c'est une question rhétorique dans une grande mesure, parce qu'il croit que le succès est effectivement une mesure des capacités intérieures. Je commente cette réponse en disant : *Si la réponse est par l'affirmative, alors l'impérialisme psychologique américain a définitivement détruit l'homme américain et l'a transformé en chose qu'on mesure. Mais la question en fin de compte est : quel succès cherches-tu ? Quels sont les douleurs et les espoirs ? Émigration vers Dieu et vers Son Messager, ou émigration commerciale pour obtenir les choses et davantage de choses ? C'est la seule question que les humains peuvent poser en tant qu'humains concernant la cause du succès.*

S'ils ne la posent pas, ils sont comme l'animal muet qui n'a pas d'âme, ou comme Podhoretz qui prie dans le sanctuaire de la déesse du succès matériel, des choses, de l'argent et de la célébrité, ou comme la montagne sourde qui ne peut porter le message que Dieu lui a proposé et qui se tient au milieu de la nature à égalité avec elle, sans rien qui le distingue.

En regard de tout cela, je présente l'autobiographie de Malcolm X dont nous apprenons que *l'homme est capable de réaliser... la survie, la continuité, parce qu'il rêve toujours d'un monde de l'innocence première et conserve ainsi un degré de pureté spirituelle même après être devenu le plus amer des sarcastiques. L'islam pour Malcolm est ce rêve d'innocence ; il l'a doté d'un cadre idéal qui l'a libéré des suppositions et de l'éthique raciste de sa société* [à l'inverse de Podhoretz qui priait dans le sanctuaire de la déesse du succès matériel américain].

On peut voir la construction de l'autobiographie dans son ensemble comme étant une incarnation de l'évolution de Malcolm de l'état d'homme matériel sans esprit ni conscience à un homme capable de découvrir des tendances idéalistes en lui-même. L'autobiographie commence par une référence à la mère de Malcolm X enceinte, comme symbole clair de la fertilité, de la nouvelle vie et de la possibilité humaine qui veut naître. Et à côté de la mère enceinte se tient le père de Malcolm, qui est un prédicateur appartenant à une forme primitive du nationalisme noir en Amérique, c'est-à-dire qu'il est lui aussi symbole d'une nouvelle naissance nationale. (Malcolm se rappelait bien le sermon préféré de son père qu'il a porté dans son cœur toute sa vie : *Voici le petit train noir qui vient, et il vaut mieux pour toi être prêt pour lui*. Il se rappelait aussi ce nègre qui entendait une chanson sur l'un des oiseaux différents et qui fumait une cigarette de stupéfiants, sauta du balcon du deuxième étage dans une tentative désespérée de voler, et tomba et se cassa les jambes ! Et comme dit Malcolm lui-même dans un autre endroit, il a pu voler dans le ciel comme le jeune Icare (qui a tenté de voler avec des ailes en cire), mais avec des ailes que Dieu lui a accordées à travers la doctrine de l'islam.)

Mais nous trouvons à la deuxième ligne de l'autobiographie une référence aux membres du groupe du Ku Klux Klan, symbole du racisme terroriste, montant leurs chevaux,

qui ont entouré la maison de Malcolm la nuit et se sont moqués de son père [comme il y a aussi des références à la tentative de l'Amérique blanche de le transformer en oiseau canari apprivoisé ou même en mulet beau ou en animal apprivoisé ou en chien caniche rose ou en quelque chose de parasitaire ou en aigle prédateur], c'est-à-dire que dès le début, les forces du mal encerclent les possibilités

du bien et tentent de l'avorter et de l'éliminer. Malgré tout cela, Malcolm n'a pas abandonné un instant son innocence, parce qu'il a perçu qu'il était devenu un oiseau prédateur non à cause d'un mal latent en lui, mais à cause de son existence

dans le monde de l'homme blanc matériel bâti sur la concurrence où l'homme dévore son frère humain. Mais la survie de Malcolm et l'écriture de son autobiographie témoignent que l'homme, en refusant de vendre son âme au diable du racisme et du matérialisme, et en croyant à la supériorité de ce qui est possible sur ce qui est en fait, peut réaliser le salut.

Cette autobiographie est véritablement un cantique de glorification pour l'âme de l'homme, capable de la résistance, voire de la victoire.

Puis je conclus le livre *Le Paradis terrestre* par cette parole de conclusion intitulée *L'histoire et le Paradis dans le cœur* :

La première fois je suis allé aux États-Unis avec mon épouse, et lorsque nous sommes revenus en 1969 avec notre fille, ma mère m'attendait au port et avec elle mes frères et les sœurs de mon épouse et mes cousins. Quant à mon père, il était absent parce que Dieu l'avait rappelé à Lui ; je suis donc allé visiter sa tombe à Damanhour et j'ai lu sur son âme la Fātiḥa. Que Dieu lui accorde un séjour vaste dans Ses jardins.

La seconde fois j'y suis allé seul, et à mon retour, mon épouse et nos deux enfants et ses sœurs m'attendaient à l'aéroport. Et cette nuit nous sommes rentrés à la maison et avons bu le thé et je n'ai pas dormi. Et c'était l'une des rares fois dans ma vie où j'ai entendu la voix du muezzin à l'aube.

Mon ami éditeur le maître Abdel Wahhab al-Kayyali, que Dieu lui fasse miséricorde, m'a demandé le sens de cette parole de conclusion ; je n'ai pas trouvé alors de réponse à sa question, mais malgré cela j'ai insisté sur son maintien.

Je sais maintenant que je faisais mes adieux au doute, parce que *l'histoire et le Paradis dans le cœur* sont autres que l'histoire matérielle et autres que le Paradis terrestre : les deux transcendent le monde de la matière. Et la parole de conclusion représente le monde de la miséricorde et le monde de la mort emplie de sens (en regard du monde du contractuel et du non-sens). La parole se termine par mon écoute de la voix du muezzin à l'aube. J'écoute sa voix mais je n'établis pas la prière, parce que son moment n'était pas encore venu pour moi et que je n'étais pas encore passé de l'étroitesse du matérialisme à l'ampleur de l'humanisme et de la foi. Je me tenais sur les seuils, méditant et réfléchissant sans arrêt ni trêve, et je devais attendre quelques années encore avant d'établir la prière.

Et lorsque je l'ai fait, je le faisais au début pour donner à mon fils la liberté du choix entre le doute et la foi (j'avais lu que le poète William Butler Yeats était en colère contre son père athée parce qu'il l'avait privé de la capacité à croire et avait

fait de cela une alternative non posée. C'est pourquoi, lorsqu'il a commencé à ressentir le besoin de croire à quelque chose qui transcende le monde de la matière — sentiment humain naturel — il s'est noyé dans les sciences occultes comme l'évocation des esprits, et il a fini par fonder un monde mythologique complet ressemblant à la religion à bien des égards). Nous accomplissions la prière du vendredi ensemble, mais dans une mosquée historique pour étudier la mosquée et sa valeur architecturale et civilisationnelle après la prière, et nous prenions avec nous des guides (en anglais : *guide books*), comme si je voulais être à la fois priant et touriste. Jusqu'à ce que j'aie établi la prière au début des années quatre-vingts purement pour Dieu, et que mon intérêt architectural soit devenu une partie de ma foi et non sa justification.

La foi et la catégorie de l'homme

الإيمان ومقولة الإنسان

Peut-être l'élément décisif dans mon passage du monde du matérialisme étroit à un monde plus vaste est-il la cristallisation du modèle latent dans ma conscience et sa transformation en modèle régulateur. Comme je l'ai dit,

ce modèle soutient que l'homme est un être libre qui fait l'histoire, partie de la nature et indépendant d'elle, qu'on ne peut lui ramener, un être ayant des produits civilisationnels qui lui confèrent sa spécificité nationale et qui le transforment d'un être naturel en un être civilisationnel. C'est l'*homme/homme* (l'opposé de l'*homme naturel/matériel*). Et comme je l'ai dit, j'ai fait diverses tentatives pour maintenir ce modèle dans un cadre matériel : j'ai parlé du cosmique et de l'historique et de leur croisement pour produire un mouvement hélicoïdal vivant. Mais le mouvement hélicoïdal est un mouvement qui a une finalité et qui n'est pas circulaire (comme je l'ai expliqué). De là, ma tentative de m'appuyer sur l'homme en tant qu'entité stable absolue (l'élément cosmique non naturel à l'intérieur de lui) est ma dernière tentative pour ne pas tomber dans la métaphysique. Mais ce qui s'est passé est l'inverse exactement : l'homme a ouvert grand la porte à la métaphysique, c'est-à-dire à la croyance en l'existence de quelque chose dans le monde de la nature mais qui ne se ramène pas entièrement à elle. Et ainsi notre monde a contenu le limité (le matériel) et l'illimité (que nous ne pouvons embrasser même quand nous percevons ses manifestations). Et si ma découverte du mal dans l'âme humaine et ma tentative de l'expliquer m'avaient conduit loin de la foi, alors ma découverte du bien dans l'âme humaine m'a ramené au monde de l'humanisme et de la foi.

L'homme à l'intérieur de la nature est devenu le signe de la stabilité dans le monde de la matière mouvante, le signe de la rupture dans le monde de la matière continue, et le signe de la complexité dans le monde de la réduction matérielle, c'est-à-dire que l'homme transcende les lois de la nature matérielle. Il y a une distance qui le sépare de la nature, et il y a une dualité fondamentale ici qui a besoin d'explication : la dualité de la matière et de ce qui n'est pas matière, de la nature et de ce qui n'est pas nature, du non-humain et de l'humain.

Pour expliquer cette dualité, il fallait nécessairement supposer une autre dualité : la dualité du monde du devenir et d'un point qui se trouve hors de lui — un point stable transcendant qui est lui-même la garantie de la stabilité de l'homme et de sa séparation par rapport à la nature. Ce point est *Dieu*. Comme s'il était impossible d'expliquer le phénomène de l'homme indépendant de la nature sans l'existence du Créateur — exalté soit-Il — transcendant la nature/matière. C'est pourquoi je vois que lorsque Nietzsche a annoncé la mort de Dieu, il annonçait en réalité la mort de l'homme et que si Dieu meurt, selon ses propos, alors l'homme vit dans un monde matériel naturel, chose silencieuse, et il se transforme lui-même en un être naturel matériel qui se tient comme une chose parmi les choses, c'est-à-dire que lui aussi meurt (et c'est ce qu'a exprimé le verset noble par sa parole : « *Ils ont oublié Dieu, alors Il leur a fait oublier eux-mêmes* » — al-Hashr, 19).

Ainsi, au lieu de parvenir à l'homme à travers Dieu, je suis parvenu à Dieu à travers l'homme, et c'est encore le fondement de ma foi religieuse, et c'est ce que j'appelle *l'humanisme islamique* qui part du rejet de l'unicité matérielle et qui se concentre sur la dualité de l'homme et de la nature/matière, et qui monte d'elle à la dualité du Créateur et de la créature et toutes les autres dualités comme la dualité de la terre et du ciel, du corps et de l'esprit, du licite et de l'illicite, du sacré et du profane. Et la transformation complète de la vision matérielle unitarienne à la vision matérielle/spirituelle dualiste ne s'est produite qu'au début des années quatre-vingts, c'est-à-dire que mon opération de résistance à la foi a duré plus d'un quart de siècle. Et progressivement, la foi s'est transformée en vision globale du cosmos et en cadre pour répondre à toutes les interrogations.

J'ai décrit l'homme dans l'*Encyclopédie* par les paroles suivantes : *[L'humanité de l'homme s'exprime] à travers de nombreuses manifestations, parmi lesquelles l'activité civilisationnelle de l'homme (la sociabilité humaine, le sens moral, le sens esthétique, le sens religieux).*

L'homme est un être à la volonté libre, malgré les limites naturelles et historiques qui le bornent.

Il est un être conscient de soi et du cosmos, capable de dépasser son soi naturel/matériel et le monde de la nature/matière. Il est rationnel, capable d'utiliser sa raison ; de là il est capable de reformer lui-même et son environnement selon sa vision. La liberté est dans la trame de l'existence humaine elle-même : l'homme a une histoire qui raconte son dépassement de soi-même

(et son trébuchement et son échec dans ses tentatives), et c'est l'expression de l'affirmation de sa liberté et de son action dans le temps et l'espace. L'homme est un être capable de développer des systèmes moraux qui n'émanent pas du programme naturel/matériel qui gouverne son corps, ses besoins matériels et ses instincts. Il est capable de s'y engager et capable aussi de les enfreindre. Et c'est le seul être qui a développé un système de sens intérieurs et de symboles à travers lesquels il perçoit la réalité. Il est l'espèce qui a une mémoire forte et un système symbolique devenus une partie essentielle de son entité, à tel point qu'on peut dire que l'homme est le seul être qui ne répond pas directement aux stimuli, mais qui répond à sa perception de ces stimuli et à ce qu'il y projette comme symboles et souvenirs.

L'homme est la seule espèce dont chaque individu se distingue par des spécificités qu'on ne peut effacer ou ignorer. Les individus ne sont pas des copies identiques qu'on peut couler dans des moules tout faits et soumettre tous aux mêmes moules interprétatifs. Chaque individu est une existence non achevée, un projet qui se réalise dans le futur et une continuation du passé. C'est pourquoi le temps de l'homme est le temps de la raison, de la créativité, du changement, de la tragédie, de la comédie et de la chute. C'est le domaine où l'homme commet le péché et les fautes, et c'est aussi le domaine où il peut se repentir et revenir, et c'est le domaine où il exprime sa noblesse, sa bassesse, sa pureté et son animalité. Le temps humain n'est pas comme le temps animal ou naturel/matériel soumis aux cycles monotones de la nature, le temps de la répétition et des cercles qui ne finissent pas et de l'éternel retour.

Pour tout cela, les pratiques de l'homme ne sont pas un reflet simple ou complexe des lois de la nature/matière. Il est différent qualitativement et essentiellement d'elle ; c'est un phénomène multidimensionnel et complexe à l'extrême, qu'on ne peut réduire à une seule dimension de ses dimensions ou à une seule fonction de ses fonctions biologiques, ou même à toutes ces fonctions.

L'une des autres manifestations de cet aspect est que l'homme est le seul être qui pose des interrogations sur ce qu'on appelle *les causes premières* (D'où venons-nous ? Et où finirons-nous ? Et quel est le but de notre existence ?). Et il ne se contente jamais de ce qui est et de ce qui est donné, et n'accepte pas la surface des choses. Il est constamment dans la contemplation, la réflexion et la recherche, plongeant derrière les phénomènes pour parvenir aux significations universelles latentes derrière elles et qu'il leur attribue. Il est le seul être qui cherche le but de son existence dans le cosmos. Ce sont toutes des interrogations qui

trouvent leur origine dans la structure psychologique et mentale de l'être humain (la tendance divine), c'est pourquoi l'homme a été appelé *l'animal métaphysique*.

Il n'y a pas d'organes anatomiques, de glandes ou d'acides aminés qui constituent la base matérielle de cet aspect spirituel ou divin dans l'existence et le comportement de l'homme. C'est pourquoi il constitue une grande brèche cognitive dans le système naturel/matériel. Il n'est pas une partie indissociable de la nature mais une partie qui s'en dissocie ; il y existe et y vit, s'y connecte et s'en sépare. Il peut s'en approcher et partager avec elle certains traits, mais il ne se ramène pas en sa totalité à elle d'aucune manière. Il est toujours capable de la dépasser, et c'est pour cela qu'il est le centre du cosmos et le seigneur des créatures. Et c'est pour tout cela qu'on ne peut l'observer à travers les modèles tirés des sciences naturelles.

Ainsi l'homme est devenu dans mon système un être qui vit dans le monde de la nature/matière mais qui contient en lui des éléments non naturels, c'est-à-dire transcendant la nature, qui se caractérise par la dualité de l'esprit et de la matière. De là, deux tendances le tiraillent : une tendance au retour à la nature/matière (que j'appelle la *tendance fœtale*) et une autre au sentiment d'indépendance par rapport à elle et de son dépassement (que j'appelle la *tendance divine* ; ce sont des termes que j'expliquerai par la suite).

Et si l'homme est le seul être capable de dépasser son soi naturel, il est aussi le seul être capable de s'en détourner. C'est pourquoi nous trouvons que le bien et le mal sont des phénomènes humains qui n'ont pas de relation avec le monde animal. (Je peux malgré cela mentionner par exemple que certains singes se sont détournés de leur singularité. Dans les montagnes d'Abha en Arabie saoudite, un groupe de singes vivait sous forme de communauté cohérente, parce que la survie du singe/individu à l'intérieur du groupe est essentielle pour sa survie. Ce groupe vivait à côté d'un parc public, et avec la disponibilité des restes de nourriture que laissent les promeneurs humains, les singes ont commencé à obtenir leur nourriture facilement. La structure sociale s'est dissoute et la société des singes s'est divisée en familles nucléaires (c'est-à-dire qu'ils se sont modernisés !) qui vivent indépendantes les unes des autres, et qui ont commencé à être atteintes d'égoïsme, d'obésité et de paresse !)

J'ai engendré du concept de la nature humaine le concept de *l'humanité commune* que je place en regard du concept de *l'humanité unique*, qui suppose que les gens sont une seule entité et une seule humanité soumise à un seul programme biologique et héréditaire général, à l'inverse de *l'humanité commune* qui croit qu'il y a

une possibilité et une énergie humaine latente qu'on ne peut observer ou ramener à des lois matérielles.

Cette énergie ne peut se réaliser dans un individu particulier, ou un peuple particulier, ou une race particulière, mais se réalise à des degrés

variés selon la diversité du temps, du lieu et des circonstances et à travers un effort humain (et peut ne pas se réaliser du tout, parce que l'homme — comme nous l'avons dit — est presque le seul être capable de dévier de sa nature en raison de sa liberté). C'est pourquoi ce qui se réalise ne sera pas des formes civilisationnelles générales mais des formes civilisationnelles variées par la variété des circonstances et de l'effort humain. (La réalisation d'une partie signifie la non-réalisation des autres parties qui se sont réalisées à travers d'autres peuples sous d'autres circonstances et conditions et à travers des degrés d'effort humain qui augmente et diminue d'un peuple à l'autre et d'un groupe à l'autre.) Ce qui augmente la diversité, c'est que l'homme est capable de reformer son soi et son environnement selon sa conscience libre et selon ce à quoi il parvient comme connaissance à travers ses expériences. Ces formes civilisationnelles séparent l'homme de la nature/matière et affirment notre humanité commune (parce qu'elle est l'expression de la possibilité humaine) sans abolir les diverses spécificités civilisationnelles.

Il ne fait aucun doute que le passage continu d'un pays à un autre m'a rendu difficile la réduction et la chute dans la généralisation facile, mais le plus important est que cette expérience m'a aidé à parvenir à des traits humains communs, à une certaine essence humaine, parce que derrière les transformations historiques et sociales se trouve toujours l'homme qui aime et déteste.

Tel est le voyage de la transition et du retour, voyage long et pénible, fruit d'une longue méditation sur le soi humain et sur le cosmos, d'une conviction de l'échec du modèle matériel à expliquer le phénomène de l'homme et d'une perception de l'importance de la dimension religieuse dans la vie de l'homme. Mon étude de la littérature romantique, les révisions occidentales de beaucoup de propositions dominantes et les écrits de Max Weber (en particulier sur la religion) m'ont aidé à accomplir le voyage.

Et c'est peut-être l'un des paradoxes qui peuvent susciter l'étonnement, que le voyage de la transition et du retour est une chose qui a commencé là-bas et non ici. Mais il y avait quelques penseurs islamiques comme Malik Bennabi, Sayyed Hossein Nasr et Fazlur Rahman, dont j'ai lu les écrits et qui m'ont aidé à com-

prendre l'islam d'une nouvelle manière qui répond à beaucoup de mes interrogations. À côté de tout cela, il y avait en fin de compte le stock énorme à l'intérieur de moi du patrimoine religieux islamique et mon expérience avec la société traditionnelle à Damanhour dans mon enfance et ma jeunesse. À l'âge de treize ans j'avais lu le Coran plusieurs fois et connaissais beaucoup de hadiths du Prophète. De même, j'avais lu le livre *Fiqh al-Sunna* du cheikh Sayyed Sabiq, c'est pourquoi je connaissais les différences précises entre les quatre écoles juridiques en de nombreux sujets. Je connaissais aussi beaucoup d'histoires de la *Sīra*, des califes et des compagnons. J'avais aussi

une connaissance de l'histoire des musulmans. J'ai correspondu quelque temps avec le maître Said Ramadan (que Dieu lui fasse miséricorde) qui était généreux envers moi : il répondait à mes lettres. Et je suis revenu à la lecture du Coran à nouveau et aux livres qui traitent du patrimoine islamique, y compris la philosophie islamique, et à la méditation sur la miséricorde et la famille élargie, c'est-à-dire que je suis revenu à ce que je connais.

Parmi les choses qui méritent mention, c'est que le D^r Anouar Abdel-Malek (qui a habité dans mon immeuble quelque temps) parlait souvent de l'*islam civilisationnel*, et affirmait qu'on ne peut comprendre la dimension civilisationnelle de l'islam qu'en allant en Asie du Sud-Est, où l'on voit soi-même la différence entre les sociétés islamiques et non islamiques. Et cela a eu la plus profonde empreinte en moi et a ouvert mes yeux sur les aspects civilisationnels de l'islam, choses que je ressentais sans les percevoir clairement.

Cela ne diffère pas beaucoup de mon étude de la littérature et des arts du Moyen Âge et en particulier de Chaucer dans *Les Contes de Canterbury*, qui a approfondi mon sentiment religieux (bien que ce soit une littérature chrétienne) et mon sentiment de la complexité de la condition humaine. Je n'oublie pas le commentaire du professeur Kellogg sur le mal dans l'un des personnages de Chaucer, où il a cité les paroles de saint Augustin : *Tu n'aimeras pas le vice à cause de l'homme, et tu ne haïras pas l'homme à cause du vice ; aime plutôt l'homme et hais le vice*. Et ce ne diffère pas beaucoup du propos d'Ali ibn Abi Talib : *Le droit ne se connaît pas par les hommes, mais ce sont les hommes qui se connaissent par le droit*. J'admire aussi beaucoup les peintures ecclésiastiques et l'architecture des cathédrales catholiques, et je tiens à les visiter et à les contempler en tant qu'expression distinguée d'une expérience religieuse profonde.

J'ai connu le rabbin Joseph Becher pendant mon séjour aux États-Unis. C'est un rabbin orthodoxe américain d'origine est-européenne qui était entièrement hos-

tile au sionisme d'un point de vue religieux juif. Il consacrait la majeure partie de son temps à la guerre contre le sionisme en tant que Juif croyant, considérant que c'est un mouvement de mécréance et d'hérésie. Il ne cessait de bouger et de se sacrifier pour sa cause. J'ai arrangé une fois pour lui une rencontre avec l'un des responsables arabes pour discuter d'une affaire extrêmement importante, et il s'est trouvé que la réunion a eu lieu pendant l'une des fêtes juives où il devait porter une tenue dont le moins qu'on puisse en dire était qu'elle était étrange. Mais en raison de l'importance de la réunion et parce qu'il ne marchande pas dans les affaires de sa religion, le rabbin Becher a porté cette tenue et a marché dans les rues de Manhattan, sommet de la modernité. Il a assisté à la réunion et est rentré à sa maison. Je lui ai offert mon livre *Terre promise : à Joseph Becher, amoureux*

de Sion.

Je distingue dans le livre entre l'amour religieux pour Sion, qui est un désir spirituel qui s'exprime dans le désir de transcender le monde matériel d'une part (et moi en tant que musulman je n'ai aucun problème avec une telle aspiration religieuse), et la convoitise colonialiste, c'est-à-dire le désir sioniste de s'emparer matériellement de la Palestine d'autre part, contre laquelle je me tiens encore de toutes mes forces, partant de ce qu'elle est le sommet de mon refus de l'injustice et de l'inégalité entre les humains.

Je rapporte tous ces détails pour montrer la diversité des sources de mon expérience religieuse. Bien que j'aie adopté l'islam en fin de compte comme vision de la vie, idéologie et guide pour le comportement, le chemin qui m'y a mené était diversifié, complexe et différent du chemin ordinaire. Cela a sans doute laissé son empreinte sur ma vision religieuse et sur mon comportement envers les autres qui ne sont pas de ma confession et de ma croyance.

Je soutiens que l'espace commun entre les religions dans le domaine moral est large. C'est pourquoi je vois qu'il faut parvenir à un contrat social qui s'appuie sur cet espace commun, à condition de discuter des divergences doctrinales (qui sont des divergences réelles que les humains ordinaires ne comprennent généralement pas malgré leurs batailles permanentes à leur sujet) dans les départements de doctrines et les écoles de théologie. Et la discussion là-bas sera une discussion scientifique calme et ne se transformera pas en massacres irrationnels qui ne servent personne sinon les ennemis de Dieu, de l'homme et de la morale. (Il mérite d'être mentionné que c'est la manière égyptienne de traiter avec la religion. Jusqu'à une époque récente, dominaient dans la société des critères moraux

généraux concernant la pudeur, le permis, la décence, le dévoilement, les principes et ce qui en sort, critères que tous acceptent et selon lesquels on se conduit, sans que personne ne parle jamais des doctrines.)

Je suis resté quelque temps croyant en Dieu et en l'islam, mais ma croyance en l'islam n'avait aucun fondement intellectuel et philosophique clair dans mon esprit (et je n'accepte rien sans qu'il ait un fondement philosophique).

Cette question m'a laissé perplexe quelque temps : pourquoi l'islam et non une autre religion ? Comme j'aime être franc — autant que possible — dans les affaires intellectuelles, je disais à mes amis qu'il n'y a pas de raison claire, jusqu'à ce que la question de l'*indwelling* se cristallise dans mon esprit, et la nécessité de l'existence d'une distance entre le Créateur et la créature. Et j'ai trouvé que l'islam est la doctrine la plus éloignée de l'*indwelling* et de l'union du Créateur avec ses créatures (l'unité de l'Être). C'est-à-dire que l'unicité (le *tawhīd*) dans le cadre de l'islam, à ma perception, est la forme la plus élevée et la plus sublime du monothéisme.

Cela ne signifie pas un rejet de l'autre, parce que le concept de la *répulsion* reste un concept essentiel ; c'est un concept islamique qui signifie la différence, voire le conflit, mais ce sont une différence et un conflit doux, comme la répulsion du torrent quand certaines de ses eaux s'entrechoquent, mais cet entrechoquement n'arrête pas le flot, il en fait partie.

S'ajoute à cela ce que j'appelle *le relativisme islamique*, qui est la croyance que Dieu seul est le stable qui ne se transforme pas, et que tout le reste est changeant, et que Lui seul embrasse toute chose : « *Et il ne vous a été donné de la science que peu* » (al-Isrā', 85), « *Et au-dessus de tout détenteur de science est un savant* » (Yūsuf, 76). Quant à nous, humains, nous ne connaissons qu'une partie de la vérité. Et me vient à l'esprit ce grammairien qui a passé sa vie à chercher les sens d'un seul mot, et lorsque le dernier visiteur est venu, il a dit son dernier mot : *Je vais mourir et il y a en mon âme quelque chose de ḥattā [particule arabe]*. Le relativisme islamique auquel j'appelle ne conduit pas au nihilisme, parce que c'est un relativisme à l'intérieur d'un cadre et qui ne s'étend pas à la référence finale et qui n'aboutit pas à une pluralité excessive des sens et des centres, de sorte que le monde devienne sans sens et sans centre.

Le concept de Dieu Miséricordieux, Juste, est parmi les concepts centraux dans ma conception. Il n'est pas le Dieu des Arabes ou des musulmans ou d'un peuple

ou d'une race à l'exclusion des autres peuples et races, mais Il est le *Seigneur des mondes tous ensemble*, qui les englobe tous dans Sa justice et Sa miséricorde.

Tous ces éléments élargissent peut-être les horizons de ma foi religieuse et donnent à l'autre une place dans mon monde malgré ma foi en l'islam ou peut-être à cause d'elle, parce que l'islam est l'une des doctrines les plus tolérantes et acceptantes de l'autre, bien qu'il définisse les limites et place les séparations.

Je peux dire : ma foi est essentiellement une foi rationnelle (on peut même la décrire comme étant *sèche*). Je ne ressens rien qui ressemble au sentiment des mystiques et à ce qu'on appelle les *spiritualités*, et je ne me passionne religieusement que rarement. Parmi ces rares moments où je me suis passionné, ma visite à la Kaaba pour la première fois. J'entendais parler de certains musulmans que la passion submerge et qui tombent amoureux de la Kaaba, et que rien ne guérit leur passion sinon de la visiter à nouveau. Je reconnais que j'ai pratiqué quelque chose de ce genre après ma visite à la Kaaba. Et malgré cela, mon expérience religieuse demeure rationnelle dans son cœur.

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch04.txt

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre V — Modèles cognitifs et analytiques

الفصل الخامس — النماذج الإدراكية والتحليلية

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

De l'objectivité réceptive à l'objectivité interprétative

من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية

L'opération de passage du matérialisme à l'humanisme et à la foi ne fut pas chose aisée ni facile. Beaucoup de mes amis ne crurent pas, dans un premier temps, à ce qui s'était passé ; certains rompirent avec moi, et ma relation avec d'autres s'amenuisa. Et parce que mes écrits sont rationnels (bien que leur référence ultime soit de foi : la foi en Dieu et en l'homme considéré comme un être non-matériel qui acquiert sa complexité du fait d'être un être divin et non naturel), certains continuèrent à me prolonger comme matérialiste, parce qu'ils liaient la rationalité au matérialisme — opération de liaison qui n'a aucun fondement dans la réalité. Robespierre était un matérialiste pur ; il proclama le culte de la raison, mais imposa en même temps la Terreur au peuple français pendant un certain temps, qui ne prit fin qu'avec son envoi à lui-même à la guillotine (exactement comme Danton avant lui, qui fut pris de dégoût par cette rationalité matérialiste terroriste, et qui dit devant la guillotine : « *Je préfère que la guillotine me coupe la tête plutôt que je ne coupe la tête des autres ; j'éprouve de la nausée pour le genre humain.* »). Hitler était matérialiste, à l'extrême de son matérialisme, et était en même temps irrationnel à l'extrême de son irrationalité ; et il en fut de

même de Staline. Et peut-on prétendre que l'impérialisme occidental — ce mouvement hostile à l'homme et à la raison, qui a brûlé le vert et le sec, et qui a exterminé des millions d'êtres en s'appuyant sur la prétention de la supériorité de l'homme blanc —, peut-on prétendre que ce mouvement matérialiste est rationnel ?

Ce changement de la vision religieuse et intellectuelle s'est accompagné d'un changement dans la philosophie de la méthode et ses outils. Il est impossible que l'un se fasse sans l'autre. Lorsque j'ai secoué le matérialisme de ma pensée, il m'est devenu difficile d'accepter la conception selon laquelle l'esprit humain est une page blanche qui enregistre la réalité passivement et directement, comme si l'homme n'était qu'une chose matérielle parmi les choses.

Apparurent dans ma vie trois sujets fondamentaux, liés et synchrones, à tel point que je dirais presque qu'ils sont les trois faces d'une même monnaie (si l'expression est juste), exprimant ma transformation du modèle matérialiste vers le modèle qui sépare l'homme et la nature/matière. Ces sujets sont : le passage de l'*objectivité photographique* (réceptive, documentaire, matérielle, et coupée de toute valeur — en anglais : *value-free*) à l'*objectivité interprétative* ; le rejet de la raison passive et l'adoption d'une vision génératrice de la raison ; et enfin, le rejet de l'observation directe et l'adoption du *modèle* comme méthode d'analyse. Bien que les trois éléments soient liés, je les aborderai — par tactique méthodique — l'un après l'autre. Et je commencerai par le premier sujet, à savoir le passage de l'*objectivité photographique* (réceptive) et informationnelle à l'*objectivité interprétative*.

L'*objectivité photographique* est un modèle analytique qui considère que la connaissance est une opération cumulative qui consiste à capter la plus grande quantité possible de détails de la réalité (matérielle) telle qu'elle est, à peu près, sous une forme photographique (ou quasi photographique), et à les insérer dans la recherche ou l'étude (sans liaison entre les informations et sans tentative d'abstraire des modèles à partir d'elles). On a défini l'*objectif* comme ce dont la relation est égale aux différents individus observateurs. L'*objectivité* s'appuie sur l'idée qu'il existe des relations entre les parties des choses perçues, et que tous les gens peuvent percevoir ces relations de la même manière, si la situation correcte se présente à eux pour les percevoir. Peu m'importe quelle définition on adopte ; ce qui importe, c'est le modèle perceptif latent derrière elle. Dans le cas de l'*objectivité*, on trouve que le modèle perceptif égalise tous les esprits ; aussi, lorsque les conditions sont réunies, la perception est unique, c'est-à-dire perception objective.

Une telle définition annule l'effectivité de la raison, sa créativité et ses limites ; annule la mémoire historique et les charges des perceptions morales et leurs préjugés, leurs illusions, leurs espoirs, leurs douleurs et leurs rêves, qui influent sur l'opération de perception. La raison, selon ce modèle, est une chose passive et simple, comme l'appareil photographique : elle tente d'embrasser toute la réalité et de transmettre tous les détails de la réalité à la lettre, comme si elle était incapable de supprimer, de choisir, d'amplifier, de marginaliser, de fausser, de défigurer ; sa référence ultime est la réalité matérielle telle qu'elle est. Cette conception de la raison et de la réalité néglige la relation de la partie au tout, du réel au schéma, de l'apparent au caché : car le tout, le schéma et le caché ne se trouvent pas dans la réalité, mais ce sont des cadres que l'esprit actif abstrait. (Comme me l'a dit l'un des grands professeurs spécialistes de la méthode, lors d'un dîner, après avoir posé sa main sur sa tête : « *La connaissance est l'effort de transmettre la réalité photographiquement, et plus l'image est exacte, plus elle est objective : elle reflète la réalité avec précision.* » Pendant qu'il parlait, je trouvai sa tête se transformer soudain devant moi en un carré au centre duquel se trouvait un objectif qui se déplaçait dans toutes les directions. Je ris. Et lorsqu'il me demanda « *Pourquoi ris-tu ?* », je lui dis : « *Je me suis souvenu que je ne possède pas d'appareil photographique, ce qui affecte mon objectivité.* » Il me regarda avec étonnement, et son appareil photographique n'enregistra pas le sens de mes paroles !)

L'*informationnalisme*, c'est-à-dire la conception selon laquelle la connaissance est l'entassement et l'accumulation des informations, est totalement liée à cette vision objective/photographique. L'informationnalisme considère que l'information est importante en elle-même, non pas en raison de son rapport au sujet général ou à un schéma récurrent. Ainsi la composition [d'un livre] devient le fait pour l'auteur de rassembler la plus grande quantité d'informations, indépendamment de leur défaut de liaison et de l'absence d'un foyer central. Le présupposé latent est que plus les informations augmentent, plus le degré de rapprochement de la réalité (telle qu'elle est) augmente — jusqu'à ce que le chercheur rassemble toutes les informations ou références (ou la plupart) et nous donne une copie conforme de la réalité. C'est une conception qui inclut une représentation de l'esprit comme une entité passive.

Cette position objective réceptive informationnelle n'est pas *objective* ; elle est *thématique*, au sens où l'étudiant se contente de relever les détails et les sujets et de les enregistrer, sans établir de liens entre eux et sans montrer ce qui est central et ce qui est marginal, ce qui exprime le schéma global et ce qui n'est qu'un fait non représentatif, ce qui mérite d'être conservé et ce qui mérite d'être écarté.

C'est pourquoi je parle aussi de la différence entre la *pensée* et les *idées*. La pensée, c'est que l'homme procède à la liaison entre les idées différentes puis les recompose à l'intérieur d'un système défini, qui se caractérise par un certain degré d'abstraction et de cohérence interne. Quant aux idées, c'est que l'homme observe l'idée l'une après l'autre et les enregistre sans tenter de voir l'unité globale latente derrière la pluralité. Je parle aussi de la différence entre le *réalisme* et le *factualisme*. Le réalisme, c'est arriver à l'essence de la réalité (passé, présent et futur) ; et à partir de là, on peut lier les faits différents, les ordonner et abstraire d'eux un sens général qui dépasse chaque information prise isolément. Quant au factualisme, il est lié au présent seulement, et c'est une opération d'observation directe de l'état présent, qui néglige ce qui est latent. Aussi voit-on que le factualisme dans notre monde arabe, qui se présente comme du réalisme, conduit à la négation de l'histoire, à l'inquiétude, à l'affliction et à la défaite. Et les apôtres de la normalisation et de la mondialisation prétendent toujours qu'ils sont des réalistes, alors qu'ils sont en réalité des factualistes. Quant aux véritables réalistes, ce sont les *moudjahidin* du Sud du Liban, les insurgés de Palestine, et les révolutionnaires d'Irak, qui ont dépassé l'apparent et ont atteint le caché (la potentialité latente), se sont mus dans son cadre, et le fait s'est produit : ils ont infligé la défaite à l'ennemi, et la victoire est devenue un fait accompli !

La distinction entre objectivité et thématisme, réalisme et factualisme, pensée et idées, remonte peut-être à cette distinction à laquelle j'appelle toujours, entre les *vérités* (au pluriel) et la *Vérité*. Les vérités sont des données matérielles éparses sans aucun lien entre elles ; quant à la Vérité, c'est le produit de l'effort humain rationnel, lorsque l'esprit lie les vérités puis en abstrait un modèle. Les opérations de liaison et d'abstraction se tiennent à l'opposé des opérations d'entassement et d'accumulation. (Naturellement, s'il y a une différence entre la Vérité et les vérités, il y a une différence entre les deux d'une part, et le *Vrai* de l'autre : le Vrai précède les opérations de compréhension, de perception, d'analyse, d'abstraction, de déconstruction et de recomposition.)

L'une des plus amusantes plaisanteries sur l'objectivité réceptive qui annule totalement la raison, c'est cette plaisanterie que m'a racontée le D^r Osama al-Baz lorsque nous étudions ensemble aux États-Unis. Un mendiant marchait dans la ville en annonçant qu'il allait épouser la fille du sultan ; personne ne lui prêta attention. Mais lorsqu'il persista dans sa prétention plusieurs jours, l'un d'eux le saisit par la nuque et dit : « *Pourquoi répands-tu ces mensonges, ô mendiant ?* » Il dit : « *En vérité, l'affaire est presque conclue : j'ai consenti à ce mariage, comme y ont consenti mon père et ma mère ; il ne reste que l'accord de la fille du sultan, de son père et de sa mère.* » Je

demandais à mes étudiantes pourquoi nous rions de cette histoire alors que le mendiant est sincère dans ce qu'il dit. À travers le dialogue, nous arrivions à ce que le mendiant, effectivement, du point de vue objectif réceptif, n'a pas menti : lui et ses parents représentent 50 % des éléments objectifs constituant le phénomène.

Mais l'affaire diffère totalement si l'on prend en compte le degré de valeur et l'effectivité de chaque élément (chose qui demande d'engager la raison et l'imagination) : nous concluons alors que la décision du mendiant et de ses parents d'épouser la fille du sultan n'a aucune valeur.

Au séminaire mensuel que je tiens chez moi, mon élève et ami Yasser Alaoui a donné un autre exemple : il dit que deux inspecteurs entrèrent dans une pièce où s'était produit un crime ; ils y jetèrent un regard. Au bout d'un moment, l'un d'eux consigna les informations suivantes : « *Cadavre du tué — pistolet utilisé à l'instant — portefeuille vide — bouton vert.* » L'inspecteur recensa ces informations et en déduisit qu'il y avait eu un crime au cours duquel un pistolet avait été utilisé dans le but de voler, et que l'assassin portait une chemise verte. Quant au second inspecteur, il continua l'opération d'observation objective et se mit à consigner : « *Deux chaises — diamètre de la table — tableau — couleur du rideau — couleur du tapis — hauteur du mur — etc.* » Les vérités qu'a énoncées le second inspecteur sont des vérités solides, sans aucun doute (qui ne sont pas moins solides que les informations significatives qu'a consignées le premier inspecteur), mais il n'a pas employé sa raison dans l'opération de liaison et d'abstraction qui mène à la sélection de certains éléments et à l'écartement des autres. De là, il s'est perdu dans la masse des informations précises, nombreuses et non liées qui n'ont aucune valeur explicative ! La parabole montre que l'augmentation des informations ne conduit pas nécessairement à l'augmentation de la connaissance et de la sagesse !

Je racontais aussi aux étudiantes une histoire des récits humoristiques de Joha qui éclaire l'objectivité réceptive. Joha alla dans un village et prétendit être versé dans la religion ; les villageois firent honneur à son hospitalité. Il s'assit dans la mosquée à adorer et à dévorer la nourriture qu'on lui apportait. Au bout de quelques jours, les habitants du village voulurent profiter de son ample science. Après qu'ils eurent insisté, Joha se leva au milieu de la mosquée pour les exhorter et demanda : « *Vous est-il parvenu le récit du Paradis et de ses gens ?* » Ils dirent : « *Non.* »

Les signes de la colère se peignirent sur son visage et il dit : « *Comment attendez-vous de quelqu'un qui est dans mon savoir qu'il s'adresse à ceux qui sont dans votre ignorance*

? » Et il se rassit pour reprendre l'adoration et dévorer la nourriture. Les habitants du village furent attristés et décidèrent de changer leur réponse. Ils allèrent à Joha une nouvelle fois pour lui demander science et exhortation. Après qu'ils eurent insisté, il se leva à nouveau et demanda : « *Vous est-il parvenu le récit du Paradis et de ses gens ?* » Ils dirent : « *Oui.* » Les traits du bonheur et de la félicité se peignirent sur son visage, et il dit : « *Louange à Dieu, louange à Dieu, vous êtes des gens de science et de piété. Félicitez-vous de votre science, de votre piété et de votre connaissance du récit du Paradis et de ses gens !* » Et il se rassit pour reprendre l'adoration et dévorer la nourriture. Les villageois furent désorientés et décidèrent de suivre un nouveau plan : ils allèrent à lui et insistèrent qu'il les exhortât. Joha se leva et dit : « *Vous est-il parvenu le récit du Paradis et de ses gens ?* » La moitié des habitants du village dit : « *Oui.* » L'autre moitié dit : « *Non.* » Joha ne fit que dire : « *Que ceux qui savent informent ceux qui ne savent pas.* » Et il s'assit, et reprit ce qu'il faisait.

Les étudiantes riaient de l'histoire, mais elles échouaient en général à interpréter la cause du rire. Mais peu après, nous nous accordions que Joha avait égalisé la *connaissance* (composée, fruit de la liaison et de l'abstraction) et l'*information* (simple, directe, isolée de tout contexte). Le récit du Paradis pour lui n'était qu'une simple information : soit tu la connais, soit tu ne la connais pas. Et ses questions ressemblaient aux questions d'un examen objectif, dont la réponse est soit oui soit non — chose qui est aussi loin que possible de la Vérité. Les pauvres villageois ont avalé l'appât de l'objectivité réceptive ; ils s'assirent dans la mosquée après leur défaite, blâmés et accablés.

J'ai déjà fait allusion au *loup hégélien informationnel* (les plus hauts degrés d'abstraction et les plus bas niveaux de spécification). On peut dire que l'objectivité photographique est le résultat de la séparation de l'hégélianisme et du désir d'arriver à une vision totale sous laquelle se rangent tous les détails, d'avec la tendance informationnelle. L'informationnalisme reste seul ; et le souci du chercheur, qui évolue dans le cadre des plus bas niveaux de spécification, devient de transmettre la réalité telle qu'elle est, et de transmettre les détails et les informations éparses tels qu'ils sont, sans liaison ni abstraction. Cet empirisme superficiel ne distingue pas entre la matière de la recherche (compilatoire, archivistique) et l'opération de la recherche (analytique, déconstructive, recompositive), que l'écrivain américain Henry David Thoreau a décrit comme étant « *comme compter le nombre de chats à Zanzibar* » — effort dont on ne tire rien s'il n'y a pas de cadre à cette opération de comptage, et s'il n'y a pas d'objectif. La véritable recherche n'est pas de compter le nombre de chats à Zanzibar, mais de les classer dans des cadres définis. Cet empirisme n'est ni créatif ni générateur : il est confi-

né à l'espace étroit des détails ; il ne s'occupe pas de ce qui est au-delà des détails (leurs schémas, leurs tendances, leurs relations, etc.).

L'un des professeurs de langue hébraïque a commenté l'*Encyclopédie* en disant que « *al-Massiri, après avoir écrit l'Encyclopédie, ne peut plus rien apporter de nouveau* ». C'est-à-dire que j'ai rassemblé d'informations autant que je le pouvais, et il n'y en a plus. Alors que ma contribution essentielle dans l'*Encyclopédie*, telle que je la vois, est que je suis arrivé à un modèle analytique, dont se ramifient des mécanismes analytiques qui nous facilitent l'analyse du phénomène [le texte source s'arrête ici, ligne 36 ; le reste du chapitre n'a pas été extrait par l'OCR]

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch05.txt (36 lignes — le fichier OCR semble incomplet ; chapitre arrêté en cours de phrase)

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre VI — Quelques premiers fruits

الفصل السادس — بعض الثمرات الأولى

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

... **S**es fruits, si nous regardons attentivement. Dans ce cadre conceptuel, il est devenu inévitable que je regarde l'Égypte non comme un exemple (statique) de telle ou telle qualité, mais comme un instant dans une *séquence modélisque* dont les anneaux se succèdent. J'utilise ce que je vois en Occident pour considérer qu'il est probable que cela se reproduise chez nous : les mêmes prémices et conditions sociales peuvent mener aux mêmes résultats, ou à quelque chose de proche ; et ce que je vois sert sans aucun doute d'indicateur de ce qui peut arriver dans l'avenir.

Me revient ce qu'a dit Serge Latouche dans son livre *L'Occidentalisation du monde*. L'Occident pour lui n'est ni une zone géographique ni même un instant temporel, mais une *séquence modélisque* qui s'est développée et a pris des formes différentes jusqu'à devenir comme la machine qui ne se soucie pas de l'homme : elle tourne pour broyer tout le monde, y compris son propriétaire — séparée des temps et lieux occidentaux et capable de saisir n'importe quel temps et lieu. Qui aurait imaginé jadis que ce qui se passe maintenant en Égypte aurait pu arriver ? Qui aurait imaginé que l'argent devienne le critère qui doit l'emporter sur tous les autres critères, et que la question de la *science* devienne source de moquerie ? Lorsque ma femme et moi sommes revenus des États-Unis, certains chauffeurs de taxi refusaient de prendre le prix de la course en apprenant que nous étions des professeurs d'université revenus contribuer à la construction de notre pays. Peut-on imaginer pareille chose à présent ? En bref, je ne vois pas que « *l'Orient est l'Orient et l'Occident est l'Occident* », ni que « *l'Orient est spirituel et l'Occident est ma-*

tériel », jusqu'au bout de ces formules toutes faites. Je vois qu'il y a une séquence modélisque qui, si elle saisit une civilisation, commence à se réaliser (sauf si l'homme s'y oppose par une conscience humaine et morale). L'idée de séquence modélisque apparaît comme un outil analytique essentiel dans la plupart de mes écrits ; mais elle apparaît particulièrement dans mon analyse de l'*immanentisme* et de la *sécularisation totale*.

À l'inverse de la séquence modélisque, j'ai développé le concept d'*instant modélisque*. Ce concept part de la croyance qu'il y a une différence essentielle entre le réel et le modèle dominant, et que le modèle ne peut se réaliser totalement dans le réel. Mais il y a des instants rares où le modèle s'approche de l'état de réalisation complète. Cet instant, malgré sa rareté, peut exprimer l'essence du modèle plus que les autres instants ou anneaux. Dans mon étude de la société laïque, j'ai signalé trois instants modélisques : l'*instant singapourien* où le monde apparaît comme un marché et l'homme comme un être économique ; l'*instant thaïlandais* où le monde apparaît comme une agence touristique ou un night-club et l'homme comme un être physique ; et l'*instant nazi* ou *sioniste* où le monde et l'homme apparaissent comme une simple matière à employer.

Parmi les concepts analytiques que j'ai développés, ce que j'ai appelé la « *définition à travers l'étude d'un ensemble de termes proches au champ sémantique commun ou enchevêtré* ». J'ai remarqué que dans les sciences humaines, il y a une multiplication excessive des termes, dont chacun s'applique à un ensemble de cas et non à d'autres, ce qui fait échouer toute véritable tentative de généralisation à cause de la contradiction et de l'étroitesse des termes (bien qu'ils s'appliquent à des cas particuliers). Le problème devient aigu lorsque nous traitons avec des termes nous parvenant d'Occident. Les sciences humaines occidentales se caractérisent par cette multiplication excessive, surtout avec la montée des taux de relativisme. Aussi je recense ces termes, puis j'abstrais ce que j'imagine être le modèle latent derrière eux (à travers une longue opération de déconstruction et recomposition) qui révèle l'unité latente derrière les termes dispersés ; et à travers cela nous formulons la définition du phénomène étudié.

J'ai utilisé cette méthode dans l'*Encyclopédie* pour définir le *modèle* comme outil analytique, et l'*immanentisme*, la *sécularisation totale* et le *groupe fonctionnel* comme modèles analytiques. Ces modèles se sont élargis au point que l'*Encyclopédie* n'est devenue qu'une étude de cas et l'application de trois modèles aux Juifs, au judaïsme et au sionisme. Mais les modèles restent plus larges et plus globaux que le cas auquel ils sont appliqués. Le modèle de l'immanentisme peut être utilisé dans l'étude du *bāṭinisme*, du *gnosticisme*, des religions asiatiques et particulière-

ment du *shintôïsme* ; voire des prémices de la sécularisation et de l'émergence du capitalisme (et la science comparée des religions). Il peut aussi être utilisé pour comprendre différentes philosophies, depuis Spinoza jusqu'à Hegel, Bergson et beaucoup de philosophies matérialistes. Mes études sur les *groupes fonctionnels* et l'*État sioniste* utilisent le concept d'immanentisme. Quant au modèle de la sécularisation totale, il est si large et global qu'il peut être appliqué à l'impérialisme occidental, au darwinisme, à la modernité occidentale et à l'histoire de la sécularisation en Occident. Le troisième modèle — le *groupe fonctionnel* — est le plus nouveau et peut s'appliquer aux Mamelouks, aux janissaires, aux Chinois en Asie du Sud-Est et aux groupes d'immigrants. (Je compte écrire des études indépendantes sur chaque modèle pour montrer ses possibilités analytiques.) Je prétends même que l'usage des modèles analytiques nous aidera à renouveler le *fiqh* islamique : au lieu de regarder tous les concepts islamiques et tous les textes religieux comme étant de degré égal, on peut, à travers les modèles, atteindre une *pyramide* des concepts et des textes en déterminant ce qui est essentiel et ce qui est secondaire.

Un livre m'est paru intitulé *L'Homme, la civilisation et les modèles complexes : études théoriques et appliquées*. Je pars dans ce livre de l'idée centrale et essentielle de ma pensée : la différence de l'homme par rapport à la nature/matière, et donc la nécessité d'utiliser des *modèles complexes* pour interpréter les phénomènes humains, particulièrement dans leurs dimensions civilisationnelles, cognitives et spirituelles qui dépassent le niveau politique, social ou économique. L'étude de tout phénomène à ce niveau exige un modèle analytique multi-dimensionnel et multi-niveaux, complexe au plus haut degré, pour pouvoir embrasser la plupart des aspects du phénomène étudié. Toutes les études de ce livre sont une tentative d'appliquer cette méthode analytique à différents phénomènes civilisationnels : les croisades, la situation des membres des communautés juives à l'intérieur de la civilisation occidentale, la relation de l'architecture des musées aux différentes visions intellectuelles et idéologiques, et l'Intifada palestinienne. Le livre comprend aussi un exposé de la méthode de Kevin Reilly, l'historien américain, dans l'interprétation des phénomènes civilisationnels à travers les modèles complexes. À la fin, j'ai annexé au livre une longue étude théorique sur la méthode proposée pour les études civilisationnelles, comprenant une comparaison entre les modèles réducteurs et les modèles complexes et la manière de les formuler. Une seconde édition plus profonde et détaillée est parue sous le titre *Défense de l'homme*.

L'immanentisme

الحلولية

Je n'ai pas exagéré en disant qu'il n'y avait pas de succession dans l'apparition des trois sujets méthodiques : le rejet de l'objectivité réceptive, l'adoption d'une conception de la raison comme entité génératrice, et celle du modèle comme outil analytique approprié. Ces trois éléments sont apparus progressivement et de manière presque synchrone — chacun étant impossible sans l'autre. Je peux dire la même chose des deux modèles essentiels dans mes écrits : l'*immanentisme* (l'unité de l'Être) et la *sécularisation totale*.

Je n'ai cristallisé ces deux modèles suffisamment que dans les années quatre-vingt-dix, après trente ans de pensée et d'écriture. Après avoir terminé l'*Encyclopédie*, je trouvai qu'il pourrait être utile de méditer sur ce que j'avais écrit pour arriver à quelques généralisations. J'ai écrit près de quatre volumes étudiant ma méthode et les thèses théoriques essentielles. (Je les ai trouvés extrêmement longs et les ai résumés dans le premier volume de l'*Encyclopédie* actuelle. J'ai aussi réécrit la plupart des parties de l'*Encyclopédie* après que les modèles analytiques eurent gagné en clarté dans mon esprit.)

Je peux dire que mes idées philosophiques essentielles (les modèles analytiques) ne diffèrent pas dans bien des aspects de mes idées du passé, bien qu'elles aient gagné en cristallisation. Les termes comme *nature/matière*, *rationalité matérielle*, *distance* ne diffèrent pas beaucoup des termes que j'utilisais autrefois, bien qu'ils soient devenus plus clairs. Le lecteur a peut-être perçu que l'idée centrale de ma pensée est ma foi que *l'homme est un phénomène complexe qui ne peut être réduit à ce qui lui est inférieur : la nature/matière*. Aussi l'étude de l'homme exige-t-elle des modèles complexes contenant une certaine dose de dualisme. Quant aux modèles dont nous avons besoin pour étudier la nature, ce sont des modèles matériels simples mathématiques mécaniques dont les lois se caractérisent par une certaine stabilité ; on peut les prévoir et les contrôler dans une certaine mesure. La dualité du naturel (matériel) et de l'humain apparaît dans beaucoup de mes écrits.

Cette distinction entre le naturel et l'humain est l'idée essentielle latente derrière mes modèles d'*immanentisme* et de *sécularisation totale*. Pour comprendre ces deux modèles, il faut que je mentionne ma distinction entre ce que j'appelle la *tendance fœtale* et la *tendance humaine* ou *tendance divine*. Je considère que ces deux tendances sont originelles dans l'âme humaine et la disputent en permanence. La

tendance foétale est une tendance à rejeter toutes les limites et à supprimer la distance qui sépare la partie du tout, l'individu du collectif, la nature et l'homme, la créature et le Créateur — jusqu'à ce que l'homme devienne un être sans limites.

Mais lorsque cette tendance se réalise, l'homme se trouve partie d'un tout plus grand qui le contient, l'inclut et le soumet à ses lois. Ce désir de supprimer les limites et d'atteindre le contrôle complet est en réalité un désir de se débarrasser de la complexité du soi humain et de sa concrétion, du fardeau de la particularité et de la conscience humaine. C'est une tentative de fuir la réalité humaine avec tout ce qu'elle contient de dualismes, de poussées, de bien et de mal, de possibilités de réussite et d'échec, de liberté et de déterminisme, et de tentative de dépassement et d'adaptation. Autrement dit, c'est une tendance à fuir l'espace humain complexe et multidimensionnel vers un monde simple et unidimensionnel (comme la nature/matière).

Ce monde où l'homme fuit est un monde liquide, simple et lisse comme l'utérus où le fœtus vivait sans limites ni contraintes, sans qu'aucune barrière matérielle ou morale ne le sépare de l'utérus de sa mère, et sans qu'aucune distance ou espace ne les sépare. Ou il ressemble à la vie du nourrisson dans les premiers mois de sa vie, lorsqu'il s' imagine qu'il fait toujours partie indissociable de sa mère et que, lorsqu'il prend son sein, il s' imagine qu'il a contrôlé le monde entier, qu'il a communiqué avec le monde entier, et que le cercle s'est totalement refermé ou complété. Il ressent alors la quiétude totale et n'a aucun besoin de dépasser, bien qu'il n'ait ni liberté ni volonté indépendante dans ce monde simple et étroit. L'homme reste dans cet état jusqu'à son sevrage et sa séparation de sa mère. La condition foétale est un état psychique d'origine biologique ; mais elle s'autonomise de son origine biologique et devient un état psychique et une vision de l'univers.

J'utilise habituellement le voyage en première classe en avion comme image métaphorique de l'état foetal. Le voyageur entre dans l'*utérus* (l'avion), s'assied dans son fauteuil, est traité comme un enfant gâté qui demande et obtient ce qu'il demande ; les hôtesses n'ont d'autre souci que de mettre la joie dans son cœur. Il semble que le concepteur de la publicité télévisée pour une voiture/[Renault] que j'ai vue à la télévision française ait perçu quelque chose de cet ordre. La publicité commence par une tétine de mère, puis apparaît l'image d'un enfant qui la prend et commence à téter. Puis la caméra passe à l'image d'un homme assis confortablement sur le siège de la voiture, comme si l'homme dans sa relation à la voiture était comme l'enfant dans sa relation à la tétine de sa mère... où le re-

tour à un monde sans problèmes ni dimensions. La tendance fœtale s'exprime dans la frénésie sexuelle et consumériste qui frappe l'homme dans les sociétés avancées (à mon sens, les publicités exploitent cette tendance vers la fuite de la responsabilité et de la réduction dans la commercialisation des marchandises ; le cœur de toute publicité est l'apparition d'un problème — pellicules, vaisselle non lavée, etc. — puis sa résolution, de sorte que l'homme atteint l'état de contrôle total).

Face à la tendance fœtale, nous plaçons la *tendance humaine* ou *divine* : tendance à dépasser la nature/matière et le monde des données matérielles et chosales ; tendance à distinguer la partie du tout, l'individu du collectif, l'homme de la nature, la créature du Créateur, et à établir la distance entre eux. Cela signifie que le monde se caractérise par un certain dualisme, et que l'homme, lorsqu'il accomplit sa séparation du tout, de la nature et du Créateur, devient un être libre et responsable qui accepte les limites et le fardeau de la conscience et l'affirmation de l'identité humaine. Il vit à l'intérieur du temps comme les êtres naturels, mais perçoit qu'il est différent d'eux : il est lieutenant de Dieu, il contient en lui un élément non matériel et non naturel qui ne peut être réduit à la nature/matière (que nous nommons donc « *étincelle divine* ») qui transforme l'homme d'être naturel (homme naturel) en homme-Homme ou homme divin. Inutile de dire que la différence entre la tendance fœtale et la tendance divine est la différence entre la nature et la culture, entre le naturel et l'humain.

L'attractivité de la tendance fœtale (en regard de la tendance divine) est extrêmement élevée : la première opère avec la loi de la gravité terrestre, la seconde opère contre elle. Comme je dis, la chute dans la boue est bien plus facile que l'ascension vers les étoiles. (Comme je l'ai montré, l'impérialisme psychologique a substitué le facile au beau et au complexe, le naturel-matériel à l'humain ; d'où sa grande attractivité.)

La tendance fœtale (ce désir de retour à l'utérus et de dissolution dans le tout) s'exprime dans ce que j'appelle la *doctrine de l'immanence* ou de l'*indwelling*, qui soutient que le monde est un tout cohérent organiquement, sans aucune fissure, sans coupure ni dualismes, soumis à des lois uniques latentes en lui. La doctrine immanentiste considère que tout dans l'univers (Dieu, l'homme et la nature) est composé d'une seule substance. Le principe unique organisateur de l'univers n'est ni séparé, ni transcendant, ni distinct de lui : il est latent (immanent) en lui. Le monde se suffit donc à lui-même, contient son centre et son point d'appui essentiel (absolu) à l'intérieur de lui-même. Et parce que l'univers est composé d'une seule substance, cette doctrine nie l'existence d'un espace humain indépen-

dant (du tout, de la nature et du Créateur) et nie la possibilité du *dépassement*. Dans le cadre immanentiste, on peut réduire tous les phénomènes, quelle que soit leur diversité et leur hétérogénéité, à un seul principe immanent au monde. Ainsi l'homme est mis à égalité avec les êtres naturels et tous les dualismes sont supprimés.

L'immanentisme est une séquence dont la succession des anneaux mène à l'*unité de l'Être*, qui se manifeste sous deux formes apparemment différentes mais en réalité une seule, malgré les noms variés donnés au centre du monde (le principe unique) immanent en lui et transcendant à lui :

(a) Dans les systèmes immanentistes spirituels (unité de l'Être spirituelle), le principe unique est nommé « *le Dieu* ». Mais c'est un Dieu qui s'incarne dans ses créatures, se mêle puis s'unit à elles et s'y dissout totalement, de sorte qu'il n'a plus d'existence sans elles ni elles sans lui. Il ne reste de Dieu que le nom ; mais c'est un Dieu totalement uni à la nature matérielle (à nouveau le mélange du spirituel et du matériel). Il ne peut parler qu'à travers elle, et elle peut parler en son nom. Pour tout cela, on peut parler dans une langue spirituelle du monde de la matière et dans une langue matérielle du monde de l'esprit (car c'est un monde unidimensionnel sans aucun dualisme). C'est l'accomplissement de Spinoza et après lui de Hegel. Lorsque l'homme pratique une expérience corporelle plaisante, il peut la décrire comme une expérience spirituelle ! (Et la poésie soufie immanentiste est pleine d'allusions sexuelles, parfois suggérées et parfois explicites.) L'expérience corporelle ne diffère pas dans son essence de l'expérience spirituelle dans un monde unidimensionnel composé d'une seule substance. Toutes les choses sont parcourues de l'esprit du sacré au même degré : l'arbre, l'enfant, le bien, le mal, l'énergie, la force. Toutes les choses s'égalisent totalement et l'unidimensionnalité s'impose — unidimensionnalité spirituelle, mais qui ne connaît pas les dualismes.

(b) Dans les systèmes immanentistes matériels (unité de l'Être matérielle), on se passe totalement du nom de « *Dieu* » et de toute langue spirituelle ou idéale. Le principe unique est nommé « *lois de la nature* », « *lois scientifiques* », « *lois matérielles* », « *loi du mouvement* », « *mouvement de l'histoire* », « *déterminisme historique* », « *le moi* », jusqu'au bout de ces absoluités. Le discours matériel pur remplace le discours spirituel, qui devient effectivement matériel. Tout dualisme — même nominal — est liquidé, et l'unidimensionnalité matérielle s'impose : toutes les choses, en fin de compte et en dernière analyse, sont matérielles (et donc égales). Et les lois de la nature/matière sont des lois globales qui peuvent expliquer tous les phénomènes — y compris le phénomène humain.

L'unité de l'Être matérielle suit elle aussi une séquence dont les anneaux peuvent être résumés ainsi :

1. La séquence commence par l'homme face à l'univers sans intermédiaires. Il déclare qu'il est le maître et le centre de l'univers et qu'il est sa propre référence ; il ne tire sa normativité que de lui-même. À partir de cette présupposition, cet homme tente d'affirmer son essence humaine (indépendante de la nature) et de dépasser la nature/matière par la force de sa volonté, et d'imposer son moi humain au nom de notre « *humanité commune* », c'est-à-dire au nom de l'humanité tout entière.

2. Mais en l'absence de toute référence transcendante à son moi individuel, l'homme se ferme sur ce moi : il devient progressivement un homme-individu qui ne pense qu'à son intérêt (ou à l'intérêt de sa race ou de sa nation) et à son plaisir, et qui ne fait pas référence au *moi humain* mais au *moi national* ou *individuel*. Ce moi devient — non pas l'humanité tout entière — le lieu d'*indwelling*. L'homme-individu se divinise lui-même ou divinise son peuple face à la nature et face aux autres, et devient un homme impérialiste. Cet homme impérialiste tire sa normativité de son moi impérialiste : il emploie les autres et les exploite, emploie la nature elle-même et l'exploite à son profit.

3. Mais l'homme découvre progressivement que la nature/matière est aussi le lieu d'*indwelling*, qu'elle est aussi sa propre référence et se suffit à elle-même. Apparaît alors un autre dualisme rigide : le dualisme de l'homme centré sur lui-même qui occupe le centre de l'univers face à la nature qui se suffit à elle-même et qui occupe le centre de l'univers. Mais ce dualisme rigide se dissout vite : la nature/matière devient seule le lieu d'*indwelling*, et l'unidimensionnalité naturelle/matérielle remplace l'unidimensionnalité humaine. L'essence humaine commence à disparaître progressivement ; le naturel remplace l'humain ; l'homme tire sa normativité non de lui-même mais de la nature/matière, et son union avec la nature s'accroît jusqu'à se fondre totalement en elle, comme la partie se fond dans le tout.

Apparaît alors l'*homme naturel*, homme dont il n'y a d'humain que le nom : un homme dont l'essence est naturelle/matérielle et non humaine. Il se soumet à la nature et suit ses lois ; après s'être référé à son moi (humain ou individuel), il devient partie indissociable de la nature à laquelle il se réfère ; on déconstruit ce qui est humain et on le réduit au naturel.

4. Les taux d'*indwelling* et de déconstruction s'accroissent ; les centres d'*indwelling* se multiplient jusqu'à ce que le devenir devienne le centre, le relatif devienne le seul absolu, le changement devienne le seul point de stabilité. La nature/matière perd alors sa centralité comme référence ultime.

Le poème suivant de Wordsworth, que j'enseignais à mes étudiantes, a eu le plus grand effet dans la cristallisation de ma vision de la *tendance humaine (divine)* face à la *tendance fœtale (naturelle matérielle)* :

*It is a beauteous evening, calm and free, /
The holy time is quiet as a Nun /
Breathless with adoration; the broad sun /
Is sinking down in its tranquility; /
Listen! the mighty Being is awake, /
And doth with his eternal motion make /
A sound like thunder—everlastingly. /
Dear Child! dear Girl! that walkest with me here, /
If thou appear untouched by solemn thought, /
Thy nature is not therefore less divine: /
Thou liest in Abraham's bosom all the year; /
And worshipp'st at the Temple's inner shrine, /
God being with thee when we know it not.*

(L'expression « *on Abraham's bosom* » est biblique et signifie « *in God's lap* », c'est-à-dire très près de Lui.) Le poème est de la forme du *sonnet italien* qui se divise en un huitain et un sextet. Le poète a trouvé cette forme poétique appropriée pour exprimer son sujet essentiel latent : *deux visions de l'existence différentes, mais dont chacune a sa légitimité*. Dans la seconde moitié du sonnet (le sextet), nous trouvons une description précise de l'état fœtal : l'enfant n'est pas conscient de ce qui l'entoure, son esprit est passif — non touché par la pensée sérieuse — et fait partie indissociable d'un tout plus grand : la nature et le Dieu. L'enfant marche sans percevoir la beauté de la nature, ou il « *adore au sanctuaire intérieur du Temple* » (faisant partie d'un tout). La langue ici se caractérise par la simplicité : pas de mots imposants ni d'images complexes, parce qu'il n'y a pas de distance entre le percevant et le perçu (et il n'y a aucun dualisme — l'unidimensionnalité s'impose). Pourtant le poète voit que l'enfant a sa sainteté qu'on ne peut nier.

Dans la première moitié du sonnet (le huitain), il y a l'homme, représentant de l'état humain et divin. Il regarde la nature et dépasse sa surface (il n'est pas un récepteur passif), et à travers son esprit générateur, la nature matérielle se trans-

forme en images : la mer se transforme en « *mighty Being... eternal motion... sound like thunder* ». La langue dans cette section est complexe et les images complexes se succèdent, parce qu'il existe le dualisme du Créateur et de la créature, de l'adorateur et de l'adoré, de l'homme et de la nature. Le poète ne voit aucun mal dans l'état foetal tant qu'il est dans l'enfance ; mais à l'âge d'homme, l'esprit doit être actif, capable de transformer la nature en symboles humains qui parlent de l'humain et du divin.

Le poème lie l'état foetal à l'immanentisme (comme il lie l'état humain et divin à la capacité de dépassement). Le sonnet de Wordsworth (et ses autres poèmes) m'a montré que l'unité de l'Être spirituelle ne diffère pas beaucoup de l'unité de l'Être matérielle. La fusion en Dieu, comme la fusion dans la nature, est une fusion dans le tout, une perte de conscience et de responsabilité. (Wordsworth voit pourtant que l'étape de l'unité de l'Être pour l'enfant est une étape provisoire, preuve de l'origine divine de l'homme ; et bien qu'il s'éloigne de cette origine pour vivre dans un monde de dualismes pour réaliser son humanité, il ne sombrera pas dans la boue de la matière à cause de son origine divine.)

Il semble que l'homme vive dans le monde des sens (foetal-matériel) et trouve une grande difficulté à s'élancer vers le dépassement divin (d'où les sanctuaires, les saints et la magie : ce sont toutes des expressions du penchant immanentiste-foetal et du désir de percevoir le transcendant à travers les cinq sens, exactement comme l'enfant dans l'utérus ou dans sa relation au sein de sa mère, source de vie pour lui et dont il est partie). Je suis allé une fois avec ma femme à la « *Grande Nuit* » de Sayyed al-Badawi et j'ai assisté à l'une des séances de *dhikr* et de chant. Il semble que le récitant — dont la voix était extrêmement belle — perçut intuitivement le dualisme du foetal et du divin et la difficulté de dépasser le premier pour atteindre le second. Sa *qaṣīda* commença par parler d'une jeune fille extrêmement belle vivant dans un beau palais, du nom de Zahra. Le poème excella à décrire ses charmes et à les chanter. Mais nous découvrons progressivement que Zahra est un symbole plus profond : elle se transforme en Messenger de Dieu (que la prière et la paix soient sur lui). L'amour sensible direct se transforme en amour du Prophète. Le poème s'élance dans le discours sur l'amour du Messenger, et progressivement se transforme en poème sur l'amour de Dieu Tout-Puissant. Ainsi le récitant prit la main des gens et les déplaça du sensible-foetal dans lequel ils vivent vers le Dieu transcendant qui n'est « *comme rien* » (bien qu'il soit « *plus proche que la veine jugulaire* »), à travers l'amour du Messenger — le plus proche des humains de Dieu, mais qui n'est qu'un humain comme nous.

Il semble que le récitant (ou l'auteur intelligent du poème) perçut que l'immanentisme, comme une porte, peut conduire de la foi au mécréance et au paganisme (et de la complexité à l'unidimensionnalité), lorsque Dieu descend et s'unit à ses créatures ; mais qu'elle peut faire l'inverse en faisant percevoir à l'homme que le monde n'est pas une chose matérielle morte et sans esprit, mais qu'il palpite de vie et de sainteté : « *Et où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu* » (al-Baqara, 115) ; puis elle prend sa main pour qu'il dépasse les choses afin d'atteindre le Principe unique latent derrière les choses multiples mais transcendant à elles. C'est ce qu'ont fait beaucoup de poètes romantiques à des degrés divers : certains restèrent immanentistes, voyant la sainteté dans la nature et la célébrant et restant en elle sans la dépasser (Keats et Shelley) ; d'autres ont réussi le dépassement pour atteindre une véritable vision de foi (Wordsworth et Coleridge).

J'ai tenté d'activer le modèle de l'immanentisme (en tant que déni du dépassement et affirmation que tout phénomène se suffit à lui-même, contient en lui ce qui suffit à l'expliquer et à se mouvoir lui-même) dans l'analyse de beaucoup de phénomènes et de textes. La philosophie matérialiste à mon sens est une philosophie immanentiste qui voit que la nature se suffit à elle-même. L'orientation vers le plaisir et l'homosexualité ne diffèrent pas beaucoup de cela. La philosophie nietzschéenne (et son fondement darwinien) est une philosophie immanentiste qui voit l'homme se suffire à lui-même, capable de tirer sa normativité de lui-même sans qu'aucune limite ou frontière ne le borne. Le Surhomme est le sommet de cette tendance : il est le lieu d'*indwelling*. L'immanentisme s'exprime de manière moins violente dans l'idée de l'homme consommateur cherchant son plaisir et son intérêt : il fait de son moi sa référence ultime et unique. (L'homosexualité en ce sens est l'expression extrême de cet immanentisme.)

Le sionisme est lui aussi une idéologie immanentiste-païenne (comme je le montrerai plus loin). Aussi certains rabbins restés à l'intérieur du cadre du dogme juif le qualifient-ils de doctrine satanique et qualifient-ils l'État sioniste de « *veau d'or* » — chose matérielle divinisée par les Juifs au lieu du Créateur. J'ai aussi montré que l'immanentisme est le terrain commun sur lequel se fonde l'accord entre les sionistes athées et les sionistes religieux : tous deux s'accordent sur le fait que « *le peuple juif* » est sacré, lieu d'*indwelling* ; mais ils diffèrent sur la source de la sainteté. Les religieux voient qu'elle est le Créateur — mais un Créateur immanent en son peuple ; tandis que les athées voient qu'il est un peuple sacré qui s'est conféré la sainteté lui-même. J'ai écrit une histoire abrégée de la philosophie occidentale en utilisant les modèles de l'immanentisme et du dépassement : la philosophie grecque pré-socratique est une philosophie immanentiste, mais elle at-

teignit un certain dualisme au Moyen Âge, puis revint à l'immanentisme à la Renaissance. Pourtant, un certain dualisme demeura dans l'humanisme (l'homme face à la nature) : Spinoza tenta de l'éliminer et d'imposer l'unidimensionnalité matérielle ; Kant tenta de la défendre, mais elle fut progressivement marginalisée jusqu'à arriver à Hegel où l'immanentisme et la philosophie de l'unité de l'Être atteignent leur sommet.

La sécularisation totale

العلمانية الشاملة

Je n'ai pas traité en détail dans mes études l'unité de l'Être spirituelle ni les traits qui la distinguent de l'unité de l'Être matérielle : c'est cette dernière qui m'intéresse, parce qu'elle signifie la souveraineté de la loi naturelle/matérielle sur la nature et sur l'homme à la fois. Je distingue entre l'*immanentisme matériel solide* et l'*immanentisme liquide*. L'immanentisme solide est l'immanentisme matériel à ses premières étapes lorsque l'homme est liquidé au nom de la nature, et le centre du monde devient la nature/matière (c'est l'étape de la modernité). Mais beaucoup de choses deviennent lieu d'*indwelling*, les centres se multiplient, tout tombe dans l'emprise du devenir total ; toute certitude disparaît et la relativité s'impose totalement. Tout cela nous mène à un monde décomposé sans centre. Le monde se transforme en une entité globale unique où les périphéries s'égalisent totalement avec le centre, monde sans haut ni bas, sans droite ni gauche (sans masculin ni féminin). Il prend une forme aplatie où tous les êtres humains et naturels se tiennent sur la même surface ; tous les dualismes y sont liquidés ; les signifiants se séparent des signifiés et dansent sans racines, sans référence, sans fondements. Le mot « *homme* » devient un signifiant sans signifié, ou un signifiant à signifiés multiples. C'est la déconstruction complète. C'est aussi le passage du monde de la modernisation, de la modernité (et de l'impérialisme) et de l'immanentisme matériel solide à l'ère *post-moderne* (et au *nouvel ordre mondial*) et à l'immanentisme matériel liquide.

Mais c'est exactement ce que j'appelle la *sécularisation totale*, qui se distingue de la *sécularisation partielle* en ce que la sécularisation partielle n'évolue pas dans le cadre de la loi naturelle seule : elle laisse un champ à la loi humaine (morale et religieuse) et permet donc un certain dualisme. Cela apparaît clairement dans le fait que la sécularisation partielle réclame seulement la séparation de la religion et de l'État, mais reste silencieuse sur le concept des valeurs absolues, de la vie privée et de la référence ultime des décisions politiques et économiques. Autrement dit, elle laisse un large espace aux valeurs humaines (non naturelles, non matérielles) et morales absolues, voire aux valeurs religieuses, tant qu'elles ne se mêlent pas du monde de la politique au sens technique (j'appelle donc la sécularisation partielle la *sécularisation morale* ou *humaine*).

La définition de la sécularisation comme vision partielle a été atteinte au XIX^e siècle ; elle décrivait le réel de la sécularisation alors. L'État était une entité faible et maigre derrière laquelle ne se trouvaient pas d'appareils sécuritaires et éducatifs forts ; il n'y avait pas non plus de médias forts atteignant le citoyen chez lui. Tout cela signifie que la vie privée resta à l'écart des opérations de sécularisation, et continua à être gouvernée par les valeurs morales et religieuses (ou sous leur forme sécularisée).

En tant que défenseur de l'homme et de la foi, je ne vois aucun mal à accepter la sécularisation partielle, c'est-à-dire la séparation de la religion de la politique et peut-être de l'économie (au sens direct et précis du mot). Je n'aime pas voir des cheikhs, des prêtres, des philosophes ou des professeurs de littérature anglaise s'asseoir dans des comités discutant des moyens d'améliorer les exportations et la balance des paiements, ou du type d'arme dont nous devons doter notre armée. De telles affaires techniques doivent être laissées aux techniciens.

Mais la référence ultime (stratégique, cognitive et morale) de l'État est une affaire qu'on ne peut laisser aux techniciens. Et là on peut parler de la *sécularisation totale*. Des transformations énormes ont changé l'image totalement : l'État est devenu monstrueux ; il s'est transformé lui-même et son intérêt en référence ultime qui surpasse toutes les références. C'est un État puissant aux longs bras qui peut atteindre tous les citoyens à travers ses institutions sécuritaires, éducatives et médiatiques. Et les médias sont devenus monstrueux : leurs institutions sont capables d'atteindre le citoyen en tout lieu et tout temps, le pourvoyant de différentes références ! La vie privée n'est plus à l'écart de tout cela : on remarque l'élargissement du domaine de la vie publique et l'érosion de celui de la vie privée, jusqu'à presque disparaître totalement.

En outre, il y a eu de grandes transformations structurelles (industrialisation, exode rural, etc.) qui peuvent paraître sans rapport avec la sécularisation, mais qui ont en réalité changé la vision de l'homme et répandu le relativisme, la neutralité et la séparation par rapport à la valeur. Pour tout cela, l'ancienne définition partielle de la sécularisation n'a plus aucun rapport avec le nouveau réel. Pourtant, le terme s'est maintenu et son usage aussi. Il s'ensuit que beaucoup de phénomènes que la définition partielle ne peut englober ont commencé à être considérés comme des phénomènes indépendants de la sécularisation : aliénation, chosification, etc. Cela signifie en réalité que la sociologie occidentale a échoué à atteindre un terme complexe et global qui embrasse tous les aspects de la sécularisation après les développements et transformations apparus. En conséquence, les études les plus importantes sur la société laïque et les phénomènes liés à la

sécularisation ne sont pas publiées sous ce titre, mais sous d'autres dénominations : *marchandisation, culture du narcissisme, domination des modèles quantitatifs*.

Pour tout cela, j'ai forgé le terme « *sécularisation totale* » pour décrire la situation de la société laïque après les développements signalés. C'est une idéologie balayante où il n'y a place ni pour l'homme ni pour les valeurs ; elle ne peut donc se réconcilier avec la religion, les valeurs stables ou l'homme. Elle tente de réduire la vie de l'homme à la dimension matérielle seule. Je définis la *sécularisation totale* comme étant non seulement la séparation de la religion de l'État et de certains aspects de la vie publique, mais aussi la séparation des valeurs et finalités religieuses, morales et humaines de l'État, de sa référence ultime, et de la vie publique et privée de l'homme. Et l'application de la loi naturelle/matérielle à tous les aspects de la vie, et la liquidation de tout dualisme, de sorte que tous les phénomènes humains soient mis à égalité avec les phénomènes naturels ; la sainteté est totalement arrachée du monde, qui se transforme en matière utile que peuvent percevoir les cinq sens et que celui qui a la force suffisante de vaincre les autres peut employer à son profit. Il en résulte la science et la technologie séparées de la valeur et de la finalité.

La *sécularisation totale* est une séquence modélisée qui commence par le monde de l'économie qui devient lieu d'*indwelling* (sa propre référence, se suffisant à lui-même, ne se référant qu'à lui-même), tirant sa normativité de lui-même. Disparaissent alors les arrière-plans humains et tout critère de valeur transcendant ; l'on juge tout selon son efficacité à atteindre ses objectifs. Les critères dans le domaine économique deviennent économiques. Puis chaque activité tire sa légitimité de son succès à atteindre ses objectifs : les critères dans le domaine politique deviennent politiques, scientifiques dans le domaine scientifique, esthétiques dans le domaine esthétique. Cette opération s'intensifie jusqu'à ce que le monde entier devienne des domaines hétérogènes, non liés, dispersés : chaque domaine acquiert sa référence ultime différente. Les activités et fonctions deviennent de plus en plus définies et non enchevêtrées avec d'autres activités ou fonctions. Cela signifie en réalité leur simplification et leur rationalisation : elles deviennent des éléments impersonnels et largement homologues, faciles à manipuler, à étudier, à contrôler, à soumettre à des modèles analytiques simples (généralement quantitatifs) et à des règles procédurales matérielles quantitatives générales.

Puis les opérations de *sécularisation totale* pénètrent et passent de la vie publique à la vie privée : l'*intérieur* se transforme en *extérieur*, le caché en apparent, et les secrets se transforment en phénomènes scientifiques susceptibles d'étude

objective ! Les relations contractuelles (précises) supplantent les relations humaines directes, et l'éthique de marché et les valeurs darwiniennes dominent dans tous les domaines de la vie.

L'homme se définit ensuite à la lumière de ses besoins matériels — c'est-à-dire qu'il est lui-même, comme les activités naturelles et sociales, séparé de ce qui est humain et social, et sa référence ultime devient matérielle. Disparaît l'*homme-Homme* (homme divin) et apparaît l'*homme naturel* qui se meut dans l'espace naturel/matériel sans le quitter, et qui se juge lui-même et juge le monde par des critères tirés du monde de la nature/matière. Le système laïque commence par retirer les choses du monde de l'homme et les place dans un monde indépendant qu'il appelle *monde des choses* ; puis il retire l'homme lui-même du monde de l'homme et le place dans ce monde des choses.

À partir de cette définition de la vision laïque totale, j'ai appliqué ce modèle analytique à tous les domaines de la vie : nourriture, boisson, vêtement, lois, architecture, politique, etc. — pour montrer la montée des taux de sécularisation. Prenez par exemple le cas de l'artiste photographique japonais Araki, dont l'art se caractérise par une obscénité cognitive qui dépasse totalement la valeur. Cet homme atteint la célébrité en photographiant les étapes de la mort de son épouse atteinte de cancer, puis se spécialisa dans la photographie de petites filles nues (transformant ainsi les humains en matière utile sans distinction entre l'homme et la chose naturelle/matérielle). Le film documentaire que j'ai vu sur lui à la télévision britannique présente une scène où une jeune fille — dont la mère veut qu'Araki la photographie nue — refuse parce qu'elle ne veut pas se déshabiller, et la mère tente de la convaincre de le laisser la photographier parce qu'il la rendra célèbre (et la célébrité, semble-t-il, est une valeur absolue et une référence ultime !). Araki participe à la tentative de convaincre la jeune fille en utilisant des arguments forts ! Du point de vue laïque total, on ne peut s'opposer à sa tentative ni à son art obscène, parce que les critères doivent être purement esthétiques, séparés de la valeur.

Dans le domaine du sport par exemple, j'ai montré comment la pratique du sport était jadis supposée affiner le corps, entraîner les gens à la coopération et au combat délicat pour vider leurs tendances agressives à travers des canaux civilisés. Mais progressivement, le sport se sépare de toutes ces valeurs pour devenir sa propre référence ; les critères sportifs deviennent sportifs ; obtenir la victoire devient le but le plus haut, le plus bas et l'unique. Nous entendons ensuite parler du fait que les joueurs se consacrent totalement au sport, deviennent professionnels, sont vendus et achetés, se transforment en stars utilisées dans les publici-

tés : l'économie de marché envahit totalement ce secteur. Nous entendons ensuite qu'un grand nombre de sportifs utilisent des drogues pour atteindre la victoire. Où sont les valeurs de coopération, de combat délicat et de référence humaine ? J'ai aussi montré que l'une des plus importantes formes de sécularisation est ce qu'on appelle l'« *unité des sciences* » (que je nomme « *unidimensionnalité des sciences* ») : la croyance qu'il n'y a pas de différences essentielles entre les phénomènes naturels et humains, et que les modèles analytiques qui conviennent à étudier les uns conviennent à étudier les autres, parce que les lois de la matière s'appliquent à tous les êtres et ne distinguent pas entre l'homme et la nature.

La sécularisation totale est elle-même la modernisation à la manière occidentale. La modernisation est habituellement définie comme l'adoption de la science, de la technologie et de la raison. Mais j'ajoute « *séparées de la valeur et de la finalité* », pour permettre le contrôle complet de l'homme et de la nature. La modernisation est essentiellement l'application du modèle de la nature/matière au phénomène humain. Cela signifie que les courants intellectuels modernes comme le *machiavélisme* (la fin justifie les moyens : Machiavel), le *hobbesianisme* (l'homme est un loup pour l'homme : Hobbes), le *darwinisme* (la lutte pour la survie, la survie du plus apte : Darwin), le *nietzschéisme* (l'affirmation de la volonté de puissance, du conflit, et le rejet de l'amour comme complot des faibles contre les forts : Nietzsche) et enfin le *pragmatisme* (juger la raison non par une perspective morale a priori mais par ses résultats pratiques : James) — toutes ces philosophies sont de simples variations sur la sécularisation totale et le modèle matériel latent derrière elle.

J'ai assisté à un congrès organisé par l'Union des étudiants musulmans en France, dans la ville de Limoges (célèbre pour la fabrication de la porcelaine qui porte son nom). Parmi les présents se trouvaient les membres de la loge maçonnique de la ville. J'exposai mon idée de la *sécularisation totale* (*comprehensive secularism*). Il sembla que les présents en sentirent la nouveauté. L'une des présentes dit : « *Nous n'avons jamais entendu parler de ce terme ; il doit être de votre invention.* » Je souris et dis : « *N'y a-t-il pas de lois contre l'innovation en France, n'est-ce pas ?* » Elle se tut à contrecœur, mais vint à moi à la pause et me dit qu'elle était laïque mais qu'elle interdisait à ses enfants de regarder les films obscènes à la télévision. Je lui dis : « *Tu as bien fait, et dans mon lexique tu es laïque-partielle.* » Son étonnement augmenta.

Lors d'un séminaire intitulé « *La chute de la laïcité* », j'ai présenté cette nouvelle vision de la sécularisation totale. Le professeur John Keane, professeur à l'Université de Westminster et organisateur du séminaire (l'une de ses œuvres impor-

tantes est la biographie de Tom Paine, le penseur anglo-américain laïque), vint me dire qu'après cette définition de la laïcité, il ne pouvait plus dormir ! Nous rîmes ensemble : il semblait y avoir réfléchi profondément auparavant, et ma recherche fut la goutte qui fit déborder le vase de son chameau laïque. Il commença effectivement à reconsidérer le concept de la laïcité ; il commença à parler de « *post-laïcité* » (*post-secularism*) et écrivit plusieurs études sur la nécessité de rouvrir le dossier de la laïcité ! Sa définition de la laïcité dès le début était extrêmement partielle, à tel point qu'il ouvrit le congrès en disant : « *Je ne peux concevoir la laïcité sans la croyance en Dieu !* » (C'est la position des *déistes* qui voient que l'homme peut être guidé à l'idée de Dieu sans avoir besoin de révélation.)

Lorsque j'étais aux États-Unis à la fin des années soixante, lorsque les taux de sécularisation commencèrent à monter à un rythme jamais vu, je m'imaginais que l'Europe avec son patrimoine culturel et historique mettrait quelques limites à cette sécularisation totale. Mais progressivement, l'Europe commença à rattraper le cortège du progrès, et la formule du « *patrimoine civilisationnel* » comme bouclier contre la déconstruction ou la décomposition laïque s'effondra. Lorsque je marche à Londres et que je vois les maisons anciennes et les coutumes authentiques, et que je vois les taux de décomposition, je perçois que l'*antiquité* ne peut remplacer les systèmes moraux !

Il est regrettable que beaucoup d'apôtres de la modernité dans le monde arabe répètent ce que dit l'Occident sur la modernité occidentale sans présenter leur propre opinion ni vision sur le sujet. Ils adoptent les idées de la modernité (et du progrès) avec leur sucre et leur amer, leur bien et leur mal, sans se questionner. Ils se contentent d'étudier la *séquence* de la modernisation sans étudier ses *conséquences*, et classent tous les problèmes comme un prix raisonnable du progrès. Le moment est sans doute venu de comparer les gains et les pertes du progrès et de voir si le prix est élevé. Peut-on échapper à ce destin ou non ? Cet incident amusant montre l'ampleur de la dépendance perceptive (penser à travers les modèles de l'autre). Je regardais une fois la télévision dans un pays arabe, et l'orateur était le directeur de la compagnie aérienne nationale de ce pays. Il rapporta plusieurs statistiques sur le mouvement aérien dans le monde, puis les conclut par une statistique sur l'« *homme moderne* » — qu'il se déplace d'un endroit à un autre à un taux de tant de miles par an. Puis il ajouta avec un grand sérieux et une piété évidente : « *Et nous nous approchons de ce taux avec l'aide de Dieu.* » Comme si l'arrachement de l'homme à son lieu et à son temps et son déplacement comme une chose d'un endroit à un autre était l'une de nos ambitions et nos espoirs ! (Il a

été prouvé que les décollages et atterrissages d'avions provoquent des vibrations qui affectent la mémoire à court terme et le cerveau en général !)

La sécularisation totale — comme nous l'avons dit — transforme le monde en matière utile. Elle représente en ce sens l'autre face de l'*impérialisme* qui a transformé le monde (Asie, Afrique et les Amériques) en matière utile que l'homme occidental (le plus fort) emploie à son profit. On peut dire que la sécularisation totale a organisé l'intérieur européen rigoureusement : elle a rationalisé l'homme occidental, a mobilisé les armées, et a entrepris l'invasion impérialiste totale du monde. La modernisation séparée de la valeur et de la finalité dans l'intérieur européen et l'impérialisme séparé de la valeur et de la finalité dans le reste du monde sont les deux faces d'une même pièce. Le sionisme, qui a transformé la terre de Palestine et les Palestiniens eux-mêmes — voire les membres des communautés juives dans le monde — en matière utile employable (déportation des Juifs du monde de leurs patries, déportation des Palestiniens hors de leur patrie), le sionisme en ce sens est l'une des manifestations du modèle de la sécularisation totale.

L'un des paradoxes qui méritent d'être consignés : la sécularisation totale peut désacraliser le sacré, mais en même temps peut conférer la sainteté à ce qui n'est pas sacré. Aussi voyons-nous la diffusion des tendances athées côte à côte avec les tendances religieuses immanentistes (bahaïsme, religions asiatiques, culte de la Terre, astrologie, voyance, etc.). Pendant ma présence aux États-Unis, ce phénomène contradictoire me déconcertait : d'une part, divination et superstitions ; d'autre part, vision pratique et scientifique rigoureuse (ce qui me rappela les poèmes de Whitman et la philosophie matérialiste mystique d'Emerson). Mais le modèle de l'immanentisme et de la sécularisation totale nous donne la clé de la compréhension : il signifie l'élimination de la barrière entre le sacré et le profane, et la sacralisation de choses non sacrées comme l'univers et l'énergie.

La sécularisation totale (et la modernisation séparée de la valeur et de la finalité) mène à la déconstruction de l'homme : elle réduit l'homme complexe à ce qui lui est inférieur — la nature/matière — qui ne jouit pas du même degré de complexité. Lorsque l'homme est déconstruit, il est jeté dans le monde du mouvement sans centre, le monde de la postmodernité auquel j'ai fait allusion. Comme si la postmodernité était un dernier anneau dans la chaîne de la modernisation à la manière occidentale dans le cadre de la sécularisation totale séparée de la valeur.

Dans une tentative d'écrire une histoire de la laïcité, je montre que la laïcité a commencé partielle au milieu du XIX^e siècle, mais que son champ s'est élargi jusqu'à dominer différents domaines. La vie privée resta cependant à l'écart des opérations de sécularisation, ce qui fit que l'homme occidental gérait sa vie publique selon le modèle de la sécularisation totale (éthiques darwiniennes, éthique du marché et utilité matérielle), tout en gérant sa vie privée selon un modèle moral qui reconnaît la solidarité, les valeurs familiales et les valeurs morales chrétiennes ou humaines (les valeurs chrétiennes après leur sécularisation). Cette dualité est peut-être le secret de la réussite et de la durée des sociétés occidentales modernes, et j'appelle cette étape *l'étape solide*. Mais à partir de 1965, le périmètre de la vie privée commença à se réduire ; les médias commencèrent à s'adresser directement à l'individu, dépassant toutes les institutions intermédiaires (comme la famille) qui pouvaient le protéger et lui inculquer des sentiments et éthiques en désaccord avec l'éthique du marché — jusqu'à leur domination totale. J'appelle cette étape *l'étape liquide*.

La définition que je propose pour la sécularisation totale jaillit de cette distinction principielle entre l'homme et la nature, et est une tentative de restituer la catégorie de *l'homme* aux croyants, après que les laïques totalitaires l'eurent ravie sous prétexte de défendre l'homme et de le placer au centre de l'univers. Mais la séquence laïque totale, telle qu'elle s'est réalisée dans le réel, a mené à la centralité de la matière, à la marginalisation et la disparition de l'homme, puis à la disparition totale du centre et à l'apparition des philosophies nihilistes, y compris la postmodernité.

Plusieurs études me sont parues sur ce changement. Un livre dialogué avec le D^r Aziz al-Azmeh est paru sous le titre *La laïcité sous le microscope* ; c'est une anatomie de la vision que je propose dans le livre *La sécularisation partielle et la sécularisation totale* (en deux volumes), partie d'une encyclopédie en quatre volumes intitulée : *De l'unité de l'Être et de la sécularisation partielle et totale à la postmodernité : un nouveau modèle interprétatif*. Je tente dans cette œuvre de définir et de clarifier les termes essentiels de mon lexique intellectuel comme *nature/matière*, *rationalité matérielle*, *distance*, *ḥawsala*. L'homme — selon ma vision — est un phénomène complexe qu'on ne peut réduire à ce qui lui est inférieur : la nature/matière, par exemple, qui est gouvernée par des modèles matériels simples mathématiques/mécaniques aux lois stables qu'on peut prévoir et contrôler. Aussi faut-il utiliser des modèles analytiques et interprétatifs au lieu de l'enregistrement direct comme méthode d'observation, parce que c'est une méthode complexe capable d'absorber le phénomène de l'homme et de l'analyser. J'expose ensuite la question de

l'immanentisme : je considère que l'immanentisme est une opération progressive qui finit par l'unité de l'Être, où le dualisme caractéristique de l'existence humaine est liquidé et la distance entre le Créateur et la créature est éliminée. L'unité de l'Être matérielle, c'est-à-dire la souveraineté de la loi naturelle/matérielle sur l'homme et la nature, est elle-même — selon ma conception — la sécularisation totale.

Ce volume traitera également de divers sujets liés à l'immanentisme : le panthéisme, le grand Homme, Spinoza et Hegel et leur relation à l'immanentisme occidental, Nietzsche, l'immanentisme et la philosophie occidentale, le gnosticisme, la Kabbale, l'immanentisme juif, Ibn Rushd, Ibn 'Arabī, la relation de l'immanentisme aux groupes fonctionnels et à la sécularisation totale, l'immanentisme et la fin de l'histoire, l'immanentisme et la postmodernité.

Avec la montée des taux d'*indwelling*, le centre du monde devient l'homme et la nature/matière ; apparaissent alors la sécularisation partielle et totale, qui seront traitées dans les deuxième et troisième volumes (que j'ai hâté de publier avant les premier et quatrième dans l'espoir de reposer la question de la laïcité et d'ouvrir la porte à l'*ijtihād* à son sujet). Avec le dualisme de l'homme et de la nature/matière apparaît à la fois la tendance humaine et la tendance naturelle/matérielle qui est habituellement liquidée au profit de la matière, et les centres d'*indwelling* matériels se multiplient et passent de l'économie au sexe, à la volonté ou au chef, etc. Le monde devient sans centre, et la postmodernité remplace la modernisation et la modernité.

La postmodernité ne constitue pas une déviation par rapport à la civilisation occidentale, mais elle est latente dans le système de la modernité même, et dans ce que je nomme sa *tendance déconstructive*, parce qu'elle a fait des lois de la matière naturelle le critère de tout, y compris du phénomène humain. Mais la loi naturelle ne reconnaît aucun absolu : elle déconstruit tout, y compris l'homme. Avec la déconstruction de tout, nous arrivons au nihilisme complet ou à la négation du centre, divin ou humain ; et à la négation de la valeur, voire à la négation de la Vérité même, et donc de la capacité de jugement. Nous arrivons ainsi à la phase de l'*irrationalité matérielle*, ce qui sera traité dans le quatrième volume.

Un livre dialogué avec le D^r Fathi al-Triki m'est aussi paru sous le titre *Modernité et postmodernité*.

Le capitalisme et l'idée du retour à la nature

الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة

Mes premières tentatives d'utilisation des modèles datent de l'année où je rédigeai une étude en langue anglaise intitulée *Competitive Capitalism and Natural Man* (la traduction arabe parut dans *Al-Ṭalī'a* en février 1976 sous le titre *Le capitalisme et l'idée du retour à la nature*).

Comme on le voit, j'avais pris un élément du monde de l'économie (le capitalisme) et un autre du monde de mes études littéraires sur le romantisme (le retour à la nature) et tenté de voir la relation entre eux (et c'est l'un des avantages des modèles analytiques : ils font apparaître la relation entre deux éléments qui peuvent sembler à première vue n'avoir aucun rapport l'un avec l'autre). J'avais alors nommé ce modèle analytique *les croyances communes* ou *le mythe régulateur* (en anglais original : *regulating myth*). Et j'ai distingué dans cette étude entre les croyances communes et l'idéologie. J'ai dit : tandis que l'idéologie tente d'expliquer les phénomènes sociaux et économiques complexes pour permettre aux individus et aux groupes de prendre des décisions face aux problèmes historiques et sociaux qui se posent à eux, les croyances communes, elles, déterminent le comportement de l'homme dans des problèmes qui peuvent paraître dépourvus de caractère social direct, comme l'amour, le mariage, les relations familiales ; elles influent aussi sur la civilisation quotidienne et ses produits, comme les chansons, les films, les feuilletons radiophoniques. De telles croyances sont sans nul doute déterminées par le cadre idéologique général de la société, mais elles atteignent en même temps une certaine forme d'autonomie relative par rapport à l'idéologie.

J'ai ensuite montré que l'idéologie est plus définie que les croyances communes : ces dernières façonnent la conscience de l'homme de manière non consciente, et leurs porteurs croient qu'elles font partie des évidences éternelles, qu'elles sont une part organique de l'âme humaine elle-même et non d'un quelconque système économique ou politique. Les croyances communes sont semblables à une lentille qui capte des rayonnements provenant de la base économique et de l'idéologie dominante de la société (et de bien d'autres sources comme les mythes répandus dans la société, ses coutumes et ses traditions), et qui, après les avoir

tous mêlés, les place dans un cadre concret et immédiat auquel l'imagination de chacun peut réagir.

Le concept de croyances communes et de mythe régulateur est une tentative de créer une distance entre la raison et la réalité, entre l'homme et la nature, entre le stimulus et la réponse, de sorte que l'un devient distinct de l'autre malgré leurs liens étroits. Il devient alors possible de montrer que la réponse de la raison à la réalité n'est pas directe (matérielle, réflexe), mais bien plus complexe : la raison n'est pas une partie de la réalité matérielle qui s'y ramène, elle est une partie de l'entité humaine relativement autonome par rapport à la réalité matérielle.

L'étude *Le capitalisme et l'idée du retour à la nature* est une tentative pour atteindre le modèle latent ou le mythe régulateur dans le système capitaliste (sécularisé totalement, par la suite). Et j'ai trouvé que le mythe régulateur de cette société est *la nature* (la nature/matière, par la suite). J'ai montré que les animaux vivent dans la nature : ils sont simples, réflexes ; tandis que l'homme vit dans la société humaine, dans la civilisation, dans l'histoire. J'ai dit :

Il a été possible à l'homme de développer la connaissance et de la transmettre (et de se débarrasser ainsi de la fixité — c'est-à-dire de l'inertie — qui caractérise les êtres naturels) parce qu'il vit à l'intérieur de la société, qui lui a permis de dépasser ses capacités et son expérience individuelles. Cependant, la vie de l'homme à l'intérieur de la société, bien qu'elle l'ait libéré de la nature, a limité sa liberté individuelle, parce qu'il doit se conformer aux valeurs et aux lois sociales (puisque sa vie n'est pas réglée par les lois éternelles de la nature).

Et si les animaux sont absolument libres, absolument asservis, l'homme, lui, a réalisé une part d'indépendance par rapport à la nature et a perdu une part de sa liberté. Dans la nature, il y a fixité (répétition) et polarisation. À l'intérieur de l'histoire, il y a conflit et entrelacement. Cette distinction entre les êtres naturels et le seul être social, porteur d'histoire, nous aidera dans notre tentative de comprendre la véritable nature de la vision bourgeoise de la réalité.

De la structure de la nature, je suis passé au marché, où les relations prennent un caractère non humain, et j'ai montré que le monde du marché ne diffère pas beaucoup du monde de la nature, en ce qu'il y a une oscillation extrême entre l'individualisme excessif d'une part et la perte du soi de l'autre. J'ai dit à ce sujet : *Le déterminisme absolu, la perte de la volonté humaine, l'inutilité des valeurs créées par l'homme, voilà quelques-uns des traits de la vision bourgeoise de l'homme. Mais ce qui est*

étrange, c'est que l'autre versant de cette vision contredit le premier de manière totale : l'individu déterminé, dépourvu de volonté, est en même temps un individu absolument libre, puisque le monde objectif n'a pas d'existence en dehors de la subjectivité de cet individu.

Voilà le schéma du centrage sur soi qui mène au centrage sur l'objet, et que j'ai trouvé être un schéma fondamental à l'intérieur des philosophies matérialistes. J'ai montré dans l'article que c'est le schéma fondamental latent dans la philosophie occidentale depuis la Renaissance, et qu'il apparaît même dans la civilisation quotidienne bourgeoise (le personnage de Batman ou de Tarzan en tant que figures nietzschéennes : volonté absolue, mais en même temps personnages non humains soumis à la loi naturelle).

J'ai ensuite indiqué que l'acceptation de l'idée du retour à la nature et de la fusion en elle (la *tendance fœtale*, par la suite) est une idée hostile à l'histoire et à l'indépendance de l'homme par rapport à ce qui l'entoure, et qu'elle crée chez l'homme une disposition à accepter le contrôle du marché et de ses mécanismes sur lui, puis le contrôle de toutes les abstractions non humaines. Si l'homme accepte le mouvement circulaire, monotone et fixe de la nature comme étant le mouvement obligatoire, alors il acceptera toutes les merveilles du système capitaliste et acceptera les lois de l'offre et de la demande comme s'il s'agissait de lois éternelles (ces lois ne sont-elles pas l'œuvre de la nature ?). Et cela le fera vivre une vie sans signification, sans activité créatrice, à produire ce qu'il ne consomme pas et à consommer ce qu'il ne désire pas.

De même, l'idée de la nature et de l'homme naturel rend facile au citoyen ordinaire d'accepter l'amoralité de ce système et la laideur de son exploitation, parce que l'homme naturel est exactement comme le capitaliste, parce que la nature est exactement comme le capitalisme : tous deux ne sont pas soumis aux critères moraux et sociaux (le propos porte ici, de manière latente, sur la sécularisation totale). J'ai conclu l'article en parlant de la métaphore organique en tant que métaphore qui affirme le déterminisme et la disparition de l'élément de volonté humaine et la disparition de la conscience historique.

Et cette étude (écrite en 1974) pose les thèmes essentiels qui sont apparus dans la plupart de mes études ultérieures : l'humain face au naturel — le dualisme face au monisme — le dialectique (le souple et le complexe, dans mon lexique actuel) face à l'organique, au mécanique et au simple — l'histoire face à l'hostilité à l'histoire — la nature en tant que fin de l'histoire et de l'homme. Ce dernier thème mérite peut-être un peu d'éclaircissement. J'avais commencé à percevoir que la civilisation bourgeoise (la sécularisation totale, par la suite) est une civili-

sation hostile à l'histoire. Sa vision du monde est tout entière liée aux mécanismes du marché, à l'offre et à la demande, et ce sont des mécanismes simples qui ne connaissent ni la complexité de l'homme, ni sa capacité à se dépasser, ni la dialectique de l'histoire. J'ai proposé dans ma recherche que la véritable porte d'entrée pour l'étude de la civilisation bourgeoise est l'étude de son hostilité à l'histoire (et donc de son hostilité à l'homme en tant que phénomène indépendant de la nature). Le marché, avec ses mécanismes simples, est la nature simple, où la belle forêt de Rousseau se transforme en la forêt mauvaise de Darwin ; mais malgré cette transformation apparente, l'une et l'autre se caractérisent par la simplicité et le monisme — c'est-à-dire que le discours sur le retour à la nature est un discours sur la fuite hors de l'histoire, sur la négation du dépassement et sur la liquidation de l'homme. (C'est l'expression de la tendance fœtale chez l'homme, opposée à la tendance humaine ou divine.)

Thèse de doctorat : préambule

رسالة الدكتوراه: تمهيد

L'interconnexion entre tous ces thèmes, entre eux et avec d'autres, s'est accrue lorsque j'ai commencé à rédiger ma thèse de doctorat en 1969, et ma maîtrise du modèle comme outil analytique (sans encore le nommer ainsi) s'est elle aussi accrue. J'avais remarqué que la poésie du poète américain Walt Whitman contient nombre des thèmes essentiels qui m'intéressent (tout cela soulève la question de l'objectivité et de la subjectivité : ai-je trouvé dans la poésie de Whitman une bonne expression de ces thèmes parce qu'elle l'est en réalité, ou les y ai-je trouvés du fait de mon intense préoccupation pour eux ? Pour sortir de cet embarras, je propose toujours — comme je l'ai déjà dit — qu'au lieu d'accepter une thèse parce qu'elle est *objective* et d'en rejeter une autre sous prétexte qu'elle est *subjective*, nous devons soumettre toute thèse, qu'elle soit subjective ou objective, à l'épreuve, pour voir sa capacité explicative). Bref, j'ai écrit une thèse de doctorat intitulée, comme je l'ai dit : *Les œuvres critiques de William Wordsworth et Walt Whitman : étude de la conscience historique et de la conscience anti-historique*.

La thèse était devenue pour moi une affaire personnelle qui me touchait existentiellement, à tel point que certains de mes camarades disaient qu'ils ne continueraient pas à écrire des thèses sur des sujets généraux et arides sans rapport avec leurs propres préoccupations, et qu'ils ne reprendraient le programme d'études supérieures qu'après avoir trouvé un sujet capable de devenir, lui aussi, une problématique vivante. Whitman était devenu pour moi un symbole de la fluidité, du nihilisme et de l'absence de norme qui menacent l'homme. C'est pourquoi je lus toutes ses lettres personnelles (publiées et inédites) et me rendis même à Camden, dans le New Jersey (où il résida les derniers jours de sa vie), et commençai à rassembler les anecdotes qui circulaient à son sujet.

Comme à son habitude avec moi, mon professeur, le Pr Weimer, s'enthousiasma pour la thèse d'une manière incomparable : il fut le meilleur des directeurs et le meilleur des amis.

Quand j'eus terminé d'écrire la thèse, on choisit trois professeurs examinateurs pour la soutenance, parmi lesquels le Pr Paul Fussell, qui est l'un des grands écrivains américains (à l'heure actuelle). Je détestais cet homme et lui — Dieu soit

loué — me rendait les mêmes sentiments. Le conflit entre nous prenait la forme d'un duel intellectuel permanent. Par exemple, il donnait une fois une conférence sur les genres littéraires et il utilisa une métaphore organique hégélienne pour expliquer l'apparition et la disparition des genres littéraires, en les comparant aux êtres naturels qui naissent et meurent (ce qui revient en fait à tomber dans un déterminisme biologique organique, lequel signifie la fin de l'histoire). J'étais parmi les auditeurs : je levai le doigt et demandai la parole, exprimai mon profond respect pour sa vision organique hégélienne et mon estime pour elle (ce qui est un préalable protocolaire indispensable). Puis je montrai qu'il s'agit d'une vision incapable d'expliquer le déclin et la disparition des genres littéraires, car ces derniers, en dernière analyse, ne sont pas des êtres organiques. Il faut donc récupérer l'histoire humaine pour comprendre ce qui se passe (c'est-à-dire récupérer l'homme en tant qu'entité indépendante du monde de la nature/matière, et en tant qu'agent libre et responsable jouissant d'une part de liberté à l'intérieur des différents déterminismes).

Je donnai au Pr Fussell l'exemple de l'épopée et dis : l'épopée est le genre littéraire fondamental des temps anciens, héroïques, païens. Elle incarne la vision du groupe sur lui-même et sur le cosmos, elle contient son système doctrinal et religieux ; elle est presque comme son livre saint, et la société ne peut perdurer sans l'épopée. C'est pourquoi il était facile pour Homère, puis pour Virgile — et même nécessaire — d'écrire des épopées. Quant au Moyen Âge chrétien en Occident, l'Évangile y a remplacé l'épopée comme dépôt des doctrines et vision du monde.

Le Moyen Âge chrétien ne fut pas une époque héroïque : l'idéal n'était pas le guerrier mais le moine ou l'homme pieux. À la fin du Moyen Âge, Dante écrivit son épopée catholique, *la Divine Comédie*, où le héros réalise son dépassement du monde terrestre non par l'acte héroïque individuel, mais par l'acte de piété : son amour pour Béatrice, écho de l'amour chrétien pour la Vierge Marie. Quant à l'épopée protestante écrite par John Milton, c'est *le Paradis perdu*, et le dépassement s'y accomplit également par la foi religieuse individuelle, parce que c'est l'époque de l'héroïsme religieux dans le cadre protestant.

Après cela, avec l'apparition du rationalisme matérialiste et de la vision scientifique, il devint impossible à quiconque d'écrire une épopée. C'est pourquoi nous trouvons que la plupart des poètes du néo-classicisme en Europe (XVIII^e siècle) rêvaient d'écrire une épopée, parce que la théorie critique plaçait l'épopée au sommet de la pyramide des œuvres littéraires ; mais ce qui fut écrit en fait d'épopées était figé et fort ennuyeux. Lorsque Alexander Pope tenta d'écrire une épopée, il écrivit une *contre-épopée*, une épopée satirique, anti-héroïque (*mock-epic*) :

The Rape of the Lock, où le poète utilise toutes les conventions de l'épopée héroïque pour décrire un monde non héroïque, le monde du XVIII^e siècle, où tout le monde porte des vêtements parfumés à l'élégance et à l'affectation extrêmes et vit comme s'il s'agissait de danseurs de ballet ! Le résultat est une satire d'une société jolie et étroite qui nous rappelle en même temps le véritable monde héroïque, vaste, qui a disparu. Car à l'âge de la raison et des Lumières (et de la sécularisation de l'homme), il n'y a plus place pour le dépassement ni pour l'héroïsme.

Puis vint la révolution romantique. Et lorsque les poètes tentèrent d'écrire une épopée, elle prit toujours la forme d'une autobiographie : l'héroïsme, c'est la lutte du poète romantique pour se connaître, lui-même, le monde qui l'entoure, et la relation entre les deux.

Ainsi, le dépassement se réalise par le repli sur soi. Et ici, en réalité, nous ne parlons pas d'une épopée mais d'une poésie lyrique qui aspire à devenir épopée. Puis Byron écrivit *Don Juan*, où il parle du héros épique et de son impossibilité à l'âge de l'utilitarisme et du rationalisme matérialiste — et ainsi mourut l'épopée. Après cette date, les poètes occidentaux écrivirent des poèmes assez longs comme *The Waste Land* d'Eliot, dont on dit qu'il est l'épopée de l'âge moderne, mais qui n'a aucun rapport avec l'épopée : il n'y a ni héros, ni ambition, ni dépassement, ni aspirations. Rien que vide, ruine et mort.

L'essence de ce que je fis dans cette brève histoire de l'apparition et de la disparition de l'épopée fut de rejeter l'image (ou modèle) métaphorique organique, déterministe, réductrice et close du Pr Paul Fussell (comme si l'histoire des œuvres littéraires était une plante qui pousse puis meurt d'elle-même), et d'y substituer un schéma (ou modèle) historique humain, complexe, ouvert, qui mêle le matériel et le spirituel, l'historique et l'intellectuel, et qui ne donne pas la priorité causale à un seul élément. La réponse du Pr Fussell fut sarcastique : il dit que je ferais mieux, moi al-Massiri et mes pareils issus de l'école de l'humanisme marxiste, de développer ces vues nous-mêmes — c'est-à-dire qu'il refusa tout simplement d'entrer en dialogue avec moi.

J'avertis mon professeur, le Pr Weimer, au sujet de Fussell, et lui dis que le fossé intellectuel qui me séparait de lui était énorme, qu'il lui serait difficile, sinon impossible, de discuter ma thèse. Le Pr Weimer rit et dit : *Tu es un dictateur et un sultan oriental qui ne comprend pas la démocratie américaine ni l'esprit du libéralisme*. Je lui répondis : *Je comprends fort bien les limites de la démocratie et du libéralisme...*

Il y a des lignes rouges, et si tu les franchis, c'en est fait de toi. Et j'avais franchi ces lignes dans ma thèse de doctorat : un étudiant du Tiers Monde qui défie les visions occidentales dominantes, qui plus est traite la civilisation américaine de manière anthropologique, parfaitement neutre, comme tout anthropologue occidental traiterait l'une des tribus africaines. Mon professeur dit : *Mais Fussell est hégélien comme toi*. Je lui montrai alors que je ne suis pas hégélien malgré ma foi en la dialectique, et même que je vois dans l'hégélianisme une philosophie moniste qui ne connaît pas les dualismes, qui ne sépare ni le matériel du spirituel, ni le naturel de l'humain, et qui ramène tout à un seul élément, et qui aboutit en dernière analyse à la fin de l'histoire. Mon professeur rit et persista dans sa position. Alors j'envoyai un exemplaire de la thèse au Pr Fussell, un autre au Pr William Phillips, et un troisième au Pr Marius Bewley (qui était l'un des plus importants spécialistes de la littérature romantique).

J'avais abordé dans ma thèse la question de l'homosexualité chez Whitman et montré qu'elle n'est pas une déviation personnelle, mais qu'elle est une partie du système de Whitman et de sa vision du monde, de son orientation extrême vers le plaisir, et que l'hostilité à l'histoire et la proclamation de sa fin mènent au centrage extrême sur le soi, et que l'homosexualité est la conséquence logique de cette orientation. Cela à l'inverse de l'acte sexuel entre l'homme et la femme (et particulièrement dans le cadre de la famille), qui est un acte social, historique, ayant des conséquences sociales et historiques, c'est-à-dire des conséquences humaines générales qui concernent l'homme en tant qu'être social et non en tant que simple individu replié sur lui-même, puisque la société se reproduit elle-même à travers lui et garantit ainsi sa continuité et sa cohésion. (J'ai abordé le même sujet dans le livre *Le Paradis terrestre*.)

De là je prédis l'extension de l'homosexualité aux États-Unis avec la croissance du centrage sur le soi et l'élévation des taux de recherche du profit personnel et du plaisir individuel (et c'était à la fin des années soixante, avant que la discussion de tels sujets ne devienne familière). De même, je prédis que la phase de l'homosexualité serait suivie d'une phase encore plus close sur soi, la phase de la masturbation, où le modèle atteint son moment d'accomplissement, lorsque l'homme n'entre en relation qu'avec lui-même. (Et peut-être que la diffusion du sida et d'Internet contribueront à cela.)

J'ai montré que tous les poèmes de Whitman hostiles à l'histoire et qui en proclament la mort se terminent par une posture où il y a homosexualité — à l'inverse des poèmes à dimension historico-sociale comme l'élégie qu'il écrivit après l'assassinat d'Abraham Lincoln. J'ai présenté une lecture détaillée comparative de

ces poèmes, où j'ai montré la différence dans les images, le style et la structure. Telle est ma manière de lire les textes littéraires : je présente ma vision historico-sociale et philosophique, mais je ne m'en contente pas — je montre comment elle se manifeste à travers le style et la structure de l'œuvre étudiée. C'est-à-dire que je trace les structures historico-sociales dans leur correspondance avec la structure esthétique.

Je rappelle ce sujet parce que le Pr Marius Bewley était lui-même homosexuel, et son ami portoricain venait le rencontrer au département. De tels sujets, on en parlait alors à voix basse : ils existaient dans une zone grise, ni secrète ni publique. (Après la soutenance, le Pr Bewley — qui parlait de son ami avec une grande franchise — fut atteint d'une grippe et mourut sur-le-champ ; il semble qu'il s'agissait d'un cas précoce de sida, mais la maladie n'avait pas encore été découverte.) Quant à Fussell, il était marié, mais j'avais dit à mon professeur (sur un ton ironique) que sa position envers ce sujet est celle de quelqu'un qui défend sa cause, parce qu'il est lui-même homosexuel, du point de vue intellectuel et psychologique.

Bien qu'il soit marié et qu'il ait eu effectivement des enfants (il y avait à l'époque une publicité télévisée pour un produit ainsi formulée : *For the single woman, whether married or single*, expression qui signifie : *pour la femme seule, qu'elle soit mariée ou non*, c'est-à-dire qu'on a séparé l'état de mariage physique de l'état de célibat psychique). Et de fait, en 1987, Paul Fussell convoqua les membres de sa famille et leur annonça qu'il allait divorcer de son épouse pour vivre avec son ami. Et il devint par la suite l'un des plus grands défenseurs de l'homosexualité. Mon professeur me téléphona alors des États-Unis et me dit : *Ton intuition était juste*. Mais lors d'une visite plus récente aux États-Unis, mon professeur m'a appris que Fussell a divorcé de son ami et a épousé une femme (et son âge dépasse peut-être les 70 ans), et que sa première épouse a écrit ses mémoires sur sa vie avec Fussell et sur la façon dont il aimait marcher nu devant leurs invités !

La conscience historique et la conscience anti-historique

الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ

Je peux maintenant résumer ma thèse de doctorat en tant que premier de mes travaux intellectuels intégrés où s'entrelacèrent la plupart des thèmes essentiels de ma vie (l'immanentisme, la sécularisation totale) et qui contiennent mon agenda de recherche, lequel ne s'est réalisé que dans l'*Encyclopédie* et dans les livres qui paraîtront ensuite. C'est aussi — comme je l'ai dit — la première étude longue que j'aie écrite qui ne recoure pas à l'enregistrement direct, mais qui utilise les modèles comme outil analytique de manière consciente. Il y avait un avis répandu dans les milieux savants selon lequel Wordsworth a influé sur Whitman. Et ce que l'on attendait de moi, c'était que je détermine cette influence selon la méthode matérialiste-objective-réceptive à laquelle j'ai déjà fait allusion. Mais je fis exactement le contraire. Je suis parti dans ma thèse de doctorat de mon refus de cette vision de l'idée d'influence et de réception, de l'idée d'unité (ou monisme) des sciences, et de la foi en la raison génératrice et en l'humanité commune. J'ai donc divisé ma thèse (dans la première version) en plusieurs parties, selon une division non conventionnelle.

La première partie, je l'appelai *la thèse (thesis)* ; la deuxième partie, *l'antithèse (antithesis)* ; puis une troisième partie que j'appelai *la synthèse (synthesis)*. Mais au lieu de l'enfermement hégélien dans le faux rythme ternaire, j'ajoutai une quatrième partie courte que j'appelai *la praxis (praxis)*, et une cinquième que j'appelai *l'appendice idéologique* (et c'était l'article *Le capitalisme et l'idée du retour à la nature* dont j'ai déjà fait mention). Et je recourus à un procédé que mon professeur appela *brechtien* (du nom du dramaturge allemand Bertolt Brecht), à savoir que dans la première partie de la thèse, j'affectai la position du savant académique, objectif, positiviste, pur, qui croit à l'importance de pister les relations d'influence et de réception entre écrivains, comme s'il était Sherlock Holmes. Et avec une rigueur extrême et affectée, j'ai prouvé (de manière indubitable) que Wordsworth a influencé Whitman en 25 endroits différents, et j'ai présenté les preuves solides à ce sujet à travers deux colonnes face à face : dans l'une, des extraits de la poésie et de la critique de Wordsworth, et dans l'autre, des extraits de la poésie et de la critique de Whitman, montrant l'influence de Wordsworth sur lui (comme le

font les universitaires qui croient à l'idée d'influence et de réception matérielles à laquelle nous avons fait allusion).

Mais dans la conclusion de la première partie (que j'ai appelée *conclusion qui ne conclut rien*), j'ai ajouté de manière inattendue et soudaine que cette vérité solide n'a aucune valeur : à quoi bon savoir qu'untel a influencé untel en vingt-quatre endroits différents ? J'ai appelé cela de la simple *connaissance* (en latin : *scientia*) et non de la *sagesse* (en latin : *sapientia*) (citant ainsi les paroles du sage romain Cicéron) — c'est-à-dire que j'ai distingué entre le phénomène naturel matériel simple et le phénomène humain complexe, et entre *les vérités* (faits), *la vérité* et *le vrai* ; et j'ai montré la dangerosité du modèle informationnel cumulatif qui assimile l'information à la connaissance, et la dangerosité de l'illusion de la connaissance qu'il crée. Puis j'ai conclu cette partie en disant : *Commençons donc là où nous devons commencer, dans le monde de la vision du cosmos et des racines culturelles, historiques, religieuses et économiques.*

Et j'ai écrit la deuxième partie (l'antithèse). Il semble que mon expérience aux États-Unis ait imposé à mon esprit et à ma conscience, avec une grande insistance, la catégorie de l'histoire. La société américaine est une société moderne dite *développée*, qui n'a pas d'héritage historique, et c'est pourquoi son rythme général se dirige vers *l'ici et maintenant*, vers l'immédiat et le sensible et le pratique. Et tout cela, dans ma conception, sont des sensations hostiles à l'histoire, qui s'exprime à travers des schémas qui se manifestent à travers une vaste étendue temporelle et de nombreux détails, et la perception de ces schémas exige un sens historique qui ne se connaît pas dans *l'ici et maintenant*. J'ai aussi remarqué que les écrits des *Transcendentalists* américains comme Emerson et Thoreau oscillent entre les nombreux détails et les idées abstraites (comme l'idée de *l'âme du monde*, déjà mentionnée, qui est l'équivalent américain du concept immanentiste *anima mundi*).

Et à travers un dialogue qui dura plusieurs années avec l'ami Kevin Reilly, je commençai à percevoir l'importance de la dimension historique, et je l'utilisai dans ma thèse, où je comparai entre Wordsworth et Whitman en utilisant la catégorie de l'histoire et la position de l'homme à son égard comme catégorie cognitive analytique, opposée à la catégorie de la nature. C'est-à-dire que j'utilisai un modèle analytique fondé sur l'opposition entre l'homme complexe, porteur de la conscience historique, capable de dépasser la nature, et l'homme simple, naturel, hostile à l'histoire et qui se ramène à ce qui lui est inférieur, c'est-à-dire le monde de la nature. Je signalai que tant Wordsworth que Whitman ont été classés comme deux poètes romantiques, et que c'est là une vérité solide et générale

qu'on ne peut contester, mais qu'elle n'a malgré tout aucun sens, car les points de différence entre eux sont essentiels et plus significatifs. Le poète anglais appartient à l'Église anglicane à orientation catholique (par son insistance sur les rites et l'idée de l'Église comme institution médiatrice), tandis que Whitman appartient à la communauté des Quakers (groupe protestant extrême qui rejette les rites et toute médiation entre l'homme et le Créateur, et qui insiste sur ce qu'on appelle *la voix intérieure*, c'est-à-dire la voix que l'homme entend en lui et dont il reçoit l'inspiration et le conseil — cette voix remplace l'expérience religieuse collective et rend les rites et cérémonies inutiles). Wordsworth vivait dans une société qui était passée par toutes les étapes historiques précapitalistes, où s'entremêlent la modernité et la tradition, les éléments matériels et les éléments spirituels (sans qu'ils se mélangent). Whitman, lui, vivait dans une société de peuplement qui ne connaissait que la forme capitaliste dans l'organisation économique et dans la vision du cosmos.

Pour toutes ces raisons, leur position vis-à-vis du cosmos est entièrement différente, malgré certaines ressemblances dans les détails. Wordsworth ne fait que *flirter* avec l'immanentisme (j'ai utilisé le mot anglais *pantheism*), il parle du *retour* mais n'y tombe jamais, car il a découvert que ce retour immanentiste à la nature et la fusion en elle est une tendance hostile à l'histoire, à la religion et à l'homme.

C'est pourquoi le retour à la nature, chez lui, n'est qu'une simple métaphore ou un instant. Et les instants de l'extase mystique sont des instants temporaires (et c'est pourquoi j'ai appelé cette partie *la marginalité du mythe de la nature*). De là, le poète de la nature, comme on l'appelait, ne se perd pas en elle ; il s'appuie sur un héritage historique fort et une foi profonde en l'homme (et en le Dieu qui ne se manifeste pas seulement dans la voix intérieure, mais aussi à travers les rites sociaux). Il est en réalité le poète de l'homme dans ses moments de tristesse et de joie (et c'est ainsi que Wordsworth se décrit lui-même). J'ai présenté une lecture du poème *The Solitary Reaper* [La Moissonneuse solitaire] que le poète entendit chanter, qui le charma par son chant et faillit même l'emporter et le projeter dans l'intemporel ; mais il se ressaisit, se souvient de l'histoire et des limites humaines et refusa l'union avec le paysage devant lui (la nature) et porta ses mélodies dans son cœur et s'en alla — c'est-à-dire qu'il se tint sur le seuil du moment de l'immanence et de la dissolution du soi dans l'objet, mais résista, se ressaisit et vainquit, et s'enrichit de l'instant (naturel, immanent) sans abandonner ses limites (humaines) qui le distinguent en tant qu'homme.

Puis je comparai tout cela avec la poésie de Whitman, que j'ai décrite comme un poète immanentiste mystique matérialiste qui établit une équivalence entre l'esprit et la matière et les rapproche (à la manière de Hegel) (et c'est pourquoi j'ai appelé cette partie *la centralité du mythe de la nature*). Il chante la matière, le sexe, l'électricité et la gravitation terrestre, qu'il voit comme semblable à la gravitation sexuelle. L'homme n'est qu'une partie inséparable du cosmos. Sa conscience ne dépasse pas la nature, mais il doit s'y adapter et s'y soumettre. La foi absolue de Whitman en la nature (et son hostilité à l'homme complexe, historique) se traduit aussi par une hostilité à l'histoire, qui se manifeste dans sa tentative d'atteindre la fin de l'histoire et l'utopie technologique.

Whitman voyait que l'Amérique est le Paradis terrestre, le sommet de tout le développement historique antérieur — c'est l'État de la science et de la technologie qui détruira l'histoire et en proclamera la fin (et cela bien avant que Fukuyama ne parle, à la fin des années 1980, du triomphe du libéralisme menant à la fin de l'histoire). Comme dit Whitman : *l'essence de l'idéalisme américain est de scientiser* (en anglais : *to scientize*) *l'âme et les lois grecques* — c'est-à-dire les colorer de coloration scientifique, ou en extraire des lois scientifiques générales par lesquelles l'homme dirige sa vie de façon scientifique (et c'est l'essence même de l'idée d'unité ou de monisme des sciences). Et plus encore, l'histoire apparaît, dans la poésie de Whitman et dans ses écrits critiques, comme un cadavre inerte et une charge lourde dont l'homme tente, dans la mesure de ses forces, de se débarrasser pour repartir du *point zéro* (et ce point zéro ressemble à l'Amérique qui a rejeté l'histoire européenne pour recommencer sans charges morales ni héritage historique). Et dans sa vision, Whitman est moniste : il ramène l'histoire à la nature et ramène la nature à un seul principe, la loi qui ne change pas, déterministe, comme les lois de l'hiver et de l'été, de la lumière et des ténèbres.

Nous découvrons que le sexe, dans la poésie de Whitman, est, comme la nature, une forme de fuite hors de l'histoire et de la complexité humaine (un seul attouchement de la main de l'aimé lui donne une réponse satisfaisante à toutes les questions sur la réalité et abolit tous les dualismes). Le sexe nivelle toutes choses, de sorte que la vie devient comme la mort, l'homme comme la nature, l'esprit comme le corps. (Dans l'introduction de la thèse, j'ai placé deux citations : l'une du Coran : *Et lorsque ton Seigneur dit aux anges : Je vais établir sur la terre un vice-roi* [La Vache, II : 30] ; l'autre de Whitman, où il dit qu'il ira vivre avec les animaux, parce qu'ils sont autosuffisants.)

La poésie de Whitman est emplie de ce désir de retour, littéral et matériel, et permanent, à la nature ou au principe unique (et non pas comme Wordsworth,

qui retourne à la nature seulement métaphoriquement et seulement pour des instants). Beaucoup des poèmes de Whitman commencent par un éloignement progressif de la civilisation et un rapprochement croissant de la nature, jusqu'à ce qu'il fusionne en elle complètement et atteigne *le moment modélisque*, le moment de la dissolution du soi humain dans la nature matérielle, et c'est habituellement un moment d'éjaculation sexuelle (avec un amant de son sexe), où il proclame sa libération de la charge de l'histoire, de la bousculade, de la civilisation et de l'identité — c'est le moment de la fin de l'histoire et de la réalisation du Paradis terrestre.

J'ai remarqué l'oscillation de Whitman entre le sujet et l'objet. C'est un poète subjectif, immergé dans la subjectivité, mais il prend plaisir à se perdre entièrement dans ce qu'il voit et contemple ; c'est pourquoi il utilise ce qu'il appelle lui-même *le catalogue* : énumérer les choses qui l'entourent sans ordre ni reformulation à travers l'imagination — l'objet qui dépasse l'homme (et non l'homme qui dépasse l'objet) a le dernier mot. Et progressivement j'ai découvert la relation de la fin de l'histoire (et de cette chute dans l'objectivité) avec l'absence du sens moral, et que l'abolition de l'histoire en Amérique (l'État de peuplement) signifie en réalité la légitimité de l'extermination de l'élément démographique original (historique), pour que les colons commencent leur histoire au point zéro. L'hostilité à l'histoire est en réalité hostilité à l'homme.

J'ai conclu de ma comparaison entre les deux poètes que Walt Whitman, qu'on appelle aux États-Unis *le poète de la démocratie américaine*, est en réalité le poète du totalitarisme, du fascisme, et de la mort de l'histoire et de l'homme.

Dans la troisième partie de la thèse (la synthèse), j'ai proposé de reconsidérer la question de l'influence à la lumière de la différence dans les visions ; j'ai montré qu'il s'agit d'une influence réelle, matérielle et tangible, mais superficielle, parce que la structure de la pensée de Wordsworth et de sa vision (son modèle cognitif) n'a en aucune manière influencé Whitman, et que la différence (intellectuelle et culturelle) entre eux est plus importante que la ressemblance (directe, matérielle). Quant à la quatrième et dernière section, que j'ai appelée *la praxis*, je l'ai écrite sur un ton humoristique et satirique, dans une certaine mesure, comme l'indique son titre : *Vingt manières dont l'humanité tout entière peut profiter de ma thèse de doctorat*, et je l'ai conclue par la même phrase qui clôt le *Manifeste du Parti communiste*, mais après modification : *Travailleurs du monde — pour tout cela, unissez-vous* (j'avais l'intention de la supprimer dans la version finale). Quant à l'appendice idéologique, son titre était — comme je l'ai dit — *Competitive Capitalism and Natural Man*.

Je présentai la thèse, et mon professeur l'envoya à Paul Fussell, à Marius Bewley et à William Phillips. Bewley me rencontra et me dit que ma thèse de doctorat est *la meilleure thèse qu'il ait lue dans sa vie académique*. Le Pr Phillips, lui, accueillit la thèse avec une grande froideur et dit, laconique : *Excellent travail*, et ne souleva aucune objection ni ne prononça aucune parole d'éloge ou de blâme (et je ne connais pas le secret de cette froideur jusqu'à ce jour). Quant à Fussell, son cas fut différent : il rendit ma thèse deux heures après l'avoir reçue, et prétendit qu'il fait cela à cause de la présence d'une faute de ponctuation à la deuxième page ! (ou comme il dit dans sa lettre : *I do not feel that I should be obliged to read a doctoral dissertation containing a comma splice on the second page*). Le mot *splice* signifie une faute en anglais académique. Mon professeur rit beaucoup et me dit que ce que j'avais dit sur les limites de la démocratie semblait, à ce qu'il paraît, être juste.

Après que Fussell eut rejeté la thèse, je dus passer six mois entiers à la réécrire et à la corriger (le Pr Weimer m'aida beaucoup en cela, et c'est ce qui dépasse de loin son devoir). Nous avons abandonné la division brechtienne, et j'ai supprimé beaucoup de phrases d'invective contre Whitman et contre la civilisation américaine, et j'ai étudié la ponctuation en anglais d'une étude très approfondie, à tel point que la maison d'édition de l'université me téléphonait pour me consulter sur certains problèmes liés à cette question. Mais malgré tout cela, je n'ai pas changé ma vision : tout ce que j'ai fait, c'est utiliser un style froid, neutre, à travers lequel j'ai dit tout ce que je voulais ; bien plus, j'ai augmenté le calibre de l'attaque réelle et l'ai équilibrée par la froideur et la neutralité de mon style.

Je présentai alors la nouvelle version : Fussell donna son accord et écrivit une lettre qu'il commença par cette phrase : *This is a maddeningly competent dissertation* [*C'est une thèse compétente à un point qui rend fou*] — phrase qui résumait sa position ambiguë (et montra que défier le modèle cognitif dominant est une chose qu'il est difficile à l'individu d'accepter). On fixa la date de la soutenance, et je fus surpris que les professeurs (y compris le Pr Bewley) soient venus avec des tonnes de papiers et de questions écrites — chose inhabituelle après l'acceptation de la thèse pour soutenance. Et mon professeur fut foudroyé pour la deuxième fois (mon professeur était toujours foudroyé lorsqu'il voyait le mal ; il était bon et saint à un degré qui suscite à la fois la joie et la tristesse). Je décidai d'utiliser ma grosse artillerie et avec férocité. Et je fus surpris que mon professeur ait découvert la situation lui aussi, et qu'il ait décidé de prendre mon parti sans aucune réserve. Et c'est aussi une chose inhabituelle : la fonction du directeur dans de tels cas est de gérer le dialogue et rien de plus, et non de prendre le parti d'un tel contre tel autre.

Et le duel commença : ils m'interrogèrent sur l'absence de certains grands critiques de la liste des références. Je leur résumai les thèses de ces critiques et les décrivis comme des thèses futiles, et donc qu'ils ne méritaient pas d'être mentionnés dans ma thèse de doctorat, parce que je n'allais pas mentionner tous ceux qui sont passés par là, depuis Adam jusqu'à Johnson et Nixon.

L'un des professeurs me présenta quelques passages de la poésie de Wordsworth à caractère immanentiste, à fond. Je lui dis : *Je connais ces passages, je sais qu'ils ont été écrits par Wordsworth lui-même, et je sais qu'ils ont été trouvés dans ses papiers. C'est là un fait matériel solide qu'on ne peut contester. Mais l'essentiel est que Wordsworth lui-même les a supprimés de ses poèmes. Et leur suppression de sa poésie est plus profondément significative que leur présence dans le tiroir de son bureau !*

Quant aux autres passages qu'ils apportèrent, j'ai montré leur nature métaphorique. Les professeurs renvoyèrent au critique Geoffrey Hartman, qui avait présenté du poème *The Solitary Reaper* une lecture diamétralement opposée à la mienne : il trouve que le retrait de Wordsworth devant le moment de la dissolution immanentiste est preuve de sa peur, de sa faiblesse et de la débilité de son imagination — c'est-à-dire que Hartman voit que l'immanentisme est la vision juste, et que la dissolution de l'homme dans la nature est le sommet auquel l'imagination humaine peut atteindre. J'ai montré les implications hostiles à l'homme dans la pensée de Hartman, puis je leur ai dit en riant que ce Hartman *doit être un sioniste...* Ils s'étonnèrent de ma réponse. Je leur expliquai la relation de l'immanentisme avec la fin de l'histoire et le retour à la nature, et sa relation avec le retour à Sion comme moment de repos paradisiaque où s'achève la dialectique, où règnent des dominations non humaines (et il s'avéra par la suite que ce Hartman était effectivement un sioniste extrémiste).

Bien plus, je dis à mes professeurs que ma thèse de doctorat est apparemment sur Wordsworth et Whitman, mais qu'elle est en réalité sur le conflit israélo-arabe : le conflit entre une société historique (la société arabe en Palestine) et une société hostile à l'histoire (l'agglomération de peuplement sioniste), que le retour à la nature est le retour à Sion, et que l'hostilité à l'histoire est l'essence du sionisme. (Et de fait, j'ai utilisé le modèle analytique que j'ai utilisé dans la thèse dans mes études ultérieures sur le sionisme.)

À la fin de la discussion, je sortis de la salle pour que le jury délibère. À mon retour, ils m'informèrent qu'ils étaient d'accord pour m'accorder le titre de docteur, et les trois signèrent la thèse avec la plus grande objectivité, puis me tournèrent le dos et ne me serrèrent pas la main, comme c'est l'usage en de telles occasions.

Mon professeur fut foudroyé pour la cinquantième fois, s'assit sous le coup de l'étonnement et m'apprit qu'ils lui avaient dit pendant la délibération : *Notre vie sera différente après la thèse d'al-Massiri, et c'est tout ce à quoi peut aspirer une thèse.* Puis il s'interrogea : *Pourquoi alors t'ont-ils traité de cette manière sèche et désagréable ?* Je lui ai expliqué pour la centième fois la théorie des lignes rouges qu'on ne peut franchir, et que c'est ce que j'avais fait en présentant cette vision de Whitman et de la civilisation occidentale moderne, et je lui ai dit que sans le fait qu'il fût lui-même le directeur de ma thèse, je n'aurais pas obtenu le doctorat dans aucune université américaine. Il s'assura lui-même de la question des lignes rouges quand il envoya ma thèse pour publication : sa demande se heurtait à un refus (comme je le montrerai ci-après). Avec tout cela, je dois reconnaître la capacité des examinateurs à dépasser leur colère contre moi et leur rancune (et c'est une chose essentielle dans le processus éducatif) — chose qui ne peut malheureusement pas se passer en Égypte, où il faut que les professeurs soient pleinement satisfaits de l'étudiant, sinon son sort est la perdition, la ruine, la destruction et l'anéantissement, voire pire encore.

Le Paradis terrestre : le progrès et le darwinisme

الفردوس الأرضي: التقدم والداروينية

Lorsque j'arrivai aux États-Unis, le pays de la liberté et de la démocratie, je me trouvai pris d'aversion pour ce qui m'entourait, car je sentais que j'étais arrivé dans un grand marché. Je détestais les journaux quotidiens locaux qui publient les nouvelles du monde en quelques mots et consacrent des dizaines de pages aux annonces et aux coupons : si le lecteur les découpe, il obtient une réduction de cinq cents sur tel produit et de dix cents sur tel autre. Et malgré mon affection pour beaucoup d'Américains (c'est un peuple bon, actif et ouvert d'esprit), j'ai trouvé que le système dominant fait avorter leur humanité et s'adresse à ce qu'il y a de plus bas dans l'homme. (J'ai écrit à cette époque un court poème sur la voix d'un immigrant, où je dis : *Acclame, glorifie, bénis le pied / mon papillon, mon papillon / ô voûte de la joie / ô flambeau de la lumière / et havre de l'espoir / nu, pieds nus et affamé je suis venu / le courant m'enveloppe pour qu'il détruise la pourriture / je suis venu, sur ma tête une couronne de soucis / et j'ai marché dans la voie / la septième, maudite / ô cité des esclaves / ô rose de fer / et insigne du deuil.* (La Septième Avenue est *Madison Avenue*, où se concentrent toutes les sociétés de communication.))

Quand je revins en Égypte et que mes idées commencèrent à se détourner du marxisme, je me dis : ma position partielle contre les États-Unis devait être influencée dans une certaine mesure par ma vision marxiste. C'est pourquoi, quand j'y retournai en 1975, je décidai d'essayer de regarder la société américaine avec un esprit plus ouvert. Mais hélas : à mesure que j'observais ce qui m'entourait, je devenais plus convaincu de la dangerosité du modèle matérialiste qui domine les États-Unis, non seulement à l'égard des Américains en tant qu'êtres humains, mais aussi à l'égard du genre humain tout entier. Et cette conviction n'a fait que croître avec les jours.

Naturellement, je ne me contentai pas de la contemplation : il fallait étudier le phénomène américain et traduire mes méditations en une étude par laquelle je transmettrais mes idées au lecteur arabe et lui présenterais le fruit de mon expérience, que j'ai placé dans mes études publiées ensuite dans mon livre *Le Paradis terrestre : études et impressions sur la civilisation américaine moderne* (1979) — qui est

une tentative d'étudier la réalité américaine à travers des modèles. L'étude part de la même catégorie fondamentale dans ma pensée, à savoir la séparation entre l'humain et le naturel. J'y ai décrit la tendance consumériste qui domine l'homme américain (et l'homme moderne), et comment elle signifie le lien à *l'ici et maintenant* qui abolit le passé et l'avenir, c'est-à-dire qui abolit l'histoire. L'homme américain tente d'établir un Paradis terrestre qu'il puisse contrôler, un paradis vide de temps et stérilisé de toute dialectique. Et j'ai relié tout cela à la philosophie pragmatiste, à l'utilitarisme et au darwinisme (c'est-à-dire que la thèse de la sécularisation totale commençait à s'intégrer).

J'ai parlé dans l'introduction du livre de *l'homme naturel* et de *l'homme historique*, et j'ai montré que l'homme naturel est un homme sans limites, qui refuse les limites historiques. C'est l'homme libre, joyeux, en sécurité de Rousseau, qui se transforme en l'homme renfrogné de Darwin, qui dévore les faibles parmi les hommes ou que dévorent les loups parmi les hommes naturels (et qui s'est finalement transformé en chien de Pavlov, ce malheureux confiné dans le laboratoire et qui ne bouge qu'après avoir reçu des signaux extérieurs : il est un phénomène matériel pur, sans intériorité humaine).

J'ai décrit l'homme historique comme un homme caractérisé par le dualisme : il vit dans l'histoire, sépare l'absolu du relatif et cherche l'absolu en dehors de l'histoire, car l'histoire est sans fin (c'est-à-dire que j'ai fait de l'histoire la référence transcendante), et nous n'arriverons jamais au moment d'arrêt où se réalise le Paradis terrestre ou la fin de l'histoire, où s'éteint la dialectique, où se confondent l'absolu et le relatif, où l'histoire devient circulaire comme la nature. J'ai relié cette tendance paradisiaque, anti-historique, à ce que j'ai appelé *la métaphysique scientifique*, qui prétend pour elle-même le monopole de la vérité absolue et qui s'attribue la capacité de réaliser le Paradis ici et maintenant en satisfaisant tous les désirs humains, à condition que les gens se soumettent à elle et lui en remettent la conduite, en suivant les dernières méthodes scientifiques que naturellement seuls les savants connaissent (ce concept est devenu par la suite *la rationalisation matérielle* ou *la rationalisation dans le cadre matériel*).

J'ai décrit cette vision paradisiaque scientifique (ce modèle cognitif analytique) comme une vision mécaniste simple qui suppose que l'homme est une pure quantité ne différant pas des autres êtres naturels, qui réfléchit son environnement de manière directe et simple. C'est-à-dire que l'homme moderne, qui a été pleinement domestiqué et rationalisé, est lui-même l'homme naturel. Et j'ai trouvé que ce courant n'est pas confiné au monde capitaliste ; il existe aussi dans les civilisations industrielles à l'Ouest en général. J'ai donc ajouté :

Cette représentation paradisiaque de l'homme n'est pas l'apanage des philosophes du capitalisme et de la technologie ; c'est une partie des représentations des marxistes des sociétés industrielles à l'Ouest. Ce concept s'est exprimé dans l'idée du progrès rapide et permanent vers le Paradis scientifique organisé (l'utopie technologique, par la suite) : celui d'avant la chute, d'avant que [l'homme] n'ait acquis la connaissance du bien et du mal.

Le progrès scientifique est devenu un but en soi, sans considération de son rendement cognitif ou humain, sans considération de la quantité de misère ou de bonheur qu'il apporte aux humains ; et la multiplication de la production est devenue chose désirable sans aucune considération des besoins réels de l'homme (tels qu'ils sont apparus à travers l'histoire) ni aucun respect pour les possibilités de l'environnement naturel. C'est-à-dire que le but de la production n'est plus la satisfaction des désirs humains, mais qu'il est lui-même devenu le but et l'idéal. Et c'est le sommet de l'aliénation : la roue des usines tourne à une vitesse fabuleuse pour produire des marchandises et des choses dont l'homme ne veut pas, mais qui, dans leur rotation, polluent l'environnement par des acides et des gaz d'échappement industriels, détruisant l'homme de l'extérieur, puis le noient dans les marchandises et les détails et le détruisent de l'intérieur.

Cette civilisation américaine, hostile à la civilisation et à l'histoire, pourrait bien dominer les autres sociétés capitalistes au passé ancien et au patrimoine national et religieux actif. Bien plus, je crois que les sociétés socialistes sont menacées par cette invasion civilisationnelle américaine plus que d'autres, parce que ce sont des sociétés qui ont coupé leur lien avec leur héritage national et religieux et qui ont créé un vide civilisationnel où ne peuvent s'épanouir que les valeurs matérielles américaines, surtout que ces sociétés socialistes mesurent encore leurs succès et leurs réalisations à des critères matériels mécaniques et inhumains comme l'augmentation du volume de la production et de la production d'acier, de charbon et de savon. La civilisation capitaliste américaine est la civilisation des matérialistes utilitaires, la civilisation de Locke, de Hobbes, de Bentham et de Dewey, une civilisation qui voit dans l'homme une quantité de besoins faciles à satisfaire.

Et les civilisations socialistes, en continuant à se concentrer sur la production sans mention du but humain de cette production, et en négligeant la création d'une conscience historique humaine chez les citoyens et en les privant de la participation effective à la gestion de la société, peuvent tomber dans les griffes de cette vision utilitaire hostile à la pensée et à l'homme, et risquent de demeurer figées dans le monde de la nécessité et de la quantité. Le savant soviétique Sakharov avait commencé à réclamer le dépassement des divergences idéologiques et

l'unification des efforts des savants du monde pour rendre les hommes heureux, comme si les savants du monde possédaient la formule magique paradisiaque capable de guérir tous les maux, oubliant que les savants peuvent traiter des détails de l'existence matérielle (naturelle) de l'homme — quant à son existence historique, liée aux lois de l'histoire, à la question de la justice et à l'organisation sociale, c'est ce qui ne peut être traité ; et que la science traite avec le monde de la nature uniquement, et lorsqu'elle traite avec l'homme, elle traite avec lui en tant qu'être naturel ; quant à l'homme en tant qu'être historique complexe, c'est le domaine de la philosophie et de l'idéologie. Beaucoup de mes amis marxistes étaient irrités par cette comparaison entre les États-Unis et l'Union soviétique. Mais il semble que je commençais à découvrir que *l'homme naturel* est le point de rencontre des deux systèmes, capitaliste et socialiste, et que la référence naturelle/matérielle est la référence finale de l'un et de l'autre. (La sociologie occidentale d'alors avait commencé à parler de la *société post-industrielle* en tant que société qui dépasse les idéologies, et à parler de la *théorie de la convergence* entre les deux systèmes.)

Tout cela n'était que théories, et il me fallut attendre 1986, quand je visitai Moscou et découvris dans ses rues que j'étais le seul admirateur de l'idée de la justice et de l'organisation sociale. Quant à mon accompagnatrice, c'était une personne entièrement naturelle/matérielle, une vieille dame, membre du Parti communiste, qui nous proposait toute chose à la vente : tout, pour elle, était soumis à la négociation. C'était une femme moderne au sens propre du mot, qui ne connaissait aucun absolu ni aucune constante : toutes les affaires, dans sa conception, étaient contractuelles, matérielles, et donc relatives. Et lorsque mes amis et moi lui dûmes très poliment qu'elle était un peu avancée en âge, elle nous répondit qu'elle était disposée à amener qui serait plus jeune qu'elle.

Je me tenais une fois devant le théâtre du Bolchoï à regarder ce magnifique édifice civilisationnel, lorsque je remarquai un mouvement étrange autour de moi : tout le monde regardait quelque chose devant eux. Je regardai autour de moi et me mis à chercher un incendie ou un accident de voiture, ou un éléphant, ou un singe, ou un sous-secrétaire de ministère, ou un membre du Comité central dans une voiture luxueuse, ou n'importe quoi d'autre que comprendrait mon modèle perceptif — mais en vain. Heureusement, je trouvai quelqu'un qui parlait anglais et lui demandai le secret de cet attroupement : il me désigna une jeune fille qui se tenait à l'arrêt de bus. De nouveau j'utilisai mes modèles perceptifs arabes, et la regardai, mais je la trouvai d'une banalité ordinaire, ni d'une beauté hors du commun, ni d'une séduction violente (bien qu'elle fût blonde — mais cela ne jus-

tifie pas un attroupement en Union soviétique) ; elle ne portait pas une robe décolletée ni ne se livrait à aucun acte indécent ou étrange. Mon trouble augmenta, naturellement, et je demandai à mon compagnon davantage d'éclaircissements. Il rit de mon trouble et signala que la jeune fille portait un véritable jean américain — c'est-à-dire que l'impérialisme psychologique avait balayé tout le monde.

Un soir, des camarades communistes arabes en exil nous invitèrent dans un restaurant tzigane pour entendre la musique et regarder la danse tzigane. Et à minuit, à midi heure exacte, le restaurant fut quitté par tous ses clients sauf nous. Et nous apprîmes par les camarades qu'ils avaient corrompu le directeur du restaurant, son équipe et la police — c'est-à-dire le gouvernement des ouvriers et des paysans tout entier — et que nous resterions assis jusqu'au matin à manger, écouter la musique et danser. Une véritable privatisation avant la chute. Ou peut-être est-il plus exact de dire que l'Union soviétique s'était entièrement effondrée, que le corps mort se tenait sans vie, et qu'il ne restait que Gorbatchev pour célébrer les funérailles, et Eltsine pour multiplier la privatisation et ré-enterrer les restes du tsar.

J'ai attaqué dans *Le Paradis terrestre* la philosophie pragmatiste, qui est par excellence la philosophie américaine, et j'ai montré qu'elle est une vision réactionnaire et conservatrice. Et je me suis interrogé sur le secret de cette contradiction entre la laïcité et la démocratie d'une part, et la réaction et le conservatisme de l'autre. Pour tenter de répondre à cette interrogation, j'ai dit :

Je crois qu'il est possible de comprendre cette contradiction en examinant la vision pragmatiste elle-même. La vision pragmatiste, en faisant du succès le seul critère pour juger de toute chose et en abolissant l'histoire et l'héritage, a fait de la seule vérité acceptée la vérité dominante ou la vérité qui nous facilite l'interaction avec le réel tel qu'il est et non tel qu'il devrait être ; elle est pour cela une vision conservatrice, à l'extrême du conservatisme. La vision révolutionnaire, à l'inverse, doit nécessairement proposer une représentation nouvelle du réel, différente de ce qui existe — sans cela, en quoi serait-elle révolutionnaire ? Cette représentation s'appuie sur une analyse scientifique du réel et de l'histoire, mais elle doit en même temps les dépasser, parce que la pensée révolutionnaire tente de doter la société d'un cadre nouveau qui permette à l'homme de réaliser ses possibilités d'une meilleure manière. La logique révolutionnaire suppose toujours l'existence d'une contradiction dialectique entre ce qui est et ce qui doit être. L'ancien contient le germe de sa propre disparition, qui est elle-même la graine de la naissance nouvelle. Et la raison humaine consciente et créatrice contient le réel et les choses et les dépasse.

Cette dialectique a été entièrement liquidée dans le cadre de la pensée pragmatiste et a été remplacée par une dialectique circulaire, fausse, où les choses et les matérialités massives dominant l'esprit de l'homme. Ce qui est requis dans le cadre pragmatiste étroit, c'est que l'on traite avec succès le réel. Mais traiter avec le réel matériel selon les conditions que ce réel impose ne mène pas à des transformations radicales : il en résulte un progrès ou une expansion horizontale, quantitative, circulaire, où le point de départ ne diffère pas du point d'arrivée. Le pragmatisme est une vision matérielle, sans esprit ni vie : elle suppose la soumission de l'esprit de l'homme aux choses et à leurs limites, et ne permet pas à cet esprit de les dépasser ; elle suppose la non-existence d'une subjectivité humaine complexe portant le poids de sa conscience historique en face d'un objet qui acquiert son contenu et sa signification par la perception humaine complexe qu'on en a — mais bien plutôt, il y a une chose devant laquelle l'homme s'incline en silence, comme devant une idole.

Puis j'ai montré que le pragmatisme est la philosophie de l'adaptation et de la soumission, qu'il est en réalité la philosophie de la violence contre l'homme, la philosophie de la nature/matière. Toute chose (du point de vue de la philosophie pragmatiste) est relative et changeante. Et la chose réelle n'est pas la chose rationnelle (l'absolu) comme dit Hegel, n'est pas ce qui s'accorde avec les valeurs morales et religieuses comme le disent la plupart des religions célestes, n'est pas ce qu'expriment les forces latentes engendrées au sein de la société humaine comme le proclame Marx — mais le réel est ce qui réussit. Toute chose qui réussit à se faire une place propre et à s'imposer au courant du changement, sa place devient solide et fixe. La nature engendre toute chose et ne se range du côté d'aucune ; aucune chose n'est plus juste qu'une autre, ni vertu plus importante qu'une autre vertu ou qu'un autre vice. Toute chose est encore en formation, et le changement et la croissance sont l'attribut de toute chose, soit dans la vie de l'homme, soit dans la chose passagère qui ne vit que quelques secondes.

Et la nature extérieure n'est pas la seule changeante et muable : la nature humaine n'est pas moins changeante... Le bien, la vérité, la beauté et la rationalité ne sont pas des choses absolues ; ce ne sont pas des données, mais elles sont liées aux résultats. Ce sont même des choses qui apparaissent à la fin, après que nous avons pratiqué ce que nous voulions pratiquer...

Ce monde pragmatiste calme, pratique, n'est qu'un monde nietzschéen, darwinien, qui bouillonne d'un changement aveuglant et qui emporte tout sur son passage. Nous n'exagérons pas en disant que c'est l'essence de la vision de [le philosophe pragmatiste William] James à l'égard de l'homme. Selon sa conception, l'homme est le seul animal

qui dévore ses semblables : car l'homme s'est adapté à jamais à l'état de guerre, et les années de paix, si longues soient-elles, ne peuvent effacer de la conscience humaine le désir de guerre. Nous sommes tous nés pour combattre ; bien plus, la guerre est la nature humaine à son sommet. Et la société sera nécessairement frappée de pourriture sans elle, sans cette effusion mystique du sang, comme l'appelle James. Et l'élévation de la raison parmi tous les hommes n'est que le résultat du désir de domination : égorger les autres ou être égorgé. Mon Dieu ! Qu'est-il advenu du calme pragmatiste, souple, pratique, dont s'enorgueillissent les pragmatistes ? Sont apparus Nietzsche, Darwin et l'effusion mystique du sang. Oui, mystique, dans les écrits du pragmatiste, comme si nous étions dans un monde primitif et terrible — le monde de Rousseau après que tombent ses masques civilisés. Nous disons Nietzsche et Darwin, mais selon ma conception, Darwin est la véritable structure latente et l'expression philosophique de la vision de Nietzsche et de James. Car Darwin — pour être précis : les darwinistes — lorsqu'ils regardent le phénomène humain, ne lui confèrent aucune spécificité, mais voient l'homme comme un être naturel auquel s'appliquent toutes les lois naturelles, comme tout autre être, sans aucune distinction morale, historique ou esthétique. Et la loi qui régit tous est la loi de la survie du plus apte. Nietzsche a hérité de ce concept, l'a développé et en a fait le fondement du développement de la société humaine, et non du seul existant naturel.

J'ai développé cette thèse par la suite, et au lieu de parler de la *civilisation américaine moderne*, je me réfère maintenant à ce que j'appelle la *civilisation consumériste mondiale*, dont les produits civilisationnels (le hamburger, le jean, la disco, etc.) se caractérisent par le fait qu'ils n'ont ni saveur ni couleur, qu'ils n'appartiennent à aucune formation civilisationnelle, qu'ils sont une civilisation hostile à la civilisation, une *contre-culture* (en anglais : *anti-culture*) qui tente de saper toutes les autres formations civilisationnelles, y compris la civilisation américaine elle-même (malgré ses origines américaines). L'invasion culturelle n'est pas l'invasion de la culture occidentale chez nous (ils ne nous exportent ni Shakespeare, ni Mozart, ni Pouchkine), mais c'est l'invasion de cette civilisation consumériste mondiale dans toutes les civilisations et son sapement du phénomène humain.

Le Paradis terrestre : la nouvelle Sion en Israël et aux États-Unis

الفردوس الأرضي: صهيون الجديدة في إسرائيل والولايات المتحدة

J'ai abordé ensuite l'un des thèmes les plus importants du livre, à savoir la relation affective et cognitive entre les États-Unis et Israël en tant que deux poches de peuplement de substitution. J'ai cité les paroles d'un sioniste : *La différence entre l'Amérique et Israël est que la première a une petite histoire et une grande géographie, tandis que la seconde a une grande histoire et une petite géographie*. C'est une parole sotte, naturellement, mais qui contient des intentions expansionnistes effectivement réalisées en 1967, en sorte que la petite géographie devienne grande ! Ma comparaison entre les États-Unis et Israël était plus profonde que cela.

J'ai commencé par dire dans un chapitre intitulé *La Nouvelle Sion aux États-Unis et en Israël* :

L'étudiant de la conscience américaine et sioniste ne peut que remarquer la similitude et la correspondance entre les deux, bien que la civilisation américaine ne dépasse pas quelques siècles, tandis que la civilisation juive israélienne s'enorgueillit d'une histoire aussi ancienne que celle de l'humanité. Peut-être l'origine des points de ressemblance entre les deux consciences est-elle que l'une et l'autre rejettent l'histoire avec obstination et insistance, ou la transforment au moins en un mythe d'une simplicité extrême. L'histoire américaine commença lorsque les Puritains montèrent sur leurs navires et émigrèrent d'Europe vers le Nouveau Monde ou Terre promise pour fuir les problèmes soulevés par l'histoire européenne. Les Puritains sont un groupe de protestants extrémistes qui trouvèrent difficile de demeurer à l'intérieur de l'Église anglicane parce qu'elle ne s'était pas — selon eux — assez éloignée du modèle catholique d'adoration, avec ses rites, ses statues et ses ornements. Ils réclamèrent la purification du culte chrétien de tous ces éléments étrangers qui n'étaient pas mentionnés dans l'Ancien ou le Nouveau Testament. Le retour à la simplicité première était le but suprême des Puritains, qui essayèrent de bâtir leur cité vertueuse (ou Nouvelle Sion, comme ils l'appelaient) selon le mode et les règles posés et appliqués par les premiers chrétiens (et pourquoi pas, ne sont-ils pas l'élite vertueuse qui hérita des visions de l'Ancien et du Nouveau Testament ?). Aussi pouvons-nous dire que la conscience puritaine rejette toute l'histoire chrétienne, et même toute vision historique, parce que le

retour à la simplicité première (qui est un point d'arrêt métaphysique, non développé ni changeant) devient le devoir de chaque individu en tout temps et en tout lieu...

Et le rejet puritain américain de l'histoire européenne correspond au rejet sioniste israélien de l'histoire juive en diaspora.

Les sionistes voient que la présence juive dans toute civilisation non juive est un phénomène anormal et un signe de maladie spirituelle. Ils retournent eux aussi à la simplicité première, du temps où les Juifs vivaient comme une entité nationale indépendante, unique, sur laquelle ne s'étaient pas introduites les impuretés (historiques) non juives diverses. Et les sionistes voient que l'histoire juive aboutit à l'heureuse conclusion israélienne ; et dans le nouveau Paradis juif, tous les citoyens portent des noms hébraïques au timbre particulier. Le mythe du Nouveau Monde, paré de simplicité et d'innocence et plus proche du Paradis terrestre, domine les consciences américaine et sioniste.

Cela explique peut-être la vue de nombreux sionistes et israéliens à l'égard de l'État d'Israël comme entité métaphysique qui réalise les prophéties de l'Ancien Testament — ainsi n'a-t-il aucun lien avec le Moyen-Orient, le Proche-Orient ou l'Extrême-Orient. Comme l'a dit l'un des éditorialistes du *New York Times* : *Il faut avoir parfaitement assimilé le livre d'Isaïe pour comprendre la politique extérieure d'Israël !* Le concept expansionniste d'Eretz Yisrael ou Grand Israël, qui inclut la terre située entre le fleuve d'Égypte et l'Euphrate, est un concept religieux (ou national, si l'on veut), sans rapport avec le temps ou le lieu.

La compréhension qu'avaient les Puritains de leur cité vertueuse ne diffère pas beaucoup de la compréhension qu'ont les sionistes d'Israël. Ils étaient pleinement convaincus qu'ils n'avaient émigré d'Europe vers le Nouveau Monde que pour établir *une cité sur la colline* que toutes les nations regardent et imitent dans ses actes, afin que se répande le bien et que vienne le salut. Et la compréhension puritaine de l'histoire était une compréhension religieuse étroite qui voit en chaque chose un signe envoyé par Dieu pour témoigner de quelque chose. Et comme c'est le cas avec les Israéliens, nous trouvons que les Puritains utilisèrent ces *signes* divins pour justifier toutes leurs agressions, depuis l'extermination des Indiens jusqu'à l'occupation des terres d'autrui.

Cette union entre les rêves religieux et les rêves nationaux expansionnistes s'est poursuivie jusqu'au XIX^e siècle. (On peut dire que ce discours religieux fermé n'a pas entièrement disparu, et l'apparition de [Bush] représente peut-être le mieux ce point.)

J'ai ensuite montré que :

La mentalité du pionnier domine tant chez les sionistes que chez les Américains. Les Puritains découvrirent l'Amérique et s'y répandirent en y établissant des colonies à caractère agro-militaire. Et les colons sionistes, eux aussi, découvrirent la Palestine et l'occupèrent de la même façon. La mentalité du pionnier est une mentalité pratique qui préfère l'acte à la pensée, et les résultats pratiques aux considérations morales. C'est la mentalité du cow-boy : le cow-boy qui triomphe parce qu'il dégage son revolver au bon moment, quelques secondes avant son adversaire, puis essuie le canon de son arme tout en embrassant sa belle pour ne pas perdre son temps en ce qui ne sert à rien. Et le sommet de l'acte est toujours d'égorger l'adversaire : J'égorge (mes ennemis) non en tant que Juif russe ou Juif français, mais en tant que Juif juif. C'est mon vœu (comme dit l'un des héros des récits israéliens).

Le point de ressemblance fondamental entre les consciences américaine et sioniste israélienne est peut-être la violence raciste. Le rejet de l'histoire a engendré un aveuglement à la réalité et l'ignorance de tous ses détails ; c'est pourquoi les Puritains et les sionistes sont tombés dans les contradictions de leur vision idéale laide : la vision d'un Nouveau Monde innocent et simple qui ne peut être bâti que par la violence et l'extermination (extermination des Indiens et des Palestiniens). Le Paradis et l'Enfer en même temps.

Et nous trouvons l'aveuglement à l'histoire et l'idéalisme négatif dans les deux consciences, sioniste et américaine : Les hommes tenaient la charrue d'une main et le fusil de l'autre, et ils étaient considérés comme parmi les chanceux si leur ennemi sauvage ne détruisait pas le fruit de leur dur travail, soit dans les champs, soit dans le grenier.

Dans cette phrase se mêlent les images paradisiaques et les images de fertilité avec les images infernales et les images de destruction : les hommes labourent les champs et transportent le fruit de leur travail vers les greniers, mais leur ennemi sauvage les guette comme s'il était le serpent au Paradis qui détruit les fruits et la moisson — c'est pourquoi se mêle la charrue à l'épée et l'agriculture à la guerre. Cela nous rappelle le kibboutz et les institutions agro-militaires d'Israël. Mais la phrase précédente n'est pas une stigmatisation du kibboutz, c'est une citation du conte intitulé *L'enterrement de Roger Malvin* de l'écrivain américain Nathaniel Hawthorne (l'un des écrivains américains du XIX^e siècle), conte qui traite de la vie des premiers colons américains. Et ce n'est pas par hasard que le slogan *Une terre sans peuple pour un peuple sans terre* ait été adopté tant par les Puritains que par les sionistes. Et ce n'est pas non plus par hasard que les sociétés is-

raélienne et américaine sont parmi les plus racistes des sociétés. Il est significatif et amusant que les fondateurs de la République américaine, après la déclaration d'indépendance, aient envisagé de faire de la langue hébraïque la langue officielle de l'État, considérant que la jeune République était la Nouvelle Sion ; mais des considérations pratiques les firent renoncer à leurs fantaisies.

J'avais déjà traité la philosophie pragmatiste, qui est un retour à la nature rousseauiste-darwinienne-nietzschéenne, et un dépassement complet de la morale, et un engagement irrationnel envers le succès comme critère final, et envers le mouvement naturel des choses. J'ai montré que c'est aussi la structure latente dans la pensée sioniste. Le sionisme aussi, en son cœur, est une tentative de dénuder la Palestine de son histoire et de la transformer en simple *terre*, chose qui appartient au monde de la nature plus qu'au monde de l'histoire. Et c'est aussi une tentative de faire tomber le droit historique de l'homme palestinien à sa terre (au nom du progrès), pour qu'il devienne, comme les Indiens, un homme naturel cosmique sans limites, et qu'on puisse ainsi le chasser comme une proie sans aucun trouble ni effroi moral.

Bien plus, le sionisme transforme les Juifs eux-mêmes en créatures idéales, an-historiques, mécaniques, simples comme les phénomènes naturels et déterminées comme eux.

Dans un chapitre intitulé *La fabrique du nouvel homme*, j'ai traité de l'idée du nouvel homme américain et hébreu :

L'un des points de ressemblance fondamentaux entre les sociétés israélienne et américaine est qu'elles sont toutes deux des sociétés de peuplement composées d'immigrants qui doivent rejeter leur ancienne identité pour acquérir une nouvelle identité nationale dès leur arrivée à New York ou à Haïfa. Et l'acquisition de la nouvelle identité est le problème des problèmes pour toutes les sociétés de peuplement qui rejettent l'histoire et l'héritage, et qui fabriquent un nouvel héritage tournant autour d'un mythe simple auquel le nouvel homme croit. L'Amérique a forgé le mythe du nouvel Adam démocratique qui vient sur la terre ou le jardin vierge pour s'y établir, s'inspire de tout ce qu'il y a de positif dans l'héritage mondial et s'ouvre à toutes les civilisations. Les sionistes ont forgé le mythe du Juif pur ouvert à la civilisation juive pure, qui émigre vers la Terre promise juive pour combattre dans une armée juive, semer dans un champ juif et lire dans un livre juif (et peut-être aimer à la juive et tuer de la même manière !).

Et après une analyse longue du mythe du *melting pot* américain, j'ai montré : que le tout américain homogène n'existe pas. Ce nouvel homme, innocent du mal, de l'histoire et de la connaissance, n'a pas pu sortir du creuset en souriant comme dans une publicité télévisée ; en sont sortis à sa place le sioniste à la double allégeance, et l'Afro-Américain portant l'étendard de son continent noir et la mitrailleuse, et l'Irlandais catholique qui hisse le drapeau de son pays irlandais et tente de prononcer quelques lettres de la langue de son pays d'origine, comme si chaque lettre portait un message profondément signifiant.

Si tel est l'état des États-Unis, qu'en est-il de la Nouvelle Sion israélienne, qui est une Sion dont l'âge officiel ne dépasse pas vingt ans environ et dont l'existence historique ne dépasse pas non plus de beaucoup ? On sait que le phénomène de la fragmentation nationale (que la société américaine affronte maintenant sous une forme atténuée) est ce que craignent le plus les dirigeants d'Israël. C'est un phénomène qui pointe la tête dans les périodes de paix relative qu'a vécues Israël (comme la période entre 1967 et 1973) et qui s'exprime dans ce qu'on appelle les deux nations israéliennes : Israël des Juifs orientaux et Israël des Juifs occidentaux. Mais à l'intérieur de chaque Israël, il existe de petits groupes nationaux encore à un certain degré à double allégeance. Les Israéliens d'origine allemande découvrent qu'ils sont allemands, et les Israéliens français sont français, ce qui montre qu'ils n'ont pas acquis l'identité juive israélienne pure. Et cela nous rappelle l'échec qu'a connu le creuset américain.

J'ai conclu de tout cela ce qui suit :

Au niveau de la propagande, il faut mettre dans nos calculs qu'il est facile au peuple américain de comprendre la mentalité israélienne et de sympathiser avec le peuple israélien et ses valeurs immorales — racisme et violence — en raison de la similitude entre les consciences des deux peuples. Cette conclusion ne contient pas un appel au désespoir : c'est seulement la reconnaissance d'un élément qui existe en fait ; si nous ne le reconnaissons pas, nous serons vaincus et nos plans échoueront ; le reconnaître nous aide à connaître les limites et la portée de toute campagne de propagande que nous menons. Le peuple américain et ses dirigeants, dominés par la mentalité du pionnier et du cow-boy, ne comprennent que la logique de la force et ne perçoivent que les résultats pratiques immédiats ; c'est pourquoi la propagande qui n'est pas appuyée par une force ou un état de fait n'est qu'un appel à la bonne morale, qui n'est écouté que par les gens de bonne volonté — et même ceux-là l'oublieront et nous oublieront en quelques minutes.

Malgré les nombreux points de ressemblance, j'ai signalé un point de différence essentiel :

Il reste une différence essentielle entre le pragmatisme américain de James et le pragmatisme sioniste. Le pragmatisme américain est un pragmatisme non programmé, non chargé d'aucun mythe ; il est donc cohérent avec lui-même, se tient contre l'histoire et n'a pas d'histoire. Le pragmatisme sioniste, lui, est un pragmatisme programmé, chargé de mythes et d'histoires sacrées.

J'ai dit précédemment que j'avais remarqué la relation entre le sionisme et l'immanentisme — c'est-à-dire que le sujet juif et sioniste n'était plus traité en lui-même, mais que je commençais à le regarder à travers mon système de pensée, à travers un seul modèle analytique. Dans mon livre *Le Paradis terrestre*, j'ai montré la centralité de l'idée du *retour à Sion* tant dans la civilisation américaine que dans la formation de peuplement sioniste. Comme je le dis dans l'introduction du livre :

Je peux ajouter ici que la religion juive est une religion immanentiste qui mêle l'absolu et le relatif et qui ne se concentre pas sur l'idée de la résurrection dans un autre monde, et qui regorge d'idées comme le retour du Messie aux derniers jours — idées qui affirment la notion de Paradis terrestre. Je dis que le judaïsme, par cela, développe chez ses adeptes cette sensibilité et les rend, plus que d'autres, aptes à accepter les valeurs des sociétés consuméristes.

C'est-à-dire que l'immanentisme est devenu un modèle général à travers lequel je comprends le sionisme, Israël et les États-Unis.

Le Paradis terrestre : le contrat de mariage exhaustif

الفردوس الأرضي: عقد الزواج الشامل

Parmi les autres thèmes essentiels auxquels je me suis intéressé et que j'ai traités dans ce livre, il y a le problème de la femme et des pressions que la société moderne exerce sur elle. Les choses étaient pour la femme calmes, voire étouffantes, lorsque nous arrivâmes aux États-Unis en 1963 ; et lorsque nous les quittâmes en 1969, le séisme avait commencé.

Aussi, lorsque je revins en 1975 pour écrire sur la situation civilisationnelle aux États-Unis, les choses avaient changé radicalement, et les femmes ne réclamaient plus leurs droits et l'égalité, mais la révolution était devenue une chose radicale qui dépasse notre humanité commune. C'est de là que je distingue entre le mouvement de *libération de la femme* (*Women's Liberation Movement*) et les mouvements de *féminisme* que je traduis par *centrage sur le féminin*. J'ai traduit dans le livre *Le Paradis terrestre* des extraits des publications révolutionnaires émises par certains mouvements de centrage sur le féminin. Prends par exemple — et non exclusivement — la publication émise par le groupe SCUM (le mot signifie *écume*, mais c'est l'abréviation d'une expression anglaise dont la traduction littérale est *Society for Cutting Up Men*, c'est-à-dire *Société pour l'élimination des hommes*). La publication commence par affirmer que *la vie dans cette société est devenue chose qui suscite l'ennui le plus profond, dans le meilleur des cas. C'est pourquoi il appartient aux dames responsables et chercheuses de plaisir de renverser le régime politique, d'abolir le système monétaire, d'instaurer le système d'industrie automatisée, et de mettre fin au sexe masculin.*

Puis la publication digne d'éloges poursuit en disant : *Il est devenu possible aujourd'hui aux femmes d'enfanter sans aucune aide des mâles (et sans l'aide des femmes non plus) et de n'enfanter que des femmes. Il faut commencer cela immédiatement.* La publication mentionne un fait biologique important, à savoir que *le gène mâle n'est qu'un gène femelle incomplet* : le gène des mâles contient un ensemble incomplet de chromosomes. En d'autres termes, le mâle n'est qu'une femelle incomplète, c'est une chose avortée qui marche sur deux pieds, une chose qui a avorté alors qu'elle était encore au stade gamique (qui est un stade antérieur au stade foetal). Et parce qu'il est

une femelle incomplète, le mâle passe sa vie à chercher un gène contenant un ensemble complet de chromosomes.

Et cela ne lui arrive que par la recherche de la femelle, en se liant d'amitié avec elle, en vivant avec elle et en se mêlant à elle, et en prétendant que toutes les qualités féminines sont les siennes — comme la force émotionnelle, l'indépendance, la force, le dynamisme, la capacité de prendre des décisions, le sang-froid, l'objectivité, l'affirmation de soi, le courage, l'intégrité, la vitalité, la nouveauté, la profondeur de la personnalité, etc. Il projette aussi tous les traits de la masculinité sur la femme, comme la vanité, la superficialité, la futilité, la faiblesse, etc.

Le conflit, selon ce qui est dit dans la publication, n'est pas entre les femelles et les mâles, mais entre les SCUM — qui sont les femelles dominantes, sûres, confiantes en elles, malicieuses, violentes, égoïstes, indépendantes, orgueilleuses, en quête de plaisir, vaniteuses, qui croient avoir la capacité de gouverner le monde, qui ont gagné les limites de cette société, qui sont prêtes à aller jusqu'au bout de ce qui peut leur être offert — entre celles-là et les femelles douces, passives, dépendantes, civilisées, qui s'acquittent de leur tâche, dignes, soumises, peureuses, qui n'ont jamais confiance en elles-mêmes, filles de leurs pères, qui ne peuvent affronter l'inconnu, qui veulent continuer à se balancer dans le bas-fond parce qu'il leur est au moins familier, qui veulent rester avec les singes, qui ne se sentent en sûreté que lorsque *le grand papa* se tient à leur côté ou qu'elles s'appuient sur un grand homme fort qui les soutient.

La déclaration poursuit en parlant du mode de prise de pouvoir par l'abstention du travail. *Après cela, les femelles se débarrassent du système monétaire et tuent les mâles, puis elles parviennent immédiatement à la cité vertueuse. Quelques hommes peuvent rester ensuite, mais ceux-là ne sont pas un problème : ils passeront le reste de leurs jours dans la terreur, à boire des stupéfiants ou à observer en silence et passivité la nouvelle femelle dominante.*

Et comme les femelles sont miséricordieuses, elles fourniront aux hommes des appareils électroniques de telle sorte que, si l'un des mâles tombe amoureux d'une femelle, il pourra surveiller tous ses mouvements et états d'une façon qui satisfait ses instincts sans qu'elle s'en aperçoive !

Pour qu'on ne dise pas que la déclaration SCUM n'est qu'une plaisanterie sans valeur ne représentant pas un schéma récurrent, j'ai décidé d'offrir au lecteur des extraits de la déclaration des *Femmes radicales de New York*, qui est un groupe sérieux qui œuvre intensément à la libération de la femme. Ce groupe a résumé ses

principes en ces mots : *Nous nous tenons aux côtés de la femme en tout. Nous ne demandons pas si une chose est réformiste, radicale ou révolutionnaire ; nous demandons si cette chose est dans l'intérêt de la femme ou non. Nous sommes contre toutes les idéologies, littératures et philosophies passées, produits de la civilisation des mâles... etc., etc.*

Cette révolutionnarité radicale s'est exprimée dans la revendication des mouvements de centrage sur le féminin d'abolir le contrat de mariage traditionnel pour atteindre la plus grande part de liberté ; et en même temps, elles défendent ce qu'on peut appeler *le contrat de mariage exhaustif*, qui ressemble par certains aspects à un contrat de location d'appartement ou d'achat de terrain : ces contrats tentent d'atteindre l'exhaustivité et de couvrir tous les aspects juridiques et toutes les éventualités logiques et mathématiques. Le contrat a été décrit comme n'étant pas un simple document juridique, mais effectivement *une nouvelle façon de vivre*, ou comme dit l'une des dirigeantes du mouvement de libération de la femme : *Le contrat est notre moyen d'affronter deux mille ans de traditions* (deux mille ans d'histoire aussi). Mais ne peut-on pas voir le contrat comme la domination de la mentalité bourgeoise contractuelle sur la société, qui est en réalité une expression de l'infiltration de la morale du marché dans tous les aspects de la vie ?

Et de l'étendue de l'érosion de la sphère de la vie privée et de l'expansion de la sphère de la vie publique, en sorte que l'institution même du mariage — dernier refuge de l'homme — soit gérée comme une société par actions ?!

L'idée du contrat exhaustif remonte au XIX^e siècle et au penseur anglais révolutionnaire Paul Godwin, qui épousa la penseuse révolutionnaire revendiquant la libération de la femme, Mary Wollstonecraft. Examinons maintenant ce mariage qui libère l'homme de toutes les attaches et tous les fardeaux. Godwin loua un appartement à vingt maisons de la maison de son épouse, mais il allait la visiter chaque matin. Godwin a décrit cette relation dans une lettre où il dit : *Pour que cette relation n'apparaisse pas comme cette relation indécente et basse appelée mariage, les deux époux ont établi deux maisons séparées, à condition que l'époux ne visite son épouse que comme un homme visite sa maîtresse. Chacun des deux portant ses plus beaux vêtements et les chambres de la maison étant préparées pour le recevoir. Les deux époux ont convenu qu'il est erroné que l'époux et l'épouse soient ensemble chaque fois qu'ils se rendent dans des sociétés mixtes de mâles et de femelles ; ils cherchaient donc toute occasion non pour suivre cette règle mais pour la transgresser.* Le présupposé est que la relation de l'époux à son épouse est une relation très simple, qu'on peut contrôler par contrat. Imagine cet époux qui doit aller chez son épouse chaque matin et qui s'est réveillé et a découvert qu'il est atteint d'un léger rhume, et que dehors le monde fulgure et tonne. Va-t-il retourner dans son lit chaud, ou va-t-il combattre les éléments na-

turels jusqu'à arriver chez son épouse, parce que s'il n'y va pas, elle mourra d'inquiétude pour lui par excès d'inquiétude, ou rompra le contrat pour ne pas en mourir ?! Ici, notre héros révolutionnaire enrhumé s'appuiera sur sa canne et ira, et il demandera à son épouse de modifier le contrat afin qu'il la visite et qu'elle le visite, lui, la semaine suivante.

Mais cela ne changera rien à la situation, parce qu'elle peut être atteinte de douleurs rhumatismales légères ou aiguës aux moments de leurs travaux conjugaux officiels !

Mais l'affaire est plus profonde qu'une visite qui se fait en hiver. Nous ne portons nos plus beaux vêtements que lorsque nous allons chez le dentiste détesté ou chez le directeur du personnel haïssable ; mais lorsque nous allons visiter un ami intime, nous y allons avec notre véritable soi, avec toutes ses peines et ses joies. Notre relation à nos amis est une relation pour le meilleur et pour le pire, qui n'est pas régie par un contrat sot ; elle est régie par nos besoins humains et de nombreux calculs psychologiques. C'est pourquoi mon épouse supporte ma rudesse et mes nombreuses exigences un jour et les refuse un autre. Elle me supporte le jour où j'ai besoin d'elle et me rend la pareille au double les jours de ma force. Et moi j'accepte son irrationalité un jour et la refuse un autre. Ainsi la vie conjugale devient une chose créatrice et non une relation de travail routinière. Godwin, malgré toute sa révolutionnarité et toute sa radicalité et son soutien aux faibles et aux pauvres, est en fin de compte la victime de ses simplifications bourgeoises mercantiles paradisiaques : il ne peut concevoir que *l'homme naturel solitaire* qui vit dans le Paradis permanent (et c'est pourquoi il ne visite pas son épouse mais visite sa maîtresse). C'est l'homme séparé qui se tient seul face aux autres parmi les *autres*, demandant à Dieu de le préserver de leur mal.

Dans le livre *Le Paradis terrestre*, j'ai traduit un contrat exhaustif comprenant de nombreuses clauses, parmi lesquelles :

- Nous croyons que chaque membre de la famille a un droit complet à son temps, à son travail, à ses valeurs et à ses choix. Et si elle (ou il) veut consacrer ce temps à gagner de l'argent, c'est son droit ; et si elle (ou il) ne le veut pas, alors c'est aussi affaire d'elle (ou de lui).
- En principe, nous devons partager les travaux ménagers en deux moitiés (50/50), mais des arrangements peuvent être conclus par accord bilatéral, et tout écart par rapport au partage par moitié doit être compatible avec les deux parties. Le calendrier de travail doit être souple.

Mais à l'heure actuelle, tous les changements doivent être approuvés formellement. Les conditions de ce contrat sont des droits et devoirs, non des privilèges et des dons.

- Travaux ménagers : Cuisine : tout celui qui invite des invités fait lui-même les courses, cuisine et lave la vaisselle (et que faire s'ils ont des amis communs ? Faut-il abolir le contrat et coexister, ou écrire un nouveau contrat ?).
- Répartition des travaux : Le matin : réveiller les enfants — sortir les vêtements, livres, devoirs, argent et abonnements de bus — coiffer leurs cheveux — les nourrir. Les deux parents alternent l'accomplissement de tous ces devoirs chaque semaine. Achats : l'épouse achète généralement la nourriture, et l'époux achète les choses spéciales. (Que faire si l'époux décide de manger du caviar ? Est-ce de la nourriture ou une chose spéciale ? Consultons l'avocat sur-le-champ !) L'époux est dispensé de travail le samedi et l'épouse le dimanche. (Et qui rencontrerai-je le samedi si j'étais cet époux ? Ma maîtresse ou mon directeur d'affaires ?)

Et pour que la paix règne entre tous, M. et Mme Shulman (les détenteurs du contrat exhaustif dont j'ai traduit certaines clauses) ont jugé bon que leurs deux enfants concluent un contrat complémentaire !

J'ai commenté ce contrat exhaustif par ces mots :

Et maintenant, après que le contrat est conclu, que le bonheur conjugal palpète sur tous, entre l'unité masculine que les gens appellent l'époux et la coopérative avec l'unité féminine appelée l'épouse.

Le contrat a-t-il vraiment réglementé toutes les relations ? Que peut-il advenir si l'homme connaît une intense enflure de soi ? Le contrat est-il rompu sur-le-champ, ou l'épouse attend-elle que l'épreuve passe ? Et que se passe-t-il si l'homme, après s'être marié de cette manière libérale, devient marxiste ou réactionnaire après le mariage et rejette les principes théoriques ? Que penser des situations conjugales complexes quotidiennes, par exemple ? Que se passerait-il si je jetais un plat de fèves antique, ou même une mince tasse de lait, au visage de mon épouse avec laquelle j'ai contracté ? Et que se passerait-il — et c'est là le drame le plus grand de mon point de vue — si elle faisait cela devant l'opinion publique générale, parmi les amis, les étudiantes, les proches ou les envieux ? Vais-je à ce moment consulter le contrat et le fondement théorique en toute tranquillité, ou décider sur-le-champ de venger ma dignité et mon honneur perdu et

tuer mon épouse devant la foule, pour que les autres soient dissuadés ? Ou peut-être que les bons enfants interviendront et arrangeront ce qui est entre nous. Ou peut-être que je me calmerai de moi-même et me souviendrai que mon épouse n'a pas pu dormir la nuit dernière à cause de l'humidité et de la chaleur et du chien Roy maudit qui n'arrête pas d'aboyer ; et je me souviendrai aussi des nouvelles tristes que mon épouse a entendues le matin et je me souviendrai que j'ai blessé ses sentiments devant tante Untel que mon épouse ne supporte pas. À ce moment, je peux renoncer à exécuter la sentence de mort, retirer la fève et le lait, et marmonner à la manière égyptienne ou universelle *tout va pour le mieux* ou quelque chose de ce genre !

Le contrat ne permet pas un tel ajustement, ni une telle élévation et un tel abaissement (ou cette oscillation historique dialectique) ; il est le produit d'une mentalité bourgeoise paradisiaque circulaire qui n'admet pas la dialectique comme vérité fondamentale. Tout ce que tu possèdes dans le cadre révolutionnaire proposé, c'est de rompre le contrat avec une grande rationalité — c'est-à-dire que le Paradis te conduit en ligne droite vers l'Enfer ! Et il existe maintenant en Californie des tribunaux qui te facilitent les choses.

Les deux époux désireux de rompre le contrat — c'est-à-dire ce qui s'appelait auparavant *le divorce* — doivent écrire leur accord et l'envoyer par la poste, et ils recevront le papier de divorce par la poste également (sans aucun doute, il existe désormais divers bureaux qui te facilitent cette affaire afin que tu puisses détruire ta vie conjugale dans le moins de temps possible et au moindre coût). C'est-à-dire que notre réalité terrestre peut se transformer en quelque chose de semblable au laboratoire (ou au cercle) dans la simplicité de ses relations et leur mécanique.

Le contrat est comme l'ordinateur : il te donne des réponses tronquées qui ne peuvent couvrir tous les aspects de la vie complexe. Et si la raison électronique a donné aux Américains les mauvaises réponses concernant la guerre du Vietnam, le contrat mécanique les égarera, parce que ce qui est requis, c'est de réformer la qualité de la vie elle-même et de chercher le salut et la nouvelle vie à travers les limites tangibles.

Il est peut-être amusant de mentionner cet incident, qui montre clairement la différence entre le mouvement de libération de la femme et le mouvement de centrage sur le féminin, et l'étendue de son extrémisme qui le rend hostile à la civilisation et à l'homme.

Je connaissais une dame américaine, parmi les pionnières du mouvement de centrage sur le féminin, qui me visita, moi et ma famille, et exprima son désir de rencontrer les pionnières du mouvement de libération de la femme en Égypte. Je communiquai donc avec la D^r Suheir al-Qalamawi — que Dieu lui fasse miséricorde — et elle eut l'amabilité de nous inviter tous au déjeuner. Le dialogue commença entre la dame américaine et la D^r Suheir : elles parlèrent de l'égalité entre l'homme et la femme et de la libération de la femme. La D^r Suheir l'approuvait dans ce qu'elle disait, jusqu'à ce qu'elle arrive à un point où la D^r Suheir sentit que l'affaire n'était plus le discours sur la libération de la femme, mais sur sa *révolutionnarisation* face à l'homme et son isolement de lui.

Là, la D^r Suheir cessa de lui parler en anglais, se tourna vers moi et dit en arabe : *Que veut cette dame ? Si nous prenons son avis, il nous sera impossible de réunir à nouveau les mâles et les femelles ?* Puis elle continua à parler en anglais. Ses mots simples et magnifiques résumèrent les différences nettes entre le mouvement de libération de la femme et le mouvement de centrage sur le féminin, entre celle qui perçoit l'humanité commune et celle qui la rejette, entre celle qui voit la primauté de la société sur l'individu et celle qui voit que la subjectivité individuelle est le commencement et la fin, et entre celle qui place l'homme avant la nature et la matière et celle qui voit, à l'inverse, la primauté de la matière sur la conscience humaine, sur sa civilisation et sur son orientation sociale et morale.

J'ai écrit un livre sur ce sujet intitulé *La cause de la femme entre la libération et le centrage sur le féminin*. Je montre dans ce livre que la cause de la libération de la femme est l'une des causes essentielles que l'homme affronte à l'époque moderne, où sont apparus les mouvements de libération de la femme, puis ce qu'on appelle le *féminisme*, que je traduis par *centrage sur le féminin*, et je soutiens dans ce livret qu'il faut distinguer entre les deux. Tandis que les mouvements de libération de la femme tentent — partant du concept de la famille — d'améliorer la situation de la femme à l'intérieur de la société, les mouvements de centrage sur le féminin tentent — partant du concept de l'individu absolu — de la séparer d'elle. C'est pourquoi ils proposent un programme qui réclame le changement de la langue et la réécriture de l'histoire en mettant l'accent sur l'aspect conflictuel entre les hommes et les femmes. L'étude appelle à utiliser la famille comme unité d'analyse au lieu de l'individu. Bien plus, je montre la similitude entre le mouvement de centrage sur le féminin et le mouvement sioniste : les deux divisent le monde de manière dualiste simple (mâles/femelles — *goyim*/Juifs).

Et chaque élément se centre sur lui-même (chacun se considère comme le centre de l'immanence, sa propre référence et autosuffisant). Tant le mouvement sioniste que le mouvement de centrage sur le féminin prétendent qu'ils sont deux mouvements révolutionnaires, mais leur programme révolutionnaire ne vise pas à réaliser la justice pour les Juifs ou pour la femme. C'est pourquoi le sionisme s'oppose à tous ceux qui tentent de défendre les droits religieux et civils des Juifs dans leurs pays, parce qu'une telle tentative est un sabotage du but sioniste : l'émigration des Juifs de leurs pays vers la colonie sioniste, c'est-à-dire les transformer de citoyens en colons. Il en est de même pour le mouvement de centrage sur le féminin : le but n'est pas de réaliser des gains pour la femme à l'intérieur d'un cadre social en tant que mère, sœur et épouse, mais d'approfondir la zone du désaccord entre elle et les mâles afin qu'elle puisse devenir entièrement indépendante d'eux. Pour cela, nous trouvons que le programme révolutionnaire des deux mouvements ne part pas de la croyance en l'humanité commune, mais de l'insistance sur la singularité des Juifs et des femelles, et sur le fait que les *goyim* et les mâles ne peuvent ressentir leurs sentiments, et que les histoires juive et féminine sont indépendantes de l'histoire des *goyim* et des mâles... et autres balivernes. Le but du programme révolutionnaire devient ainsi d'améliorer l'efficacité du conflit chez la femme et chez le Juif. Cela montre que le modèle latent derrière les deux mouvements est un modèle darwinien conflictuel.

L'une des manifestations les plus amusantes de ce modèle est mon dialogue avec la dame leader du mouvement de centrage sur le féminin déjà mentionnée. Elle me dit une fois : *Habo* (c'est le surnom affectueux que m'attribuent les membres de ma famille et mes amis américains, parce qu'*Abdelwahhab* leur est difficile), *la relation sexuelle dans le mariage est une rencontre politique* (en anglais : *political encounter*). Je ris et lui dis : *Tu ne sais rien ni de la relation sexuelle ni de la rencontre politique*.

Au début du livre *Le Paradis terrestre* figure une page de dédicace où apparaît cette phrase : *À qui d'autre que toi dédierais-je ces mots ?* La dédicace du livre est pour moi une question sérieuse, car je me demande toujours : à qui dédier ce livre dont je sais que la personne qui en sera honorée a une relation très particulière avec lui. La D^r Hoda Hegazi, mon épouse, a partagé mon expérience aux États-Unis. C'est pourquoi je lui ai proposé de lui dédier le livre, mais elle a refusé (car elle est — comme je l'ai dit — une personne très particulière). Je n'ai donc pu faire que d'écrire cette question, et je lui ai dit que la question lui était adressée et qu'elle pouvait répondre par l'acceptation ou le refus, comme elle pouvait dire que l'affaire ne la concernait pas du tout !

Un livre m'apparaîtra intitulé *Études et impressions sur la civilisation américaine moderne avant et après le 11 septembre*. Cette étude traitera de divers sujets : l'extermination américaine des populations originales, la relativité morale aux États-Unis, la nouvelle tendance impérialiste, la croissance de l'inquiétude au sujet du problème moral, la position envers le sexe, l'effet des événements du 11 septembre sur la conscience américaine. Cette étude peut être considérée comme un développement du livre *Le Paradis terrestre* (1979).

La problématique du biais : mes expériences personnelles

إشكالية التحيز: تجاربي الخاصة

La question du biais cognitif commença à devenir une problématique essentielle qui s'imposait à moi après mon passage de Damanhour à Alexandrie ; je remarquai en effet la disparité des coutumes et des traditions (et des modèles perceptifs) entre la cité/village égyptienne d'une part et la cité cosmopolite égyptienne aux noms vraiment occidentaux de l'autre.

Je me souviens, dans ma jeunesse, que le professeur de langue arabe lisait avec nous les *Mu'allaqât*, qui commencent généralement par *les pleurs sur les ruines*, et il s'en moquait beaucoup parce qu'il n'en connaissait ni le but, ni la fonction dans la construction du poème, ni le contenu philosophique.

Je voyais que les pleurs sur les ruines sont emplis de noblesse et de tristesse ; ce sont le signe que l'homme n'oublie pas — car s'il oubliait et que sa mémoire se perdait, il deviendrait une chose parmi les choses. C'est-à-dire que les pleurs sur les ruines sont le symbole de la différence essentielle entre l'homme et la nature. La nature peut faire subir à l'homme la défaite, peut le contraindre à émigrer d'un lieu à l'autre, et la situation de l'homme dans cet univers peut être tragique, mais il demeure malgré cela enorgueilli de ce qui est humain, jusque dans le moment de la défaite. Je ne percevais pas tout cela, naturellement, dans ma jeunesse, mais j'en ressentais une partie ou la totalité de manière spontanée et non consciente, surtout que j'avais lu un livre scolaire sur la psychologie qui rapportait ces deux vers de poésie à propos de la mémoire :

*Les jours ont passé sur le foyer aimé / je l'ai oublié, et l'oubli s'est emparé de la veillée
/ et voici que le foyer hier brillait à mon esprit / et je m'en suis souvenu — et je n'ai
trouvé que le foyer.*

Les deux vers montrent le contenu humain des pleurs sur les ruines, et que les ruines acquièrent leur valeur d'être des symboles des relations humaines. Ma conscience de ce contenu fut une source de friction entre moi et le professeur de langue arabe, aliéné, qui était biaisé contre sa propre civilisation.

Et la sensation du biais s'approfondit en moi quand je commençai à réfléchir à ce monde et que je lus quelques études en religions comparées et en histoire de l'art. J'appris par mes lectures en anthropologie qu'il existe des civilisations dont le modèle perceptif dominant ne contient que deux ou trois couleurs, et c'est pourquoi leurs habitants ne voient que ces couleurs. Et il existe des civilisations dont le modèle perceptif dominant ne contient pas le concept de soi : c'est pourquoi si tu interrogues l'un des individus de ces civilisations sur l'histoire de sa vie, il raconte généralement l'histoire de la vie de son grand-père. Et il existe des langues qui expriment différents niveaux de causalité (causalité matérielle et causalité métaphysique).

Quand un enfant esquimau dit : *regarde la neige*, le mot *neige* dans sa langue est exprimé peut-être par cinquante mots non synonymes : chaque mot exprime une forme et un état particuliers de la neige.

J'ai passé une année entière à lire sur le Japon et ses arts et ses institutions civilisationnelles, ce qui approfondit en moi la sensation de l'autre et de ses modèles civilisationnels qui diffèrent de manière essentielle de nos institutions et de nos modèles civilisationnels. Et plus important encore, ils diffèrent aussi des institutions et modèles civilisationnels occidentaux, ce qui ôte à la civilisation occidentale son caractère absolu et lui confère quelque chose de relatif, en sorte qu'elle devienne une formation civilisationnelle parmi des dizaines d'autres formations civilisationnelles.

Mais l'expérience décisive fut mon passage aux États-Unis, où je vécus onze ans (en deux périodes non consécutives) ; je m'y sentais parfois étranger et parfois familier, mais je ressentais toujours la différence. J'ai été confronté dans ma vie quotidienne aux États-Unis à de nombreux exemples qui m'ont alerté sur le fait que notre perception de la réalité n'est pas la réalité en elle-même, qu'il n'y a pas lieu de confondre l'une avec l'autre, et que la perception de l'autre d'un phénomène diffère de notre perception. Aussi, comme je l'ai déjà dit, je me posais la question suivante : *Comment regarderai-je un phénomène ? Le regarderai-je du point de vue de l'autre (l'Américain) ou de mon propre point de vue ?*

La plupart des détails de ma vie convergeaient dans cette direction. Lorsque j'arrivai aux États-Unis pour la première fois (en 1963), j'allai à l'université Yale pour y passer le semestre d'été, et je fus invité à assister à une pièce de Shakespeare ; j'y allai sans porter de veste ni de cravate. L'un des professeurs américains me chuchota à l'oreille que je devais le faire et dit : *Shakespeare ne le mérite-t-il pas de toi*

? Comme j'aime Shakespeare et le vénère, je revins dans ma chambre, mis une veste et une cravate, allai, et mon professeur me remercia pour ma bonne tenue.

Mais avant mon retour en Égypte en 1969, je portai veste et cravate pour aller au théâtre avec quelques amis américains, et je devins l'objet de leur moquerie parce que le port de la veste était devenu une mode démodée et un signe de raideur et de figement (en anglais : *stiffness*). Je compris alors que la veste n'est pas une chose matérielle dont l'homme couvre son corps et réchauffe son physique, mais qu'elle est le signe d'autre chose, une langue entière.

La deuxième surprise fut à l'université Columbia. L'une des évidences que nous avions apprises, c'était que le problème des problèmes de l'éducation égyptienne, c'est l'accent mis sur l'apprentissage par cœur des leçons : tout est appris par cœur (et certains marmonnent que l'apprentissage par cœur remonte par ses racines à l'éducation religieuse et à la centralité du Coran). Mais lorsque j'arrivai à l'université Columbia (aux États-Unis) en 1963 (en maîtrise), je fus surpris de constater qu'on nous demandait d'apprendre par cœur certains poèmes romantiques. Quand je demandai la raison, on me dit que *l'apprentissage par cœur est l'un des meilleurs mécanismes pour créer affection et intimité entre l'étudiant et le texte*. Puis j'appris ensuite que le système éducatif au Japon ne méprise nullement l'apprentissage par cœur, mais l'utilise. Puis nous apprîmes que dans beaucoup de sciences humaines, il faut que l'étudiant apprenne par cœur certaines règles et certains éléments fondamentaux. Le doute s'insinua dans mon cœur quant à ma certitude progressiste ancienne et absolue. Et je sentis que notre rejet complet de l'apprentissage par cœur était en réalité un biais aveugle contre notre héritage, et un biais plus aveugle encore en faveur d'une des catégories de la pensée progressiste occidentale que nous avions transposée et apprise par cœur comme s'il s'agissait d'une catégorie scientifique absolue à laquelle aucun doute ne peut atteindre, ni par devant ni par derrière.

Mon ami Kevin Reilly était l'un des plus intéressés par cette question du biais, sans la nommer ainsi.

Dans son livre *L'Occident et le Monde*, il indique que la technologie de l'énergie fondée sur l'air et l'eau était extrêmement avancée en Europe vers la fin du XVIII^e siècle, et c'est une technologie propre qui travaille avec la nature et non contre elle. Et malgré cela, lorsque commença la révolution industrielle européenne, la technologie de l'énergie fondée sur le charbon, puis le pétrole (c'est-à-dire l'énergie extraite des entrailles de la terre) se développa, et la technologie de l'énergie fondée sur l'air et l'eau disparut presque. Il trouve que la cause de ce développe-

ment est le biais latent dans le modèle perceptif impérialiste : éventrer les entrailles de la terre — piller ce qu'elle contient — consommer les ressources naturelles. Il voit que si le biais occidental avait été différent, le développement technologique en Europe aurait peut-être suivi une voie différente.

À mon arrivée aux États-Unis, il se trouva que je fis la connaissance d'un médecin égyptien qui travaillait dans l'un des plus grands hôpitaux de New York. Ses propos tournaient pour la plupart autour des différentes pratiques médicales américaines dictées par les biais variés. Il me disait que le motif du profit et les mécanismes du marché libre conduisent au développement rapide des appareils de luxe médical (qui sont différents des appareils de nécessité médicale). Cela conduit aussi à introduire de légers changements sur certains appareils, afin que les sociétés d'équipement médical puissent toujours vendre les nouveaux modèles (comme cela arrive avec les modèles de voitures). Il montrait que le manque de confiance entre le médecin et le patient (à cause de la contractualité)

fait que le médecin a peur de son patient, à tel point que le terme *defensive medicine* — qu'on peut traduire par *médecine défensive* — signifie la tentative du médecin de se prémunir contre le mal du patient à l'affût en cas de mauvais diagnostic. Et enfin, il dit qu'ils traitent le corps humain comme s'il était une machine. Et il me raconta l'histoire d'une dame patiente âgée de plus de quatre-vingts ans, qui vint à l'hôpital se plaindre d'une maladie des voies urinaires.

Ils décidèrent de lui mettre un tuyau aboutissant à un bocal où s'accumule l'urine, ce qui s'accompagna d'une opération chirurgicale. Mon ami médecin estimait que s'ils avaient pris en compte l'humanité de cette patiente, ils lui auraient donné quelques médicaments sans intervention chirurgicale et l'auraient laissée jouir du reste de sa vie terrestre.

Kevin me fit connaître certaines études nouvelles, révisionnistes, de l'histoire de la Révolution française, dont la plupart d'entre nous connaissent les événements à partir de la réunion du Jeu de paume jusqu'aux guerres de la Révolution française et l'apparition de Napoléon. De même, on connaît la question de la liberté, de la fraternité et de l'égalité, et que l'âge de la Terreur fut une déviation par rapport à l'essence de cette Révolution française humaine et magnifique. Nous connaissons tous ces événements parfaitement. Mais qu'en est-il de la Vendée, que je connus par les lectures révisionnistes ? Je dois avoir un peu de courage et reconnaître que je n'en avais jamais entendu parler ; je n'avais lu que les histoires courantes sur la Révolution française, et ce sont des histoires dans lesquelles règnent les biais occidentaux. La Vendée est une révolte qui éclata dans l'ouest

de la France (1793-1794) et qu'une référence qualifia de *contre-révolution*. Les forces de la Révolution la matèrent (avant l'âge de la Terreur !) avec une extrême sauvagerie, à tel point que l'historien français Pierre Chaunu (professeur à la Sorbonne) a dit : *Les forces de la Révolution française n'essayaient pas seulement d'éteindre la révolte, mais ont mené une opération d'extermination (Holocauste) qui était d'une horreur égale à l'extermination nazie et plus efficace qu'elle*. Et Westermann, le général de la Révolution française qui éteignit la révolte, dit : *J'ai foulé les enfants sous les sabots de mes chevaux et j'ai égorgé les femmes pour qu'elles n'enfament plus aucun rebelle après cela*. (Et nous devons nous rappeler que ce sont là les paroles d'un représentant de la révolution de la liberté, de la fraternité et de l'égalité, qui envoya ses forces coloniales par la suite en Égypte et en Orient !)

J'ai déjà raconté l'histoire de ma thèse de doctorat, et le conflit entre moi et les examinateurs, qui était en réalité un conflit entre des biais différents.

Mais après que j'eus obtenu le doctorat, l'enthousiasme de mon professeur et ami le Pr David Weimer pour ma thèse ne s'arrêta pas. Comme je l'ai indiqué auparavant, la thèse traitait d'un sujet qui était nouveau à l'époque, à savoir le sujet de la fin de l'histoire et de la fin de l'homme. Mon professeur envoya ma thèse à un certain nombre d'éditeurs universitaires (en tant qu'œuvre académique). La réponse fut toujours le refus pour des raisons amusantes ou sans aucune raison ; mais l'une des maisons d'édition (Université de l'Ohio) eut l'amabilité de donner les raisons dans la lettre de refus. L'auteur de la lettre commença par louer ma thèse de doctorat comme *unique en son genre* : c'est la première étude intégrée comparative entre l'héritage critique romantique en Angleterre et aux États-Unis ; et qu'elle est ceci et cela (inutile d'ennuyer le lecteur). Mais il ajouta que l'Université de l'Ohio avait néanmoins décidé de ne pas la publier parce que son auteur s'était attaqué à *l'une des vaches sacrées américaines* (à savoir Walt Whitman !). Et cela, naturellement, n'est pas permis ; et la lettre de refus ne mentionna aucune raison scientifique objective neutre.

L'incident suivant me causa un véritable choc. Comme je l'ai dit, ma femme et moi accueillions certains étudiants étrangers. Il y avait deux étudiantes d'Érythrée qui venaient souvent à notre maison. Une fois, elles dînaient avec nous. Je me mis à plaisanter avec l'une d'elles et lui demandai quel type d'homme elle voudrait épouser ; surmontant sa timidité, elle dit : *un homme italien*. Comme elle ne connaissait pas l'italien et n'était jamais allée en Italie, le trouble me saisit. Je me mis à réfléchir jusqu'à ce que je découvre que cette région du monde avait été envahie par l'Italie, ce qui avait engendré chez la jeune fille un biais en faveur du conquérant.

Les questions commencèrent à pleuvoir sur moi, et cette problématique du biais commença à devenir une problématique essentielle, et je me mis à regarder toute chose à travers elle.

Je commençai donc à regarder l'histoire du théâtre arabe moderne, qui commença par la traduction de diverses pièces du français et de l'anglais, puis la traduction des théories occidentales en matière de théâtre (à partir d'Aristote et jusqu'à Brecht et Artaud), jusqu'à ce que le théâtre signifie pour nous un théâtre au sens occidental : les spectateurs sont assis face à la scène, qui est généralement couverte d'un rideau ; le spectacle commence après le lever du rideau et se termine par sa chute, et les acteurs tentent de nous faire illusion que leur monde théâtral ressemble au monde extérieur, soit de manière directe, soit de manière symbolique... Et je compris que cela avait déterminé notre conscience, notre biais et nos modèles perceptifs ; partant de là, nous avons commencé à écrire les pièces modernes et nous n'avons pas pu reconnaître les formes théâtrales dans notre héritage. Nous n'avons pas perçu que la *Sīra Hilāliyya*, par exemple, n'est pas une œuvre lyrique ni même narrative, mais une œuvre théâtrale de premier ordre, où se mêlent la performance théâtrale, la narration romanesque et les morceaux lyriques.

C'est pourquoi je me suis demandé : peut-être que si nous avions étudié le théâtre japonais (les pièces du Nō et du Kabuki), nous aurions découvert un monde théâtral entièrement différent, et notre vision du théâtre aurait été différente — c'est un théâtre où le public ne s'assied pas face aux acteurs, mais où ils se mêlent entièrement, comme s'y mêlent les genres littéraires d'une manière magnifique. Peut-être que si nous avions étudié le théâtre japonais (et indien, et chinois, et les autres formes théâtrales non occidentales), l'histoire du théâtre arabe moderne aurait pris un tournant entièrement différent, et nous aurions peut-être découvert ce qui est autour de nous comme formes théâtrales (la *boîte du monde* — le théâtre d'ombres — la *Sīra Hilāliyya* — les autres récits héroïques).

Je rappelle cela pour raconter l'incident suivant. J'étais sur la place de la cour à Marrakech, à passer entre les charmeurs, les vendeurs et les conteurs. Mon attention fut attirée par un conteur qui racontait la geste de notre maître Ali — que Dieu honore son visage. Il tenait une corde dans une main et une pierre dans l'autre.

Et lorsque le serpent attaque notre maître Ali, la corde se transforme en une vipère mouchetée ; à d'autres moments, elle se transforme en une route droite, et ainsi de suite. Mais je remarquai que la pierre tombait parfois de sa main, et

nous la regardions et négligions toute autre chose. Progressivement, je compris qu'il faisait tomber la pierre exprès pour changer la scène, et que ce que nous regardions n'était pas une œuvre romanesque ou lyrique, mais une œuvre théâtrale que nous n'avons pas pu classer comme telle à cause de nos biais occidentaux préalables.

Je commençai à me rendre compte que le biais existe partout. Lorsque je travaillais à l'Université du Roi Saoud (département de langue anglaise et de ses lettres), l'un des professeurs présenta ses recherches pour la promotion. Un certain nombre tournaient autour de l'image de l'homme arabe dans certains romans américains juifs à orientation sioniste explicite (c'est-à-dire dont les auteurs déclarent ouvertement leur allégeance à la doctrine sioniste). L'université décida — par souci d'objectivité et de scientificité — d'envoyer les recherches à des savants arabes et non arabes pour évaluation. La réponse de l'évaluateur américain fut étonnante au plus haut point : il renvoya toutes les recherches en expliquant dans sa lettre que *le sionisme n'est qu'un buzzword*, c'est-à-dire un mot qui résonne mais qui n'a aucun sens. Et c'est sa manière américaine de dire *il n'existe pas de chose appelée sionisme*. Sa carte cognitive ne contenait rien sous ce nom, c'est pourquoi il l'avait entièrement exclu !

Les biais cognitifs sont une chose latente dans nos modèles perceptifs ; ils sont donc présents de manière non consciente. Aussi nous trouvons que les journaux quotidiens arabes incarnent dans leur structure les biais cognitifs occidentaux sans le savoir. Sinon, comment expliquer le comportement de ce journal arabe qui parut avec, en première page, une nouvelle frappante sur deux trains qui s'étaient percutés en Inde, tuant quelques dizaines de personnes, tandis qu'il publiait à sa dernière page — la page des affaires sociales et des scandales —

une nouvelle sur le nombre d'enfants illégitimes en Angleterre, qui atteignait cette année-là 50 % de toutes les naissances ? Dans la nouvelle de la première page, les victimes étaient le résultat d'un échec technologique, et c'est le seul échec que reconnaisse la civilisation occidentale (le modèle civilisationnel occidental), c'est pourquoi nous avons suivi leur trace et placé la nouvelle en première page. Quant à la seconde nouvelle, c'est le résultat d'un échec moral, et ce n'est pas un échec du point de vue de la civilisation occidentale, c'est pourquoi nous, nous aussi, le mettons à la page des affaires sociales, comme si nous étions un perroquet dont la raison est dans les oreilles. Qui est-ce qui a ordonné nos priorités dans ce cas ? Qui est-ce qui a délimité notre champ de vision ?

L'intériorisation du modèle perceptif biaisé sans conscience apparaît dans notre passion excessive pour les films de Tom et Jerry, qui sont classés dans tous les pays arabes et islamiques comme *licites et innocents* (ils ne contiennent — selon notre perception — ni images dénudées, ni récits enflammés, ni propagande idéologique). C'est pourquoi nous laissons la télévision allumée et nos enfants assis devant elle, désarmés, dévorant ce qu'ils voient. Or, si nous regardions de plus près, nous découvririons que ces dessins animés incarnent un modèle perceptif qui contient des biais conflictuels évidents, et qu'ils nous transmettent un poison mortel. Le monde, selon la vision latente de ce dessin animé, n'est qu'une jungle darwinienne pleine de loups vêtus en chat et en souris ; les deux sont en état de conflit permanent qui ne se termine pas — qui commence avec le début du dessin animé et ne se termine pas avec sa fin. Et leur monde est un monde entièrement vide de valeurs : nous aimons la souris et détestons le chat, non parce qu'ils représentent le bien et le mal, mais parce que la souris est intelligente et savoureuse, et que le chat est stupide et lourd — c'est-à-dire que les valeurs qui dominent l'œuvre et qu'on nous demande d'utiliser pour la juger sont des valeurs relatives, psychologiques, fonctionnelles, pragmatiques. Bien plus, on peut dire que ce dessin animé est un appel (déguisé) à se jeter dans les bras de la nature/matière.

Le chat est le symbole du monde de l'homme : il garde notre nourriture et notre vie ; quant à la souris qui vole tout cela, elle symbolise le contraire — elle symbolise le non-humain, le naturel et le matériel ; ce qu'on nous demande, c'est de détester le premier et d'aimer la seconde, de détester la civilisation humaine et d'aimer l'élan naturel/matériel sans limites ni contraintes. Tout cela, nos enfants y sont exposés, et nous croyons que c'est innocent et licite !

Je peux mentionner les films de cow-boys que nous adorions tant dans notre enfance et auxquels nous avons applaudi. Ces films ne nous transmettent-ils pas un modèle perceptif impérialiste, raciste, laid, biaisé contre nous ? Le héros du film est le cow-boy ou le pionnier (en anglais : *pioneer*), l'homme blanc qui va dans la brousse (*terre sans peuple*) pour la conquérir et s'y installer, et qui ne porte que son revolver. Et nous connaissons tous la scène fameuse

où deux cow-boys se tiennent face à face au moment du duel, où triomphe celui qui dégaine son revolver plus vite que l'autre. Cette scène, qui s'est imprimée dans notre imagination depuis notre tendre enfance, nous enseigne tous les fondements du darwinisme social : que la lutte pour la survie est la loi de la vie, et que ne survit que le plus apte, c'est-à-dire le plus fort, le plus rapide ou le plus

rusé et fourbe — un ensemble de qualités qui n'ont aucun rapport avec un quelconque système de valeurs, qu'il soit religieux, moral ou humain.

Et lorsque les Indiens méchants apparaissent — ces terroristes (les propriétaires originels de la terre) qui ne laissent pas le pionnier blanc en paix faire paître son bétail et bâtir sa ferme, c'est-à-dire son établissement de peuplement, sur leur terre et la terre de leurs ancêtres —, le pauvre est contraint de les faucher de ses balles, en défense de la jeune fille blanche innocente et de ses droits absolus ! Nous, dans notre enfance, prenions plaisir à tout cela sans nous rendre compte que le cow-boy est en réalité le pionnier sioniste (en hébreu : *haloutz*), et qu'il est l'homme blanc impérialiste qui a pillé nos demeures et nos richesses et nous a humiliés ; que les Indiens, c'est nous, les Arabes et les Palestiniens ; que la brousse est en réalité le Tiers Monde tout entier — terre sans peuple, ou peuple que l'homme occidental considère, à travers sa vision impérialiste, comme matière utilisable qu'il peut *hawwala* (c'est-à-dire transformer en moyen) à son profit (le mot *tahawwul* est un mot que j'ai forgé pour décrire la posture sécularisée totale envers la vie). Des millions regardent encore les films western et intériorisent leurs biais sans conscience.

L'infiltration du modèle conflictuel et l'acceptation du modèle darwinien comme modèle final dans nos âmes apparaît peut-être dans cette histoire amusante. J'étais assis dans ma maison en Arabie saoudite à dîner avec deux amis qui se considéraient tous deux comme attachés aux règles de la religion et aux franges de la vertu. Vint l'heure de ce qu'on appelle le catch (*la lutte libre*), une chose qui suscite chez moi la nausée littéralement. Je fus surpris que les deux amis prenaient plaisir à ce qu'ils voyaient et mangeaient avec un appétit inhabituel. Comme je voulais continuer à dîner avec eux, je tentai de leur faire signe discrètement de la sauvagerie de cette lutte libre, et leur demandai : *Si le Prophète — que la prière et la paix soient sur lui — était avec nous, aurait-il approuvé cette lutte libre ?* Mes deux amis se précipitèrent à la nier, en disant : *Le Prophète — sur lui la prière et la paix — n'aurait pas accepté cela.*

Je fus content de leur réponse et leur demandai la cause. Ils dirent : *Les deux lutteurs ne portent pas de maillots conformes à la charia !* Mes deux amis avaient oublié que la lutte libre transforme l'homme en un bloc de chair qui se bat avec un autre bloc de chair avec la plus extrême férocité, et que les lois

de la jungle dominant l'arène de la lutte. Mes deux amis avaient tout cela oublié parce qu'ils avaient intériorisé le modèle conflictuel darwinien, et qu'il ne leur restait plus que le maillot non conforme à la charia et le rêve du maillot

conforme à la charia, qui ne change rien à la structure des choses et qui accepte les biais conflictuels latents.

L'un des exemples les plus amusants du biais sot (parfois biais contre soi) est ce que nous avons vu en Égypte en 1979 après notre retour de l'étranger. Nous passions devant les magasins Omar Effendi, situés dans la rue du 26 juillet (anciennement Fouad). Devant eux se tenait un homme déguisé en Père Noël avec sa barbe blanche (en coton), ses vêtements rouges et sa fameuse corpulence — choses connues des enfants du monde occidental, parce qu'elles font partie de leur civilisation, et que connaissent aussi les enfants des classes riches en Égypte qui ont été occidentalisées. Mais quelques enfants égyptiens espiègles, du peuple, passèrent près de lui et ne comprirent évidemment pas cette chose rouge/blanche/corpulente, et n'ont pas perçu qu'elle était le symbole de quelque chose. Ils l'entourèrent et commencèrent à le taquiner, chacun à sa manière, et certaines de leurs méthodes n'étaient pas dépourvues de violence. Le Père Noël, théoriquement ami des enfants, fut contraint de prendre un bâton et de se défendre contre ces enfants, et c'était une scène extrêmement amusante : le Père Noël aux prises avec les enfants dans une bataille acharnée !

Parmi les autres biais sots contre soi qui ont commencé à entrer dans notre vie : le biais en faveur du dialecte populaire contre l'arabe classique. C'est un biais sot, parce que ceux qui le promeuvent (par adoration pragmatique du facile) ne perçoivent pas la portée de leur biais ni ses implications philosophiques, sociales et concrètes. Ce biais apparaît dans les annonces en dialecte, dans la langue de certains journaux et autres concepts.

Ce que ces biaisés ne savent pas, c'est que les pays occidentaux déploient leurs plus grands efforts à financer des projets de recherche qui visent à pousser en avant les dialectes arabes, en les considérant comme la langue du réel qui remplace l'arabe classique. Et les pays occidentaux le font pour que notre lien avec notre héritage, notre histoire et notre passé soit coupé, pour que cette nation soit davantage déchirée et qu'elle se transforme en petits États ethniques que nul lien ne lie — et c'est la véritable normalisation pour Israël : qu'il existe parmi des États sans histoire, ou avec une histoire fictive et mythique fabriquée, qui ne peuvent s'unir à l'âge des grands blocs économiques et politiques. Et ils ne savent pas non plus que sans l'arabe classique, notre lien avec notre héritage philosophique, intellectuel, littéraire, social, scientifique et religieux sera coupé, et notre héritage ne dépassera plus Ismaïl Yassine et Choukouko (et malgré ma passion pour eux deux — souvent

ils ont introduit la joie dans mon cœur dans mon enfance et ma jeunesse — on ne peut les comparer à Imrū' al-Qays, à al-Mutanabbī, à Ibn Sīnā, à al-Ghazālī ou à al-Bārūdī, par exemple).

Je suis allé une fois à Fès et n'ai trouvé de chambre dans aucun hôtel. Tandis que je me tenais perplexe, voici qu'un enfant ne dépassant pas dix ans vint, me parla en arabe classique et m'invita à rester dans sa maison avec sa famille. J'acceptai l'invitation en remerciant, et nous allâmes dans une maison extrêmement pauvre, et nous nous assîmes à siroter le thé. Le père travaillait comme appariteur dans une école, et j'avais du mal à comprendre ce qu'il disait ; son fils me traduisait en arabe classique. Au bout d'un moment, nous parlâmes plus librement et nous échangeâmes des plaisanteries en arabe classique, l'enfant et moi, et il les traduisait au père. J'ai passé une belle journée arabe où notre langue arabe était vivante, proche du discours de notre ami le D^r Ahmed Sidqi al-Dajani, qui ne s'exprime qu'en elle, en sorte qu'elle se transforme avec lui en un instrument docile semblable à la musique, par lequel il exprime les plus difficiles idées d'une manière fluide et belle. Le rêve de l'arabe classique n'est pas le rêve du retour,

mais le rêve du jaillissement vers un demain où les Arabes prennent en main leur destin ; quant au biais en faveur du dialecte, c'est la voie de la défaite et du marché moyen-oriental.

La problématique du biais : la reconstruction civilisationnelle

إشكالية التحيز: التعمير الحضاري

La problématique du biais continua à se cristalliser jusqu'à ce qu'elle commence à occuper une place principale dans ma conscience, puis elle apparut sous une forme aiguë pour la première fois dans les discussions qui se tinrent dans le cadre du *comité de la reconstruction civilisationnelle* que forma le maître Heikal à la Fondation al-Ahram, dans la foulée de la guerre d'octobre. Le but en était d'étudier le projet civilisationnel arabe et son avenir après la victoire qu'avait remportée la nation arabe à la suite de l'unification des efforts militaires et économiques. Le comité comprenait le D^r Mahmoud Fawzi, ancien Premier ministre, le D^r Zaki Naguib Mahmoud, le D^r Hussein Fawzi, le D^r Louis Awad, le maître Tawfiq al-Hakim, le maître Ahmed Bahaa al-Din, le maître Jamil Matar, l'auteur de ces lignes, et le maître Heikal, naturellement. La discussion commença sur la nature du projet civilisationnel arabe. Beaucoup de mes catégories intellectuelles avaient vacillé, et je commençai donc à m'interroger sur le contenu du *progrès* et les biais latents qu'il recèle, et si l'Occident est effectivement *développé* ? Et en quel sens est-il développé ? Je commençai à soulever la question de la valeur et de sa relation avec le progrès. Et ainsi de suite.

Je me rappelle qu'au cours de la discussion, les présents se divisèrent en deux ailes (j'ose dire à cause de quelques questions et problématiques que j'avais soulevées) : une aile comprenant le D^r Zaki Naguib Mahmoud et le D^r Mahmoud Fawzi, qui montra une sympathie évidente pour mes interrogations ; et une autre aile comprenant le maître Tawfiq al-Hakim, le D^r Hussein Fawzi et le D^r Louis Awad, qui rejeta les questions soulevées, parce que l'affaire pour eux était entièrement tranchée (le D^r Louis Awad prédit ma fin et ma chute dans les griffes de la *réaction*, et dit : *Tu seras le chef de la droite intelligente*).

L'avis de la première aile était que nous devons être réservés dans notre importation des modèles civilisationnels occidentaux pour préserver notre identité ; quant à la seconde aile, elle considérait que le modèle occidental de développement mérite d'être adopté entièrement, qu'il n'y a pas d'autre modèle alternatif, et qu'il appartient aux Arabes d'oublier leur héritage et leur histoire et d'imiter

l'Europe en toutes choses. La modernisation, selon ces gens, est en réalité l'occidentalisation, c'est-à-dire suivre les méthodes occidentales en pensée, en comportement et en développement (avec ses bons et mauvais côtés).

J'ai dit au maître Tawfiq al-Hakim au cours de la discussion que lui-même, dans certains de ses écrits, a mis en doute la valeur de la civilisation occidentale et de ses valeurs, et que dans certains de ses écrits philosophiques, il a appelé à une voie philosophique indépendante. Ce fut pour moi une surprise quand le maître Tawfiq al-Hakim renia ses écrits (et que celui qui le souhaite consulte les procès-verbaux des séances qui furent enregistrés et qui se trouvent à la bibliothèque de la Fondation al-Ahram). Il dit qu'il n'y a pas de salut pour nous sinon dans l'adoption complète de la civilisation occidentale. J'avançai d'un pas et lui dis que la civilisation occidentale couvre des milliers d'années et des dizaines de systèmes moraux et historiques — quel Occident allons-nous donc imiter ? Est-ce la France, l'Angleterre, les États-Unis, l'Espagne ou la Russie ? Puis je dis, pour assurer la continuité du dialogue : *Soit l'Angleterre* (puisque nous la connaissons mieux que les autres). Et ici, la même question se posera : quelle Angleterre ? Est-ce l'Angleterre du Moyen Âge, où dominaient des valeurs morales religieuses ne différant guère des valeurs de toute société traditionnelle, ou l'Angleterre de la Renaissance, où apparut l'idée de l'individualité (et l'économie des marchands), ou l'Angleterre du XVIII^e siècle et de l'âge de la raison et des philosophies mécanistes, ou l'Angleterre du XIX^e siècle et de l'âge de la révolution industrielle et du retournement capitaliste colonial et des valeurs de l'utilitarisme et du racisme, ou l'Angleterre du XX^e siècle et de l'ordinateur, des stupéfiants, des moyens de transport rapides, de l'homosexualité et des philosophies de la liberté, de l'absurde, du plaisir et du nihilisme ? (Lorsque

je rentrai d'Amérique pour la première fois, je rencontrai le D^r Louis Awad au déjeuner, et il me dit que je devais transmettre *la dernière chose à laquelle ils sont parvenus en Occident* (considérant que la dernière chose à laquelle ils sont parvenus est la plus grande chose à laquelle ils sont parvenus, parce que c'est le point qui incarne le sommet du progrès scientifique). Mais je lui dis que je préfère la poésie de Chaucer — qui est l'un des poètes du Moyen Âge — à la poésie d'Eliot — le poète moderne ; et que je trouve le Moyen Âge occidental (en particulier dans ses dernières décennies) plus complexe et plus proche de nos problèmes que les époques modernes.)

Puis je posai une autre question plus radicale : Quelle est l'attractivité de ce modèle occidental ? Et qu'est-ce qui nous fait l'adopter alors que nous connaissons

son coût humain élevé ? Faut-il prendre les stupéfiants avec l'ordinateur, les philosophies de l'absurde et du nihilisme avec les moyens de transport rapides ? La réponse de Tawfiq al-Hakim à tout cela fut qu'il n'est pas possible d'adopter une partie du modèle occidental seulement, mais qu'il faut l'adopter en totalité. Ma réponse fut que l'Occident, lorsqu'il est entré dans l'âge moderne de cette manière, et lorsqu'il a engendré les stupéfiants et le nihilisme, était comme le héros tragique qui s'attire à lui-même une catastrophe sans le savoir, et que si nous suivons la même voie, commettons les mêmes erreurs et finissons à la même fin, nous ne serons ni des héros, ni des tragiques, mais nous deviendrons une comédie sans même la qualité de la comédie qu'est *l'amusement* !

J'ajoutai en disant : cette posture nous fera devenir des humains de troisième catégorie de manière permanente, et si nous pressons le pas, nous deviendrons de seconde catégorie — et c'est tout ce à quoi nous pouvons aspirer, parce que la première catégorie est l'Occident lui-même qui se déplace constamment dans la direction qu'il a déterminée pour lui-même, et que ses propres dynamiques sans but lui ont déterminée. J'ai indiqué dans mon discours la nécessité de récupérer *l'impérialisme* comme catégorie analytique dans notre étude de l'Occident, parce qu'il est impossible d'étudier l'histoire de la démocratie en Occident et l'histoire de la société civile sans étudier le projet impérialiste occidental.

La démocratie de l'Angleterre s'appuie sur le fait que ce pays a réalisé la sécurité sociale à l'intérieur en exportant tous ses problèmes vers l'Orient (et le sionisme n'est qu'une exportation de la *question juive* vers le monde arabe). Je lui mentionnai deux statistiques extrêmement significatives : la première concernant ce que l'Angleterre avait pillé en Inde, et qui dépasse tout ce qu'elle avait produit pendant sa révolution industrielle (que dire alors du volume de ce qui fut pillé du reste de l'Empire sur lequel le soleil ne se couchait pas ?). La seconde concernant le capitalisme américain et le bond énorme qu'il a réalisé au milieu du XIX^e siècle à travers plusieurs éléments, dont le plus important fut l'industrie textile cotonnière, qui s'appuyait sur les récoltes de coton bon marché. Ces récoltes étaient produites par des milliers d'esclaves noirs, qui constituaient une main-d'œuvre bon marché volée d'Afrique puis dominée et contrainte de vivre sous les pires formes d'oppression et au-dessous du seuil de subsistance. L'impérialisme n'est pas une simple incursion coloniale ni une simple déviation par rapport à la trajectoire de l'Occident, mais il est au cœur même de cette civilisation ; il faut donc le prendre en compte en tant que catégorie analytique.

Puis je posai la question de l'État sioniste. Je dis au maître Tawfiq al-Hakim : Cette civilisation occidentale moderne, qui défend la liberté, les droits de

l'homme, l'égalité, la justice, et un autre tas de valeurs nobles et sublimes — pourquoi ne nous exporte-t-elle pas ces valeurs parmi les marchandises et les choses qu'elle exporte ? Et à travers l'histoire moderne de l'Égypte, de l'Algérie moderne et de la Syrie moderne, qui se tenait contre la modernisation, la démocratie et les Lumières ? N'étaient-ce pas les armées d'Europe qui canonnaient les masses arabes qui réclamaient leurs libertés et leurs droits ? N'étaient-ce pas ces masses qui portaient l'étendard des valeurs occidentales nobles et sublimes et mouraient pour elles, tandis que les armées d'Europe les guettaient ?

Puis je demandai à Tawfiq al-Hakim quel est le représentant principal de la civilisation occidentale dans notre Orient arabe. N'est-ce pas l'État sioniste ? Un État qui s'est établi sur la terre d'autrui et qui ne tire sa légitimité ni de la raison, ni des Lumières, ni d'aucune valeur noble ou sublime, mais de la logique de la force et de la légitimité de la jungle ; un État qui émane d'une philosophie raciste, métaphysique et terroriste, et qui légifère des lois racistes, métaphysiques et terroristes, et qui possède un puissant appareil de sécurité pour réprimer les Arabes à l'intérieur de la terre occupée et les frapper à l'extérieur ?

La réponse de Tawfiq al-Hakim fut étonnante. Il considérait que le modèle sioniste est un modèle digne d'être imité, et nous raconta (en 1974) au cours des réunions du comité de reconstruction civilisationnelle à al-Ahram sa visite à l'Université hébraïque en Palestine pendant la période du Mandat, et l'étendue du progrès et de l'élévation des colons sionistes, et les énormes préparatifs qui avaient été mobilisés pour cette université, et ses bâtiments somptueux et ses nombreux professeurs ; puis il ajouta : *Et tous ces préparatifs et bâtiments avaient été édifiés et tous ces professeurs s'étaient préparés avant même l'arrivée des étudiants.*

L'admiration pour le modèle sioniste en tant que partie du modèle occidental dominait Tawfiq al-Hakim, Hussein Fawzi et d'autres (et c'est pourquoi je ne fus pas surpris quand certains d'entre eux ont visité par la suite Israël, c'est-à-dire la Palestine occupée).

L'une de mes convictions actuelles est que l'homme qui croit aveuglément au modèle civilisationnel occidental finit habituellement (mais pas toujours ni nécessairement) par accepter l'État sioniste (et ce n'est pas par hasard que le régime de l'*infitāh* [ouverture] vers l'Occident en Égypte est lui-même le régime de la normalisation avec l'État sioniste). L'État sioniste se présente, à un certain niveau, comme étant *la machine* occidentale qui fonctionne sans histoire et sans charges morales ; il est l'avenir pour celui qui veut se débarrasser de son héritage et de son nationalisme.

Tout individu a le droit d'admirer n'importe quel modèle, y compris le modèle du pays qui l'a opprimé et a occupé sa terre.

Tawfiq al-Hakim et les autres ont le droit d'être absorbés par l'admiration pour le conquérant et pour le victorieux (comme c'est le cas avec la plupart des humains). Mais ils n'ont pas le droit de promouvoir un modèle sans étudier ses fondements, les causes de son prétendu succès et l'étendue de la possibilité de la continuité de ce succès à travers le temps.

J'ai tenté de présenter une vision critique du modèle sioniste, et j'ai demandé à Tawfiq al-Hakim : N'a-t-il pas été étonné qu'une université existe sans étudiants ? Et j'ai tenté de lui expliquer que c'est une caractéristique structurelle du sionisme, qui lui est attachée. Le sionisme n'est pas né en tant que mouvement de masses mais entre certains intellectuels de la classe moyenne juive d'Europe orientale et centrale qui n'ont pas réussi à réaliser la mobilité sociale dans leurs sociétés (après le piétinement de la modernisation chez elles) et qui ont fondé l'Organisation sioniste qui prétendait qu'elle réunirait la dispersion du peuple juif. (Elle allait en réalité créer un espace vital pour l'impérialisme occidental et pour les membres des communautés juives, afin qu'ils réalisent dans le nouvel État de peuplement, à travers la formation impérialiste occidentale, ce qu'ils n'ont pas réussi à réaliser dans leurs patries à travers la formation civilisationnelle et nationale occidentale.) Nous sommes ici devant un phénomène unique : une direction politique qui crée une organisation, et l'organisation crée un peuple, alors que l'inverse est vrai dans tous les mouvements nationalistes du monde. C'est le peuple qui aspire et qui s'élève, et de ses rangs apparaît l'élite qui organise ses rangs pour réaliser ces aspirations.

La même chose s'applique au système des partis israélien : c'est le seul système des partis au monde qui soit apparu avant l'apparition des masses dont il représente les intérêts, et avant l'apparition de la patrie à laquelle il appartient, et avant l'apparition de l'État dont il essaie de prendre les rênes du pouvoir. Le parti, en Israël, précède le peuple et l'État.

L'armée aussi ne diffère pas beaucoup du parti ou de l'État.

Les bandes terroristes sionistes avaient commencé leurs escarmouches contre les Arabes avant l'apparition des organisations militaires sionistes et même avant l'arrivée du peuple juif lui-même (et un poète israélien a dit : *Tous les peuples possèdent une armée, sauf le peuple israélien — c'est une armée qui possède un peuple !*). Et

L'Université hébraïque n'est qu'une continuation du même schéma et l'expression de la même caractéristique structurelle.

Puis j'ai indiqué une autre caractéristique structurelle, à savoir la dépendance des institutions sionistes à l'égard du financement extérieur, et de là leur parasitisme. L'Université hébraïque est l'une des institutions sionistes les plus dépendantes du financement extérieur ; par exemple, à la faculté des sciences, on trouve que beaucoup de professeurs ont obtenu leur formation à l'étranger, ont même mené leurs recherches dans leurs pays, puis les publient dans l'État sioniste. Et on trouve que le laboratoire est financé par un millionnaire américain ; quant à la résidence des étudiantes, elle est financée, par exemple, par les Juifs d'Afrique du Sud. Et il existe aussi un fonds spécial de collecte pour l'Université hébraïque aux États-Unis. Le modèle sioniste est un modèle financé et parasitaire. Son financement remonte à des facteurs qui lui sont propres, à lui seul ; c'est pourquoi c'est un modèle qu'on ne peut imiter ni reproduire. Et puisqu'il tire ses facteurs de vie de l'extérieur, il est préférable de ne pas l'imiter, parce qu'il est condamné à disparaître si ces facteurs disparaissent. Mais le maître Tawfiq al-Hakim ne changea pas un iota de sa position. Son admiration pour l'Occident était totale, sans aucune réserve.

La discussion s'enflamma entre les partisans de l'occidentalisation et de la modernisation et les partisans de la reconsidération et de leur vision critique émanant de la perception de l'importance de l'héritage et de l'identité. Les points de vue ne se rapprochèrent pas. Néanmoins, on peut dire qu'il s'est produit un changement essentiel : il fut décidé de tenir un colloque pour étudier l'avenir du projet civilisationnel occidental. Mais au lieu que le sujet du colloque soit *Comment réaliserons-nous le progrès ?*, il est devenu *Qu'est-ce que le progrès ?*. (Et le colloque ne s'est finalement pas tenu à cause du départ du maître Heikal d'al-Ahram.)

La problématique du biais : la conférence et le livre

إشكالية التحيز: المؤتمر والكتاب

Ainsi, le biais devint une problématique essentielle sur laquelle il fallait nécessairement écrire. À cette époque, je fis la connaissance du maître Adel Hussein, qui me contacta en 1980 sans connaissance préalable et m'apprit qu'il avait lu le livre *Le Paradis terrestre* et l'avait trouvé stimulant. Je lui dis que j'avais lu son livre sur l'économie égyptienne *De l'exploitation à la dépendance*, et qu'il semblait y avoir entre nous beaucoup de points de rencontre (son étude est un bon exemple de la pensée d'un penseur passé de l'intérêt pour les lois abstraites générales à la perception de l'importance de la spécificité civilisationnelle, du foyer mis sur le matériel à l'humain et de là à l'ampleur de la foi). Et nous commençâmes, avec quelques amis, à nous rencontrer régulièrement, une fois par mois, à lire un livre et à le discuter. Le groupe comprenait un grand nombre d'intellectuels de toutes orientations intellectuelles (les *nouveaux héritagistes*, comme les nomma un écrivain : D^r Galal Amin, D^r Abdel Halim Ibrahim Abdel Halim, D^r Gouda Abdel Khaleq, D^r Karima Karam, Tareq al-Bishri, D^r Hoda Hegazi, D^r Hamed al-Mosly, D^r Mamdouh Fahmi, et le D^r Mohamed Imara se joignait parfois à nous). Le sujet principal était la dépendance. Le maître Adel Hussein était la raison pensante et l'âme inspiratrice derrière les réunions et les dialogues : c'est un flambeau d'activité humaine que Dieu a doté d'un esprit pénétrant, mais ce n'est pas un esprit purement froid : c'est l'esprit d'un homme qui a un cœur et une âme, capable d'entrer dans des relations humaines intimes. Il ne laisse jamais le désespoir entrer dans son cœur, cherche toujours les signes d'espérance dans l'histoire et chez les individus, les encourage et les signale ; et c'est peut-être ce qui lui a assuré la continuité malgré tout ce qui nous entoure de tous côtés en fait de découragements. Cette étape contribua à cristalliser ma vision intellectuelle et, parmi elle, la problématique du biais qui était encore en train de prendre forme.

Pendant mon séjour à Riyad (1983-1988), un colloque mensuel se tenait qui examinait diverses positions et qui comprenait : D^r Saad al-Bazei, D^r Ezzat Khattab, D^r Mansour al-Hazimi, D^r Aziz al-Azmeh, D^r Mahmoud al-Zoubidi, D^r Saad al-Suwayan, et d'autres. À mon retour en Égypte en 1988, je fis la connaissance d'un

groupe de jeunes intellectuels (Heba Raouf, D^r Ahmed Abdallah, Hisham Jaafar, D^r Osama al-Qaffash, Fouad al-Saïd, Ibrahim al-Bayoumi Ghanem, Hossam al-Sayed, Hazem Salem). Nous nous rencontrions de manière quasi régulière chez moi, et nos rencontres étaient un véritable plaisir intellectuel qui faisait jaillir en nous beaucoup d'idées et de visions et nous offrait l'occasion d'expérimentation intellectuelle ; nous discussions de divers sujets, et notamment de la problématique du biais et des modèles cognitifs. Il fut décidé d'écrire un livre sur la problématique du biais, qui rassemblerait des recherches écrites par les participants aux colloques de Riyad et du Caire.

Le dialogue se poursuivit de manière intense, presque quotidienne (essentiellement par téléphone), entre Heba Raouf, Osama al-Qaffash et moi. Heba m'attire toujours l'attention sur les dimensions cognitives des phénomènes ; elle a une capacité hors du commun à atteindre l'essence des choses et à les exprimer avec une fluidité hors du commun. Quant à Osama, son esprit est explosif : il n'hésite pas à m'appeler par téléphone d'Alexandrie pendant une heure pour discuter avec moi de la relation du système immanentiste avec l'écriture chinoise, ou de la différence entre le gnosticisme en Égypte et en Occident, ou des dernières œuvres de Woody Allen.

J'ai écrit un document de travail que j'ai envoyé à messieurs les auteurs où je les invitais à écrire des articles tournant autour du sujet du biais ; j'en extrais ce qui suit :

Il existe un sentiment écrasant chez beaucoup de savants arabes que les méthodes utilisées à l'heure actuelle dans les sciences humaines arabes ne sont pas entièrement neutres ; bien plus, ils estiment qu'elles expriment un ensemble de valeurs qui déterminent le champ de vision et la trajectoire de la recherche, et qui prédéterminent beaucoup des résultats.

C'est ce que nous appelons le *biais* : à savoir l'existence d'un ensemble de valeurs latentes, cachées dans les modèles cognitifs et les outils et méthodes de recherche, qui orientent le chercheur sans qu'il en soit conscient, et qu'il les sente, il les trouve si étroitement attachées à la méthode qu'il est difficile de s'en débarrasser.

Le moment est peut-être venu d'exprimer ces sensations et ces réflexions individuelles d'une manière plus claire et plus précise, et de les rassembler dans l'espoir d'arriver à définir la problématique du biais dans la méthode, de mettre la main sur quelques-

uns de ses traits et mécanismes, et de parvenir à quelques-unes des solutions proposées qui pourraient finalement aboutir à l'apparition d'un modèle cognitif alternatif.

Après la préparation du document de travail, je tins de nombreuses réunions avec les contributeurs au livre et je correspondis avec eux. Je leur parlais aussi par téléphone pour suivre la marche du livre. J'ai financé cette étape de recherche.

Puis j'ai commencé à penser à organiser un colloque, et j'ai commencé à penser à ses coûts et à la façon dont il pourrait se tenir au moindre coût et à travers la contribution de certains participants. Et heureusement, le syndicat des ingénieurs et l'Institut international de la pensée islamique décidèrent de financer le colloque. Il se tint effectivement au Caire en février 1992, et le maître Fahmi Howeidi y a fait référence dans son article hebdomadaire dans *al-Ahram* comme *un soulèvement culturel*. J'ai rassemblé ensuite les études présentées au colloque, et nous y avons ajouté d'autres études. La première édition du livre parut en deux volumes en 1995 sous le titre *La problématique du biais : vision cognitive et appel à l'ijtihad*, aux éditions de l'Institut international de la pensée islamique et du syndicat des ingénieurs ; le livre comprenait une soixantaine de recherches. Puis parut la deuxième édition à Washington (à l'Institut également). Puis parut une troisième édition en sept volumes, chaque volume étant consacré à une branche indépendante des branches du savoir.

Le premier volume comprend *La jurisprudence du biais*, qui est la longue introduction que j'ai écrite et où j'ai défini le biais, ses causes, ses formes et la façon de le dépasser. J'ai indiqué dans *La jurisprudence du biais* que toute chose, tout fait et tout mouvement a une dimension culturelle et exprime un modèle, et que le biais ne peut être dépassé, mais qu'il n'est pas définitif : ce qui est définitif, c'est l'humanité commune (et les valeurs morales) qui précède toute diversité et tout biais. Puis j'ai signalé la domination du modèle civilisationnel occidental sur tous les courants intellectuels arabes (libéraux, marxistes, islamistes), et j'ai tenté de définir certains de ses traits fondamentaux. J'ai montré que ce modèle est un modèle matérialiste, immanentiste, moniste, et que l'essence du monisme matériel est que toutes les créatures soient entièrement soumises à la même loi matérielle stricte, et que la logique des choses domine sur les choses et sur l'homme, et que c'est là la pierre angulaire du projet cognitif occidental : il y a une seule loi et une seule culture et une seule humanité (qui acquiert son unité d'être une partie du système naturel) ; il y a donc un seul modèle de développement. Le biais en faveur du naturel/matériel au détriment de l'humain. Le biais en faveur du sensible et du limité et de ce qui se mesure et du quantitatif au détriment de

l'illimité et de ce qui ne se mesure pas et du qualitatif. Le biais en faveur du simple, du moniste et de l'homogène au détriment du complexe, du pluriel et de l'hétérogène. Le biais en faveur de l'objectif au détriment du subjectif. Le biais en faveur des termes généraux précis descriptifs quantitatifs qui rejettent la métaphore et s'éloignent de la complexité.

Le biais en faveur de l'extrême précision dans les définitions et l'exigence qu'elles soient exhaustives, exclusives et claires. Le biais contre la finalité, la spécificité et la discontinuité ; et le biais en faveur de l'absence de finalité, de la généralité, du monisme matériel, de la continuité et de la langue mathématique, dans le but de faciliter le contrôle impérialiste.

Puis j'ai indiqué quelques-uns des grands biais.

Comme le biais en faveur du progrès, de la théorie darwinienne, du marché/usine comme image finale du cosmos, de l'État central et du consumérisme.

Pour ce qui est de définir les mécanismes de dépassement du biais, j'ai mentionné que la première étape est de percevoir l'inéluctabilité du biais, et que notre critique de la civilisation occidentale soit une critique totale, suivie de l'éclaircissement des défauts du modèle cognitif occidental (modèle hostile à l'homme — impossibilité d'exécution du projet cognitif et civilisationnel occidental parce qu'il s'appuie sur l'impérialisme et le vol des ressources naturelles du monde et leur emploi au profit de l'homme occidental, ce qui signifie l'augmentation des taux de consommation au-delà des limites des ressources naturelles). Puis j'ai proposé une méthode pour étudier la civilisation occidentale (étude de la crise de la civilisation occidentale — étude des déviations de la civilisation occidentale (racisme — nazisme — impérialisme), non en tant que déviations mais en tant que partie d'un modèle dominant — étude de la pensée occidentale protestataire et des révisions nouvelles de l'histoire occidentale et de la crise cognitive dans les sciences naturelles — accent sur la relativité de l'Occident et sur sa spécificité civilisationnelle et étude des conditions historiques et culturelles entourant son apparition et son émergence — ouverture au monde entier, et non au seul monde occidental).

J'ai conclu *La jurisprudence du biais* en parlant du modèle alternatif émanant de l'héritage et j'en ai résumé les traits comme suit : Partir de l'homme en tant que catégorie non matérielle — la foi en le modèle génératif et non cumulatif — proposer une science alternative qui tente d'arriver à une certitude non complète, de

sorte que la connaissance devienne un effort d'*ijtihād* permanent ; cette science ne vise pas le contrôle complet du réel et donc ne tente pas de réduire le réel ni de liquider les dualismes ; cette science ne croit pas à l'unité des sciences ni ne se fonde sur le monisme causal ; et cette science nouvelle a une structure terminologique nouvelle qui ne vise pas à la précision mais à la complexité et qui ne refuse pas l'usage de la métaphore.

Lorsque j'ai perçu de nouveaux aspects du sujet du biais et que ma perception de l'étendue de sa complexité s'est approfondie, j'ai repris l'écriture du livre. Et j'ai indiqué dans ce livre la tentative de l'homme occidental moderne d'internationaliser ses modèles civilisationnels et cognitifs à travers la formation coloniale occidentale, ce qui est connu à l'heure actuelle sous le nom d'*invasion culturelle*. J'ai aussi montré que chaque société a sa vision distinguée du cosmos et les biais qui en résultent, mais ce qui s'est passé, c'est que beaucoup de peuples du monde ont commencé à abandonner leur vision et leurs biais issus de leur réalité historique, humaine et existentielle, et ont commencé à adopter consciemment ou inconsciemment la vision et les biais occidentaux, et à se regarder eux-mêmes du point de vue de l'Occident. Et l'étude se confronte à cette question avec plus de détails et tente de dépasser l'opération de déconstruction (qui caractérise le livre *La problématique du biais*) pour atteindre l'aspect fondateur, en déterminant certains points de départ fondamentaux du modèle alternatif et certains exemples de tentatives d'application, en sorte qu'on peut dire que c'est un livre entièrement nouveau, soit dans sa structure, soit dans les exemples que je donne, soit dans les nouveaux aspects du sujet que je traite (et c'est peut-être un bon exemple sur la possibilité d'évolution dans un cadre d'unité).

D'autres livres me sont parus, qui sont en leur essence déconstruction et reconstruction des catégories de la civilisation occidentale, pour montrer ses biais cognitifs variés ; parmi les plus importants : le livre *La pensée du mouvement des Lumières et ses contradictions*. Ce livre montre que cette pensée constitue le fondement philosophique de la modernité occidentale qui s'est manifestée dans les deux systèmes capitaliste et socialiste, et qui est le cadre de référence des sciences humaines et sociales en Occident. Je tente dans ce livret de faire apparaître certaines des contradictions essentielles latentes dans cette pensée, qui commence par la glorification de l'homme, de la raison, de l'histoire et de l'individu, et qui finit par la négation de la raison, par la proclamation de la fin de l'histoire et de l'incapacité de l'homme à dépasser son plafond matériel.

Et la primauté absolue de la société et de la nature/matière sur l'homme. Cela vient de ce que c'est une pensée matérielle qui doit nécessairement tomber dans

le monisme à la fin. Et puisque je considère que tant la pensée du mouvement des Lumières que le mouvement de centrage sur le féminin ne sont qu'une couleur du modèle de la sécularisation totale, j'ai transformé cette étude et mon étude sur la cause de la femme en deux chapitres dans le livre *La sécularisation partielle et totale*.

J'ai aussi écrit une étude intitulée *La philosophie matérialiste et la déconstruction de l'homme*, où je montre que la philosophie matérialiste constitue la structure intellectuelle d'infrastructure ou le modèle cognitif latent de beaucoup de philosophies modernes : le marxisme, le pragmatisme, le darwinisme et autres, et qu'elle est le cadre référentiel principal

de notre vision de l'histoire, du progrès, des relations internationales — voire parfois de nous-mêmes. La philosophie matérialiste s'est trouvée associée dans l'esprit de beaucoup à la rationalité, au progrès, à la tolérance... etc., alors que la réalité est bien loin de cela !

Je soutiens dans cette étude qu'il est temps d'ouvrir la porte de l'*ijtihād* au sujet de cette philosophie, étant donné son importance et sa domination sur certains membres des élites culturelles et intellectuelles chez nous. Cette étude peut être classée comme une tentative dans cette direction. Elle tente de définir la philosophie matérialiste, le secret de son attractivité et ses points de défaillance, parce qu'elle échoue à expliquer le phénomène humain et même constitue une attaque contre la nature humaine. L'étude traite aussi du concept de la raison et montre que la raison en elle-même est un concept flottant et nébuleux, et que ce qui importe c'est le modèle latent derrière la raison.

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch06.txt

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre VII — Le sionisme

الفصل السابع — الصهيونية

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

Le sionisme : déconstruire et recomposer

الصهيونية

Le sionisme, le déconstruire et le recomposer, le comprendre sans le réduire. Et il y a des centaines de sujets qui n'ont pas été étudiés de cette manière nouvelle ! Mieux, il *[un certain professeur critique de mon travail]* a dit que la majeure partie de l'*Encyclopédie* est tirée des encyclopédies juives. Je lui ai demandé de comparer l'entrée *Diaspora* dans la *Judaica* (l'encyclopédie juive anglaise) et dans l'*Encyclopédie juive* (en hébreu). Je lui ai proposé de lui fournir le matériau nécessaire pour qu'il vît, par l'étude comparée, la différence entre les cadres analytiques. Il ne le fit pas. L'un de mes étudiants commenta cette position : « *Le professeur en question est un objectiviste informationnel réceptif, qui cherche l'information ; et l'information, par nature, se répète. Par exemple, le premier congrès sioniste s'est tenu à Bâle en 1897. Cette information se trouve dans toutes les encyclopédies, y compris l'Encyclopédie. Il ne voit donc qu'une seule chose : que je l'ai transmise des autres encyclopédies. Mais les problématiques que pose l'Encyclopédie autour de cette information — pourquoi ce congrès s'est-il tenu à cette date et non avant ou après ? Pourquoi à Bâle (où existe une petite communauté juive) et non à Munich, où existe l'une des plus grandes communautés juives du monde occidental ? — il ne les voit pas, parce qu'il cherche l'information et ne voit pas le cadre théorique ni analytique.* » Et lors d'une conférence du même professeur sur l'*Encyclopédie*, il dit qu'il ne voyait aucune importance au premier volume théorique : la question est entièrement claire.

Je tentai de lui éclairer la question du cadre et du schéma. Je lui dis que le premier congrès sioniste se tint en 1897 parce que le surplus humain juif s'était accru en Europe orientale et avait commencé à menacer les positions de classe et le statut social qu'avaient atteints les Juifs d'Europe centrale et occidentale, et que ce sont eux qui fondèrent le mouvement sioniste pour se débarrasser des Juifs d'Europe orientale (c'est pourquoi ils ne parlaient pas de « *question juive* » mais de « *question juive est-européenne* »). Mais l'élément décisif fut la découverte par Herzl de l'impérialisme comme grand mécanisme occidental pour mettre en œuvre n'importe quel projet : c'est lui qui lia le projet sioniste au projet impérialiste, et put ainsi balayer tous les autres groupes sionistes qui s'illusionnaient encore sur la possibilité de réaliser le projet sioniste par les efforts juifs autonomes (l'un des amis de Herzl compara cette tentative à celle de vider l'océan avec un seau d'eau). Le premier congrès sioniste fut tenu. Quant à pourquoi Bâle et non Munich ? L'explication est que les sionistes voulaient en fait tenir le premier congrès à Munich, mais la communauté juive là-bas s'y opposa par crainte que leur adoption de la vision sioniste ne mène à l'accusation par les membres de la majorité de double loyauté ; aussi le premier congrès se tint-il à Bâle, où la petite communauté juive ne disposait d'aucun moyen de pression.

Puis je lui donnai un autre exemple : les chiffres de l'émigration juive à l'époque moderne, et comment ces chiffres sont utilisés par les sionistes pour montrer que les membres des communautés juives sont condamnés à la dispersion, qu'ils se déplacent d'un pays à l'autre à la recherche d'un refuge (ce qui rend la fondation de l'État sioniste une question ordinaire, naturelle, voire inévitable). Je lui dis que ces mêmes chiffres (cette information solide) peuvent être lus d'une manière totalement différente.

Je montrai en effet que l'émigration des membres des communautés juives à l'époque moderne ne se fit pas vers la Palestine, même après la fondation de l'État sioniste. Je signalai aussi que la majorité des Juifs du monde a décidé de rester dans ses patries, qu'elle ne considère pas comme exil et où elle ne se voit pas en diaspora. Je montrai que l'émigration juive à l'époque moderne suit un schéma abstrait : elle fut essentiellement vers les Amériques et l'Afrique du Sud, etc. — c'est-à-dire une émigration à l'intérieur de la formation coloniale-d'établissement occidentale. Puis je précisai davantage : elle fut essentiellement une émigration vers les pays d'établissement de langue anglaise (États-Unis, Canada, Afrique du Sud, Australie, Nouvelle-Zélande), c'est-à-dire à l'intérieur de la formation coloniale-d'établissement anglo-saxonne. Israël peut être compris dans ce cadre et selon ce schéma : elle a aussi été fondée à l'intérieur de cette dernière

formation. Le professeur hochait la tête / l'appareil photo ; il ne voyait que l'information solide : la date du premier congrès sioniste et les chiffres d'émigration.

L'objectivité réceptive ne se traduit pas seulement en empirisme superficiel, mais aussi en pragmatisme superficiel. Le pragmatisme ignore les universaux, les finalités et les constantes, et se concentre sur la réalisation. Le mot « *pragma* » signifie « acte », et son slogan est « *getting things done* », c'est-à-dire l'accomplissement. L'un des incidents les plus amusants qui révèlent l'essence du pragmatisme de manière comique est cette affiche que j'ai lue en 1962 (à l'époque de la Guerre froide) dans une blanchisserie aux États-Unis. L'affiche disait : « *Voici les étapes à suivre en cas d'explosion nucléaire : 1. Restez calmement à votre place. 2. Payez la facture. 3. Fuyez ensuite à toute vitesse !* » Cette affiche comique montre que l'esprit pragmatique ne traite que de l'immédiat, du sensible, du gain et de la perte, d'une manière étroite. Devant l'explosion atomique qui peut détruire la patrie ou peut-être le monde entier, l'intérêt du propriétaire du magasin se limite à percevoir ses honoraires pour une chemise — peut-être pour son lavage et son repassage. Quelle horreur !

L'oubli par le pragmatisme des vérités finales se manifeste dans ces deux amusantes lettres que j'ai lues dans le courrier des lecteurs du magazine *Time*. Le magazine avait publié un reportage sur les magasins *Bloomingdale's* à New York, parmi les plus grands et plus luxueux. La première lettre disait : « *Celui qui a dit que le bonheur ne s'achète pas avec l'argent n'a pas entendu parler de Bloomingdale's.* » La seconde disait que l'auteur écrirait dans son testament qu'on incinère son corps et qu'on disperse les cendres chez *Bloomingdale's*, pour s'assurer que sa femme lui rendrait visite au moins une fois par semaine. Des questions finales et globales comme la mort, la solidarité et le bonheur sont placées à l'intérieur du plafond matériel : leur taille rétrécit, elles perdent leur complexité, et il devient possible de les traiter avec aisance et facilité, et même d'en lancer des plaisanteries (cela explique peut-être l'esprit léger des Américains et leur capacité à lancer des bonnes blagues).

La méthode pragmatique de négociation soutient qu'il est possible d'ajourner l'examen des questions finales globales et de se concentrer sur celles qu'on peut résoudre, parce que d'une manière ou d'une autre, à un moment, en un lieu, durant les négociations « *sometime, somehow, somewhere, something will happen* » — quelque chose pourrait apparaître qui aiderait à résoudre les questions finales. C'est une méthode de négociation qui complique les choses en les simplifiant, et finit par ce que celui qui a le plus gros canon impose son opinion, en raison de

l'absence de toute référence globale. J'imagine que c'est ce qui s'est passé à Camp David et à Oslo.

La source essentielle de mon refus du modèle de l'objectivité photographique et informationnelle (matérielle) est mon changement intellectuel auquel j'ai fait allusion (qui affirme la responsabilité de l'homme et sa capacité à dépasser et à créer). Il y eut aussi de nombreux faits dans mon expérience personnelle qui m'ont rendu difficile de tomber dans l'objectivité réceptive. Par exemple, lorsque j'étais aux États-Unis, je trouvais que je regardais les choses d'un regard différent de celui de mes pairs américains. J'ai longtemps vécu dans la société américaine, société dont les relations sont enchevêtrées, et il fallait que je l'interprète pour pouvoir y évoluer — chose qui exige un regard plus profond sur les phénomènes, non un simple accueil superficiel.

Dans la partie sur le contrat et la solidarité, j'ai donné quelques exemples de l'importance du modèle pour dépasser l'informationnalisme et l'objectivité réceptive et atteindre le sens profond des choses. Je peux donner ici un autre exemple. Je me tenais devant le bâtiment de l'ONU à New York, et à côté de moi se tenait une famille américaine composée d'un homme, de son épouse et de leurs deux fils ; chacun d'eux tenait un appareil photo et photographiait la même vue. On peut dire que l'objectif est d'enregistrer la vue ; mais c'est à mon sens un bon exemple d'objectivité réceptive : si l'objectif était seulement d'enregistrer la vue, un seul appareil aurait suffi. On peut dire que c'est gaspillage et folie — c'est une position morale qui n'explique pas le phénomène mais émet un jugement moral sur lui ; et le jugement moral est différent de l'opération d'interprétation qui mène à la compréhension. J'imagine que par l'usage de la raison, l'effort, et la recherche d'un objectif plus profond, on peut dire que les membres de la famille veulent figer l'instant (une sorte d'éternité provisoire et laïque), de sorte que chacun d'eux puisse l'emporter chez soi. Ou peut-être la photographie est-elle devenue partie du tourisme, et le plaisir n'est complet qu'avec la photographie des sites.

On pourrait dire que ces deux interprétations penchent vers la lecture entre les lignes plus qu'il ne faut, et qu'elles sont effort plutôt qu'épuisement ! Mais on peut leur répondre qu'au moins elles ne tombent pas dans les interprétations toutes faites schématiques qui égalisent tous les phénomènes et toutes les choses.

Il ne fait aucun doute que mes études littéraires (en particulier à l'Université d'Alexandrie) et la nécessité de regarder l'œuvre littéraire comme un tout orga-

nique cohérent ont rendu cette opération de relevé fragmentaire ennuyeuse et impossible. Nous apprîmes aussi que la surface de l'œuvre littéraire cache une *structure latente* profonde, qui seule prononce le sens complexe du texte. La phase marxiste de ma vie a sapé l'idée du relevé objectif accumulatif direct : le marxisme est une vision globale critique de la réalité, qui voit la réalité dans son interconnexion et sa totalité, refuse de voir la surface des choses comme la vérité, et tente de pénétrer leur structure latente ou leur essence ; puis il propose une vision révolutionnaire au nom de l'essence (ou des lois de l'histoire) dépassant la réalité matérielle existante. Cela ne diffère pas beaucoup de la vision romantique du réel : j'ai appris des poètes romantiques que l'essence latente derrière la nature est plus importante que sa surface — chose que confirmèrent aussi la plupart des penseurs du XIX^e siècle, qui aspiraient à atteindre une unité globale dépassant la pluralité, la dispersion et l'éclatement excessifs de leur réalité immédiate. J'ai lu certains travaux de Georg Lukács qui soulignait les aspects humains de la pensée de Marx (en regard de ce que j'avais appris en Égypte sur l'importance de l'économie objective). J'ai aussi lu beaucoup d'œuvres de Roger Garaudy lorsqu'il était théoricien marxiste ; il insistait sur le concept d'aliénation, de volonté, et de quelques sources non habituelles du marxisme (comme la philosophie de Fichte).

Parmi les autres œuvres que j'ai lues avec passion, les écrits du sociologue anglais (d'origine polonaise) Zygmunt Bauman, qui s'intéresse aux questions de la modernité et montre que derrière sa surface lumineuse et joyeuse se trouvent des profondeurs sombres, et que le regard superficiel et réceptif de la modernité n'apporte pas grand-chose.

Ce qui approfondit cette tendance au refus de l'objectivité photographique fut mon étude de certaines œuvres du célèbre sociologue allemand Max Weber, et son insistance sur les motifs intérieurs de l'agent, par opposition à son comportement apparent ; et sa distinction entre la méthode d'étude d'une famille de poules et d'une famille humaine. Nous ne savons rien des motifs intérieurs des poules ; aussi observons-nous leur comportement de l'extérieur. Quant à la famille humaine, le sens intérieur qu'elle projette sur les choses est une affaire importante que nous pouvons imaginer et que nous tentons d'atteindre — son observation se fait donc de l'extérieur et de l'intérieur. L'insistance de Weber sur les conséquences non intentionnelles de l'action humaine joua aussi un grand rôle dans le refus de l'objectivité réceptive. Et lorsque je lus l'anthropologie, j'appris l'ampleur de l'influence de la langue sur la perception, et que l'homme ne perçoit

pas les choses telles qu'elles sont d'une manière photographique, mais les colore par ses catégories perceptives.

J'ai été confronté à ce problème de l'objectivité réceptive lorsque j'écrivais ma thèse de doctorat. Je découvris que le nombre d'articles et de livres publiés annuellement sur le sujet de ma recherche était extrêmement grand, et que si je voulais les embrasser tous — comme je l'ai dit auparavant —, je passerais le reste de ma vie à lire et à recevoir sans créer ni produire. Je décidai donc d'utiliser ma raison et d'écarter certaines sources que je voyais sans grand rapport avec mon sujet. Je décidai aussi de m'appuyer sur ma vision du sujet de la thèse, et je me dis qu'il était difficile que la vision des autres (Américains) fût semblable à la mienne, moi l'Égyptien arabe musulman.

J'ai été confronté au problème de l'objectivité réceptive avec acuité lors de ma tentative de définir le sionisme. Les définitions du sionisme données dans les livres occidentaux (y compris l'*Encyclopædia Britannica*) parlent de « *mouvement de libération du peuple juif* », ou de « *retour des Juifs à leur patrie nationale* », ou à « *la terre de leurs ancêtres* », ou à « *la terre que Dieu leur a promise* ». Je me posai la question suivante : l'objectivité m'oblige-t-elle à transmettre cette définition à la lettre, malgré qu'elle inclue de nombreux concepts inacceptables — comme que la Palestine n'est pas la patrie des Arabes mais celle des Juifs, et que les Juifs sont un seul peuple ? Et si je refuse cette définition, est-ce de la subjectivité ? La même chose s'applique aux nouvelles que nous recevons. L'objectivité exige-t-elle que je les rapporte telles quelles, et la subjectivité l'inverse — malgré ma perception que ces nouvelles ont été soigneusement sélectionnées et que des dizaines d'autres ont été dissimulées ou marginalisées ?

De telles vérités sont des vérités très partielles, qu'on appelle « *vérités mensongères* » (en anglais : « *true lies* ») ; on peut les appeler en arabe « *ḥaqā'iq kādhiba* », c'est-à-dire « *parole vraie destinée au faux* ». De telles vérités sont sans doute des informations solides, des faits indiscutables ; elles sont vraies et pourtant elles ont été exploitées d'une manière qui ne s'accorde pas à la vérité globale, et sont donc « *mensonges* ».

La transmission photographique est impossible. L'esprit accomplit nécessairement des opérations de suppression, de conservation, d'amplification et de marginalisation. Aussi voit-on que la pensée occidentale, qui se présente comme pensée objective, est en réalité une pensée qui dissimule des concepts précis (si ce ne serait pas une pensée mais de simples idées). L'objectivité dans le

contexte arabe signifie en réalité la transmission inconsciente et non perçue des idées occidentales latentes.

Je peux mentionner cet incident qui sapa l'emprise de l'objectivité photographique et de la tendance informationnelle, parce qu'il fut dramatique et excitant. Je me souviens que j'étais dans une université arabe, et qu'un membre du corps enseignant donnait une conférence sur Meredith et le sentiment du comique. La conférence était une accumulation d'informations : information sur information. Vers la fin, il n'y avait rien à dire : les informations sont dans les livres ; et s'il s'était trompé sur une ou deux informations, ce n'est pas un grand problème — on peut corriger les informations. Mais les présents éprouvèrent un malaise. Je dis à monsieur le conférencier : « *D^r Untel, vous ne nous avez rien dit ; vous nous avez bombardés d'informations sans qu'aucun lien ne les unisse.* » Il répondit : « *Je voulais être objectif.* » Je lui dis : « *Si seulement vous aviez été plus subjectif et nous aviez dit quelque chose à part ces tonnes d'informations.* » Les présents rirent. Notre homme ne comprit rien : il était occupé à recevoir les félicitations de ceux qui confondent la pensée et le rassemblement d'informations, parce qu'il avait apporté des informations précieuses.

Il semble que l'informationnalisme et l'objectivité réceptive soient devenus parmi les plus importantes maladies de l'époque. Lorsque ma femme alla aux États-Unis en 1976, je devais l'y rejoindre environ six mois plus tard. Je découvris que je devais obtenir son accord écrit pour que l'administration des bourses me délivre le visa et le billet de voyage : il semble que la loi égyptienne dans ce cas ne distingue pas entre le mâle et la femelle et parle de la nécessité de l'accord du membre de la bourse. Effectivement, ma femme écrivit une lettre à l'administration des bourses leur expliquant qu'elle approuvait mon voyage. Lorsque nous racontions cela aux États-Unis, ils le prenaient comme un indicateur du progrès de l'Égypte et de l'émancipation de la femme là-bas, et nous félicitaient d'un pays qui connaît l'égalité entre les sexes — ce qui était naturellement très loin de la réalité. Les félicitations nous causaient de la gêne au lieu de la fierté.

Ce qui s'est passé : nos amis américains négligeaient l'image globale et la réalité récurrente, se concentraient sur le fait (ou l'information) et le préféraient au schéma général récurrent ; il leur devenait alors possible de lui imposer le sens qu'ils voulaient. C'est l'une des plus importantes caractéristiques de l'informationnalisme et de l'objectivité réceptive. CNN excella dans l'art de fragmenter tous les phénomènes et de les transformer en faits et informations dispersés dont le but est le divertissement, à tel point que le journal d'information s'est transformé en une sorte de divertissement qui te donne les informations dès

qu'elles surviennent — mais ce sont des informations sans aucun sens, parce qu'elles sont fermées sur elles-mêmes, séparées de tout schéma, et donc dépourvues de signification.

La maladie de l'objectivité réceptive et de l'informationnalisme s'est répandue à un grand degré, à tel point qu'un centre de recherche m'envoya une lettre me demandant d'écrire une étude sur le sujet « *les Juifs du monde* ». J'acceptai. Ils m'envoyèrent un livret contenant les directives sur la taille de l'article et la méthode à suivre. Il était écrit dans ce livret littéralement : « *Mentionner les informations sans analyse* », chose à mon sens impossible. Je décidai pourtant de continuer ; j'écrivis un article rempli d'informations et de chiffres présentés à travers un modèle analytique latent, de sorte qu'il était impossible de séparer les chiffres du modèle ! L'article fut accepté parce que son apparence était clairement informationnelle (tableaux, statistiques, etc.) ; quant à son contenu, il était analytique, et il trouva donc son chemin vers la publication.

L'OBJECTIVITÉ RÉCEPTIVE ET L'UNIVERSITÉ

J'ai découvert que beaucoup de ce que j'imagine être des phénomènes académiques pathologiques résulte de cette position réceptive face au réel. Lorsque je revins des États-Unis en 1969, monsieur le chef du département (à la Faculté des filles d'Aïn Shams) me recommanda d'inclure dans mes cours au moins dix informations à transmettre aux étudiantes, qui étaient supposées les recevoir et augmenter ainsi leur savoir. Il ajouta que si j'accomplissais cette affaire des dix, cela le satisferait totalement.

Monsieur le chef du département voulut intervenir dans mes cours pour s'assurer que je donnais les fameuses dix informations. Je décidai de le tenir à l'écart de mon domaine et de ma méthode d'enseignement — c'est mon droit. Au lieu de la confrontation, j'utilisai l'arme informationnelle avec ruse : je l'informai que je donnais aux étudiantes un arrière-plan historique avant d'aborder la théorie critique romantique elle-même, et que je leur enseignerais donc le critique *Lowth*. *Lowth* est un critique qui n'a aucune importance et dont personne n'a entendu parler. Mais au lieu de me débattre sur l'importance de ce critique, monsieur le chef du département se tut, parce qu'il fut surpris par une information qu'il n'avait pas entendue auparavant et n'osa pas demander sa valeur ou son importance : de telles questions sont subjectives et n'ont aucun fondement objectif réceptif ! L'objectivité réceptive signifie en fait la soumission devant la réalité matérielle et le refus de l'idée que l'esprit ordonne et formule les données senso-

rielles qui lui parviennent, et que l'écrivain a le droit de réécrire la réalité pour transmettre sa vision. L'un des plus amusants exemples : ce que j'entendis dans une conférence sur la critique littéraire que donnait une professeure célèbre. Elle critiqua un roman parce qu'un de ses personnages se suicida en se jetant d'un rocher dans la baie de Stanley. La professeure signala avec une grande objectivité qu'elle avait inspecté tous les rochers de cette baie et qu'ils étaient extrêmement bas, qu'on ne pouvait s'y suicider. J'ai appelé cette manière de penser et de critiquer « *l'école du Rocher de Stanley en critique littéraire* ».

La domination du modèle informationnel sur l'université se manifeste dans le phénomène de la dictée, devenue forme essentielle de l'enseignement universitaire, supposée par les étudiants comme par les professeurs, et fondement d'un contrat tacite entre eux. Si un professeur tente de changer cette tendance et de donner un véritable cours qui exige le dialogue et l'usage de la raison, il se trouve à contre-courant. J'enseignais une fois aux étudiantes un poème du poète William Butler Yeats (l'un de mes poèmes les plus chers, et il est presque mon poète préféré). Je découvris qu'elles n'avaient pas lu le poème et ne connaissaient pas le sens du titre « *Lapis Lazuli* » (pierre précieuse dite *lazurite*). Je décidai de leur montrer le danger de la pure réception : « *Lapis Lazuli est une espèce d'oiseau africain célèbre pour sa capacité à se poser sur le dos des crocodiles. Et dans la civilisation aztèque, le mot désignait un oiseau légendaire qui apparaissait tous les cent ans et hurlait sur la terre. L'un des dictionnaires précise que Lapis Lazuli est un type de nourriture qui, si l'homme la mange, ne le rassasie jamais.* » Les étudiantes se mirent à écrire chaque mot que je disais avec un grand soin. Puis je m'arrêtai et leur dis que je plaisantais, que *Lapis Lazuli* est la pierre de lazurite, et que je voulais leur montrer qu'elles s'étaient transformées en esclaves recevant tout ce que je dis, et qu'elles avaient perdu la capacité d'interagir, de dialoguer et de juger.

Suit la dictée : l'impression des photocopies et leur vente aux étudiants à un prix raisonnable ou exagéré selon le degré de cupidité du professeur. La question devient le prix du photocopié, d'où le problème de ce qu'on appelle « *le manuel universitaire* » — concept qui indique l'effondrement de l'enseignement universitaire. J'ai entendu qu'un grand professeur avait un engagement, et qu'il avait donc difficulté à donner son cours de troisième cycle ; il chargea de cette mission un assistant et lui donna le cahier contenant les informations. Il semble que l'assistant fut bien intentionné, ou très malicieux : il alla au cours et dicta aux étudiants tout le contenu du cahier en une seule fois. Le grand professeur fut bouleversé en l'apprenant : il n'avait plus rien à dire après cela ! À l'inverse, certains professeurs à la conscience vive tombent dans l'objectivité photographique d'une autre ma-

nière. Je connais un professeur qui voulait transmettre aux étudiants toutes les informations et tous les détails dont il disposait sur les poèmes étudiés. Le résultat : il donnait la moitié d'un poème sur tout un semestre, puis se hâtait de couvrir les autres textes en donnant aux étudiants une dose moindre d'informations ! Peut-être ces gens n'ont-ils pas entendu le commentaire du cheikh Mohammed Abdou lorsqu'on lui dit qu'Untel avait mémorisé al-Bukhari ; il dit : « *On a ajouté à al-Bukhari une nouvelle copie !* »

Et l'on arrive à l'abîme avec les *cours particuliers*. L'opération éducative se réduit à entraîner les étudiants à passer les examens et à ressasser les informations sur la copie. Vers la fin de mes jours à l'université, si je me lançais dans la contemplation philosophique d'un texte, ou si je soulevais une question intellectuelle, les étudiantes me demandaient : « *Est-ce dans le programme ? Est-ce que cela tombera à l'examen ?* » Ainsi triomphent les vérités sourdes sans sens, et la vérité disparaît, et le sens s'étiole.

Inutile de dire que la philosophie des examens découle du même modèle : la préoccupation des étudiants devient de mémoriser par cœur ce que le professeur leur a inculqué et de montrer leur connaissance du maximum à l'examen. Comme j'essayais d'accomplir quelque chose de totalement différent dans mes cours, la philosophie de mes examens était elle aussi différente. Une année, j'enseignais la matière de poésie aux étudiantes de l'année préparatoire en troisième cycle ; je les informai que je n'objectais pas à ce qu'elles consultent certains textes pendant l'examen — la question pour moi étant qu'elles emploient leur raison et fassent une comparaison entre deux ou trois textes poétiques et écrivent un essai critique comparatif. Mais madame la présidente du jury considéra cela comme une forme de tricherie. En vain je tentai de lui faire comprendre que la question n'était pas la mémorisation du texte mais la manière de le traiter critiquement et d'exprimer un point de vue individuel, et que la présence du texte entre les mains des étudiantes pour qu'elles en citent n'était pas tricherie de ce point de vue. Mais en vain : la professeure en question était enfermée dans sa vision informationnelle et objective étroite.

Je me souviens qu'une fois je fus choisi (pour une raison que j'ignore) pour mener les entretiens personnels avec les étudiantes candidates au titre de « *jeune fille idéale* ». Je m'assis avec les membres du jury et fus surpris que toutes les questions étaient extrêmement informationnelles, dans le cadre de ce qu'on appelle « *la culture générale* » (que je nomme « *culture extrêmement spéciale* » parce qu'elle évolue dans un cadre très étroit sans vision intégrée derrière elle). Parmi les questions posées aux étudiantes : « *Combien y a-t-il de gouvernorats en Égypte ? Quelle est la*

distance entre Shebin al-Kom et Le Caire ? Quelle est la couleur du drapeau de tel pays ? » (Cela ne diffère guère des concours de la télévision égyptienne actuelle, qui supposent que la culture est l'accumulation d'informations sur les mondes du cinéma et du football. Aussi posent-ils des questions comme : *« Quel est le dernier film d'Ismaël Yassine ? Dans quels films Nadia el-Guindy et Madiha Yousri se sont-elles appelées Hekmat ? Dans quel match tel joueur a-t-il marqué trois buts dans la première mi-temps ? »*) Curieusement, beaucoup d'étudiantes connaissent à l'avance ces questions informationnelles qui figurent dans la plupart des examens, et il existe des feuilles avec les réponses qu'elles mémorisent par cœur.

Lorsque les questions informationnelles s'accumulèrent, je ris et dis aux membres du jury : *« Si je passais un tel examen, j'échouerais ; mes chances de devenir jeune fille idéale sont donc nulles. »* Ils rirent et furent d'accord avec ma critique voilée, et nous changeâmes le type de questions. Nous commençâmes à poser aux étudiantes des questions exigeant un peu de culture générale (effective), d'intelligence et d'imagination. Je demandai par exemple à l'une d'elles : *« Si une personne croyant au darwinisme te demandait en mariage, l'accepterais-tu ou le refuserais-tu ? Et pourquoi ? Quelle est la différence entre marxisme et freudisme ? Quels sont les défauts des régimes totalitaires ? Et ceux des régimes démocratiques ? Quelle est l'influence du cinéma et du football sur les gens ? Quelles sont tes œuvres musicales préférées ? Et pourquoi ? »* Le résultat fut que beaucoup des spécialistes des examens informationnels ne furent pas choisies, et que furent choisies des jeunes filles caractérisées — à mon sens — par un peu de culture, d'intelligence et d'imagination.

Beaucoup de recherches universitaires actuelles ne sont absolument pas des recherches : ce sont souvent un matériau de recherche archivistique primaire après un classement superficiel et un ordonnancement selon une logique non claire ou latente. Il y a une autre ruse : la recherche n'est qu'un papier qui parle d'une thèse connue à l'avance, qu'on documente en rassemblant beaucoup de sources, de références et d'informations non liées. Aussi la *documentation* (objective réceptive) a-t-elle remplacé la *découverte*, la *pensée*, la *déconstruction* et la *composition* (subjective créatrice). De là est apparue la maladie du « *textualisme* » (que je traiterai en détail plus loin) : le chercheur rassemble les paroles des autres l'une après l'autre en appui de son propos (continuation laïque de la chaîne de transmission, des isnāds et de la mémorisation, seules méthodes du passé pour vérifier et préserver la mémoire historique). L'un des grands professeurs objectivistes m'apprit sa théorie sur cette question de la recherche scientifique : il estime que tout professeur d'université possède un seul morceau de pâte (un ensemble d'informations dont il dispose) et le façonne selon la demande. C'est tantôt un article (car-

ré), tantôt une recherche pour un congrès (rond), tantôt une intervention radio-phonique (comme un doigt). Mais au final, c'est une seule pâte (un ensemble d'informations défini) qui prend plusieurs formes sans découverte, recherche ou composition. Tout ce qui peut arriver à la pâte, c'est qu'on lui ajoute quelques informations qui augmentent son volume et son extension horizontale. C'est ce que j'appelle la « *documentation horizontale* » : le chercheur prend une thèse totalement admise par un groupe de chercheurs (comme « *l'Égypte est un don du Nil* » ou « *le sionisme est un mouvement raciste* ») et la documente par un nombre considérable de références, mais sans jeter aucune lumière nouvelle, sans en montrer la particularité ni l'expliquer ; c'est une documentation horizontale parce qu'il aligne les références côte à côte sans que l'opération ne mène — naturellement — à aucune transformation, changement, ou élévation par-dessus la surface horizontale donnée.

J'examinais une fois une thèse intitulée « *Le racisme sioniste* ». La thèse ne dépassait pas la démonstration que le sionisme est un mouvement raciste, accomplie par des centaines de citations dont la dernière (dans les dernières pages) faisait trois pages, comme si la chercheuse s'était totalement dissoute, ne lui restant que la transcription (j'ai appelé cela « *la voie rapide de la transcription* » dans mon étude sur Gamal Hamdan). Je commençai ma critique en disant à la chercheuse qu'elle n'avait absolument rien apporté de neuf : si elle avait demandé à un cocher (conducteur de calèche) place Tahrir ce qu'est le sionisme, il aurait dit : « *Le sionisme est raciste, madame, raciste évidemment.* » Je lui dis qu'elle aurait dû traiter des particularités de ce racisme sioniste, ses racines, son parcours, son avenir — n'importe quoi sauf prouver l'évident et le connu.

Le même modèle (de l'engagement informationnel et de l'objectivité réceptive) se manifeste dans les procédures actuelles d'inscription au doctorat ou au master. Lorsque j'allais choisir un sujet pour ma thèse de master en 1959, j'en discutai oralement avec le D^r Mohammed Mostafa Badawi ; il fut décidé que j'écrive une thèse sur l'influence de la poésie romantique anglaise et de la poésie symboliste française (en particulier la poésie de Charles Baudelaire) sur la poésie d'Ibrahim Naji. Le département accepta et je commençai à écrire la thèse, sans la terminer à cause de l'obtention d'une bourse. La même chose se produisit pour le choix du sujet de doctorat aux États-Unis en 1965. Après avoir terminé les autres exigences académiques (cours en histoire de la langue anglaise, examen en français, examen en latin, cours sur la poésie de Chaucer et un autre sur celle de Milton, puis l'examen oral général), j'appelai mon professeur par téléphone et lui proposai le sujet. Nous nous accordâmes sur le titre « *William Wordsworth and Walt Whit-*

man: A Study in Historical and Anti-Historical Sensibility ». Mon professeur m'appela et me demanda si je voulais dire « *non historique* » ou bien « *anti-historique* ». Je lui assurai que je voulais dire « *anti-historique* » et lui expliquai mon point de vue. Le lendemain, il présenta toute la chose à la commission des études supérieures, qui approuva le sujet de la thèse.

Telles étaient les procédures jusqu'au début des années soixante-dix. Maintenant, l'étudiant doit (dans beaucoup d'universités en Égypte ou aux États-Unis) présenter un rapport détaillé sur le sujet sur lequel il écrira et sur sa thèse, accompagné d'une liste des littératures associées. Cette procédure protège certains étudiants (d'intelligence moyenne) d'entrer dans une voie qui ne les mènera à rien, mais elle fait de l'objet de la thèse une opération de documentation, parce que tout doit être connu à l'avance. (Bien que j'aie, dans mes thèses de master et de doctorat, abouti à des résultats à l'opposé de la thèse que je comptais prouver — comme je le détaillerai plus tard.)

Parmi les autres phénomènes académiques pathologiques, conséquence du modèle de l'objectivité réceptive, l'idée que le sujet de la thèse ou de la recherche ne doit pas avoir déjà été traité, au sens où l'on doit n'écrire qu'une seule fois sur le même sujet. La conception latente ici est que le sujet apparent est lui-même le sujet essentiel latent, et que la thèse est écrite sur un sujet sur lequel un ensemble d'informations (vérités) est disponible, que le chercheur doit collecter et accumuler ; et que les questions concernant un sujet sont des questions générales et précises, latentes dans le sujet lui-même, posées par tous les chercheurs (objectifs) indépendamment de leur conduite, leur expérience et leur vision. Que le sujet de la thèse soit une question (intellectuelle, cognitive, morale, sociale ou politique) particulière ressentie par le chercheur, qui engendre des questions précises qu'il se pose et pose aux autres, et auxquelles il tente de répondre par sa lecture du texte étudié — voilà une chose impensable.

L'illusion de l'objectivité réceptive et de l'informationnalisme a dominé les esprits, et la conception s'est imposée que le sujet n'interagit pas avec un sujet pensant, qu'il est un objet qui se suffit à lui-même, et que l'étudiant ressemble donc à Sherlock Holmes, qui doit résoudre l'énigme du sujet et atteindre une réponse à toutes les questions générales et précises latentes dans le sujet, non dans le moi de l'étudiant.

À partir de l'idée de l'objectivité réceptive, qui supprime le droit à l'*ijtihād*, il est devenu habituel de dire à un étudiant qui présente son sujet de thèse : « *On a déjà écrit sur ce sujet* », comme si le point de vue du chercheur était une question sans

importance et que la connaissance humaine était une connaissance unidimensionnelle et accumulative — un ensemble d'idées ou d'informations qui s'empilent les unes sur les autres, comme des équations mathématiques ou des lois scientifiques. Dans la tentative de ma femme de ne pas voyager une nouvelle fois aux États-Unis pour terminer ses études supérieures, elle présenta une thèse sur la pensée pédagogique du cheikh Mohammed Abdou. On lui dit qu'un étudiant à al-Azhar écrivait sur le même sujet ; la proposition fut tuée aussitôt, comme si une seule thèse sur la pensée de Mohammed Abdou pourrait dire le mot final décisif. (Curieusement, cet étudiant ne termina pas sa recherche, et des dizaines de recherches ont été écrites depuis sur le même sujet.)

Expression du modèle d'objectivité réceptive qui s'est répandu dans les thèses et les ouvrages de sciences sociales dans les pays arabes : ce qu'on appelle « *le questionnaire* », un ensemble de questions distribuées aux membres de l'échantillon qui y répondent généralement par *oui* ou *non*. La question se réduit aux questions du chercheur et aux réponses qu'il reçoit ; il essaie ensuite d'arriver à des résultats statistiques précis, puis remplit sa thèse de tableaux qui réjouissent les examinateurs en raison de leur précision scientifique (ils veulent dire *objectivité photographique* en réalité). La plupart de ces recherches sont dites « *de terrain* », c'est-à-dire qu'elles ne traitent absolument pas du cadre théorique et ne s'interrogent pas sur lui, mais essaient d'appliquer une catégorie théorique à un cas ou plusieurs. Ces études de terrain sont elles aussi une opération d'application sourde et réceptive qui aboutit à des résultats attendus inclus dans les prémisses théoriques ; elles ne sont donc pas « *recherche* » et ne modifient rien de la théorie dominante (alors que c'est, à mon sens, l'objectif de la science). On préfère habituellement les statistiques et l'étude de terrain parce qu'elles sont « *utiles* », ce qui montre que le réel immédiat a dominé l'esprit du chercheur ; on les décrit aussi comme « *précises* », ce qui indique que les sciences naturelles (qui dépassent en précision les sciences humaines et sociales) jettent leurs ombres épaisses sur les sciences humaines, et indique aussi que ces méthodes voient l'homme comme un être naturel.

Le même modèle se manifeste dans la soutenance des thèses : la soutenance se transforme en occasion d'étalage d'informations. Les professeurs examinateurs demandent à l'étudiant pourquoi il n'a pas mentionné ceci ou cela, et qu'il aurait pu s'étendre sur ce point. (J'ai été confronté au même problème lorsque je présentais ce qui était écrit dans l'*Encyclopédie* à certains spécialistes : ils disaient toujours que ce n'était pas suffisant, qu'on ne peut pas écrire seulement trois pages sur les Cananéens. En vain je tentais de leur expliquer que c'est moi qui

décide du volume à la lumière du volume total de l'*Encyclopédie* et de l'importance du sujet selon la perspective de l'*Encyclopédie*.) Je leur disais que l'entrée sur Spinoza dans l'*Encyclopédie* de 1976 ne dépassait pas cinq lignes, mais qu'après avoir développé le modèle de l'*immanence*, Spinoza était devenu d'une grande importance et qu'il avait droit à deux entrées de plusieurs pages chacune.

La maladie de l'objectivité réceptive a aussi atteint — comme attendu — les critères de promotion des professeurs. Lorsque je commençai à préparer mes recherches pour la promotion, je demandai à un membre de la commission de promotion les critères. Il dit : « *Apporter une information nouvelle.* » Puis il donna l'exemple de la recherche du professeur Untel qui découvrit la traduction par le poète anglais Untel d'un court poème français, et qui — après avoir vérifié sa découverte — la publia (chose importante à mon sens, mais différente des opérations d'interprétation et d'interaction avec le texte). Le professeur membre de la commission insista aussi sur l'importance des références, et la nécessité que je consulte les plus récentes. Je ne voulais aucun affrontement avec lui — c'était un homme bon — et je me contentai de hocher la tête. Le hochement de tête peut être signe d'acceptation, de refus ou de contemplation. Mais en réalité je n'acceptai pas ces critères comme universels et finals ; bien que j'aie profité de ses conseils. Je veillai dans mes recherches présentées à la promotion à donner mon point de vue, puis à apporter les dernières références pour apaiser ceux qui évalueraient mon travail. La ruse réussit : certains membres de la commission ne commentaient pas mes interprétations des textes que je traitais et se contentaient de mentionner le nombre de références.

Le modèle objectif réceptif informationnel s'est exprimé clairement lorsque j'allai dans une université arabe. On y dit que les livres ne sont pas acceptés dans les commissions de promotion. Il semble que la réputation des livres se soit effondrée après qu'ils se sont transformés en photocopiés contenant un ensemble d'informations générales transcrites de références étrangères ou arabes. Cela me causa un certain choc : je me souviens que dans les années cinquante, la plupart des professeurs d'université ne se présentaient à la promotion au poste de professeur qu'après avoir terminé l'écriture d'un livre, considérant que le livre est la somme de leur pensée et de leur vision.

Parmi les autres illusions dominant la commission de promotion dans la même université, l'illusion de la *diversification* : que le candidat à la promotion écrive sur plusieurs sujets, non sur un seul. Je me suis trouvé partie d'une bataille particulière concernant la promotion d'un professeur qui avait présenté ses recherches pour devenir professeur assistant. Bien que ses recherches portassent toutes sur

le même sujet, elles étaient effectivement distinguées : elles regardaient le même sujet sous différents angles. Pourtant, la commission décida — et comme j'étais le délégué du département au niveau de la faculté, je me trouvai prendre une position contraire à celle du département. Je montrai à la commission de la faculté que la question de la pluralité des sujets (et leur diversité) n'était pas nécessairement un critère unique sur lequel s'appuyer, parce que la pluralité et la diversité peuvent être l'indicateur de l'absence de point de vue et de la capacité à entasser les informations.

J'ai rencontré un professeur dans cette université qui croyait profondément à ce critère informationnel étrange. Il essaya autant que possible de l'appliquer à la lettre, et m'apprit qu'il avait — Dieu merci — terminé l'écriture d'une étude sur le théâtre au XVI^e siècle, une autre sur la poésie au XVII^e, une troisième sur le roman au XIX^e, et qu'il ne lui restait qu'une quatrième étude sur la théorie critique au XX^e. Ce professeur/épiciier avait décidé de diversifier ses études (ou ses marchandises) de manière modélique pour satisfaire la commission de promotion avec ses critères informationnels.

La maladie informationnelle s'est répandue dans les commissions de promotion en Égypte au point qu'il est devenu obligatoire pour le candidat à la promotion actuellement de choisir un sujet par tirage au sort — oui, par tirage au sort —, pour écrire dessus dans un court délai, sans aucun souci de ses inclinations intellectuelles ou des questions et problématiques qu'il affronte. L'important est de tester sa capacité à entasser les informations, et vite, et de prouver que personne ne l'a aidé. (L'une des candidates m'a dit qu'avec l'existence d'Internet, la question est devenue extrêmement simple : Internet est la « *reine de l'information* » sans concurrence.)

Cela ne diffère pas beaucoup de ce qui arriva au professeur David Carroll lorsqu'il vint en Égypte et rencontra de jeunes membres du corps enseignant : il fut surpris qu'elles lui demandent de leur choisir un sujet sur lequel écrire. Il tenta de leur faire comprendre qu'il était nécessaire qu'elles choisissent elles-mêmes le sujet (en accord avec leurs orientations et inclinations intellectuelles), et que sa mission se limitait à les aider à formuler les questions et à les orienter vers les bibliothèques spécialisées ou les références importantes.

Le modèle de l'informationnalisme et de l'objectivité réceptive a causé un phénomène étrange que je n'ai vu nulle part dans le monde : lorsqu'un professeur décide d'écrire sur un sujet, il le cache à ses collègues au lieu d'en discuter avec eux. La conception ici est naturellement informationnelle : la recherche, selon

leur conception, consiste à entasser des informations sur un sujet, et il est donc possible que quelqu'un le « vole » et se hâte d'écrire (c'est-à-dire d'entasser des informations) sur lui avant les autres. (Certains informationnalistes m'avertissaient que je photocopiais des parties de l'*Encyclopédie* et les donnais à des jeunes pour qu'ils en profitent dans leurs recherches, et qu'ils pourraient se les attribuer. Je leur répondais que l'*Encyclopédie* constitue un nouveau discours qui exprime un point de vue intégré, et que l'opération de vol est presque impossible. Je dois pourtant signaler que certains professeurs ont volé dans mes ouvrages, mais ce qu'ils ont volé apparaît clairement parce que ma terminologie et mon discours sont très différents. L'un d'eux a volé le personnage du « chameau Zarîf » — comme je le montrerai plus loin —, mais le degré d'incompréhension du chameau, et donc de défiguration, était si élevé qu'il devint difficile de désigner cette nouvelle *chimère* comme un vol du personnage que j'avais développé pour mes contes pour enfants : il ne restait que le nom.)

Lorsque ma femme se présenta à la promotion de professeure assistante, elle présenta plusieurs recherches dont une étude qu'elle avait publiée dans une revue annuelle en anglais sur le préjugé dans les programmes scolaires. C'était une étude de caractère théorique-appliqué ; je l'ai traduite et l'ai présentée au congrès du préjugé, et elle a été imprimée dans le livre *Problématique du préjugé*. Je lui avais dit que c'était la meilleure de ses études parce qu'elle posait une problématique théorique importante et ne suivait pas le style enfantin que suivent certains candidats à la promotion (et sur lequel insistent les commissions de promotion), à savoir diviser leurs recherches en « *problème de la recherche, étapes de la recherche, questions de la recherche* », etc. Elle fut promue : elle obtint des notes élevées dans toutes les recherches, sauf une — celle sur le préjugé dans les programmes — parce qu'elle n'avait pas pris la forme enfantine à laquelle j'ai fait allusion, et parce qu'elle avait été présentée à un congrès non spécialisé !

Le mot « *académique* » a perdu son sens. Il désigne maintenant toute personne dépourvue d'imagination qui annexe à sa recherche une longue liste de références, expose sa thèse de manière ennuyeuse, n'exprime aucune opinion, et fait des bruits cognitifs. Dans l'étude que j'ai écrite sur Gamal Hamdan, j'ai célébré ce génie d'exception, l'un des rares qui aient échappé à l'emprise (ou au marécage) de l'objectivité réceptive. J'ai montré que ses écrits ne sont pas des études académiques au sens négatif du mot, que je définis ainsi :

L'étude que rédige l'un des spécialistes académiques sans cause claire, et qui ne se caractérise par rien sinon qu'elle est « publiable », parce que son auteur a suivi un ensemble d'usages et de mécanismes de recherche (documentation, références, et chaînes

de transmission scientifiques objectives) sur lesquels un groupe de spécialistes et de savants se sont mis d'accord. L'objectif habituel de ces écrits (qu'on appelle « recherches » bien qu'elles ne naissent pas d'une véritable souffrance et ne constituent pas une « recherche » de quoi que ce soit) est d'augmenter le nombre d'études dans la biographie scientifique de l'académique, qui est ensuite promu : ce qui est « publiable » est habituellement ce qui qualifie à la promotion. Le monde peut s'enflammer ; les innocents peuvent être tués, l'injustice triompher, l'obscurité se répandre — l'auteur de la recherche continue à écrire, à documenter, à enchaîner les transmissions et à publier. Puis il écrit, documente, enchaîne et publie. Les imprimeries tournent, l'encre coule, et davantage de livres sortent. Et il continue à dévorer ces congrès où l'on lit des recherches académiques qui ne cherchent rien, pour augmenter son éclat et sa brillance, jusqu'à être nommé président du conseil supérieur des affaires du rien académique, évoluant dans un monde dépourvu de toute préoccupation humaine véritable, monde dépourvu du poulx de la vie : grise et terne est cette connaissance académique ; verte et dorée est l'arbre de la connaissance vivante et fleurie.

Le livret de Gamal Hamdan « *Les Juifs anthropologiquement* » n'est pas une étude académique en ce sens, mais une étude profonde écrite par un intellectuel égyptien à position, qui n'écrit absolument pas sinon depuis un instant de souffrance et de révélation à caractère historique. Il suit sans doute la plupart des usages académiques et utilise tous les mécanismes de recherche, de documentation et de chaîne de transmission ; mais les mécanismes restent de simples mécanismes, les moyens ne se transforment pas en fins, les informations sont là et en abondance (peut-être plus que ce qu'apportent les références informationnelles), mais ce ne sont pas de simples informations. Le point de départ est une inquiétude existentielle profonde qui a mené à l'apparition d'un projet intellectuel intégré ; et l'objectif demeure toujours d'atteindre la Vérité et de voir comment transformer la Vérité en justice.

Aussi tous les livres de Gamal Hamdan sont-ils des livres problématiques, tentative de réponse à une question, et toutes les questions se déversent dans un seul projet intellectuel dont l'axe est l'Égypte. Gamal Hamdan est un homme à pensée, non un transmetteur d'idées (comme un nombre non négligeable de ceux qu'on appelle « *penseurs* » dans nos pays, qui ont fait leur souci de transmettre la dernière idée et le dernier cri, généralement de l'Occident). L'homme à pensée est une personne qui a développé un système de pensée dont les parties se caractérisent par un degré d'interconnexion et de cohérence interne (qui exprime ses inquiétudes et ses espoirs), et derrière lequel se cache un seul paradigme, une seule vision du monde. Le transmetteur d'idées, lui, transmet des idées éparées

sans nécessairement de lien entre elles, chaque idée appartenant à un système intellectuel indépendant. Ce qui se passe dans bien des études académiques, c'est que leurs auteurs transmettent des idées disparates et les exposent sans perception du paradigme latent, ou avec une perception complète mais sans se soucier de ses implications et applications : leur mission est de transmettre (pour rattraper le cortège de la civilisation européenne) — transmettre tout avec une grande fidélité, une plus grande neutralité, une objectivité réceptive qui est en réalité l'expression de la mort du cœur, de l'esprit, de la conscience et de l'identité. Dans ce cadre, le récit direct des idées remplace les opérations d'interprétation avec ce qu'elles comportent de déconstruction et de recomposition ; la perspective critique disparaît ; la subjectivité du transcripteur disparaît ; les idées contradictoires coexistent côte à côte ; et il devient impossible de distinguer l'essentiel du marginal. Et la transmission des idées et leur empilement sans perception de leurs implications philosophiques ne diffèrent pas beaucoup de la transmission des informations et de leur accumulation sans perception du sens latent derrière elles, des préjugés tapis en elles, et du contexte d'où elles ont émergé. Aussi de telles études peuvent-elles transmettre — délibérément ou non — des points de vue limités et politiquement intéressés (comme dit Gamal Hamdan). Ainsi les intellectuels deviennent-ils membres de sociétés de transport d'idées, qui ne diffèrent pas beaucoup des sociétés de transport d'informations ou même de transport de marchandises.

Gamal Hamdan n'appartient pas à cette école informationnelle accumulative qui s'est totalement répandue parmi les chercheurs en raison de la facilité de la production scientifique à travers elle (questionnaires, tableaux, analyse superficielle du contenu, sondages d'opinion, chiffres). L'absence de projet civilisationnel indépendant accroît la diffusion de ce modèle : la pensée facile et directe à travers la quantité brute remplace la pensée complexe à travers la vision, l'identité, le rêve et l'espoir ; et la réception vaincue et la soumission (objective) au fait accompli deviennent un substitut à la tentative d'observer le réel dans l'espoir de le changer et le reformuler.

(L'école informationnelle accumulative est hostile à la pensée et à la création. Elle évolue dans le cadre de l'objectivité réceptive passive. La raison est pour elle une machine qui observe et enregistre, non une énergie humaine créatrice qui reformule le monde. Elle ne se soucie ni du Vrai ni de la Vérité, parce qu'elle s'est totalement noyée dans les vérités, les faits et les idées dispersées, qu'elle observe de l'extérieur sans approfondissement et sans *ijtihād*, comme si c'étaient des

choses entassées, dont la quantité « *n'a pas d'identité* ». Aussi les phénomènes perdent-ils leur personnalité et leur courbe propre.

Cet incident montre comment l'objectivité réceptive (coupée de la valeur) n'a aucun rapport avec le Vrai et la Vérité, qu'elle est totalement noyée dans les vérités matérielles, et qu'elle peut conduire à des positions comiques et extrêmes. J'avais un ami parmi les professeurs de langue hébraïque, qui vint un jour me rendre visite pour parler du projet de l'*Encyclopédie*. Il s'excusa en disant qu'on lui avait proposé deux postes, et qu'il devait en choisir un : le premier est *professeur chercheur au Centre des études palestiniennes à l'Université de Bagdad* (et l'Irak était alors parmi les États les plus révolutionnaires et les plus rejetants de ce qu'on appelle le processus de paix). Quant à l'autre poste, c'est *conseiller au Centre culturel israélien au Caire* ! Je fus choqué qu'il dît cela avec un grand calme, voire avec un froid effrayant. Il semble que ce professeur objectif avait comparé son revenu dans les deux cas sans recourir à aucune autre référence morale, religieuse ou nationale, et les avait trouvés équivalents — d'où sa perplexité. Le critère matériel est un critère solide ; les autres critères moraux sont rugueux, l'homme peut les ignorer ou les marginaliser.)

L'essence de la recherche et de la création — à mon sens et au sens de bien d'autres — est que l'homme découvre une relation entre deux choses ou phénomènes que personne n'avait découverte auparavant et les lie ; puis abstrait après cette opération de liaison un schéma général (un modèle explicatif) qui dépasse les deux phénomènes et a une capacité explicative raisonnable ; puis voit le réel à nouveau à la lumière de cette nouvelle relation. L'opération de liaison est un acte subjectif, parce qu'elle est le fruit du travail de la pensée, et n'est pas une donnée matérielle existant prête dans le réel. L'opération d'abstraction est plus subjective encore que la liaison. J'affirme toujours à mes étudiants que les opérations de liaison et d'abstraction ne peuvent se faire dans le vide ni à partir du seul texte : il faut que l'étudiant ait un haut degré de culture pour pouvoir découvrir le schéma récurrent, parce que si le sujet percevant n'est pas riche et capable d'absorber la complexité du réel, il tombera dans la fermeture et la réception. Pour tout cela, j'ai trouvé qu'il était plus utile d'écarter les termes « *objectif* » et « *subjectif* » (qui supposent un sujet existant en lui-même et une subjectivité indépendante isolée qui ne traite pas avec le sujet). Je leur ai substitué « *plus explicatif* » et « *moins explicatif* », qui sont plus précis dans leur description de l'opération de perception et d'interprétation. Si la thèse qu'apporte l'étudiant explique un nombre de données supérieur à celui qu'expliquent les thèses dominantes, elle est *plus explicative* ; si son nombre est inférieur, elle est *moins explicative*.

Ces deux termes se distinguent par le fait qu'ils n'ignorent pas le réel d'une manière excessivement subjective, tout en affirmant l'importance de la raison et de sa capacité à interagir avec le sujet et à lier les données. De plus, les deux nouveaux termes sont plus ouverts : l'homme présente sa thèse pour être éprouvée à l'aune du réel, non pour être acceptée ou rejetée. Après l'avoir éprouvée, s'il la trouve plus explicative, il l'adopte, et y ajoute peut-être pour augmenter sa capacité explicative. Si elle est moins explicative, il en signale les défauts et la complète. C'est pourquoi j'appelle ce type de pensée « *l'objectivité interprétative* » (en regard de l'objectivité réceptive ou photographique) : que l'homme ne transmette pas le réel à la lettre comme un perroquet ou un appareil photo idiots, mais emploie sa raison et son imagination, lie les détails et en abstrait des schémas récurrents qui l'aident à comprendre le réel d'une manière plus profonde et plus globale.

Dans ma tentative d'enraciner ces visions et cette méthode dans la conscience des étudiants et des étudiantes, je leur disais dans les cours de critique littéraire que le texte (le sujet) ne dit rien tout seul, que le critique (le moi) ne peut rien dire tout seul, et que l'opération critique est essentiellement une opération « *d'interrogation* » : le critique dit ce qu'il dit à travers le texte, qui révèle son secret à la mesure où le critique le fait parler. La critique littéraire est donc le point où le moi (le critique) rencontre le texte (le sujet critique). Et la recherche du sens unique du texte est une recherche dont on ne tire rien. La conception que le texte est un simple sujet que l'homme peut saisir et dont il peut résoudre le secret (comme s'il était une chose définie) est une conception extrêmement trompeuse.

Je leur disais aussi que pendant l'écriture d'une recherche, le chercheur doit s'entraîner à *écarter* certaines informations (chose extrêmement difficile). Pendant l'écriture, le chercheur dispose d'un ensemble d'informations dont certaines sont extrêmement importantes en elles-mêmes mais sans rapport avec le sujet : les conserver affaiblit la recherche, parce que le lecteur ne pourra pas suivre la thèse essentielle. La question est de choisir l'information appropriée et de la placer dans le cadre global, non simplement de la mentionner (on dit aux élèves au baccalauréat de tout mentionner et que le correcteur choisira parmi cela, et que la note maximale est donnée parce que tous les points ont été mentionnés !). J'affirme aussi à mes étudiantes la nécessité d'avoir une problématique/un questionnement avant que le chercheur ne commence sa recherche, sinon il se trouvera à entasser les informations sans logique interne claire. Enfin, je conseille toujours à mes étudiantes de s'éloigner de la méthode du récit historique : elle encourage

l'informationnalisme en faisant que le souci du chercheur soit d'entasser les informations ordonnées chronologiquement. Je leur recommande à la place que la recherche se fasse à travers des sujets et des problématiques (comme le présent voyage).

Pour expliquer l'idée de « *plus explicatif* » et « *moins explicatif* », je leur donnais un exemple amusant. Lorsque j'étais dans une capitale européenne, j'ai remarqué que les jeunes filles étaient extrêmement minces et portaient des jupes extrêmement courtes. Je disais aux étudiantes qu'on pouvait dire que la pauvreté avait envahi l'Europe, que les filles étaient minces parce qu'elles ne mangeaient pas suffisamment, et que les jupes étaient courtes parce qu'elles étaient manifestement incapables de payer le prix de jupes longues. Ce modèle explicatif explique sans doute certains aspects du réel. Mais qu'en est-il de la montre coûteuse que porte la jeune fille mince ? Et des chaussures et du sac à main ? Là, ce modèle explicatif s'effondre parce qu'il est *moins explicatif*. Nous proposons un autre modèle, celui de la *mode*, qui impose aux filles d'être minces et de porter des jupes courtes. Nous trouvons que ce dernier modèle est capable d'expliquer un plus grand nombre d'éléments ; il est donc *plus explicatif*.

Le dépassement de l'objectivité réceptive et de l'observation directe a été ma règle dans mes études et mes recherches, y compris mes études sur le sionisme. J'ai déjà mentionné la manière d'interpréter les chiffres de l'émigration juive. Je peux mentionner ici un autre fait : la construction du musée de l'Holocauste aux États-Unis. À l'époque, certains dirent que c'était l'expression de la puissance de l'influence sioniste, etc. Mais après un peu de recherche et d'examen, je découvris que l'État sioniste n'était pas totalement satisfait de ce musée. Il se considère en effet le centre des Juifs et du judaïsme, et l'Holocauste s'est transformé en un repère essentiel de ce qu'on appelle l'« *histoire sioniste* ». Ils ont fondé le mémorial *Yad Vashem* en Israël comme un sanctuaire où le peuple « *adore* » son histoire et lui-même : c'est un lieu sacré, voire le plus sacré des lieux. Si donc les Juifs des États-Unis construisent un musée de l'Holocauste, n'est-ce pas un dédoublement du centre, une distribution de la sainteté, et une concurrence avec la *terre promise* ? D'où l'objection de certains [passage abrégé par l'OCR]. L'objectivité réceptive ne peut pas saisir cela : elle se contente de la réception et de l'observation superficielle rapide.

Le refus de l'objectivité réceptive se manifeste dans mon étude sur le film *La Liste de Schindler*. J'ai montré que ce film n'adopte pas la vision sioniste de l'Holocauste qui prétend que l'Holocauste n'est que l'expression de l'hostilité éternelle des *Goyim* envers les Juifs, et la continuation des massacres permanents contre les

Juifs à travers l'histoire — massacres sans autre explication que la haine du monde envers les Juifs —, ce qui implique la nécessité de fonder un État juif pour eux. Le film adopte une vision différente. J'ai montré dans l'*Encyclopédie*, en commençant, que le héros du film qui sauve les Juifs n'est pas juif ; cela fait tomber le dualisme sioniste réducteur : « *les Juifs contre tout le monde* ». Le film montre aussi que brûler les Juifs n'est pas une simple obsession nazie ni une simple hostilité éternelle des *Goyim* : cela se fait pour des raisons pratiques nées d'une vision utilitaire matérielle claire (d'où le titre *La Liste de Schindler* : c'est un monde où tout est calculé). Bien que la fin colorée du film soit une fin sioniste dont les événements se déroulent en Israël, c'est un ajout plaqué dont l'objectif est d'obtenir l'Oscar — et Spielberg obtint effectivement ce qu'il voulait. Mais Yitzhak Rabin, Premier ministre d'Israël, perçut le contenu réel du film et dit qu'il n'était pas « assez holocaustique » !

Mes deux enfants ont compris le dépassement de l'observation directe. Aussi ma fille s'est-elle spécialisée en littérature anglaise, et sa thèse de doctorat propose une lecture nouvelle des textes étudiés. Quant à mon fils, il s'est spécialisé en physique théorique : spécialité qui ne s'appuie pas sur l'observation mais sur la réflexion sur les phénomènes naturels qu'on ne peut soumettre à l'observation directe. Cet incident montre l'ampleur du dépassement par mon fils de l'objectivité photographique. Nous avions une fois un portier dont l'épouse se distinguait par une grande intelligence et propreté — qualités nécessaires pour aider aux travaux ménagers ; elle savait aussi lire et écrire. Elle aurait pu réaliser des bénéfices considérables en nettoyant les appartements pour les habitants, si une troisième qualité lui avait été présente : l'honnêteté. Hélas, elle ne cessait de voler et d'inventer des histoires tortueuses pour voler quelque chose ; aussi personne ne demandait ses services. Une fois, la fille du portier d'un précédent mariage vint rendre visite à son père ; cette femme s'entendit avec elle, et se mit à écrire des lettres pour s'attirer la pitié des gens et obtenir leurs aumônes parce que son mari, le père de la petite, était incapable de travailler ; elle donnait à l'enfant son pourcentage, et le père analphabète ne percevait pas ce qui se passait autour de lui.

Une autre fois, elle vint me dire qu'une personne lui avait donné une feuille lui disant qu'elle pouvait obtenir gratuitement du tissu pour une *galabiyya* si elle se rendait à une adresse proche de chez elle. Elle prétendit qu'elle s'y était hâtée, mais qu'à son retour elle avait découvert — quelle horreur ! — le vol des tubes de la cuisinière à gaz ! Elle ne cessait de tels petits vols ; aussi personne n'osait lui demander de nettoyer sa maison parce qu'elle l'aurait nettoyé à sa manière. Le

grand paradoxe était que ce que cette femme réalisait par les vols était bien moindre que ce qu'elle aurait pu réaliser par un travail honnête. Je fus déconcerté par son cas, jusqu'à ce que ma fille Nour m'apprît que le travail de nettoyage des maisons n'exige aucune créativité, à l'inverse du vol — surtout si le voleur doit inventer une nouvelle histoire à chaque fois. L'énergie créatrice chez l'épouse du portier — selon l'interprétation de Nour — était élevée, et il fallait qu'elle s'exprime ; en l'absence de canaux légitimes, il ne lui restait que le vol. Cette interprétation ne justifie pas son comportement criminel mais tente de l'expliquer : tentative qui ne s'est pas soumise à l'observation directe mais a pénétré jusqu'à la structure latente.

La raison génératrice

العقل التوليدي

Le modèle de l'objectivité photographique (réceptive) et informationnelle implique le déni de la capacité de la raison à créer et engendrer. Il suppose que l'esprit du littéraire (et après lui de l'étudiant) se tient comme un pauvre aux portes du réel, en cueille les miettes, et n'est pas comme un prince qui le voit dans sa totalité, en choisit ce qu'il veut, le déconstruit et le recompose comme il l'entend, pour atteindre des conceptions plus explicatives. Aussi mon refus de l'objectivité photographique s'est-il accompagné de l'adoption d'un nouveau modèle cognitif et analytique de l'esprit comme entité génératrice, et non comme simple récipient matériel recevant les informations.

L'idée de la raison génératrice est essentielle dans le système islamique : l'homme naît sur la *fiṭra*, c'est-à-dire qu'il a en lui des capacités intérieures pour le bien (et il y a aussi ce qui montre qu'il a des capacités intérieures pour le mal). La raison génératrice est une idée centrale dans la poésie romantique, en particulier chez Wordsworth et Coleridge, exprimant leur révolte contre le matérialisme mécanique qui domina au XVIII^e siècle après que le modèle newtonien dominât la pensée (William Blake dit : « *Que Dieu nous protège de la vision simple et du sommeil de Newton* »). J'ai étudié la philosophie d'Emmanuel Kant qui considère que l'esprit n'est pas une simple page blanche sur laquelle s'impriment les données matérielles comme sur une surface de cire, mais une entité innée où existent des catégories *a priori* — catégories qui existent avant l'expérience sensible, et que l'expérience sensible seule ne suffit pas à expliquer ; l'esprit suppose leur existence et prouve leur véracité ou leur fausseté indépendamment de l'expérience (à l'inverse de la connaissance *a posteriori* qui naît de l'expérience). Parmi les exemples de la connaissance *a priori*, la capacité de l'enfant à générer de nouveaux mots par analogie : il dit *ḥajarāt* au lieu de *aḥjār* par analogie avec d'autres pluriels qu'il connaît (comme *aklāt*), bien qu'il n'ait appris les règles d'analogie de personne. Ces catégories innées *a priori* rendent l'esprit capable de reformuler et d'ordonner le réel, non de le recevoir de manière perroquet. J'ai lu certains travaux de Claude Lévi-Strauss et sa tentative d'analyse structuraliste qui lie tous les éléments du réel. Lévi-Strauss considère que l'esprit contient toutes les structures que crée la main de l'homme, et que l'étude de ces structures est en réalité l'étude de la

structure de l'esprit humain lui-même. Il voit donc qu'il existe une *homologie* entre toutes les structures intellectuelles humaines d'une part et l'esprit de l'homme de l'autre.

J'ai aussi lu certains travaux du linguiste américain Noam Chomsky et du psychologue suisse Jean Piaget. J'ai compris leur insistance sur les capacités génératrices de l'esprit. Et tout homme révolutionnaire ne peut que croire à la raison génératrice capable de dépasser le réel matériel existant.

J'essayais de transmettre à mes élèves l'idée de la raison génératrice et de sa capacité à créer (en regard de l'esprit passif photographique réceptif) d'une manière dramatique. Au début des cours de critique littéraire, je leur disais (en plaisantant naturellement) que s'ils lisaient soigneusement les œuvres d'Aristote, ils remarqueraient l'ampleur de son influence par mes idées. De cette manière, j'essayais de leur montrer que moi, le professeur égyptien arabe musulman de Dammanhour, je pouvais arriver à des idées peut-être pas moins grandes ou splendides que celles d'Aristote. Inutile de dire que c'est une exagération, mais une exagération dont l'objectif était de les éveiller pour qu'ils découvrent leurs possibilités intérieures et n'aient pas peur de créer.

Naturellement, je n'ai jamais recouru à la dictée dans mes cours. Je disais aux étudiants que ce que je dis aujourd'hui peut différer de ce que j'ai dit hier : je change, mon esprit engendre des idées qui peuvent varier en raison de la variété de mes expériences vitales et existentielles. Je faisais toujours allusion à mon expérience dramatique avec le poème de Marvell « *À la bien-aimée pudique* » (auquel j'ai déjà fait référence). Mes cours prenaient aussi la forme de questions pour générer les réponses depuis l'intérieur des étudiants, qu'ils découvrent leurs potentialités. (Cette méthode est possible avec un nombre raisonnable d'étudiants ; quant aux armées immenses, il n'y a pas d'alternative aux cours, puis à la dictée, puis au manuel universitaire, suivis de négociations amicales ou houleuses avant les examens entre le professeur et les étudiants pour connaître le programme et supprimer certains chapitres pour que le programme rétrécisse.)

Il semble que je commençais à tâter mon chemin vers le concept de la raison génératrice avant même de le percevoir théoriquement et méthodologiquement. Je me souviens qu'à Columbia, j'étudiais la littérature romantique anglaise avec un grand professeur dans ce qu'on appelle le « *Proseminar* », c'est-à-dire la principale salle de recherche, qui rassemble un groupe d'étudiants désirant se spécialiser dans cette branche. Il est connu que la poésie romantique est pleine de descriptions des montagnes. Le professeur posa une question amusante : « *Que feraient*

les poètes anglais sans montagnes ? » La plupart des étudiants répondaient qu'il était impossible d'imaginer la poésie romantique anglaise sans montagnes, qu'elles sont une composante essentielle de cette poésie. Je levai la main et demandai la parole — c'était la première fois que je parlais dans ce *Proseminar*. Je dis que les montagnes n'ont pas d'importance en elles-mêmes, parce que la poésie romantique ne traite pas du monde de la nature en lui-même, mais à la mesure où elle est matière brute que la raison de l'homme façonne selon sa vision. S'il n'y avait pas eu de montagnes en Angleterre, on aurait inventé des montagnes ou quelque chose de semblable, ou un substitut. Le professeur me regarda avec étonnement et colère parce que j'avais sapé sa vision superficielle.

Ce même professeur était passionné par le poème « *Kubla Khan* » de Coleridge, poème sur un sultan oriental qui édifia un dôme rassemblant toutes les contradictions : il contient un jardin et une forêt, des soleils et des cavernes comme la neige, il se caractérise par un grand calme mais une fontaine y jaillit. Le professeur estimait que tous les poèmes de Coleridge étaient des variations sur ce poème, et il écrivait un livre sur ce sujet. Aussi cherchait-il par exemple les fontaines dans tous les poèmes de Coleridge, ce qui lassait tous les étudiants. Je lui montrai que l'essence de la fontaine est l'élan vers le haut, mouvement de la terre vers le ciel, et que c'est ce qu'il faut chercher. Aussi les arbres élancés qui embrassent les nuages, ou les oiseaux qui s'élancent de la terre vers l'horizon, sont tous des variations sur la fontaine. Puis je fis la même chose avec tous les autres mots-clés du poème. Là, le professeur fut contraint de reconnaître ma capacité à abstraire et analyser et à dépasser la surface directe. Je ne sais pas ce qu'il fit de ces remarques ni s'il en profita dans son livre ou les jeta par-dessus bord. Je n'ai pas lu son livre, surtout que son contrat ne fut pas renouvelé à Columbia et qu'il dut la quitter ; et le livre, s'il est paru, n'a connu aucune diffusion.

Le déni de la capacité génératrice de la raison (déni totalement lié à l'objectivité réceptive et à l'informationnalisme) se manifeste clairement dans un autre phénomène pathologique académique : l'étude de la question de « *l'influence et l'influencé* », étude confortable (exactement comme les modèles philosophiques matériels) qui ne demande ni *ijtihād* ni création. Elle suppose que les ressemblances entre un littéraire et un autre ne sont pas nécessairement le résultat de leur humanité commune, ni de la capacité génératrice de la raison humaine et la similitude des esprits humains, ni de la diffusion d'un climat culturel particulier qui produit les mêmes résultats dans des sociétés différentes. *L'influence*, selon cette conception, est le résultat du transfert d'une chose matérielle, définie et sensible (qui prend la forme d'une image, d'une expression, d'un mot ou de deux), et qui

se transmet par des canaux matériels précis : la lecture par un littérateur des œuvres d'un autre, de sorte que cette chose sensible — les œuvres du second littérateur influençant — laisse son influence sur le premier, l'influencé. Cette position est la conséquence de l'adoption consciente ou inconsciente du concept de l'esprit humain comme page blanche réceptive, qui s'appuie à son tour sur le concept d'unité (ou unidimensionnalité) des sciences : la croyance que les sciences humaines ne diffèrent pas essentiellement des sciences naturelles parce que le phénomène humain dans son essence ne diffère pas du phénomène naturel matériel.

L'étude de l'influence selon cette méthode objective réceptive prend la forme de la recherche des images, expressions, mots (voire idées) précis que le littérateur influencé a pris du littérateur influençant. Le chercheur doit montrer objectivement les canaux effectifs et matériels par lesquels l'influence s'est transmise. Celui qui étudie l'influence dans ce cadre doit apporter les preuves matérielles, objectives et palpables de la véracité de sa thèse — il se transforme d'analyste littéraire en informateur de police !

J'avais commencé ma vie scientifique par une étude de ce type : j'ai passé — comme je l'ai dit — trois ans à écrire ma thèse de master intitulée « *L'influence de la poésie romantique anglaise et de la poésie symboliste française (en particulier Charles Baudelaire) sur la poésie d'Ibrahim Naji* ». La chose était supposée extrêmement simple parce que le poète Ibrahim Naji avait traduit le recueil *Les Fleurs du Mal* en arabe (depuis l'anglais). Mais lorsque je commençai l'étude, je trouvai que l'influence existait et en abondance, mais qu'elle était insignifiante et superficielle — de simples échos verbaux qui n'avaient changé ni la conscience du poète ni sa vision. Mieux, je trouvai que la déformation par Naji de Baudelaire et son échec à comprendre le poète français (en raison de son patrimoine intellectuel et littéraire) étaient plus importants que ces moments où il était directement influencé par lui. C'est-à-dire que j'avais trouvé beaucoup de preuves objectives palpables de l'influence de Naji par Baudelaire, mais j'annonçai que s'arrêter à ce niveau d'analyse était une simplification et une réduction de la question, et qu'il fallait atteindre un niveau plus profond par l'analyse, la déconstruction et la composition, et prendre en compte la capacité génératrice du poète, et traiter la conscience, le patrimoine et la langue avec la considération qu'ils sont des éléments complexes à travers lesquels seulement le littérateur influencé peut percevoir les œuvres du littérateur influençant. Aussi déforme-t-il et altère-t-il selon ce que lui dictent les limites de sa conscience, de sa perception, de sa vision et de sa langue. Autrement dit, j'ai annoncé dès le début que la relation du littérateur

influençant au littérateur influencé, comme la relation de la raison au réel matériel, n'est ni directe ni simple ; et que l'application de modèles matériels réducteurs tirés des sciences naturelles aux phénomènes humains (l'influence d'un littérateur sur un autre) est une affaire facile qui n'apporte ni connaissance ni sagesse, et qui mène le chercheur à se répéter, à tomber dans les généralisations abstraites qui ne disent rien, qui font tomber la particularité des phénomènes et leurs courbes propres ; à accumuler les informations matérielles solides qui ne soulèvent aucune question et ne résolvent aucune problématique, parce qu'elles n'ont pas atteint les profondeurs et se sont contentées de toucher la surface. La même chose s'est répétée dans ma thèse de doctorat — comme je le montrerai plus loin — qui commença comme une thèse traditionnelle dans l'étude de l'influence d'un poète anglais sur un poète américain, mais qui finit par affirmer la frivolité de l'influence et la profondeur de la différence due à la différence de conscience et de vision. C'est une affaire qui a sa signification depuis la perspective de cette *biographie non personnelle et non objective* : c'est comme si je commençais dans le monde de la matière solide, mais finissais toujours dans le monde de l'homme créateur. Dans mon étude sur Gamal Hamdan, j'ai étudié la question de l'influence à nouveau. J'ai signalé que lorsque j'écrivais l'*Encyclopédie* de 1976, j'ai lu son livre *Les Juifs anthropologiquement*.

Mais lorsque je le lus, je cherchais alors les informations comme tout chercheur. Il semble pourtant que j'ai assimilé un système intellectuel complet et l'ai totalement intériorisé sans le savoir. Lorsque j'ai contemplé ma relation avec Gamal Hamdan, l'ampleur de mon influence par lui dans sa manière de penser m'a étonné. Son livre contenait beaucoup d'informations et de faits dont j'ai pris ce que j'ai pris et écarté ce que j'ai écarté ; puis les informations ont changé et se sont altérées comme les informations changent et s'altèrent. Mais ce qui est plus important est resté : sa pensée, sa vision et sa méthode. Il est manifeste que j'ai appris de Gamal Hamdan le rejet de l'unidimensionnalité matérielle scientifique et du fanatisme pour les méthodes mathématiques, et la réhabilitation de l'imagination, de la métaphore et de l'intuition dans le processus de pensée scientifique. Parmi les choses les plus importantes que j'ai apprises de lui : sortir les phénomènes juifs et sionistes du cercle de la Torah, du Talmud et des études juives, et les introduire dans le cadre de la science humaine générale, en les plaçant dans plusieurs contextes historiques pour qu'ils deviennent des phénomènes différents à dimensions différentes, et non un phénomène unique caractérisé par l'unicité. Mais le plus important que j'ai appris de lui — et que j'ai appris de mes professeurs (D^r Émile Georges, D^r Nour Sherif, D^r David Wymer) — est la façon de penser et de regarder, et comment contempler les informations et les interpré-

ter. J'ai appris de Gamal Hamdan comment découvrir les schémas dans le tas des détails changeants, et comment abstraire la Vérité à partir des vérités. Je ne sais si j'ai aussi appris de lui une part de fermeté et de capacité de résistance. L'influence de Gamal Hamdan ne se trouve pas en une ligne ou deux ou en une page ou deux de ses écrits ; elle est là entre les lignes, et c'est l'influence la plus profonde. Mais avec la domination du modèle accumulatif informationnel, l'importance de ce type d'influence a été négligée.

Le champ de la recherche scientifique pour beaucoup, ce sont les vérités et non la Vérité, les informations et non les schémas latents derrière elles. C'est pourquoi, lorsqu'ils étudient l'influence d'un écrivain sur un autre, ils cherchent toujours quelques phrases, expressions et citations directes que l'écrivain influencé a transmises de l'écrivain influençant. La liste des références dans ce qui s'écrit comme études dans le cadre de ce modèle informationnel signifie que la contribution de dizaines de penseurs et de maîtres dans la formulation des idées des étudiants n'est pas reconnue, parce qu'elle n'existe pas du point de vue quantitatif informationnel.

Je peux soulever une autre question : pourquoi Gamal Hamdan n'a-t-il pas influencé ceux qui écrivent des études sur le même sujet d'une manière proportionnée à son envergure intellectuelle ? Je peux dire que le modèle informationnel accumulatif a totalement dominé et a transformé tout (les opinions, les visions, les rêves, les douleurs) en informations. Aussi les écrits de ce penseur extraordinaire se sont-ils transformés en matériau d'archive que dévorent avidement les écrivains informationnels. Je crois que la plupart de ce qui s'écrit ces jours-ci s'écrit sous l'effet de ce modèle ; mais le pire, c'est que ce qui se lit aujourd'hui se lit de la même manière. Ainsi disparaît la Vérité, et il ne reste que les vérités !

La carte cognitive

الخريطة الإدراكية

Certains imaginent que ce que dit n'importe quel homme est une expression précise de sa position, qui est elle-même un reflet direct de sa situation de classe, de son milieu ou de ses circonstances. Cette conception est totalement liée au concept de raison passive et à l'objectivité photographique réceptive. Une telle conception ignore ce que j'appelle la « *carte cognitive* ». Qu'est-ce que la carte cognitive ?

À l'inverse de ce que certains imaginent, l'homme ne perçoit pas son réel d'une manière sensible et matérielle directe, sauf dans des cas rares marqués par la simplicité — comme si une cigarette lui brûlait la main ou qu'un corps solide entrait dans ses yeux. L'homme n'est pas un ensemble de cellules, de nerfs, de désirs et de motivations matérielles (économiques ou physiques), et son comportement n'est pas une simple série d'actions et de réactions conditionnées que régissent les lois de la mécanique ou de la biologie. Son esprit n'est pas un simple cerveau matériel — page blanche sur laquelle s'accumulent les données matérielles —, mais un esprit qui a une capacité génératrice ; et il est aussi le réceptacle de beaucoup d'expériences, de systèmes moraux et symboliques, et le dépôt de beaucoup de souvenirs et d'images stockés dans la conscience et l'inconscient.

Pour tout cela, lorsque l'homme se conduit, il ne se conduit pas comme réaction au réel matériel directement (stimulus matériel suivi directement d'une réponse), mais comme réaction au réel *tel qu'il le perçoit*, dans toute sa complexité, et à travers ce qu'il projette sur le réel comme joies, tristesses, désirs, sens, symboles, souvenirs, convoitises, rancunes, intentions bonnes et mauvaises, et à travers un ensemble de systèmes moraux, symboliques et idéologiques.

En raison de cette complexité de l'homme, et parce qu'il ne répond pas au réel matériel directement mais y répond à travers sa perception, on voit qu'aucun chercheur ne peut embrasser les dimensions d'un phénomène humain (politique, social ou économique) qu'en plongeant dans les niveaux d'analyse les plus profonds : c'est-à-dire les catégories et les images perceptives à travers lesquelles l'homme se perçoit lui-même, perçoit son réel et ce qui l'entoure d'humains, de sociétés et de choses. Ces catégories et ces images forment une carte que

l'homme porte dans son esprit, et il s'imagine que ses éléments et leurs relations forment les éléments et les relations du réel ; et c'est la *carte cognitive*. Ces cartes cognitives que l'homme porte dans son esprit et sa conscience déterminent ce qu'il peut voir dans ce réel brut : elles écartent et marginalisent certains détails de sorte qu'il ne les voit pas, et soulignent d'autres comme s'ils étaient importants et centraux.

Donnons un exemple amusant de carte cognitive : ce qu'on rapporte de Marie-Antoinette (reine de France avant la Révolution, fille de la famille royale d'Autriche, qui vivait une vie aristocratique luxueuse totalement isolée du monde extérieur). On dit que des gardes trouvèrent un paysan évanoui de faim et le lui amenèrent. Elle eut pitié de lui et lui dit : « *Monsieur, vous ne devez pas suivre ce régime sévère.* » Selon une autre version, on lui apprit que le paysan n'avait pas trouvé de pain à manger depuis une semaine ; elle dit avec étonnement : « *Pourquoi n'a-t-il pas mangé du gâteau ?* » Le phénomène de pauvreté et de faim ne faisait pas partie de son stock cognitif ; elle ne pouvait donc pas le percevoir. Elle arracha le phénomène de la faim de son contexte réel (la pauvreté) et le lia aux causes qu'elle connaissait (le régime, le gâteau au lieu du pain). Elle imposa son stock cognitif à ce qu'elle voyait de ses yeux (objectivité matérielle) ; sa carte cognitive détermina le champ de vision.

Cela ne signifie pas que le réel matériel brut n'existe pas sans la perception humaine. Il est sans doute là, dans sa matérialité, sa naturalité, son objectivité, son impersonnalité et sa généralité (Dieu l'a créé en dehors de notre conscience, de notre perception et de notre volonté). Il a sans doute une influence sur la définition de certains aspects de la pensée et du comportement humains, à un degré qui varie en profondeur d'un homme à l'autre et d'un instant à l'autre. (Marie-Antoinette fut arrêtée et exécutée par les affamés ; sa carte cognitive a sans doute totalement changé à cet instant.)

La carte cognitive est dans la plupart des cas inconsciente : l'homme la porte dans son esprit et la voit comme la chose la plus logique et la plus naturelle. L'homme raciste ne voit que les défauts de l'autre et les vertus de son peuple. Le soldat britannique qu'on envoyait dans les jungles d'Afrique et à qui l'on disait qu'il portait « *le fardeau de l'homme blanc* », et qu'il n'allait pas là-bas pour piller et s'emparer des terres et expulser leurs habitants et les exploiter, mais pour répandre la civilisation dans les contrées du continent noir et éduquer ses habitants barbares et sauvages qui ne méritent pas la vie : il intériorisait la carte cognitive sans le savoir et égorgeait les habitants originels parce qu'il portait le drapeau de la civilisation supérieure. Les sionistes ne sont pas une exception. Aussi,

lorsque nous étudions leur conduite, devons-nous nous rappeler que ce qui détermine leur conduite n'est pas leur réponse directe aux éléments et circonstances matériels qui les entourent, mais leur vision et leur perception de ces éléments.

Les sionistes ont saisi l'importance de la carte cognitive dans la formation de l'opinion publique et la mobilisation des masses. Je soutiens que l'État sioniste n'est pas un État juif mais un État colonial-d'établissement-substitutif qui accomplit deux fonctions : débarrasser l'Europe des Juifs et les transférer en Palestine pour qu'ils forment une base du colonialisme occidental. Le projet sioniste a transformé les Juifs d'Europe en simple instrument pour atteindre un objectif stratégique. Mais il est difficile de convaincre quelqu'un de se transformer en simple instrument ; il faut donc changer sa carte cognitive pour qu'il puisse se mouvoir avec enthousiasme et porter les armes pour défendre ce qu'il imagine et ce qu'il a intériorisé. Aussi le commandement sioniste a-t-il agi sur deux niveaux. D'abord, ils ont affirmé que les Juifs sont une masse humaine nationale cohérente qui a son histoire et ses caractéristiques uniques, et qu'ils ont un droit absolu sur la Palestine, qui est leur patrie nationale. Lorsqu'ils vont en Palestine, ils sont donc « *en retour* » en Palestine (et non occupants ou colonisateurs) ; ce retour se fait sur la base de la promesse divine et non de la promesse Balfour, et la Palestine est en réalité *Eretz Yisrael*.

Les porte-parole sionistes (la plupart athées) se mirent à parler de la Torah et du Talmud, et l'État sioniste adopta certains symboles religieux, jusqu'à ce que beaucoup imaginent qu'il s'agit effectivement d'un État juif et commencent à le percevoir ainsi, à percevoir son brutalisme et ses massacres sur la base de cette perception. Dans ce cadre, la résistance palestinienne devient une question illégitime et incompréhensible — voire devient *terrorisme* ; et le brutalisme sioniste devient une légitime défense, ou défense de la terre des ancêtres ou de l'identité juive de l'État.

Le pire qui puisse arriver à l'homme est l'ébranlement de sa carte cognitive : lorsque le réel défie cette carte, le fondement de la vision et la manière même de la perception sont ébranlés ; la terre tremble sous ses pieds ; il s'enflamme et se déchaîne. C'est ce qui est arrivé aux colons sionistes : leur carte cognitive avait pour axe et fondement que la Palestine est « *une terre sans peuple* », ou au moins un peuple semblable aux Indiens d'Amérique qu'on peut éliminer soit par extermination, soit par transfert ou siège ou ignorance. Avant le déclenchement de la dernière Intifada, le conseil régional des colonies du Jourdain publia une carte touristique sur laquelle n'apparaissait aucun village ou ville arabe — comme s'ils

avaient été supprimés ou n'avaient jamais existé : c'est-à-dire « *terre sans peuple* » ! Mais ce qui se passa fut l'inverse : il apparut que la Palestine est une terre sur laquelle vit un peuple, peuple ancien, partie d'une formation civilisationnelle ancienne et complexe, qui s'accroît quantitativement et qualitativement de manière inquiétante. La carte cognitive fut totalement ébranlée, et la nervosité commença à apparaître dans ce que j'appelle « *la phase Sharon* » : la conception des colons qu'on peut changer le réel par la force pour qu'il s'accorde à leur carte cognitive. Mais le réel défie en permanence la carte cognitive mythique sioniste : l'Intifada se poursuit, la résistance des propriétaires de la terre s'intensifie, et le brutalisme sioniste s'accroît.

La carte cognitive n'est pas une fatalité : on peut la changer. Des secteurs non négligeables des masses israéliennes ont commencé à percevoir la futilité de la tentative d'imposer le mythe sioniste à la réalité palestinienne. L'un des exemples les plus importants de la possibilité de la libération de l'homme de sa carte cognitive limitée est ce qui arriva au penseur sioniste Nathan Birnbaum, qui fonda le mouvement sioniste et inventa même le mot « *sionisme* » (qui n'existait dans aucun dictionnaire politique ou linguistique). Il participa au premier congrès sioniste, mais découvrit progressivement la vérité du sionisme : c'est un mouvement qui sapera les appartenances réelles des Juifs du monde. Il quitta le mouvement sioniste et rejoignit les apôtres du *yiddish*, langue des Juifs d'Europe orientale, qui réclamaient la préservation de l'identité juive est-européenne — qui pouvait se réaliser dans sa patrie : la Russie et la Pologne. (Cela diffère du point de départ sioniste qui voit qu'il y a une identité juive mondiale qui doit se réaliser sur la *terre promise*.) Puis sa carte cognitive changea de manière plus profonde : il trouva que le retour au judaïsme rabbinique orthodoxe était la seule solution et devint l'un des plus farouches ennemis du sionisme (le judaïsme rabbinique, avant d'être *sionisé*, interdisait le retour à la Palestine et le considérait comme un grand péché). Birnbaum vécut jusqu'avant la Seconde Guerre mondiale ; il vit la catastrophe approcher et perçut que la civilisation occidentale moderne est destructrice ; il proposa donc d'établir les membres des communautés juives en Europe dans des lieux agricoles entre les différents pays — c'est-à-dire qu'il tourna totalement le dos à l'histoire en raison de son sentiment de l'imminence de la catastrophe.

Je crois que la décision de la Cour internationale de justice de La Haye peut constituer le début d'un changement de la carte cognitive dans le monde occidental : elle remet les choses à leur place, et révèle l'identité de l'État sioniste comme État occupant (et non comme État juif). Aussi les prétentions tombent. C'est ce

qu'ont perçu beaucoup de commentateurs israéliens eux-mêmes : après avoir condamné cette décision et l'avoir accusée d'antisémitisme et d'être l'expression de la haine des *Goyim* envers les Juifs (jusqu'au bout du stock d'insultes de leur carte cognitive), ils se mirent à murmurer que la haine pour Israël s'accroît et traverse les frontières, et que la décision de la Cour internationale flotte comme un drapeau rouge au-dessus du Mur (*Maariv*, juillet 2004). Certains signalèrent que la décision conférerait une légitimité aux opérations de résistance palestinienne (selon les mots de Nahum Barnea dans *Yedioth Ahronoth*, 11 juillet) et représente une victoire pour les Palestiniens, et le plus grand succès depuis la résolution de l'Assemblée générale qui qualifia le sionisme de racisme. Puis l'écrivain affirme une chose extrêmement importante : la décision signifie une « *reclassification* » de l'État sioniste, c'est-à-dire un changement de la carte cognitive le concernant — « *après trente-sept ans d'occupation, Israël se transforme aux yeux d'une grande partie du monde en État paria. Ce n'est pas l'État de l'apartheid d'Afrique du Sud, mais elle est sans doute de la même famille* ». Aluf Benn affirme qu'elle pourrait connaître le destin de l'Afrique du Sud (*Haaretz*, 11 juillet 2004).

Je crois qu'il est temps que les médias arabes se tournent vers cette question, en essayant d'influencer la carte cognitive des peuples occidentaux à travers ce que j'appelle « *le dialogue armé* » : la résistance armée continue accompagnée de médias forts qui essaient de montrer la vérité des sionistes dans la région comme poste avancé colonial-d'établissement-substitutif qui représente le colonialisme occidental et sert ses intérêts.

Je crois que l'échec du renseignement aux États-Unis et en Angleterre, qui ont mené une guerre contre l'Irak en raison des armes de destruction massive et de la relation du président Saddam Hussein avec al-Qaïda — sur la base de preuves dont la fausseté fut prouvée par la suite — est en réalité un défaut de la carte cognitive. Pour clarifier ce point, je raconterai cette histoire que m'a racontée un ami américain qui travaillait avec nous en Arabie saoudite à l'Université de Riyad, et qui auparavant travaillait en Iran. Il m'a raconté l'histoire suivante : il enseignait l'anglais à Téhéran sous le règne du Shah, et ses étudiants lui dirent qu'une grande manifestation aurait lieu le lendemain et le lui assurèrent. Il se trouva que mon ami connaissait le chef du renseignement américain à Téhéran, qui était totalement occupé à transférer son appartement du rez-de-chaussée à l'étage supérieur de l'immeuble où se trouve un beau *roof garden*. Il l'interrogea sur la manifestation du lendemain : devait-il rester chez lui ou aller à l'université ? Il l'assura qu'une telle manifestation n'aurait pas lieu — la police du Shah maîtrisait totalement la situation. Mon ami fut tranquilisé par les paroles du chef du

renseignement (de sa majestueuse personne), et alla à l'université le lendemain. L'histoire se termina par mon ami disant : « *Je suis rentré chez moi en rampant sur le ventre, parce que la manifestation avait effectivement eu lieu et que la police s'était heurtée aux étudiants.* » Cette grande manifestation est considérée comme le début de la fin du Shah. Lorsque le Shah tomba, l'affaire fut examinée aux États-Unis comme un échec du renseignement : il semble que le renseignement américain n'avait pas alerté l'administration américaine sur la simple possibilité de la chute du Shah. Les membres du renseignement protestèrent en disant qu'ils étaient en Iran pour servir le régime du Shah et non pour l'espionner ; aussi avaient-ils été totalement absorbés dans le système impérial ! Ce qu'ils disent, c'est que leur carte cognitive avait été changée : leur objectif devint de préserver le régime du Shah à tout prix, et non de l'observer. Ils écartèrent donc toutes les preuves et indices de la possibilité de sa chute.

Je crois qu'une chose semblable s'est produite dans l'invasion de l'Irak. La carte cognitive impérialiste américaine partait de la nécessité d'envahir l'Irak (l'un des ouvrages rapporte que George Bush dit avant le 11 septembre : « *Nous envahirons l'Afghanistan puis l'Irak.* ») Cela s'explique : avec le recul économique des États-Unis et la croissance de la puissance économique asiatique (en particulier la Chine), l'administration américaine voulut renforcer sa position de négociation dans le monde par la mainmise sur les sources du pétrole, soit dans la mer Caspienne, soit dans le monde arabe. De plus, Bernard Lewis, l'orientaliste américain sioniste, embellit pour Bush la question de l'invasion de l'Irak en disant que l'élimination du radicalisme islamique et arabe pouvait s'accomplir par l'invasion d'un grand État arabe et sa soumission totale ; et que si cela se réalisait, le domino arabo-islamique tomberait. Cette carte cognitive fut intériorisée par les membres du renseignement américain qui se mirent à rassembler les preuves indiquant l'existence d'armes de destruction — preuves fragiles (la plupart ont été révélées par la suite comme étant des témoignages de certains ennemis du régime de Saddam Hussein, dont beaucoup étaient des mercenaires) — et écartèrent, consciemment ou non, toutes les preuves contredisant leur cadre cognitif. L'administration américaine crut ces preuves parce qu'elle voulait y croire ; sa carte cognitive allait dans cette direction. Bien que le résultat de l'enquête menée par le Congrès ait blanchi l'administration Bush de l'accusation de négligence (exactement comme l'enquête en Grande-Bretagne a blanchi Blair de l'accusation de falsification délibérée), je crois que l'échec du renseignement était dû au cadre cognitif général (la nécessité d'envahir l'Irak), qui créa une situation d'acceptation des preuves fragiles et l'absence d'examen critique.

La question de la carte cognitive apparaît aussi dans la décision américaine de jeter les forces américaines dans le marécage irakien. Les auteurs de cette décision n'ont pas perçu que les médias américains ont vidé l'homme américain — et donc les soldats américains — de toutes les valeurs idéales et combatives, en insistant sur la réalisation du moi et la forte orientation vers le plaisir. Il a été aussi affirmé que toutes les choses sont relatives, c'est-à-dire égales, et qu'il n'y a aucun critère de jugement, ce qui implique le sapement de la croyance en quoi que ce soit ; voire le sapement du moi qui devient sans objectif ni finalité ni aucune forme d'idéaux dépassant le moi étroit. Tout cela a transformé l'Américain en un être économique consommateur d'un haut degré d'efficacité dans la consommation. L'homme consommateur n'a pas d'objectif précis : il pense que le salut vient à travers la réalisation du moi, qui s'incarne dans les niveaux de consommation. C'est aussi un homme qui cherche toujours la satisfaction immédiate ; aussi son seuil de tolérance (comme on l'appelle en psychologie) est-il extrêmement étroit.

Cette opération de vidage a eu pour conséquence que l'Américain s'est replié sur lui-même et est devenu peu intéressé par la politique étrangère et les affaires du monde. Tant qu'il y a un poulet sur la table — « *There is a chicken on the top of the table* » —, il laisse les problèmes de défense et de politique étrangère à l'administration américaine, et se concentre sur les affaires de sa subsistance comme la qualité des écoles, des pompiers, des soins de santé, et la situation économique en ce qu'elle le touche personnellement. Envoyer une telle personne dans un pays étranger sur la base d'une vision concernant la politique étrangère qu'il ne comprend pas et qui ne l'intéresse pas, et pour des motifs qu'on lui a cachés, alors qu'il est de toute façon centré sur lui-même cherchant ce qui assouvrira son avidité consummatrice, fait qu'il ne combattrait pas avec férocité et ne supportera aucune douleur — l'homme ne supporte la douleur qu'à travers sa croyance en quelque chose qui dépasse son moi étroit.

Le décideur américain n'a pas non plus perçu la carte cognitive des Irakiens, et les a transformés en simples animaux économiques matériels qui accueilleraient l'occupant. Il n'a pas perçu les valeurs morales (non matérielles) qui dépassent le moi étroit et qui meuvent l'Irakien — comme le refus de l'injustice et de l'occupation, leur perception profonde de la nature du projet américain, et leur foi en Dieu qui les emplit de confiance en eux et de leur capacité à résister face à la grande machine militaire.

Après l'incapacité de la carte cognitive américaine à embrasser les vraies dimensions de l'agent humain américain et irakien, l'administration américaine a jeté les soldats américains dans le brasier de la bataille, et a été surprise par la vio-

lence de la résistance, et surprise aussi par la faible tolérance des soldats américains et celle du public américain. Lorsque le nombre de tués parmi les soldats américains atteignit environ 1 100 — le même nombre que celui qui avait été tué dans la bataille d'invasion —, l'inquiétude commença à saisir le peuple américain. Je riais et je leur disais que celui qui veut bâtir un empire qui pille les peuples et lui rapporte les richesses des autres pays doit sacrifier le sang. Je leur rappelais que l'inquiétude du peuple américain dans la guerre du Vietnam ne commença qu'après la chute de 50 000 soldats. Ils étaient déconcertés par mes remarques. Ils ne savent pas que la carte cognitive américaine, avec la montée de l'orientation vers le plaisir et la montée des taux de consommation, a totalement changé : tous les idéaux de l'Américain ont été sapés, y compris sa foi en la patrie, en l'empire, et en la nécessité de le défendre avec férocité.

L'un des plus amusants exemples de la carte cognitive non consciente est l'histoire de cet Américain blanc misérable qui vendait des cappuccinos à l'hôtel où nous descendîmes à New York durant les événements du 11 septembre. Je voulais le consoler — son état était extrêmement triste —, et je lui dis (par hypocrisie) que tous les gens aiment le peuple américain et que le rêve américain les hante. Il me répondit : « *Le rêve américain : la richesse, l'épouse blonde, les deux enfants, la grande maison, le grand jardin, les deux grandes voitures et un certain nombre de chiens.* » Je dis : « Oui. » Il dit : « *Je vais te raconter une histoire sur le rêve américain maintenant. Je vendais des hot-dogs sur une charrette à Central Park (c'est, soit dit en passant, le pire métier qu'un homme puisse exercer à New York, généralement exercé par les immigrants qui viennent d'arriver aux États-Unis et qui subissent les pires types d'exploitation de la part de la police et des propriétaires des charrettes). Un immigré chilien me rejoignit ; il était extrêmement intelligent, commença à spéculer sur les actions et les obligations, et accumula une grande fortune. Il alla acheter la grande maison, épousa l'épouse blonde, acheta les deux grandes voitures, eut les deux enfants, puis répudia sa femme, abandonna ses fils, subit une opération chirurgicale et se transforma en femme. Voilà le rêve américain maintenant.* » Je n'ai trouvé d'autre sens à cette histoire que cet Américain écrasé avait trouvé que la carte cognitive dominée par le rêve américain ne s'accorde pas au réel, qu'il y a un défaut, et que l'histoire indique que la fin heureuse supposée n'a aucun fondement.

Chomsky au Caire

تشومسكي في القاهرة

Dans une biographie non personnelle et non objective comme celle-ci, je dois mentionner mes rencontres avec Noam Chomsky et le dialogue qui se déroula entre nous au Caire en 1992. Comme je l'ai dit auparavant, j'ai été influencé largement par la révolution générative de Chomsky ; aussi attendais-je sa visite en Égypte. Pour comprendre le dialogue qui se déroula entre nous, il faut résumer sa pensée linguistique et philosophique : ses traits essentiels et ses contradictions latentes, chose extrêmement difficile.

On peut dire que la pensée de Chomsky part du dualisme essentiel (dualisme de l'homme et de la nature) qui constitue l'essence de la vision humaniste du monde et de la pensée rationaliste matérielle centrée sur l'homme, et qui n'est pas tombée dans la chosification et le nihilisme. La création de Chomsky (et de la révolution structuraliste générative dans son ensemble) se manifeste au premier chef dans le regard porté sur l'*infrastructure* non comme une structure objective matérielle solide et fermée, mais comme des relations et des idées latentes dans l'esprit même qui s'expriment à travers de nombreuses formes et phénomènes. L'esprit humain est, pour Chomsky, la plus profonde des structures. Cet esprit n'est pas un esprit passif ni une page blanche ; il n'acquiert pas ses idées progressivement (de manière accumulative) de la structure environnante, et n'évolue pas dans le cadre de systèmes fermés solides réducteurs comme le voient les *behavioristes*. C'est un esprit actif et efficace qui possède des potentialités créatrices et des facultés innées latentes — qui sont en réalité des formes et structures *a priori* qui suivent des règles précises à capacité génératrice et jouent un rôle essentiel dans le processus d'acquisition de la connaissance. Cela signifie que l'homme n'est pas contrôlé par les motifs extérieurs ou environnementaux, et que ses capacités créatrices génératrices lui octroient un grand degré d'indépendance et de liberté, et qu'il évolue dans le cadre de systèmes complexes ouverts différents des systèmes naturels fermés.

Aussi le point de départ chez Chomsky est-il rationaliste, intérieur, déductif, et non empiriste, extérieur, inductif. Il commence par le général, la structure et le schéma, et par les données *a priori* latentes dans l'esprit humain, et ne laisse pas l'esprit se tenir aux portes des données et des preuves partielles et de l'environ-

nement matériel, comme s'il était un récipient passif où la connaissance se déverse — il se tient comme une entité positive créatrice qui donne autant qu'elle prend et qui colore la connaissance qu'elle acquiert du réel. Aussi la formulation des hypothèses scientifiques et des modèles explicatifs — selon la conception de Chomsky — relève-t-elle de la raison et de l'imagination et n'est-elle pas soumise aux sens.

Mais cela ne signifie pas naturellement que les sens ont été supprimés : c'est une question de priorité, et nous sommes ici devant un dualisme hiérarchique où l'homme précède la nature, où la raison précède les sens, et où l'imagination active précède la réception passive des données sensorielles.

Chomsky voit que la plus importante des potentialités latentes dans l'esprit de l'homme est sa capacité linguistique. La langue représente un instant marquant dans l'histoire de l'univers : c'est ce qui le distingue des autres êtres qui vivent avec l'homme sur cette terre dans le cadre de la nature, mais qui n'ont pas la *fiṭra* linguistique. La langue des humains est essentiellement différente des langues des animaux et des modes de communication entre eux. Aussi Chomsky parle-t-il du « *miracle de la langue* » : par elle se forme la société, la civilisation progresse, et la pensée apparaît.

Comme preuve de la vision de Chomsky (révolutionnaire et générative) de la langue comme innée dans l'esprit, il mentionne le temps que met l'enfant humain (mâles et femelles, intelligents et stupides) à apprendre sa langue humaine. Cet enfant apprend sa langue rapidement, sans effort et avec une grande efficacité, en un an (temps plus court que celui que mettent certains hommes à apprendre à conduire une voiture), alors que la description des règles de n'importe quelle langue peut prendre plusieurs années aux chercheurs. L'enfant arrive à la maîtrise de la langue entre cinq et six ans — c'est-à-dire qu'il maîtrise un système linguistique intégré composé d'un ensemble immense et complexe de règles, dont l'usage exige beaucoup de règles de logique (induction, déduction), de règles de transformation et de règles d'ordre que, s'il les apprenait par acquisition, lui prendraient des dizaines d'années. La langue humaine est le meilleur miroir reflétant l'esprit : il y a une homologie entre la structure de l'esprit et celle de la langue ; la langue est à la place de la structure superficielle d'une structure plus profonde qu'est l'esprit humain.

Le système cognitif (global et final) chez Chomsky s'appuie sur le dualisme de l'homme et de la nature et sur la croyance que les humains sont différents à la fois des animaux (modèle organique) et des machines (modèle mécanique), et

que cette différence doit être respectée — c'est le fondement de la dignité de l'homme et de la fraternité humaine. Cette foi en l'indépendance de l'esprit par rapport à l'environnement et en sa créativité est le fondement de son attaque contre la philosophie positiviste, l'empirisme et l'école *behavioriste* : philosophies qui ne se soucient pas des structures profondes, c'est-à-dire de ce qui distingue l'homme du reste des êtres. L'école behavioriste, par exemple, se contente de décrire la structure superficielle dans ses formes matérielles parlées (entendues) et écrites, sans dépasser cela vers la connaissance de la structure profonde.

Chomsky considère — sur la base de tout cela — la nécessité de fonder des sciences sociales qui étudient la nature humaine comme entité indépendante de la nature pour garantir la liberté de l'homme et l'approfondir. Ces sciences doivent avoir des fondements solides dans la nature humaine elle-même ; et l'action sociale doit jaillir d'une conception de la nature de la société dans l'avenir et s'appuyer sur quelques jugements clairs à son sujet — jugements qui s'appuient à leur tour sur une vision de la nature humaine. Le concept de nature humaine est un concept axial chez Chomsky ; il indique la manière d'y arriver à travers l'étude empirique, parce que cette nature se manifeste dans le comportement de l'homme et ses créations matérielles, intellectuelles et sociales.

Mais le concept de nature humaine pour Chomsky n'est pas un concept purement empirique. Dans un dialogue avec Bill Moyers, ce dernier lui posa la problématique hobbesienne de manière rusée : « *Pensez-vous que les humains aspirent par nature à la liberté, ou sont-ils prêts à se soumettre à l'ordre en échange de la sécurité et de la sûreté ?* » La réponse de Chomsky fut tranchante : « *Ce sont des questions de foi, non de connaissance. Vous devez orienter vos espoirs vers ce en quoi vous croyez... j'aime croire que les gens sont nés libres, mais si vous me demandez une preuve, je ne pourrai pas vous la donner.* » Moyers lui demanda avec étonnement : « *Vous parlez de foi ; croyez-vous donc en la liberté ?* » Chomsky répondit : « *J'essaie que ma foi ne soit pas irrationnelle. Nous devons agir sur la base de notre connaissance et de notre compréhension, en sachant que notre connaissance est limitée... mais c'est en tout cas une foi soumise aux considérations des faits et de la raison.* » Chomsky applique ainsi à la nature humaine elle-même la méthode rationaliste qu'il a appliquée à la recherche linguistique. Il est logique que nous commencions par ce qu'imagine la capacité idéale, puis que nous étudions la performance effective : l'idéal avant le matériel, le rationnel avant le sensible, l'humain avant le naturel.

Après avoir exposé certains aspects essentiels de la vision générative de Chomsky, il faut signaler que, bien que son point de départ soit le dualisme de l'homme et de la nature, son matérialisme rigoureux le pousse à nier ce dualisme

et à le supprimer, et à affirmer l'unidimensionnalité matérielle. Cette contradiction fut l'axe de la discussion entre lui et moi durant sa visite au Caire. Je lui posai la question de la nature, terme qu'il utilise de manière ambiguë parfois. Je lui demandai : « *Qu'est-ce que la nature ? Y a-t-il à l'intérieur des humains ce qui les distingue de la nature, ou en sont-ils une partie indissociable qu'ils ne dépassent jamais ?* » Et je fis allusion à certaines de ses opinions et à l'expression « *miracle de la langue* » précisément. Je lui demandai : « *Cette expression ne signifie-t-elle pas une rupture des lois de la nature et de la matière dans le cas de l'homme, ou au moins une discontinuité ?* » Le contenu de ma question portait en réalité sur le dualisme profond qui marque sa vision. Mais Chomsky, comme beaucoup de philosophes occidentaux laïques, tente de nier tout dualisme lorsqu'il est confronté aux implications philosophiques de son système cognitif. Aussi Chomsky s'agaça-t-il de ma question et répondit avec impatience : « *La nature est tout ce qu'il y a, et la nature ne se réduit à rien d'extérieur à elle (Nature is irreducible).* » Et c'est un choix métaphysique sans justification. Je suis revenu à ses écrits cherchant une réponse plus détaillée et abondante, et j'ai trouvé que Chomsky, qui affirme l'immanence des idées, voit qu'au final et en dernière analyse, elles ne sont qu'une partie de la biologie de l'homme (comme les aspects physiologiques anatomiques). Aussi Chomsky n'hésite-t-il pas à décrire la faculté de la langue (le miracle de la langue) en termes biologiques matériels déterministes purs. L'acquisition de la langue par l'enfant ne diffère pas de la mue de ses dents de lait à ses dents adultes, comme l'adolescent dont les caractères anatomiques changent. La langue se développe physiologiquement, exactement comme tout autre caractère anatomique, par elle-même. Le mot « *latent* » devient « *physiologique* » ou « *physique* », et les structures mentales latentes sont des structures physiques. « *L'immanence* » ne signifie en réalité que la programmation biologique ou le code (en anglais « *program and code* ») — mots qui désignent des systèmes fermés déterministes. Chomsky n'hésite pas à décrire nos systèmes doctrinaux comme des systèmes que l'esprit (en tant que structure biologique) produit. Il voit que l'esprit a été « *designed* » pour les engendrer ; le mot dans l'original anglais signifie « *conception* », mais c'est une conception d'ingénieur d'une machine. C'est-à-dire que le mot qui désigne la création évoque en même temps un système fermé déterministe. Il semble que ce ne sont pas de simples figures pour décrire quelque chose difficile à décrire en langage direct, mais une description littérale : Chomsky désigne l'esprit comme l'« *organe mental* » ou comme une « *unité standard* » (*module*). La première expression est une description organique de l'esprit, la seconde mécanique : les deux sont fermées et déterministes. Toutes les théories scientifiques développées à travers l'histoire humaine sont issues d'un stock limité de théories possibles que nous ont fournies les gènes (le système biologique) et que se transmettent les générations. Ainsi

disparaît la création, et à la place du déterminisme environnemental et social (qu'avaient prôné les behavioristes et qu'avait attaqué Chomsky) s'impose un déterminisme biologique.

Là, je posai à Chomsky un ensemble de questions : « *Quelle est donc la différence entre vous et les behavioristes si tout est biologique-physique codé dans les gènes ? Et si nous devons suivre la nature (les programmes naturels conçus à l'avance), ne pouvons-nous pas alors étudier l'homme comme on étudie les souris (et c'est la grande faute des behavioristes à ses yeux) ? La structure apparente ne devient-elle pas plus importante que la structure latente ? Les experts (que Chomsky déteste profondément parce qu'ils sont la colonne vertébrale des régimes totalitaires, technocratiques et bureaucratiques qui ont envahi la société moderne) ne pourraient-ils pas nous épargner beaucoup de peine et étudier le sujet (humain) avec leurs machines scientifiques précises et tracer une carte scientifique précise de ce que fera l'homme dans des conditions données — c'est-à-dire prédire son comportement et donc le contrôler ? Ne peuvent-ils pas décider ce que l'homme doit faire et ce qu'il doit éviter, c'est-à-dire développer un système moral scientifique ? N'est-ce pas le sommet du déterminisme contre lequel Chomsky combat ?* »

Puis je portai la question vers un point sensible : « *Sur quelle base peut-on s'opposer à un groupe d'experts ou de savants (nazis) qui pensent qu'ils peuvent réaliser le bonheur de la société en la dominant et en la soumettant aux modèles scientifiques matériels quantitatifs ? Ces experts ne peuvent-ils pas extraire pour nous les lois de la nature sur la base desquelles on pourrait fonder la société et déterminer ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est utile et ce qui est nuisible ? Et que faire si ces experts disent que les vieillards, les handicapés et les Juifs vont contre les lois de la nature (productivité, bonheur matériel) ? Que pourrions-nous dire à ces experts, surtout que Chomsky lui-même croit à la nécessité d'orienter le peuple s'il erre (selon ce qu'il m'a dit au Caire) ?* » J'ai ainsi suggéré que ce rationalisme matériel mène à l'unidimensionnalité et à la rationalité technologique qui mènent à leur tour à l'empirisme, au positivisme, au behaviorisme, à la domination et au contrôle.

Chomsky expliqua que le mot « *physique* » (matériel) selon sa conception a été progressivement étendu pour couvrir tout ce qui peut être compris ; le mot ne se définit donc pas indépendamment de l'esprit, et son contenu s'élargira pour couvrir toutes les caractéristiques que la raison découvre. Je signalai que la référence ultime dans ce cas restera le monde matériel et physique — c'est-à-dire que l'homme est intégré dans la nature. Je lui rappelai l'expression qu'il avait utilisée : « *la nature ne se réduit à rien d'extérieur à elle* », et que c'est l'hypothèse behavioriste essentielle. Je signalai ensuite l'un des plus importants schémas intellectuels généraux dans la civilisation occidentale : « *la tentative de dépassement à travers la matière* », suggérant qu'il s'inscrivait dans ce schéma. Je signalai aussi que les idées

latentes peuvent être positives ou négatives, et que dans le cadre du déterminisme biologique dans lequel il évolue, il n'y a pas de place pour accepter certaines et rejeter d'autres : la nature est tout ce qu'il y a, et nous devons l'accepter et nous y soumettre !

Je demandai à Chomsky de m'expliquer le phénomène de la postmodernité en Occident — philosophie à l'opposé de la sienne. Il croit au miracle de la langue et à la capacité de l'homme à engendrer des systèmes communicatifs s'appuyant sur une humanité commune ; quant à la postmodernité, elle conduit à la séparation du signifiant et du signifié, à la défaillance de la langue, à l'impossibilité de la communication et donc au retrait de la raison et à l'impossibilité d'instaurer la justice. L'objectif de la question était de lui montrer que les systèmes philosophiques matériels peuvent mener à n'importe quoi, et que sa foi en l'homme — venant de sa foi en le miracle de la langue — vient de quelque chose de latent dans l'homme mais qui est en même temps transcendant par rapport au système naturel (c'est-à-dire venant d'un dualisme principal). Sa réponse cette fois fut sèche et tranchée : « *La postmodernité est le produit du bavardage des intellectuels français qui s'assoient dans les cafés et perdent leur temps à ce qui ne sert à rien !* » Je lui répondis que ce *bavardage* s'est transformé en le plus important courant philosophique en Occident, et que la chose nécessite donc une explication.

Enfin, je soulevai avec Chomsky la question de la religion, de la littérature et de l'art (j'avais en tête les écrits d'Alija Izetbegović qui faisait le lien entre eux, et notait qu'ils naissent de quelque chose de non-matériel dans l'homme), et le fait que, malgré son discours permanent sur la création, il ne traite que de politique et de manière directe, et que ses écrits linguistiques n'abordent jamais aucun texte littéraire — et le texte littéraire est un texte linguistique condensé qui montre véritablement le miracle de la langue. Il dit qu'il avait entendu cette critique auparavant, et que peut-être sa préoccupation pour la politique en était la cause (explication insuffisante à mon sens). Quant à la religion, il dit qu'il ne pouvait jamais traiter de l'idée de Dieu ou de la métaphysique, qu'il ne peut la comprendre, et que discuter de telles questions est chose dont on ne tire rien. Je crois que sa négligence de la religion, de la littérature et de l'art vient de son déterminisme biologique unidimensionnel ; aussi préfère-t-il s'éloigner des champs cognitifs qui pourraient lui poser des questions hors de son paradigme.

Il semble que le dialogue entre lui et moi fut chauffé. Aussi, malgré notre accord pour mener un dialogue enregistré en vidéo chez moi, et malgré son accord de principe et notre location des appareils nécessaires et la préparation de l'équipe de tournage, Chomsky refusa de venir au dernier moment littéralement : notre

rendez-vous était à dix-neuf heures, et il décida de ne pas venir à dix-neuf heures moins cinq minutes !

Les modèles comme outil analytique

النماذج كأداة تحليلية

Il était inévitable que le rejet de l'objectivité photographique et de l'idée d'esprit passif s'accompagne d'un changement dans les outils méthodiques. Aussi me suis-je dirigé vers la recherche d'un outil analytique qui me facilitât l'opération de vision globale des phénomènes et des idées, et la liaison entre les nombreux détails et sujets qui paraissent sans rapport ; et la liaison entre les différents niveaux du réel : le général et le particulier, l'abstrait et le concret, l'objectif et le subjectif. Un outil qui me ferait dépasser l'observation directe et l'objectivité matérielle réceptive sans tomber dans la subjectivité ; un outil qui pût embrasser la complexité du réel et du phénomène humain.

J'ai trouvé en fin de compte ce que je cherchais dans les *modèles analytiques*. Les nombreuses expériences de transition spatiale et temporelle ont peut-être approfondi en moi l'idée des modèles comme outil analytique (surtout que je ne voyage dans un endroit, même pour le tourisme, qu'après avoir lu sur son histoire, ses croyances et sa civilisation). Le passage d'un pays à un autre est en réalité le passage d'une étape temporelle (à travers laquelle se manifeste un modèle précis) à une autre. Le passage spatial dans bien des cas ne diffère pas du passage temporel. La ville de Damanhour où je suis né et où j'ai passé mon enfance et ma jeunesse était une ville mi-moderne mi-traditionnelle ; mais je passai le début de ma jeunesse à Alexandrie qui était une ville européenne moderne au sens propre du mot jusqu'au milieu des années cinquante. Je passai une grande partie de ma jeunesse aux États-Unis qui étaient un pays extrêmement conservateur (étouffant) au début des années soixante, lorsque j'y allai ; puis je vis les éléments de décomposition et de fragmentation y entrer jusqu'à ce qu'il devînt un pays totalement différent au milieu des années soixante-dix. Puis je revins au Caire dans les années soixante-dix, le Caire de l'*infitāḥ* (après avoir laissé dans les années soixante derrière moi le Caire « cœur battant de l'arabité » et « forteresse du socialisme arabe »). Et je passai de là en Arabie saoudite et dans plusieurs autres pays arabes et occidentaux. Chaque pays où j'allais représentait des moments historiques et civilisationnels différents les uns des autres malgré leur synchronie. Il fallait que j'expliquasse à moi-même chaque moment et que je cherchasse une sorte d'unité derrière la diversité, sinon j'aurais perçu le réel comme un ensemble de détails dispersés et serais devenu fou. Ou je serais tombé dans la ré-

ception superficielle des choses et dans l'objectivité photographique (qui — à mon sens — ne diffère pas beaucoup de la folie ou du moins du retard mental). Dans cette tentative d'explication, l'idée du modèle comme outil analytique se renforça (sans utiliser le terme naturellement).

Ce qui m'a facilité la conception de l'idée des modèles, ce sont mes lectures des œuvres de Max Weber et son insistance sur l'idée de « *type idéal* » (*ideal type*). J'ai lu aussi quelques œuvres du critique américain M. H. Abrams, en particulier *Le Miroir et la Lampe* qui donne une histoire de la critique littéraire occidentale à travers des sujets essentiels et la lie à l'histoire des idées. Les œuvres critiques de René Wellek ont eu le plus profond effet en moi : sa mentalité germanique cherche toujours une unité au-delà des détails intellectuels et critiques qu'il apporte.

Dans les études littéraires, le chercheur tente de ne pas rester au niveau du sujet direct apparent (*subject*), mais de plonger pour atteindre le sujet essentiel latent (*theme*). Le sujet essentiel latent se caractérise par le fait qu'il lie toutes les parties du texte et lui donne l'unité dont il doit se caractériser s'il est un bon texte. Et parce que le sujet essentiel est latent, l'esprit ne peut le saisir directement ; il doit peiner, se fatiguer, faire *ijtihād*, déconstruire, recomposer et abstraire pour y arriver. Mon étude des sujets essentiels latents dans les œuvres littéraires fut une véritable préparation à l'adoption des modèles comme outil analytique.

Parmi les méthodes littéraires par lesquelles j'ai été influencé : la méthode d'étude de l'œuvre littéraire à travers l'image. Cette méthode suppose que les images qu'utilise un littérateur expriment le sujet essentiel latent dans le texte plus que tout autre élément, voire plus que ce que pourrait déclarer expressément le littérateur lui-même. Aussi le critique qui utilise cette méthode étudie-t-il les images dispersées dans l'œuvre, les lie, en abstrait des schémas essentiels et tente d'en révéler la signification, et les voit comme un tout en évolution et comme une unité ayant une logique interne et un sens. Nous étudions par exemple les images du sang et du sommeil dans *Macbeth*, et les images de la soif et du vent dans *The Ancient Mariner*. J'ai assimilé cette méthode, et l'étude de l'image métaphorique reste pour moi un moyen essentiel de déterminer le sujet essentiel latent dans un texte (politique ou littéraire). J'ai écrit une étude sur l'image métaphorique organique et l'image métaphorique mécanique comme deux modèles cognitifs essentiels dans la civilisation occidentale.

J'ai lu aussi les écrits de Northrop Frye, le critique littéraire qui a tenté de développer une théorie globale s'appuyant sur l'idée de l'« *archétype* » : symboles récur-

rents enracinés dans l'inconscient collectif humain — comme le vent, symbole du retour de la vie, et la pluie, symbole de la fertilité, etc. Enfin, j'ai étudié les écrits de l'école structuraliste et lu certaines de leurs lectures structurales d'œuvres littéraires : lectures, à vrai dire, ennuyeuses, abstraites, longues, qui disent les choses les plus simples de la manière la plus compliquée, mais qui essayaient pourtant d'arriver à l'essence de la structure dans sa complexité et l'enchevêtrement de ses éléments et relations. Le commun dénominateur le plus grand entre toutes ces écoles littéraires est qu'elles tentent de saisir l'unité latente derrière la diversité et les détails. Aussi furent-elles une véritable préparation et un entraînement à l'adoption des modèles comme outil analytique.

Le modèle, comme je l'ai indiqué dans l'introduction, est une *structure conceptuelle* ou *carte cognitive* qu'abstrait l'esprit de l'homme (de manière consciente ou non) à partir d'une masse considérable de relations, détails et faits (objectifs) : il en écarte certains comme non significatifs (de son point de vue) et conserve d'autres ; puis il les lie, les ordonne d'une manière particulière, et en abstrait un schéma général. L'opération de liaison est nécessaire avant l'abstraction, et toutes deux libèrent l'information de son espace, de ses circonstances et de son lieu immédiats [*passage abrégé*], jusqu'à ce qu'elle devienne plus explicative. (En revanche, la caractéristique essentielle de l'objectivité réceptive et de l'informationnalisme est la séparation entre les informations, de sorte que chaque information reste collée à son espace et à son occasion, sans qu'elle puisse être perçue dans un schéma général ; on peut donc lui imposer n'importe quel sens et n'importe quelle direction.) Le modèle ne se contente pas d'observer ce qui est en place : il est capable d'observer ce qui est latent, et il est donc un outil révolutionnaire — à l'inverse de l'objectivité réceptive qui consacre le fait accompli.

J'ai donné dans l'introduction de l'*Encyclopédie* un exemple de deux textes écrits, deux hadiths nobles. Le Messenger de Dieu (que la prière et la paix soient sur lui) a dit : « *Une femme fut châtiée à cause d'une chatte qu'elle enferma jusqu'à ce qu'elle mourût ; elle entra à cause d'elle au Feu : elle ne la nourrit pas et ne l'abreuva pas, et ne la laissa pas non plus aller manger des bestioles de la terre.* » Le second hadith est cette parole du Messenger de Dieu (que la prière et la paix soient sur lui) : « *Tandis qu'un homme marchait, la soif le saisit fortement ; il descendit dans un puits et y but, puis sortit. Voilà qu'il vit un chien qui haletait et mangeait la terre humide tant la soif l'avait atteint. L'homme dit : "Cela a atteint celui-ci comme cela m'avait atteint." Il remplit sa chaussure d'eau, la prit dans sa bouche, et fit boire le chien. Dieu lui en sut gré et lui pardonna.* » Ils dirent : « Ô Messenger de Dieu, avons-nous une récompense dans les bêtes ? » Il dit : « *Dans tout être au foie humide, il y a une récompense.* »

Dans ma tentative d'expliquer comment arriver au modèle latent, j'ai montré que le chercheur peut diviser les deux hadiths en différentes unités opposées qui forment leurs éléments primaires. Dans le premier hadith : femme — chat — faim — augmentation de la faim — mort — Enfer. Dans le second hadith : homme — chien — soif — abreuvement — vie — Paradis. À ce niveau direct (recensement des éléments comme tels dans le cadre de l'objectivité réceptive), les deux hadiths sembleront s'opposer. Dans le premier une femme et dans le second un homme ; dans le premier un chat et dans le second un chien ; dans le premier la faim et dans le second la soif ; dans le premier la cruauté envers l'animal et l'augmentation de la faim, dans le second la pitié envers l'animal et l'abreuvement ; le premier hadith finit par la mort et l'Enfer, le second finit par la vie et le Paradis. L'analyse du contenu superficiel s'arrête toujours à ce niveau ; le chercheur s'absorbe dans le décompte du nombre de mots qui désignent un sujet.

Pour comprendre les deux hadiths, il faut accomplir les opérations de liaison et d'abstraction, de sorte que les éléments de chaque hadith dépassent l'espace temporel et spatial direct de chacun, et qu'ils puissent être vus dans la relation de l'un à l'autre. Les opérations de liaison et d'abstraction prendront la forme suivante : la femme et l'homme sont liés l'un à l'autre puis abstraits en « *humain* » ; le chat et le chien : « *animal* » ; la faim et la soif : « *conséquence inévitable (vie/mort)* » ; la cruauté et l'augmentation de la faim, la pitié et l'abreuvement : « *acte humain* » ; la mort du chat et la vie du chien : « *conséquence matérielle* » ; le Paradis et l'Enfer : « *conséquence spirituelle* ». Puis nous augmentons les opérations de liaison et d'abstraction comme suit : *agent* — *patient* — *acte* — *conséquence*. L'humain est l'agent, l'animal est le patient, et il y a un acte qui mène à une conséquence.

On peut, à ce point, élever les opérations de liaison et d'abstraction au niveau cognitif et de la vision du monde. Il faut connaître certains concepts essentiels gouvernant l'islam (la *khilāfa*, l'*amāna*, la position de l'homme dans l'univers) ; cela nous aidera à arriver à la dimension cognitive et à définir la relation entre l'homme (l'agent) et l'animal (le patient). De tout cela nous concluons que les deux hadiths parlent de la relation de l'homme à la nature : c'est une relation de « *lieutenance* » et de « *dépôt* ». L'homme est placé au centre de l'univers parce que Dieu l'a honoré et lui a donné raison et sagesse. Dieu lui a donné la nature, mais il n'en est pas le propriétaire : Il l'a fait son lieutenant en elle, et lui a accepté de porter le dépôt ; il ne peut donc pas la dilapider comme s'il était seul dans l'univers, être infini divinisé.

Après les opérations de liaison, d'abstraction, de conservation et d'écartement, se forme une image ou carte cognitive dont son auteur s'imagine qu'elle est semblable, dans sa cohérence et sa connexion, aux relations existant entre les éléments du réel qu'il observe ou les éléments du texte qu'il étudie. J'ai indiqué que le modèle est un ensemble de caractéristiques qui se sont transformées en une image cohérente, ancrée dans nos esprits et notre conscience, de sorte que nous ne voyons le réel qu'à travers elle. C'est, dans la plupart des cas, une vision intégrée du réel.

L'usage des modèles est inévitable : il entre au cœur du processus de perception, parce que l'homme ne perçoit rien directement, mais à travers un modèle (que nous appelons le *modèle perceptif*). Les modèles perceptifs sont dans la plupart des cas non conscients : l'homme les intériorise progressivement et ils deviennent partie de sa conscience, de son instinct et de sa perception directe, voire des détails de sa vie et des choses et produits civilisationnels qu'il manipule (sa maison, son vêtement, sa nourriture, les chansons qu'il écoute). Tout cela se fait dans la plupart des cas sans qu'il en soit conscient. J'ai mentionné auparavant la question du cadeau et de la carte de remerciement après l'invitation à dîner ; il est manifeste que celui qui a offert les cadeaux et envoyé la carte de remerciement ne l'a pas fait conscient des différentes implications de son acte.

Je donnerai d'autres exemples pour montrer l'ampleur de la domination des modèles perceptifs sur l'inconscient de l'homme et sur sa façon de percevoir le réel. J'étais chez moi aux États-Unis et ma femme était en Angleterre à rassembler le matériel scientifique de sa thèse de doctorat. Soudain, un doute profond me saisit que mon petit fils était malade. Je pris sa température et la trouvai effectivement élevée. J'appelai le médecin pour fixer un rendez-vous ; l'infirmière me demanda où était « Mrs. Massiri » (parce que c'était habituellement ma femme qui prenait les enfants chez le médecin). Je lui dis que Mrs. Massiri était en Angleterre. Puis j'ajoutai sèchement qu'il n'y avait pas de temps à perdre en de telles questions, ne voyant aucun rapport entre la question et la situation grave dans laquelle je me trouvais. Elle me demanda fermement de raccrocher le téléphone et de reprendre la température. Lorsque je le fis, je trouvai que sa température était normale. J'appelai l'infirmière pour lui dire que tout allait bien. L'infirmière rit et me réprimanda en disant que je devais être du type qui accuse sa femme d'une inquiétude excessive pour les enfants. Je le reconnus (je décris ma femme comme « *présidente du comité supérieur de l'inquiétude* » !). Elle m'apprit que c'est un schéma (un modèle) répandu : en l'absence de l'épouse, les modèles perceptifs qui dominent son épouse dominent l'époux ; il la remplace fonctionnellement, et

tout cela se fait sans qu'il en soit conscient. Lorsqu'elle m'avait demandé où était ma femme et que j'avais répondu sèchement, mon état empirait — j'étais dans un état d'inquiétude inconscient dans lequel l'homme tombe sans le savoir : l'époux s'inquiète à la place de l'épouse. Cela montre l'ampleur de la force du modèle (et l'ampleur des préjugés cachés en lui, chose que je traiterai plus loin).

Un autre incident amusant que je n'ai compris qu'après une période et par hasard. Je marchais à l'aéroport de New York lorsqu'une dame américaine m'arrêta pour me dire : « *Vous sentez très bon.* » Puis elle se troubla et s'embrouilla et continua son chemin dans sa grande gêne. J'étais dans un hôtel à Washington où la responsable de la réception se mit à m'aider à porter mes bagages. Je lui dis que j'étais un gentleman et que je ne pouvais permettre à une dame de porter mes bagages — je tenterai de l'aider mais je ne lui permettrai pas. Voilà qu'elle laisse soudain les bagages tomber à terre et dit : « *D'r al-Massiri, vous sentez très bon.* » Puis elle se troubla et fut prise elle aussi de gêne, et les illusions commencèrent à m'envahir : mon charme est irrésistible, sinon comment expliquer ce nombre de victimes ? La troisième fois, je prenais le petit déjeuner avec mon ami l'historien Kevin Reilly lorsque sa femme dit : « *You smell so good.* » Je m'arrêtai sur le coup et lui racontai ce qui m'était arrivé à l'aéroport et à l'hôtel, en disant : « *J'ai acheté le parfum avec son mari, et je me souviens que c'est un parfum bon marché : c'est Old Spice que j'ai payé quelques dollars.* » Elle rit et dit que les dames qui avaient exprimé leur admiration pour mon parfum devaient avoir plus de quarante ans (et c'était effectivement le cas) ; puis elle ajouta qu'*Old Spice* était presque le seul parfum disponible dans les années soixante (avant l'attaque consumériste), et que leurs pères mettaient ce parfum, qui leur rappelait donc leur enfance ! Nous rîmes tous, parce que notre vision changea totalement après avoir connu la cause ou le modèle latent derrière les événements, qui leur donne l'unité et le sens. Et l'image de Don Juan dangereux disparut aussitôt, remplacée par celle du père respectable et tendre, sans danger ! Cette histoire, je la raconte toujours pour montrer comment nous pouvons mal interpréter le réel et comment notre réel peut devenir des détails dispersés soit incompris, soit auxquels nous imposons nos conceptions limitées si nous ne comprenons pas le modèle gouvernant et les préjugés cachés en lui.

Lorsque je revins des États-Unis en 1969 et donnai mon premier cours aux étudiants (et étudiantes) à la Faculté des Lettres d'Aïn Shams (où j'étais détaché), on me dit que le cours était dans tel amphithéâtre. Je m'y rendis et trouvai qu'un grand nombre de filles étaient assises au premier rang, très maquillées, portant des robes ornementées. Je sortis aussitôt, pensant qu'il y avait une fête et que je

m'étais trompé d'endroit. Mes modèles perceptifs américains et égyptiens (jusqu'au début des années soixante) déterminaient le champ de la vision : selon ces modèles, les jeunes filles ne mettent pas tant de fards et ne portent pas de telles robes que dans les fêtes (comme c'était le cas à l'Université d'Alexandrie quand je l'ai quittée, et dans les universités américaines où j'ai étudié). Mais l'un des étudiants se hâta de sortir de l'amphithéâtre pour me dire que ce n'était pas une fête mais un cours, et il me fallait modifier mon modèle perceptif. Je perçus que la différence entre la fête et le cours n'était plus aussi grande qu'auparavant !

Il y a aussi un usage conscient des modèles perceptifs, comme dans les publicités télévisées, lorsque le metteur en scène de la publicité réalise qu'on peut investir tous les instincts nobles et vils de l'homme dans la commercialisation de la marchandise annoncée. Il lie par exemple un type de margarine au bonheur conjugal, un type de boisson gazeuse ou de parfum à l'attraction sexuelle, le sentiment de paternité au téléphone mobile et fixe, etc.

Le défi du modèle perceptif dominant peut conduire à des sentiments négatifs : il nous démasque devant nous-mêmes et modifie notre carte, ce qui n'est pas chose facile. J'ai participé à un séminaire à la *Maison de la culture du monde* à Berlin auquel assistèrent le D^r Nasr Hamid Abou Zayd, le D^r Radwan al-Sayyed, le D^r Arkoun et d'autres. Des dialogues houleux eurent lieu entre moi et le D^r Arkoun : il prônait la souveraineté des sciences naturelles et de leurs critères (et il s'imaginait que c'était la rationalité même !). Je lui dis que c'était la perte de l'homme, et qu'il fallait séparer les sciences naturelles des sciences humaines — c'est-à-dire que je l'informai du modèle qui dominait sa pensée et que sa pensée n'était pas une pensée humaniste comme il l'imaginait. Il me regarda profondément et ne répondit pas. Puis je me tournai vers les présents et mentionnai Emmanuel Kant et les membres de l'École de Francfort comme défenseurs du dualisme de l'homme et de la nature. Puis j'ajoutai qu'en tant que penseur musulman, je me voyais comme leur véritable héritier, plus que les apôtres de la postmodernité en Occident. Mes paroles eurent un effet déplaisant parce qu'elles dévoilèrent les modèles dominants et les préjugés latents chez la plupart des présents. C'est la pire chose qui puisse arriver à un homme. Aussi, en quittant la salle, deux jeunes filles tentèrent de m'attaquer, n'eussent été les gardes qui les arrêtaient.

Je donnais une fois une conférence à l'Université King Saud à laquelle assistaient quelques professeures. Je venais de développer un modèle analytique qui voit que la civilisation occidentale moderne a commencé par un début humaniste mais est devenue ensuite hostile à l'humanité, et qu'on peut donc parler de deux

civilisations occidentales modernes : l'une centrée sur l'homme, l'autre centrée sur la matière. Parmi les présentes se trouvait une professeure égyptienne qui m'interrompit soudain et se mit à m'insulter à voix haute pendant plus d'un quart d'heure. Le président de séance fut contraint de mettre fin à la séance. Il me contacta après et s'excusa de ce qui s'était passé, et m'invita à donner la conférence à nouveau. Je fus surpris ensuite que la professeure me contactât elle aussi et se mît à s'excuser auprès de moi pendant plus d'un quart d'heure ! Il semble que sa carte cognitive avait été soudain défiée, créant chez elle un état de déséquilibre ; elle se conduisit donc d'une manière dont elle dut s'excuser par la suite.

Les modèles perceptifs sont latents dans les textes que l'homme lit ou écrit, dans les phénomènes sociaux dans lesquels il vit, et dans les normes selon lesquelles il vit. La mission du chercheur est, à mon sens, de tenter de les découvrir, de connaître les traits du modèle dominant dans la littérature de tel littérateur ou la pensée de tel penseur, ou le modèle latent derrière la conduite des membres de telle société. Là, nous pouvons faire un pas en avant et signaler les *modèles analytiques* : les modèles conscients que formule le chercheur à travers sa lecture des textes et son observation des phénomènes ; puis il déconstruit le réel (sépare ses éléments essentiels) et le recompose à travers eux, de sorte que le réel (ou le texte) devienne plus compréhensible. Je disais souvent à mes étudiants que le modèle analytique interprétatif qu'utilise le chercheur ne lui devient totalement clair qu'après l'achèvement de la rédaction de la recherche ; il ne devrait donc pas écrire l'introduction qu'après la fin de la recherche. Mieux : il se trouvera, après que le modèle analytique latent dans sa recherche lui sera apparu, contraint de réécrire la recherche une fois encore après que la vision se sera éclaircie. C'est en bref la méthode d'utilisation des modèles (avec ce qu'elle inclut de rejet de l'objectivité absolue et de l'idée de raison passive), qui est devenue chose essentielle dans ma méthode de recherche.

Les modèles, comme nous l'avons montré, sont un produit créatif subjectif dans son interaction avec le réel objectif. Aussi l'application du modèle (analytique) au réel résulte-t-elle en un enrichissement du modèle même : on élargit son champ à travers les phénomènes et données matérielles qu'il tente d'expliquer ; ils peuvent le défier et montrer son incapacité explicative, et il faudra alors le modifier quelque peu pour augmenter sa capacité explicative. La relation entre le modèle et le réel est une relation hélicoïdale dans laquelle l'un doit être ouvert sur l'autre (comme cela m'arriva lors de mon premier cours quand je crus à tort qu'il y avait une différence entre la fête et le cours). Mais le plus important, c'est

qu'après l'usage des modèles, le résultat de la recherche peut être éprouvé objectivement ; l'usage des modèles suppose l'existence d'une relation réciproque (hélicoïdale) entre le moi et le sujet.

La question n'était pas claire dès le début, et les termes de la méthode que j'utilise n'étaient pas cristallisés. Je tâtonnais pourtant vers cette voie dans mon étude « *Le capitalisme et l'idée du retour à la nature* » (que j'écrivis en anglais pour la première fois en 1973). J'ai signalé auparavant que le modèle prend la forme d'une image perceptive cristallisée. L'image que j'utilisai dans cette étude est l'image de l'« *homme naturel* », qui est la cristallisation d'un nombre de caractéristiques que je trouvais ne pas différer beaucoup de la conception du capitalisme concurrentiel de l'homme. J'ai utilisé dans cette étude le terme « *mythe gouvernant* » (comme je le montrerai plus loin) pour désigner le modèle. Bien que j'aie écarté ce terme, je trouve qu'il fait ressortir un trait important du modèle : il rapproche le modèle de l'image métaphorique. Tous deux n'ont pas d'existence objective matérielle ; ce sont plutôt un outil perceptif analytique utile à la mesure où ils contribuent à organiser le réel matériel composé de données dispersées. Je mettais souvent en garde mes étudiants contre la conception que le modèle est une chose réelle et non un simple outil perceptif analytique.

L'une des tentatives les plus dramatiques et cristallisées (avant la maturation du terme, du concept et de l'outil analytique), c'est ce qui figure dans le livre « *Le Paradis terrestre* ». J'ai traité plusieurs éléments du réel et tenté de voir la relation entre eux comme expression de deux modèles différents : la *conscience de la simplicité, de la nature et de l'hostilité à l'histoire*, en regard de la *conscience de la complexité historique et humaine*. (Ce sont les mêmes modèles analytiques que j'avais utilisés dans ma thèse de doctorat puis dans le livre « *La Fin de l'histoire* », expression du même dualisme entre l'homme et la nature qui se manifeste dans la plupart de mes écrits.)

Lorsque l'Égyptien prend son repas, il prend un repas que des milliers d'années d'histoire égyptienne ont contribué à cuire. C'est pourquoi nous ne servons pas la courgette bouillie (Dieu nous en préserve) qu'aux malades. Les bien-portants la mangent soit avec la béchamel, soit farcie de riz ou de viande hachée ou des deux, soit cuite à la sauce et au beurre clarifié — c'est la moindre des choses. À l'inverse, l'Américain (aux États-Unis), sa femme lui sert habituellement une honorable quantité de pommes de terre bouillies ou frites avec une grande tranche de viande grillée au charbon (à la manière de nos premiers pères) ou cuite sur les flammes de la cuisinière (sans atteinte à la structure primitive de l'opération de cuisson). Si l'Américain veut varier, il peut manger un hamburger, sorte de

viande hachée grillée mélangée au minimum de légumes et d'épices, mangée avec du pain ou avec les inévitables pommes de terre. Lorsque l'Américain se lasse de la routine de sa vie alimentaire et pense à manger un bon repas au goût particulier, il prend habituellement un repas étranger (chinois ou français), produit de l'histoire d'un autre pays. Aussi est-il facile de manger un repas étranger, voire d'acheter ses ingrédients bruts dans n'importe quelle ville américaine.

Je n'examine pas ici si la nourriture égyptienne est meilleure ou plus saine que l'américaine ; je signale la manière de fabriquer cette nourriture, et que la méthode égyptienne est plus complexe que l'américaine. Cela s'applique même au fameux *foul mudammas* (fèves), laissé sur un feu doux toute la nuit jusqu'à cuisson, après quoi on lui ajoute l'huile, le sel et le citron.

Si nous regardons la relation de l'homme à la femme et à la famille dans les sociétés égyptienne et américaine, nous remarquerons à nouveau la même différence. L'Américain, lorsqu'il regarde une femme, voit une femme et c'est tout, à un certain degré d'intelligence et de beauté. S'il veut faire sa connaissance, pas besoin de complots, manœuvres et allusions ; et s'il décide de l'épouser, il l'épouse si elle accepte, sans tapage ni vacarme (et la divorce avec la même simplicité). Il en informe habituellement sa famille (le père, la mère, les frères et sœurs ; les oncles paternels et maternels et leurs enfants ne font pas partie de la famille). Il peut les inviter à son mariage, mais ce n'est qu'à titre informatif, parce qu'il ne cherche pas leur approbation et ne craint pas leur mécontentement : sa relation à sa famille est rompue après sa seizième année, et se limite aux rencontres aux fêtes de Noël ; puis elle s'amenuise jusqu'à se réduire à l'échange de cartes de vœux dépourvues de tout contenu humain personnel. La lettre écrite sur la carte est habituellement imprimée — ce n'est pas une lettre personnelle exprimant une relation particulière, mais plutôt un « *rapport familial sentimental* ».

J'ai été pris de nausée en recevant un rapport sentimental familial de ce type d'un de mes amis qui m'informait (et informait cent autres personnes) que lui, sa femme et ses enfants flottaient dans les robes du bonheur et qu'ils m'envoyaient leurs salutations ! Les relations sociales de l'Américain sont si simples qu'il peut se contenter du rapport au lieu d'une lettre personnelle traditionnelle. Combien je fus saisi d'effroi en voyant ces Américains « *souples* » conduire leurs mères et pères dans les « *maisons des vieux* » — maisons construites pour combler un besoin né dans la société américaine en raison de la décomposition de la famille américaine. Lorsque tu atteins cinquante-cinq ans, tu n'habites avec aucun de tes enfants, tu ne peux pas non plus vivre dans une maison seul parce que ce serait coûteux et grand ; tu déménages donc dans l'une de ces « *maisons* » équipées de

tous les confort modernes : lits propres, climatisation, disques, salles spacieuses où tu t'assois dans l'une d'elles à regarder la télévision pour le reste de tes jours terrestres. (Dans une étude ultérieure, j'ai comparé les maisons des vieillards aux camps de concentration nazis : tous deux comprennent des humains que la société voit comme non productifs, ou des « *bouches qui consomment et ne produisent pas* » — « *useless eaters* ». Mais alors qu'on élimine les vieillards en Occident par le froid (la climatisation), on élimine les détenus des camps nazis par la chaleur (les fours à gaz).

Quant à l'Égyptien, lorsqu'il regarde une femme, il voit une femme et il voit une classe sociale et une longue histoire. S'il décide de connaître la femme/classe, il doit connaître son arrière-plan familial, parce que cela déterminera la tactique et la stratégie de l'attaque. S'il décide de se marier, le mariage ne se fait pas seulement selon la sunna de Dieu et de Son Prophète, mais aussi selon les rites sociaux : *shabka*, dot, rencontres entre les familles pour se connaître et se vanter. Et cet Égyptien, après son mariage, garde sa relation à sa mère, son père, son frère, à la mère de sa femme, à son père et à son frère ; et l'époux et l'épouse doivent partager leur temps avec justice et équité dans la visite des proches — ses proches à elle et ses proches à lui. Et malheur à qui ne préserve pas les fines balances internationales. Si l'Égyptien veut divorcer (à Dieu ne plaise), il découvre que « *le divorce est ce qui est licite le plus détestable de Dieu* », et que la société ne le laissera pas tranquille avant ou après le divorce : les messagers de réconciliation et les bienfaiteurs sont — Dieu merci — nombreux. Et lorsque la mère ou le père vieillissent, nous ne les envoyons pas dans un quelconque « *paradis terrestre* » (cette institution scientifique connue sous le nom de « *maisons des vieux* » n'est pas encore connue dans notre société arriérée) ; l'Égyptien doit garder sa relation à ses parents, leur envoyer de l'argent, et combattre contre sa femme qui voit qu'il exagère un peu dans sa générosité. Elle, elle combat contre lui pour préserver son lien étroit avec sa mère (la fameuse belle-mère égyptienne) qui rend toujours sa vie plus difficile. L'individu égyptien n'a pas d'existence en dehors de cet immense réseau de rites sociaux et de valeurs religieuses. Son existence est sociale et historique au premier chef, et individuelle au second.

Cette dimension historique de la conscience égyptienne explique peut-être le phénomène de la passion excessive des dames égyptiennes pour le maquillage (indépendamment de leur appartenance de classe). Le maquillage est une tentative d'éloignement de la simplicité primitive ; il est le port du masque de l'art sur le visage de la nature, et une sorte de rite social qui transforme les phénomènes biologiques en phénomènes sociaux, historiques et humains. Quant aux dames

américaines, elles ne mettent que rarement ces parfums et fards charmeurs avec une telle générosité ; et si elles les mettent, ce n'est qu'en des occasions très particulières (et non pour aller en cours à l'université, par exemple).

J'ai remarqué lors de ma dernière visite en Amérique qu'il y a une grande gêne à porter des vêtements de quelque sorte que ce soit, et j'ai vu dans les rues des jeunes hommes et femmes portant effectivement le minimum de vêtements (ce qui nous rappelle à nouveau nos premiers pères). L'allègement vestimentaire en Amérique n'a pas pour but d'exciter la *fitna* (comme c'est le cas dans certaines civilisations) mais la simplification. Aussi est-on pris d'effroi à la vue de jeunes hommes et femmes échevelés portant des hardes et des chiffons.

La recherche par l'Américain ordinaire de la simplicité primitive de la nature avant notre transformation en créatures sociales historiques se manifeste aussi dans sa profonde haine de la ville et de son brouhaha. Lorsque je disais à mes amis que je ne pouvais vivre que dans la ville de New York ou au moins à proximité, ils ne comprenaient pas exactement ce que je voulais dire. La vie idéale pour l'Américain ordinaire est la vie près de la nature ou à la campagne avec son « *calme paradisiaque* », comme ils disent. Bien que l'Américain ordinaire vive habituellement dans une maison à deux étages entourée d'un petit jardin clos d'arbres, et bien que les centres commerciaux soient à plusieurs kilomètres des zones d'habitation (folie pure à mon avis), l'Américain ordinaire se plaint sans cesse de la « *foule* », parce qu'il aimerait vivre seul s'il le pouvait, comme l'homme de Rousseau qui vit selon la *fiṭra* et la nature sans que la civilisation et l'urbanisme ne le corrompent. On pourrait dire que l'Américain ordinaire voudrait vivre selon la *fiṭra*, à condition d'avoir avec lui deux voitures, un réfrigérateur, un lave-linge automatique, un magnétophone, un ouvre-boîtes électrique — et cela éloigne de la nature. Mais l'entrée de ces choses ne corrompt pas la simplicité de sa vie : ce sont l'histoire et la société, et non les machines, qui nous apportent l'expérience qui corrompt le paradis de l'innocence primitive.

Si nous comparons la conduite de l'Américain à celle de l'Égyptien dans ce domaine, nous remarquerons à nouveau les différences claires : l'ambition de l'Égyptien se résume à habiter à proximité de sa famille et de son clan ; et que ne voudrions-nous tous être au Caire, « *cœur battant de l'arabité* » !

Bien que ce fût une tentative sérieuse (de manière comique) de présenter une étude comparée des deux modèles cognitifs ou des deux visions égyptienne et américaine (telles qu'elles se manifestent dans la cuisine, le maquillage, l'habillement, les relations familiales), le directeur de l'université (qui était un ami) me

convoqua pour me réprimander à cause de cette « *farce non académique* ». En vain je tentai de le convaincre qu'il n'est pas nécessaire que les choses académiques aient la mine sombre, qu'elles peuvent être amusantes. Mais mon ami le directeur voyait autrement ! Il ajouta qu'il connaissait beaucoup d'Américains qui n'étaient pas caractérisés par ces traits. Je fus naturellement d'accord et tentai de lui expliquer que mon étude était une étude du modèle dominant (sans utiliser le terme), résultat de l'étude des textes intellectuels essentiels occidentaux depuis Hobbes et Machiavel jusqu'à Darwin, Marx et Freud, et résultat de l'observation de centaines de situations. Lorsque je propose ce modèle comme modèle explicatif, cela ne signifie pas qu'il y a identité entre le modèle et le réel : il y a beaucoup de modèles secondaires en contradiction avec le modèle dominant et en conflit avec lui, portés par des gens réels. Mais lorsque je présente une image modélisée, je dois ignorer certains de ces détails pour me concentrer sur le typique et le récurrent. Je reste pleinement conscient que le modèle que je propose n'est pas le réel, bien que ce modèle tente de l'expliquer. Pour clarifier mon idée, je dis toujours que je rejette l'*Amérique* (le modèle), mais que j'aime les Américains (les individus concrets). Le directeur de l'université se contentait de hocher la tête, mais on sentait qu'il n'était pas d'accord.

J'ai utilisé par la suite les modèles analytiques (le modèle comme image latente) dans mon analyse de la position des colons face à l'Intifada. J'ai pris l'image des « *colombes et des faucons* » utilisée pour classer les positions politiques comme expression de deux points extrêmes de modération et d'intransigeance, et j'ai montré que c'est une manière extrêmement arbitraire d'observation, marquée par la simplification et la réduction. J'ai proposé d'élargir le modèle analytique en accord avec la complexité du phénomène sioniste, en ajoutant d'autres oiseaux perceptifs (c'est-à-dire en supposant l'existence de modèles perceptifs plus variés que les colombes et les faucons qui dominent la conscience israélienne) tels que les poules et les autruches (et leurs variations). Les colombes, comme on dit, sont toujours pacifiques ; les faucons sont supposés féroces et agressifs. Quant aux poules, elles sont spécialisées dans la fuite. Et les autruches maîtrisent l'art d'enfouir leur tête dans le sable. L'autruche est l'oiseau perceptif le plus répandu chez le colon sioniste, en particulier après l'Intifada, bien que nous ne manquions pas d'un grand nombre de poules qui parlent comme des faucons. Il y a une rare minorité de colombes sans grand poids (à l'inverse de ce que prétendent les rumeurs), et un grand nombre de faucons qui parlent comme des colombes. Le D^r Qadri Hifni dit que les Juifs orientaux sont des colombes qui aimeraient être des faucons pour prouver leur loyauté à l'élite ashkénaze au pouvoir. Beaucoup de commentateurs politiques ont fait disparaître toutes les nuances et che-

vauchements de notre perception, parce que leur paradigme (analytique) est limité, naïf, et ne contient que deux catégories ; aussi n'avons-nous pas vu les poules ou les autruches ni des dizaines d'autres oiseaux israéliens tapis qui attendent qui les découvre et les observe.

La dernière phrase indique l'une des caractéristiques importantes du modèle : il aide à la vision approfondie et complexe à la mesure où il devient plus complexe et où son champ s'élargit pour inclure des informations et phénomènes qui étaient négligés ou marginalisés dans le passé. Prenez par exemple l'impérialisme occidental : beaucoup le voient comme une « *dévi*ation » du parcours libéral, démocratique et humaniste de la civilisation occidentale, etc., et écartent ainsi une masse considérable d'informations. Si nous changeons le modèle en le rendant plus complexe et en élargissant son champ, et que nous voyons l'impérialisme non comme déviation mais comme expression concrète de quelque chose d'essentiel et de fondamental dans cette civilisation, un grand nombre de nouvelles informations entreront dans le cadre du modèle analytique et deviendront d'une importance axiale explicative. Nous découvrirons par exemple que l'extermination des autres peuples n'est pas une question de déviation mais un schéma général récurrent : des millions d'Indiens dans les Amériques, les habitants originaux d'Australie, les habitants des khanats turcs voisins de la Russie aux mains de l'État tsariste, le largage de la bombe atomique sur le Japon (sans nécessité militaire pressante), les Palestiniens (expulsion et extermination), les Algériens, le peuple du Vietnam. Nous découvrirons aussi par exemple que le bond industriel des États-Unis dans les années trente du siècle dernier remonte largement à la main-d'œuvre noire bon marché (qu'ont fournie des millions d'esclaves noirs), et que ce que l'Angleterre a pillé à l'Inde durant sa révolution industrielle dépasse tout ce qu'elle a produit dans cette période.

Nos calculs seront différents, les informations que nous chercherons seront différentes, et l'absurdité de parler du « *progrès occidental* » comme résultat d'éléments propres aux sociétés occidentales nous apparaîtra. Et dis la même chose des modèles que diffusent les sionistes : nous les avons acceptés avec une grande naïveté, et ils nous ont caché la vue de nombreux aspects du réel. Donnons par exemple le modèle sioniste interprétatif d'un phénomène comme la « *Diaspora* » ou « *l'exil* ». Les sionistes prétendent que les Juifs vivaient dans leur patrie nationale (la Palestine ou la Judée) ; puis vint le commandant romain Titus qui assiégea Jérusalem, vainquit les Juifs et détruisit le Temple, et après cela commença l'exil et la dispersion des Juifs.

C'est le modèle dominant et c'est le récit sioniste dominant que tout le monde accepte à peu près, qui dirige nos regards vers un ensemble d'informations et en écarte d'autres. Ils montrent que le nombre des Juifs après la chute du Temple (en 70 ap. J.-C.) est devenu effectivement petit, ce qui prouverait leur dispersion forcée. Mais le changement de modèle conduit à la découverte d'un autre ensemble d'informations totalement différentes de celles que présentent les sionistes. Le doute dans le modèle interprétatif sioniste commença à se glisser en moi lorsque je remarquai que la grande majorité des Juifs du monde n'avait pas émigré vers leur prétendue patrie nationale. Je revins à l'histoire pour éprouver la véracité du modèle sioniste pour interpréter le passé. Je découvris qu'avant la destruction du Temple, le nombre des Juifs hors de Palestine dépassait plusieurs fois le nombre des Juifs à l'intérieur. Les Juifs n'ont donc pas été exilés ni dispersés de force, mais simplement dispersés — à l'instar de bien d'autres groupes humains —, et la destruction du Temple ne fut qu'un élément accélérateur d'une opération démographique commencée avant cet événement. Quant à Titus, je remarquai que la guerre qu'il mena ne fut pas une guerre des Romains contre les Juifs, mais une guerre des Romains contre une faction de Juifs. À côté de l'armée romaine assiégeant Jérusalem se trouvait une armée juive sous le commandement du roi des Juifs Agrippa II ; mieux : Bérénice, sœur d'Agrippa II, était la maîtresse de Titus, qui comptait l'épouser. Je remarquai aussi qu'à travers l'histoire, la grande majorité des membres des communautés juives a préféré s'établir dans ses patries hors de Palestine — schéma qui s'est prolongé jusqu'à présent. Saper le modèle dominant et tenter de sculpter un nouveau modèle interprétatif a donné une centralité à certaines informations que les sionistes ont préféré soit cacher soit ignorer totalement, et a sapé la solidité de certaines autres informations solides.

Il y a beaucoup d'autres exemples tirés de l'histoire du sionisme et d'autres qui montrent que le modèle analytique utilisé est ce qui décide ce qui est important et ce qui est marginal parmi les informations, et ce qui mérite d'être conservé et ce qui doit être supprimé. En ce sens, on peut dire que le modèle « *génère* » des informations et des vérités — c'est un usage métaphorique du verbe « *générer* » : les vérités existent dans le réel et dans les livres pour qui veut les découvrir.

J'ai tenté d'appliquer la méthode des modèles analytiques dans mes cours et dans les programmes que j'enseignais. J'ai abandonné la méthode historique (chronologique) et l'étude des poètes et critiques séparément, qui pousse le chercheur vers l'accumulation informationnelle et l'objectivité réceptive. J'ai reformulé les programmes de sorte que j'enseignais le même matériau, mais à travers des su-

jets essentiels latents et des problématiques synchrones récurrentes (modèles analytiques). Je donnais ainsi la critique romantique par exemple à travers : la *problématique du langage*, la *problématique du moi*, la *problématique des limites esthétiques* ; puis j'étudiais ces problématiques dans les œuvres de tous les critiques (en signalant qu'elles ont leurs équivalents dans la critique arabe moderne). J'ai fait la même chose avec la poésie romantique. Je commençais par étudier *The Ancient Mariner* comme le poème romantique modélique qui rassemble tous les sujets essentiels latents qui se manifestent dans la plupart des poèmes romantiques, comme : le passage de l'innocence à l'expérience, le problème du Mal, la problématique du sujet et de l'objet, la problématique de la ville. Puis j'étudiais les textes romantiques à travers ces sujets et problématiques. J'ajoutais parfois quelques textes arabes dans lesquels les mêmes sujets se manifestent (afin que l'étude de la littérature anglaise ne soit pas une chose éloignée que les étudiants gardent dans une section spéciale de leur esprit). Je fus surpris de l'élévation du sens critique chez les étudiants et étudiantes, et de l'accroissement de leur capacité à lier, abstraire et atteindre la Vérité en dépassant les vérités. Ils trouvèrent que la matière qu'ils étudiaient était devenue plaisante et avait un rapport avec leur vie réelle, et n'était plus une simple « *littérature anglaise* » existant dans une section indépendante de leurs esprits.

L'un des incidents amusants à ce sujet : je savais que je terminerais l'*Encyclopédie* au milieu de l'année et que je rejoindrais ma femme aux États-Unis en mars. Bien que j'aime enseigner la littérature, par respect pour les étudiantes, j'ai demandé au département de me confier l'enseignement de matières telles que la traduction et l'essai, de sorte que si je m'arrêtais d'enseigner et qu'un autre professeur me remplaçait, cela ne causerait pas de grand trouble aux étudiantes : ce sont des cours d'introduction qui s'appuient sur l'entraînement. Mais l'un des professeurs — Dieu lui fasse miséricorde — aimait l'affrontement, et il s'opposa à cela. Le D^r Latifa al-Zayyat, présidente du département, me confia donc les cours que j'aimais, dont la poésie romantique. Je l'enseignai à ma manière — c'est-à-dire à travers des sujets (modèles) et non à travers le récit chronologique.

Lorsque je suis allé aux États-Unis, ce cours échut au professeur en question. Mais il enseignait à un groupe d'étudiantes entraînées à lire les textes littéraires d'une nouvelle manière, fondée sur la liaison entre les détails de l'œuvre puis sur l'abstraction des sujets essentiels latents et l'observation de la manière dont ils se manifestent dans la structure du poème. Notre homme était préparé avec sa lourde artillerie informationnelle sur la vie du poète Untel, l'arrière-plan historique du poète Untel, l'occasion à laquelle le poème fut écrit. Il répétait naturel-

lement aussi ce que disent certaines références occidentales : que la poésie romantique est un « *retour à la nature* » — formule toute prête qu'utilisent beaucoup de professeurs pour décrire tous les poèmes romantiques sans tenir compte de la particularité de leur structure, de leurs images et de leur langue (c'est-à-dire sans tenir compte du modèle latent en eux). Notre homme posait aux étudiantes des questions sur tel poème ; elles lui donnaient une réponse à laquelle il ne s'attendait pas et il s'agitait. Surtout que beaucoup d'étudiantes trouvaient que le schéma (ou modèle) du « *passage de l'innocence à l'expérience* » qui se répète dans la poésie romantique est une ligne à signification humaine profonde, et il se trouva qu'un grand nombre d'entre elles l'utilisèrent dans l'analyse des poèmes. Une fois, le professeur en question entendit l'expression « *passage de l'innocence à l'expérience* » ; le vase déborda. Il jeta le livre à terre et menaça toute personne qui mentionnerait cette expression du « *malheur et de la perte* » !

Lorsque je suis passé en Arabie saoudite pour enseigner au département de langue anglaise de la Faculté des Lettres de l'Université King Saud, j'ai appliqué la même méthode. J'ai utilisé le modèle du « *dépassement* » (et de la « *latence* ») comme critère essentiel pour classer les nouvelles que j'étudiais avec les étudiants. J'ai montré que les nouvelles dont les héros ou les personnages essentiels tentent de dépasser leur réel se caractérisent par un haut degré de complexité, tandis que les œuvres qui tentent de nier la capacité de l'homme à dépasser ont des personnages plats et une intrigue simple. (J'ai traduit les nouvelles étudiées et compte les publier dans un livre avec une longue étude critique qui éclaire cette idée.) Lorsque j'ai étudié avec les étudiants la poésie de la première moitié du XVIII^e siècle (la poésie néo-classique), je l'ai étudiée à travers le sujet du « *contenu moral de la satire* » et de la « *problématique du concept de l'héroïsme dans une société où l'héroïsme a reculé après l'apparition de la science et la fin de l'âge de la chevalerie* » — sujets et problématiques qui ont leurs équivalents dans leur expérience civilisationnelle.

Il advint que je fus nommé président de la commission des études supérieures lorsque je travaillais en Arabie saoudite. La mission de cette commission était de poser les grandes lignes du programme de master là-bas. Je proposai que les cours en année préparatoire tournent autour de sujets et problématiques (c'est-à-dire de modèles perceptifs analytiques). Une guerre acharnée éclata entre moi et beaucoup de professeurs (malgré le soutien du chef du département, le D^r Ezzat Khattab). Chaque professeur souhaite enseigner la matière qu'il connaît et de la manière qu'il connaît, c'est-à-dire la méthode narrative chronologique habituelle. L'un d'eux pensait connaître parfaitement les œuvres du poète anglais Geoffrey

Chaucer, et insistait pour qu'il y eût un cours obligatoire sur ce sujet. Comme j'étais convaincu de ma méthode (par conviction théorique et expérience pratique), je m'engageai à la défendre. Mais en vain : la bureaucratie des professeurs (la majorité étant Palestiniens et Égyptiens) était d'une rigidité extrême et d'une réaction extrême. À la fin, je réussis à imposer un seul cours préparatoire portant sur des sujets ; mais j'ai entendu qu'il fut annulé après mon départ de l'Arabie saoudite. (Cela ne diffère pas de ma proposition de créer une faculté pour les études supérieures à l'Université d'Aïn Shams qui ait une bibliothèque respectable et rassemble les membres du corps enseignant les plus expérimentés, pour intensifier nos faibles potentialités. La proposition n'a pas été mise en œuvre parce que chaque faculté et chaque département préfère avoir son indépendance propre — c'est-à-dire sa bureaucratie propre — et son programme propre de master.)

Je me souviens qu'une fois j'étais au Maroc, et la secrétaire de l'un de mes amis (Khadija) m'accompagnait pour acheter ce que je voulais comme objets traditionnels (le Maroc en est riche et j'en suis amoureux). Je l'interrogeai sur sa spécialité ; elle dit la « *littérature anglaise* ». Je lui dis que j'étais aussi professeur de littérature anglaise. Lorsque je lui demandai de me parler des textes qu'elle avait étudiés, je trouvai qu'ils étaient extrêmement peu nombreux comparés à ce que nous étudions au Caire. Pourtant, je la trouvai parler d'une manière qui montrait qu'elle maîtrisait le discours littéraire et critique, avec un sang-froid hors du commun. Je fus admiratif de sa culture, malgré le peu de textes qu'elle avait étudiés. Elle m'apprit qu'elle avait étudié dans une petite faculté qui ne comptait pas beaucoup de membres du corps enseignant. Pour surmonter cette difficulté, les professeurs avaient enseigné les textes à travers des problématiques et des sujets. Ses capacités critiques et culturelles sont le résultat de cette manière d'enseigner.

LA SÉQUENCE MODÉLIQUE المتتالية النماذجية

J'ai remarqué que le modèle comme outil analytique est presque dépourvu de temporalité : il dépasse les événements de l'histoire pour atteindre le schéma récurrent latent en eux et qui les unit. La capacité du modèle à observer le mouvement est aussi faible : il tente d'arriver au schéma et à l'instant où le modèle se manifeste. Pour combler cette lacune, j'ai décidé de développer l'idée de la « *séquence modélisque* » : comme le modèle, c'est une vision conceptuelle que l'esprit de l'homme abstrait des événements et phénomènes ; mais la séquence observe les phénomènes non dans leur statique mais dans leur croissance et leur évolution à

travers différents anneaux. Elle observe la dimension historique et la dimension dynamique. Elle voit le réel non comme un instant statique mais comme un anneau dans une chaîne en voie de réalisation progressive.

Parmi les causes les plus importantes qui m'ont aidé à développer l'idée de la séquence modélisque : ma résidence durant deux périodes séparées aux États-Unis (1962-65 et 1975-79). L'atmosphère culturelle et morale générale différait entre la première et la seconde, et la première période se divise même en deux parties : avant 1965 et après. Les États-Unis dans la première moitié des années soixante étaient conservateurs d'une manière étouffante jusqu'en 1965 ; puis commença le mouvement de la « *nouvelle gauche* » et le mouvement du « *libre amour* » (*free love movement*), accompagné d'une décomposition qui commença à s'accroître à une vitesse indescriptible. Par exemple, nous accueillions parfois des étudiantes étrangères chez nous aux fêtes, étant donné que nous étions, ma femme et moi, les plus âgés des étudiants étrangers. Avant 1965, nous devions signer des papiers nous engageant à les ramener à la cité universitaire avant vingt-deux heures. Lorsque je suis revenu dans les années soixante-dix, il y avait des résidences mixtes pour étudiants et étudiantes. L'homosexualité, qui était un défaut dans les années soixante (ou existait dans une zone grise), devint totalement acceptée dans les années soixante-dix. Lorsque je vais aux États-Unis maintenant, je trouve que c'est « *indélicat* » de mentionner le sujet, et que dire alors d'en faire la critique (tous étant devenus relativistes et ouverts) ; la question n'est plus la tolérance envers l'homosexualité, mais sa *normalisation*, qu'elle devienne chose totalement naturelle, exactement comme les rapports sexuels normaux.

Lorsque je vais aux États-Unis, mon point de référence silencieux, qu'on le veuille ou non, est l'Égypte. Lorsque j'ai quitté mon pays dans les années soixante, il était gouverné par les normes morales ; la science était respectée, et les portes s'ouvraient lorsque les gens savaient qu'untel était « *docteur* ». Le système socialiste assurait aux gens le minimum de subsistance et de dignité. Je comparais sans cesse les États-Unis à l'Égypte que j'avais quittée. Je disais aux Américains que l'Égypte est un pays peut-être pauvre, mais l'homme ne peut pas être renvoyé de son travail sauf s'il a commis une grande faute. Les prix des denrées alimentaires essentielles sont fixes, sans être affectés par l'inflation ; le loyer du logement est très bas. Lorsque le citoyen s'assied devant l'écran de télévision pour regarder un film, il regarde un film, pas plus : aucune publicité ne vient le couper, le racketter et faire de son temps personnel une partie du marché — comme si le marché était le destin et la condition de l'homme.

L'État rendait même la culture à la portée de tous, effectivement. Les livres, qui veut les achète. Les théâtres sont extrêmement bon marché. La musique arabe : on peut obtenir un billet pour un concert pour quelques piastres. (Je me souviens qu'à mon retour des États-Unis en 1969, je fus surpris qu'un des ouvriers qui travaillaient dans le magasin de mon père parlait de son intention d'aller au Théâtre national pour voir *Macbeth* de Shakespeare.)

Lorsque je vais aux États-Unis maintenant, je ne peux pas parler des mêmes choses. Mon point de référence silencieux a changé : le marché libre est devenu le grand mécanisme dans le monde de l'économie et de la morale. La culture est donc devenue chose extrêmement coûteuse, à la portée seulement de qui dispose d'un grand surplus d'argent. La nourriture est devenue extrêmement coûteuse (même le sandwich de fèves qui était à la portée de tous est devenu lui aussi coûteux). Lorsque le citoyen s'assied à présent devant la télévision égyptienne, elle le bombarde de publicités qui transforment son temps personnel en un marché où tout se vend et s'achète.

J'ai appris de tout cela que ce qui se passe dans un pays peut se passer dans un autre si les conditions se réunissent — même si cela ne se produit pas à l'instant de l'observation directe, parce que cela peut se produire par la suite, du fait que ce pays passe encore par les premiers anneaux de la séquence modélisée que suivront les autres anneaux. Et que le présent peut être différent du passé, mais qu'il est en même temps un fruit du *[passage tronqué par l'OCR en fin de chapitre]*.

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch07.txt

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre VIII — L'Encyclopédie : son histoire

الفصل الثامن — الموسوعة: تاريخها

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

Avant d'aborder l'*Encyclopédie*, il me faut éclaircir un point important : mon intérêt pour la politique fut au premier chef un intérêt cognitif et philosophique, et mon intérêt pour les événements politiques quotidiens demeura secondaire et marginal, ignorant les journaux quotidiens et l'hystérie collective ! Par exemple, j'étais aux États-Unis en 1967 lorsque survint le *Naksa* [la défaite de Juin 1967], et les médias américains célébrèrent de manière hystérique la victoire israélienne ; pourtant, je commençai ma thèse de doctorat immédiatement après la guerre, ignorant les journaux, la télévision et l'hystérie médiatique. Puis éclata la guerre de 1973, et j'étais alors occupé à écrire l'*Encyclopédie* de 1976. Ma femme — comme la plupart des Égyptiens — restait collée à la télévision ; moi je continuais mon travail, sans m'arrêter. Mais je demandai à ma femme de me prévenir lorsqu'elle verrait quelques prisonniers israéliens, afin que je les voie de mes propres yeux. Cela fut pour moi une véritable épreuve, moi qui prétends observer les événements du présent en historien.

Je dois pourtant rapporter une scène que je n'oublierai pas, diffusée à la télévision américaine immédiatement après la guerre de 1973. Moshé Dayan haranguait quelques prisonniers égyptiens revenant en Égypte, et le sujet de son discours était naturellement la *paix* (les Israéliens — comme le montre leur conduite — ne demandent que la paix et la prospérité pour tous !). L'important : Dayan dit aux soldats qui revenaient de transmettre au commandement égyptien le sincère désir sioniste de paix. Les soldats ne lui répondirent pas ; le silence et une forme de détermination se peignirent sur leurs visages, dont Dayan saisit le

sens. Et lorsque les soldats montèrent dans l'autobus, ils scandèrent : « *Nasser ! Nasser !* ». Le commentateur dit alors : « *Il est manifeste que les soldats ne transmettront pas au commandement égyptien ce message de paix.* »

Cela ne signifie pas que je ne participe pas au travail politique quotidien : j'ai mes participations et mes contributions.

En 1972, lorsque commencèrent les manifestations étudiantes contre l'état de « *ni guerre ni paix* », ma femme et moi prîmes part à la campagne de collecte des signatures en soutien aux étudiants. Lorsque le D^r Fouad Zakaria écrivit son communiqué (qui fut alors fameux), nous fûmes, ma femme et moi, les premiers signataires. Le président de l'université d'alors (le D^r Fathi Ghanem — que Dieu lui fasse miséricorde) crut que j'étais le responsable du communiqué (honneur que je ne méritais pas). Il me convoqua dans son bureau et se mit à me réprimander pour avoir provoqué la fermeture de l'université. Je ne fis que lui répondre que l'université ouverte dans un pays occupé n'était d'aucune utilité, et qu'il fallait peut-être fermer les universités pour libérer la terre. Le D^r Ghanem me regarda et ne répondit pas. Mais il me reconnut (sur son lit de mort à New York au milieu des années soixante-dix) qu'il était d'accord avec chaque mot que j'avais dit. Récemment, j'ai contribué à la fondation du *parti al-Wasat*. Ma décision a surpris beaucoup de gens, mais j'ai signalé que l'intellectuel qui ne traduit pas sa pensée en acte ne mérite pas le titre d'intellectuel. Je suis aussi l'un des membres fondateurs du mouvement *Kefaya*, qui réclame la réforme constitutionnelle ; ma femme, le D^r Hoda Hegazi, et moi participons à la plupart des manifestations qu'organise le mouvement.

Bien que je sois éloigné du travail politique, j'ai essayé de m'approcher des étudiants à cette époque pour comprendre ce qui se passait. Je travaillais alors au Centre des études politiques et stratégiques de l'*Ahram*, et je commençais à comprendre que l'étude du sionisme était mon destin. C'est pourquoi je désignais le Centre comme « *le travail* », et la Faculté des filles et des Lettres comme « *le parfum* » (les *parfums*). Mes cours ne constituaient pas pour moi un grand fardeau, et les jeunes filles avaient un haut degré d'intelligence, de beauté et d'élégance (ou ainsi me l'imaginais-je !), ce qui réjouissait le cœur d'un jeune homme/homme du milieu de la trentaine.

Un jour de grève, j'allai en salle de cours (à la Faculté des Lettres) pour donner mes cours, et voilà qu'une des belles, des coquettes, courut derrière moi : son visage était couvert de fards mélangés — il semble qu'elle ait été à l'une des mani-

festations, ait transpiré, et que le maquillage en ait été gâché. Elle dit : « *Vous ne savez pas qu'il y a une manifestation, monsieur le docteur, et vous voulez donner un cours ?* ». J'eus honte de moi-même et je m'étonnai de ce que l'instant historique fait aux gens. Je passai par l'un des amphithéâtres où se réunissaient les manifestants et m'assis à écouter les paroles des intervenants : je trouvai le discours extrêmement naïf. J'allai voir le chef des étudiants et lui fis part de mon observation ; il me dit qu'il le savait parfaitement, mais qu'il considérait que c'était logique après le passage de plusieurs années où l'on avait éloigné le peuple de la participation politique. Il ajouta que l'objectif de tenir des réunions politiques dans l'amphithéâtre était de réentraîner les jeunes à la participation, au dialogue, à la parole, et que la naïveté du discours disparaîtrait progressivement. Je m'étonnai de son intelligence, de son discernement, et de sa capacité à allier l'analyse théorique élevée et la pratique effective.

Je participe aussi à beaucoup de conférences populaires d'orientation politique, et j'apparais dans beaucoup d'émissions radiophoniques et télévisées (dans et hors d'Égypte) où j'exprime mon opinion (ce qui m'a parfois coûté cher). Nous, qui avons les mêmes orientations théoriques, considérons que définir le sionisme, ou faire connaître la civilisation occidentale et la problématique du préjugé — voire la littérature pour enfants — étaient des actes civilisationnels à signification politique.

J'ai pris part aux efforts visant à arrêter la normalisation, et j'étais membre du *Comité de soutien au peuple palestinien et libanais*, où j'ai apporté un effort honorable. J'ai aussi pris part à beaucoup d'activités politiques durant l'*Intifada al-Aqsa*.

Ma femme y a aussi participé de toute son âme, à tel point que je disais en plaisantant : lorsque je veux rencontrer ma femme à présent, je vais à l'une des manifestations ! Parmi les autres histoires de pratique politique qui méritent d'être mentionnées en raison de leur particularité et de leur originalité, ce qui s'est passé en 1996 lorsque commencèrent les tentatives de normalisation en Égypte. Le département de langue anglaise de la Faculté des filles reçut une lettre du ministère des Affaires étrangères lui demandant de proposer quelques mécanismes pour resserrer les liens avec les universités israéliennes et avec les départements similaires. Naturellement, je fus pris d'une longue tirade « *Il n'est de force ni de puissance qu'en Dieu...* », etc. Mais je fus surpris d'entendre les membres du département dire : « *Écris : "Nous prenons acte" et basta.* » Je souris devant cela. Il apparut plus tard que la plupart des organismes gouvernementaux à qui pareille lettre était parvenue avaient répondu de la même magnifique manière. Quel splendide style égyptien ancien dans la lutte !

Bien que ma contribution dans le monde de la politique soit au premier chef une contribution philosophique et cognitive visant à définir les phénomènes et les termes — chose nécessaire qui doit précéder la pratique effective —, j'essaie autant que je peux de déclarer ma position sur des questions politiques directes telles que la normalisation, Oslo, et le marché commun moyen-oriental.

Je dois signaler que j'ai des relations avec certains personnages qui jouent un rôle important dans la vie politique publique. J'ai connu le D^r Osama al-Baz aux États-Unis dans les années soixante, lorsque nous étions actifs ensemble dans le travail étudiant. À mon retour en Égypte en 1969, une amitié intime naquit entre nous, qui eut ses répercussions intellectuelles. Lorsqu'il me demanda de réfléchir à me spécialiser dans l'étude du sionisme et à travailler comme expert au ministère de l'Orient dans le bureau du ministre (le maître Heikal venait d'être nommé ministre pour une courte période), je lui fis part de quelques réserves sur certaines pratiques nassériennes, malgré mon enthousiasme pour leurs réalisations. (Et ces réserves se sont accrues dans les années soixante-dix avec l'expérience de l'*infitāḥ* et le recul du sentiment de dignité et d'arabité.)

Je lui dis que je me trouvais privé de mes droits politiques par décision officielle, à un moment où les rangs des organisations nassériennes regorgeaient de mercenaires qui n'avaient jamais entendu parler de socialisme (et qui sont, en fin de compte, ceux qui ont continué à soutenir avec un zèle extrême chacun qui parvenait au siège du pouvoir). Le D^r Osama dit : « *Il faut distinguer entre l'État et le gouvernement. Si nous ne servons pas l'État égyptien, il tombera aux mains des voleurs et des escrocs.* » Je fus convaincu par ce point de vue.

Le D^r Osama me présenta au maître Heikal, et je le rencontrai dans son bureau au ministère. Une fois encore, je l'informai que je n'étais pas nassérien, et je fus surpris qu'il m'apprenne que cela n'avait aucune importance, et qu'il voulait quelqu'un connaissant de l'Amérique, de la civilisation américaine et de la philosophie. Il me nomma au bureau des conseillers rattaché à son cabinet. Je me souviens d'avoir mentionné au maître Heikal que les fonctionnaires du ministère étaient désorientés sur ma définition exacte et sur ma place précise (ce qui se déterminait naturellement par mon degré de proximité avec, ou d'éloignement de, monsieur le ministre). Le maître Heikal comprit ma situation : il me convoquait à son bureau une fois par semaine pour discuter des affaires courantes, et me laissait libre dans le ministère le reste de la semaine ! J'étudiais alors pour obtenir le master en sociologie de l'Université Américaine ; il décida de suivre avec moi l'un des cours, qui portait sur l'histoire de l'Égypte (les agences de presse

rapportèrent la nouvelle et tentèrent de l'interpréter de manière stratégique profonde !).

Ma relation avec le maître Heikal s'est définie depuis le début jusqu'à présent comme une relation intellectuelle et personnelle profonde, qui dépasse les considérations politiques. Depuis que j'ai connu le maître Heikal, il fut d'une générosité telle qu'il me donnait beaucoup de son temps : il lisait la plupart de ce que j'écrivais, m'en débattait, s'enthousiasmait pour certains et émettait des réserves sur d'autres. Je me souviens d'avoir écrit un ensemble d'articles sur la situation civilisationnelle aux États-Unis (rassemblés dans le livre *Le Paradis terrestre*) ; il les lut et exprima son admiration, puis dit : « *Pourtant, je vais prendre une position contraire.* »

Et il commença à exposer le point de vue contraire et à me débattre d'une manière qui m'épuisait beaucoup : il était capable de mettre en lumière les points forts de la thèse opposée et les points faibles dans les idées que j'avais. (Sa capacité à débattre avec moi sur ce sujet remonte peut-être à ses propres doutes, en tant que nationaliste arabe, sur la modernité occidentale coupée de la valeur et de la mémoire historique, qui ne reconnaît pas les particularités nationales, et qui a abouti à une mondialisation occidentale qui veut balayer le monde.) Je ne pense pas que j'aurais trouvé qui acceptât de publier une étude intitulée « *Shaul Tchernihovsky et les présupposés métaphysiques du sionisme laïque* » ou un article intitulé « *La nouvelle Sion aux États-Unis* », sinon le maître Heikal. Et qui aurait pu résumer la situation en Union soviétique (au début des années soixante-dix) et prédire la chute terrifiante en une seule phrase : « *Le problème de l'Union soviétique, c'est qu'ils ont perdu le rêve.* » Phrase brève qui signifie en réalité que celui qui ne possède pas de projet civilisationnel avance à pas pressés vers la poubelle de l'histoire.

Je me souviens qu'une fois, alors que j'étais au Centre des études politiques et stratégiques, l'un des chercheurs présenta une étude sur la société sioniste, et il me demanda de l'examiner et de l'évaluer (cette demande était extrêmement rare). Je la trouvai une étude informationnelle documentaire extrêmement médiocre, sans aucune révélation nouvelle. Par exemple, monsieur le chercheur commença son étude en mentionnant un fait totalement nouveau : à savoir que les courants politiques se divisent en trois catégories : droite, gauche et centre. Et comme c'était une information nouvelle et controversée, monsieur le chercheur cita plusieurs références en note de bas de page ! La réunion de l'après-midi pour discuter du livre se tint au Centre, et nous fûmes surpris que le maître Heikal assista à la discussion. Je ne sus que faire.

D'une part, je devais défendre la réputation du Centre devant le président du conseil d'administration ; d'autre part, il y avait l'honnêteté scientifique et la nécessité d'émettre un jugement qui contentât ma conscience scientifique. Je me mis à dire des phrases stupides telles que : « *Cette grande étude qui ne mérite pas la publication... cette recherche profonde qui n'apporte rien de nouveau...* » etc. Après la fin de la séance, j'allai à mon bureau ; le téléphone sonna : c'était le maître Heikal, qui me demanda de venir à son bureau. Il m'ouvrit avec la question suivante : « *Que veux-tu dire ?* » Je ris et lui dis : « *L'étude est extrêmement mauvaise et ne mérite pas la publication, mais étant donné votre présence — et vous êtes le maître des lieux —, j'ai essayé d'envelopper mes propos. Et il est manifeste que j'ai échoué lamentablement !* »

J'ai beaucoup médité sur l'accomplissement du maître Heikal et la façon dont une personne, à elle seule, s'est transformée en institution et en voix qu'écoute toute une nation avec une attention extrême — y compris ceux qui sont en désaccord avec lui —, et dont les déclarations sont relayées par les divers médias dans le monde entier. J'ai trouvé que ce qui le distingue avant tout est qu'il a une vision civilisationnelle nationaliste arabe laïque, mais qui n'exclut nullement les éléments spirituels et la composante civilisationnelle islamique. Combien de fois l'ai-je vu dans une grande colère contre certaines études qui tentent de déconstruire et de saper la vision islamique.

Mais bien qu'il ait une vision et ses préjugés clairs, il ne tente pas de proposer sa vision sans la soutenir par une masse considérable de faits (et il jouit d'une mémoire hors du commun et connaît par cœur un grand nombre de poèmes arabes). Il m'a dit une fois que c'est l'*oubli* (et non la mémoire) qui fait l'intellectuel. Ce qu'il voulait dire, peut-être, c'est que le véritable intellectuel ne se souvient pas des détails sans cadre ni vision globale, et que la vision globale signifie nécessairement l'exclusion (l'*oubli*) de certains détails.

Le maître Heikal a réussi de manière étonnante à allier la vision globale et la multitude des détails ; de là son intense souci de la documentation et de la vérification des informations. J'ai assisté une fois à un appel entre lui et le défunt président Gamal Abdel Nasser — que Dieu lui fasse miséricorde — et je le trouvai consigner le contenu de l'appel ; je ne doute pas qu'il ait ajouté la date et l'heure auxquelles l'appel avait eu lieu. J'ai assisté une autre fois à sa tentative de documenter une information dans le livre *L'Automne de la fureur* avant sa publication : il appela quelqu'un au Caire, puis appela une autre personne à Londres et lui demanda de vérifier ceci et cela ; il le rappela peu après et lui demanda jusqu'à quel point l'information était exacte et s'il s'était appuyé sur plus d'une source. Après tous ces appels, il décida d'écarter cette information. Je me souviens d'une autre

fois que j'étais au Koweït lorsque le maître Heikal publia un article sur Miles Copeland, l'auteur du livre *Le Jeu des nations*, et l'accusa de plusieurs choses, dont d'avoir été un agent du renseignement américain. Copeland écrivit un article dans le journal koweïtien *Al-Qabas* tentant de réfuter l'accusation, puis conclut l'article en disant qu'il intenterait une action en diffamation contre le maître Heikal. Il se trouva que je rendis visite au maître Heikal le lendemain et lui demandai ce qu'il ferait ; il dit : « *Copeland n'intentera pas une telle action. Tout ce que j'ai mentionné, ce sont des faits solides.* » Effectivement, Copeland n'intenta pas l'action, malgré sa menace et ses promesses.

J'ai mentionné que ma relation avec le maître Heikal était *non politique*. Je dois pourtant rapporter ces deux incidents. En 1976, il m'invita un jour à déjeuner chez lui. Le temps était extrêmement chaud, aussi nous nous assîmes à la climatisation. Nous parlâmes de tout, comme à notre habitude, jusqu'à ce que je l'interrogeai sur le secret de son attachement profond à Abdel Nasser.

Et soudain, le journaliste et le politique se transformèrent en poète lyrique : les mots se déversèrent de lui en odes — comment Abdel Nasser était pour l'Égypte l'avenir et le développement indépendant, et comment l'arabité pouvait donner à cette région une identité civilisationnelle et un poids stratégique qui lui permettrait d'affronter ce monde des grands blocs.

Après son départ de l'institution *al-Ahram*, je me souviens qu'il m'appela et me demanda de l'accompagner à sa maison de campagne à Barqāsh (ce fut la seule fois où il fit cela — c'est moi toujours qui demandais à le rencontrer). Nous nous assîmes et parlâmes, comme à notre habitude, de tout. Mais ce jour-là, il voulut parler de politique de manière directe. Il résuma sa position en deux choses (qu'il compta sur les doigts de sa main) : la justice sociale à l'intérieur, et le refus de la soumission aux États-Unis à l'extérieur. (Quant au renversement de l'Amérique — comme il l'a affirmé —, ce n'est pas la mission des mouvements de libération du tiers-monde.)

Le maître Heikal voyait que la préoccupation essentielle des États-Unis est de frapper tout modèle alternatif, qu'il s'agisse du modèle nationaliste arabe (nassérien) en Égypte, du modèle socialiste à Cuba (Castro), du modèle démocratique au Chili (l'assassinat d'Allende qui a eu lieu, soit dit en passant, le 11 septembre !), ou auparavant en Iran (Mossadegh). La réussite du modèle alternatif, ou même sa continuité et sa survie, est une chose que les États-Unis ne peuvent accepter !

Malgré mon attachement non politique au maître Heikal, alors que je travaillais comme conseiller auprès de lui lorsqu'il était ministre, et après que l'Égypte eut accepté l'*initiative Rogers*, je me trouvai avec l'un des dirigeants palestiniens (et je ne suis pas autorisé à mentionner son nom). Une conversation s'engagea entre nous où je lui exposai le point de vue égyptien : le gouvernement savait que les forces armées égyptiennes s'étaient bien comportées durant la *guerre d'usure*, mais il savait aussi que l'épuisement les avait gagnées, et qu'il fallait reprendre son souffle.

De plus, le commandement égyptien voulait déplacer les missiles vers la rive du canal pour protéger les forces égyptiennes (en préparation de la Traversée). Le commandement égyptien estimait que l'OLP devait se mouvoir comme elle voulait, à condition de ne pas attaquer l'Égypte : l'Égypte est un État, alors que l'OLP est un mouvement de libération, et chacune a ses limites et ses dynamiques propres. Je trouvai que le dirigeant palestinien était d'accord avec mon point de vue dans une large mesure, mais il ajouta qu'il ne pouvait pas le déclarer parce qu'il ne pouvait pas contrôler les camps : il semble que les habitants des camps avaient été chargés d'une manière irrationnelle qui rendait impossible de les diriger rationnellement. Je fus stupéfait de sa réponse, puis advint ce qui advint comme attaque contre l'Égypte, et *Septembre noir*, et les massacres dont personne ne veut parler ni se souvenir.

À peu près au même moment, eut lieu cet incident. Il semble que la direction politique en Égypte alors se trouvait coupée dans une large mesure de l'opinion publique et n'en savait rien. Le maître Heikal demanda au comité des conseillers de faire quelque chose. Nous découvrîmes l'existence de ce qu'on appelait l'*information intérieure*, dont l'une des missions était que le fonctionnaire responsable y rédige un rapport sur l'opinion publique (aussi ce fonctionnaire était-il appelé *responsable de l'opinion publique*) ; et l'on supposait que la somme de ces rapports donnait au gouvernement une idée honorable du pouls de la rue. Mais ce qui se produisait était l'inverse : le responsable de l'opinion publique recevait ses instructions de monsieur le gouverneur, qui lui demandait d'écrire des rapports roses. Cette situation se répéta jusqu'à devenir la règle et non l'exception. Le maître Tahsin Bashir (qui était au cabinet du conseiller du ministre de l'Information) décida que ce serait là le point que nous traiterions dans notre rapport au ministre de l'Orient, dans l'espoir de réussir à élargir certains canaux de communication entre la base populaire et la direction politique. Sur ma propre initiative,

je me mis à poser la question suivante aux responsables de l'opinion publique pour tester leur degré de crédibilité : « *Quelle est la position du peuple actuellement vis-à-vis des experts soviétiques ?* » Je savais par expérience qu'il y avait une haine profonde envers ces experts qui commençait à s'enraciner ; et j'en ignore encore la cause. J'étais parmi les enthousiastes de l'Union soviétique et je savais (comme d'autres le savaient) que leur présence était essentielle à la reconstruction des forces armées et à la protection de l'Égypte de l'aviation israélienne.

Au début, la réponse me parvenait sous forme de formules verbales toutes faites : « *Les ouvriers et les paysans égyptiens et toutes les classes populaires laborieuses se tiennent d'un seul rang contre l'agression sioniste, et savent parfaitement le rôle positif que jouent les experts soviétiques...* » etc. Ce sont là des moules verbaux répandus parmi les professionnels de la politique et de la culture alors. Je remarquais qu'après l'attaque verbale initiale, les fonctionnaires responsables du rapport sur l'opinion publique — par la sagesse des Égyptiens et leur compréhension profonde — s'arrêtaient un peu et nous demandaient si nous voulions la vérité ou la ligne dominante. Nous leur assurions que nous voulions la vérité et rien qu'elle, et qu'ils n'avaient rien à craindre. Le responsable nous parlait alors de la question de la censure que le gouverneur lui imposait, et que ce qu'il écrivait contredisait la vérité et s'accordait aux moules verbaux dominants.

J'ai rencontré beaucoup de responsables de l'opinion publique et leur posai la question précédente. Dans tous les cas, l'attaque verbale eut lieu, puis le repli sur elle, sauf à *al-Maḥalla al-Kubrā* où le responsable de l'opinion publique insista sur ses moules verbaux et ne s'en démit pas. Là, l'un des jeunes nous fit signe et nous murmura à l'oreille : « *Ce responsable a des liens forts avec les autorités responsables !* »

Je n'y prêtai pas attention, jusqu'à ce que le D^r Osama al-Baz me demandât deux semaines plus tard à peu près ce que j'avais dit à *al-Maḥalla al-Kubrā*. Je ne me souvins que de ce que j'ai déjà mentionné, parce que c'est ce qui s'était effectivement produit. Il s'avéra plus tard que la question du D^r Osama al-Baz n'était pas une simple question : c'était une enquête non officielle qui se menait avec moi et avec le maître Tahsin Bashir. Il semble que ce responsable de l'opinion publique avait des relations avec le maître Sami Sharaf, qui informa l'un des responsables à l'ambassade soviétique sur les « *hommes de Heikal* », en tête desquels Tahsin Bashir, qui descendaient dans la rue égyptienne pour la monter contre les experts soviétiques. Le message fut transmis au Kremlin le jour même. Une réunion devait avoir lieu entre la délégation égyptienne (dirigée par le président Gamal Ab-

del Nasser et avec en son sein le maître Heikal) et la délégation soviétique (dirigée par Podgorny, président de l'Union soviétique alors, avec d'autres dont le ministre des Affaires étrangères). La réunion concernait l'acceptation par l'Égypte de l'initiative Rogers. Elle commença par la mention des *hommes de Heikal* (Tahsin Bashir et Abdelwahhab al-Massiri) et de leur action visant à monter le peuple égyptien contre les experts soviétiques. Il semble que le président Gamal Abdel Nasser fut un peu contrarié, et de là vint l'enquête non officielle que mena le D^r Osama. Mais lorsqu'il posa la question au maître Tahsin Bashir sur ce qui s'était passé à al-Maḥalla al-Kubrā, sa réponse fut que « *ce qui m'étonne, ce n'est pas ce que j'ai dit ni ce qu'a dit Abdelwahhab al-Massiri, mais que ce qui s'est passé à al-Maḥalla al-Kubrā soit parvenu au Kremlin le jour même !* » — c'est-à-dire qu'il retourna les tables et fit que l'agenda de l'enquête fût totalement différent. L'affaire se termina en paix. L'important : les événements tournaient autour de moi sans que je sache rien d'eux, car le D^r Osama (et le maître Heikal) avaient veillé à ne pas me jeter dans la mêlée politique. Le D^r Osama m'a informé de ces événements environ trois ans plus tard, après la mort du président Abdel Nasser, et après ce qu'on appelle la « *Révolution corrective* » de mai 1971.

J'ai connu certains conseillers à la Sécurité nationale américaine, parmi lesquels William Quandt (qui fut conseiller de Carter pour les affaires du Moyen-Orient) et une personne nommée William Shakespeare, qui fut le premier conseiller à la Sécurité nationale de Nixon dans son premier mandat (pour une courte période). J'ai découvert que certains d'entre eux ne savent pas suffisamment sur le Moyen-Orient, et que leur esprit est plein des mythes répandus sur les Arabes et les Juifs. Je me souviens d'une conversation avec ce William Shakespeare, durant laquelle il nous apprit que le Japon représentait le tiers du capitalisme dans le monde et que les États-Unis ne permettraient à personne de les pressurer ; de là, l'importance du pétrole arabe. Je lui demandai : « *Pourquoi les États-Unis ne prennent-ils pas une politique juste envers la cause palestinienne, en raison de ce pétrole arabe important ? Et pourquoi suivent-ils une politique complaisante envers Israël, qui ne fournit aux États-Unis aucun pétrole ?* » Et j'ajoutai : « *C'est une position qu'on ne peut expliquer rationnellement.* » Le maître William Shakespeare fut étonné de ce que j'avais dit, comme s'il s'agissait d'une révélation. Il était en route pour Israël ; je lui dis que, lorsqu'il y irait, il devrait leur demander quelles sont les frontières de l'État qu'ils réclament : sont-ce les frontières de 1948 ? Celles de 1967 ? Ou des frontières sans frontières ? Une fois encore, le maître William Shakespeare fut étonné et dit que c'était un point de vue qui méritait réflexion ; il promit de poser la question aux responsables israéliens à son arrivée. Je ne sais pas s'il disait cela par politesse et savoir-vivre, ou si son étonnement était réel !

De toute façon, quoi qu'il en soit, il semble que la connaissance n'influe pas beaucoup sur le comportement américain. William Quandt sait tout sur le Moyen-Orient — il en est spécialiste. Lors de ma rencontre avec lui (à l'Université de Philadelphie où il enseignait), je trouvais que j'étais d'accord avec lui sur tout. Pourtant, lorsqu'il fut nommé conseiller à la Sécurité nationale pour les affaires du Moyen-Orient, la politique des États-Unis dans cette région ne différa pas de ce qu'elle était auparavant. Les constantes stratégiques ne sont pas modifiées par la compréhension ou l'incompréhension des conseillers, ni par leur degré de sympathie envers les Arabes ou d'hostilité à leur égard.

Ma rencontre avec l'ambassadeur des États-Unis en Égypte en 1962 (lors de la fête d'adieu organisée pour les étudiants ayant obtenu une bourse Fulbright) éclaire parfaitement ce point. L'ambassadeur (qui s'appelait John Badeau) parlait l'arabe égyptien dialectal couramment, comme une statue dans un musée de cire (parce que sa parole était mécanique de manière comique : il nous informait par exemple de ce que nous devons attendre comme baisse des températures en disant « *par Dieu, par Dieu, le temps est froid totalement* », puis se mettait à répéter la phrase et à multiplier les serments — c'était peut-être sa conception de l'arabe égyptien). Il semble qu'il avait appris l'arabe égyptien lorsque ses parents travaillaient dans une mission missionnaire à Assiout, où il y a un grand rassemblement copte. (Beaucoup ne savent pas que les campagnes missionnaires protestantes étaient dirigées essentiellement vers les Coptes d'Égypte, pour les faire sortir de leur Église nationale.)

Après les échanges habituels de salutations protocolaires avec monsieur l'ambassadeur, je lui dis : « *Les États-Unis tentent de prendre une position juste sur la cause palestinienne, ce qui est louable. Mais c'est impossible, parce qu'Israël ne peut subsister sans le soutien américain, et la subsistance d'Israël en elle-même est une injustice envers les Palestiniens, parce qu'elle signifie leur dispersion et la consécration de l'opération de vol de leur patrie.* » Puis je lui demandai : « *Si les choses se cristallisaient dans le monde arabe et atteignaient le degré de polarisation où les États-Unis devraient choisir entre l'État sioniste et les États arabes, que se passerait-il alors ? Les États-Unis choisiraient-ils le côté arabe ou le côté sioniste ?* » La question était quelque peu naïve, mais c'était une question hypothétique qui pouvait éclairer une affaire importante. Sa réponse fut extrêmement révélatrice : il dit que « *les États-Unis préfèrent avoir des politiques arabes en nombre égal au nombre des États arabes* » (c'est-à-dire qu'ils préfèrent ne pas adopter une position cristallisée, et favorisent l'état de fragmentation dans le monde arabe pour pouvoir émettre des déclarations équilibrées, sans prendre naturellement aucune mesure).

Les années passèrent et les choses restèrent telles qu'elles étaient. En 1991, c'est-à-dire après une trentaine d'années environ, le parti du Travail égyptien me choisit pour être le chef d'une délégation rencontrant l'ambassadeur américain, pour lui présenter les signatures que le parti avait collectées en protestation contre une frappe américaine attendue contre l'Irak (qui fut évitée au dernier moment). L'ambassadeur était en voyage à Louxor (et nous ne savons s'il s'agissait d'un voyage diplomatique ou réel ; et pourquoi Louxor précisément : était-ce un signe américain de la capacité de cette grande puissance à nous causer des ennuis ?). Je rencontrai donc l'adjoint de l'ambassadeur, qui était une personne extrêmement arrogante. Il accepta de moi les signatures et dit : *« J'enverrai cette pétition au Département d'État américain. »* Je l'alertai aussitôt sur sa mauvaise classification : *« Ceci n'est pas une pétition, monsieur l'ambassadeur, c'est un mémorandum de protestation ; et si vous voulez un mot plus neutre, dites que c'est un manifeste, mais ce n'est certainement pas une pétition. »*

Puis nous engageâmes un bref dialogue où je lui posai la même question que j'avais posée à l'ambassadeur John Badeau il y a plusieurs années, bien que d'une nouvelle manière.

« Pourquoi les États-Unis pèsent-ils selon deux poids deux mesures ? Et pourquoi cet intérêt extrême pour les armes de destruction massive en Irak, alors que tout le monde sait — y compris les États-Unis — qu'Israël possède un arsenal d'armes nucléaires ? » La réponse fut diplomatique : monsieur l'adjoint de l'ambassadeur dit qu'il veillerait à transmettre ce point de vue au Département d'État !

J'ai connu le maître Khaled al-Hassan, l'un des fondateurs et chefs du *Mouvement Fath* (après que son fils Saïd al-Hassan me l'eut présenté). J'ai passé une nuit avec lui au Koweït et je me suis trouvé en présence d'un homme penseur, pour qui la cause palestinienne ne représentait pas une simple cause patriotique ou même nationaliste, mais une cause liée à une vision de l'univers et à un désir de développer un projet civilisationnel indépendant. Depuis cette rencontre, je le visitais constamment ainsi que tous les membres de sa famille (au Maroc et en Jordanie), chaque fois que l'occasion se présentait. Lorsque sa dernière maladie le frappa, il garda sa fermeté, sa résistance, sa capacité intellectuelle et son sens de l'humour jusqu'au dernier instant. Lorsque j'eus terminé *l'Encyclopédie*, j'en pris la première copie avec moi et la lui donnai à l'hôpital. Quelques semaines après, il nous quitta, laissant un vide. J'organisai une cérémonie commémorative un an après son départ, à laquelle assistèrent beaucoup de figures intellectuelles et politiques d'Égypte, du gouvernement et de l'opposition. Je lui ai dédié *l'Encyclopédie* par ces mots :

C'était un jour parfumé de l'odeur de l'histoire et de l'éternité.

J'ai rêvé que je marchais dans des champs d'abricotiers, dont le doux parfum me touchait le soir, et dont les fleurs blanches volaient autour de moi comme des papillons lumineux. Et lorsque je me réveillai, la joie courait dans mon être.

Le matin, mon ami m'apprit que nous irions présenter nos condoléances pour un martyr palestinien : les balles l'avaient fauché alors qu'il tentait de franchir les fils barbelés pour revenir à sa terre. La maison du martyr était au sommet d'une colline d'Amman, et la route qui y menait était entourée d'abricotiers — je vis leurs fleurs blanches et je sentis leur odeur.

Lorsque j'entrai dans la maison, je n'entendis aucun pleur et je ne vis aucun signe de tristesse ; je les trouvai distribuant des sucreries, recevant des félicitations et disant : « S'il plaît à Dieu, dans la patrie. » Tous parlaient du sacrifice et de l'immolation.

Il advint que je m'assis à côté d'un vieillard parmi les disciples du cheikh Izz al-Din al-Qassam (que Dieu lui fasse miséricorde). Il dit : « Nous savions parfaitement que nos armes ottomanes étaient anciennes et qu'à chaque fois que nous engagions le combat avec les sionistes et les Anglais, ils nous fauchaient de leurs balles, comme ils l'ont fait avec notre fils le martyr. Pourtant, nous descendions chaque nuit de nos villages pour les affronter. » Je lui demandai : « Pourquoi ? » Le vieillard se tut un peu, puis se mut comme une vieille montagne des montagnes de Palestine et dit : « Pour ne pas oublier la terre et la patrie... pour que personne n'oublie la patrie. »

Le soir, je rendis visite à Abou Saïd, Khaled al-Hassan. Il était dans sa dernière maladie, mais comme à son habitude, il restait ferme, ne parlait que de la résistance, de la patrie ravie, et du retour à la terre, à la patrie. Avec moi se trouvaient les premières copies de cette Encyclopédie ; je les lui donnai. Il prit l'un des volumes et sourit.

Lorsque je sortis de l'hôpital, je me demandai : la chevalerie meurt-elle avec la mort du chevalier ? L'héroïsme meurt-il avec le martyr du héros ? Et la résistance disparaît-elle si quelques-uns des résistants partent ? Puis je me souvins des paroles du vieillard à la joie du martyr. Là, je connus la réponse, et la joie courut dans mon être.

*À Abou Saïd, que Dieu lui fasse miséricorde,
et à tous ceux qui ont résisté,
et à tous ceux qui résisteront, s'il plaît à Dieu.*

J'étais lié au président Alija Izetbegović, président de la Bosnie, par un lien intellectuel profond. J'avais lu son livre *L'Islam entre l'Orient et l'Occident* et compris que je me trouvais devant une œuvre intellectuelle complète de premier ordre, qui présente une analyse profonde de la civilisation occidentale. Lorsqu'il vint au Caire en 1996, j'organisai en son honneur une réception à laquelle assistèrent quelques intellectuels égyptiens, et il répondit à leurs questions d'une manière qui montrait l'étendue de sa culture. Mais il dit qu'il avait laissé la culture depuis longtemps,

parce qu'il était devenu occupé d'autres affaires politiques directes, telles que fournir des armes aux moudjahidin bosniaques qui tentaient de prouver que l'engloutissement du peuple bosniaque n'était pas chose facile et ne pouvait se faire en quelques jours (comme l'imaginaient les Serbes et l'Europe derrière eux, qui était entièrement disposée à organiser des funérailles pour commémorer la mémoire des Bosniaques après leur extermination !). À cet instant, Alija Izetbegović pleura, essuya les larmes de ses yeux et continua à parler en souriant.

J'ai aussi connu le D^r Anwar Ibrahim, ancien vice-Premier ministre et ministre des Finances de Malaisie. Il m'avait entendu prononcer un bref discours dans l'une des cérémonies, et il vint après moi et me demanda de séjourner quelque temps en Malaisie. Mais je l'informai que la noce de mon fils aurait lieu dans quelques jours, et qu'il fallait que je me hâte de revenir en Égypte ; il m'offrit alors une belle chemise de soie. Lorsque je visitai la Malaisie quelques années après (en 1996), j'allai le voir, et un dialogue s'engagea entre nous : je lui expliquai ma théorie des « *groupes fonctionnels* » (que je traiterai en détail dans le chapitre qui porte ce titre) et comment on pouvait l'utiliser comme modèle pour interpréter la situation des Chinois dans leurs pays. Ma théorie laissa sur lui une bonne impression, et il manifesta une compréhension profonde de celle-ci ; mieux : il l'utilisa aussitôt pour interpréter certains phénomènes propres à la société malaisienne. Son application de la théorie révélait une assimilation complète, bien que je la lui eusse expliquée en quelques minutes.

Puis nous parlâmes de l'École de Francfort. Je l'informai qu'à mon avis, c'est la meilleure critique de la sécularisation totale et du relativisme depuis l'intérieur du système. Il fit allusion à Karl Mannheim et demanda : « *Peut-on aussi le classer de la même façon ?* » Nous parlâmes ensuite de Max Weber et de la problématique des origines du capitalisme. En bref, la conversation était variée et profonde, révélant un esprit cultivé de premier ordre. Je crois que son pays a beaucoup perdu en le démettant et en le diffamant.

Parmi les anecdotes qu'il faut que je mentionne : dans ma jeunesse, une amitié naquit entre moi et un jeune des îles Maldives qui étudiait à al-Azhar, du nom de Maumoon Abdul Gayoom. Les liens de l'amitié se renforcèrent : il me rendait visite à Damanhour et je lui rendais visite au Caire ; nous échangeâmes des lettres quelque temps, jusqu'à l'arrêt de la correspondance, peut-être à cause du service postal. Une fois, j'étais assis devant la télévision en Arabie saoudite et il fut annoncé que le président de la République des Maldives venait d'arriver ; lorsqu'il descendit de l'avion, ce n'était autre que mon vieil ami : nous renouvelâmes notre relation. Il invita ma femme et moi à visiter son beau pays ; nous passâmes quelques jours dans ses îles enchantées. Je donnai une conférence sur l'islam et la modernité, et nous passâmes du temps avec lui et avec les membres de sa famille.

Ma relation avec le sionisme

علاقتي بالصهيونية

Tandis que ma vision intellectuelle et mes modèles analytiques se formaient, le sionisme avait commencé à se transformer en la préoccupation intellectuelle et politique essentielle de ma vie. Le moment est sans doute venu de traiter de lui et de ma relation avec lui. Le point de départ ici n'est nullement controversé : il est totalement défini. Lorsque j'étais enfant à Damanhour, nous entendions parler du *mawlid* de Sidi Abou Hasira (le saint juif) dans un village voisin. Nous y allions parfois assister ; il ne différait guère d'un autre *mawlid*. Je n'en retiens aucun détail, bien que je ne me souvienne d'aucun problème qui aurait été soulevé alors. Maurice Daoud Maleh s'asseyait à côté de moi à l'école (*qomotor*, le pupitre) ; c'était un Juif (et de son nom je sais maintenant qu'il était sépharade et de souche arabe), et il ne se distinguait de nous en rien : il vivait au milieu de nous, et il n'y avait donc chez lui aucune *question juive* (ou ainsi le pensions-nous). J'ai appris de mon oncle que son père était le président de la communauté juive à Damanhour. Nous étions des enfants et nous ne percevions pas encore la question d'Israël et la question sioniste. Maurice devint pharmacien par la suite et ouvrit une pharmacie à Marsa Matrouh.

Puis il quitta l'Égypte en 1956, et je ne sais s'il alla en Israël ou en France. Il y avait d'autres figures juives dans nos vies (comme le *Khawaja Dassa*, propriétaire d'une petite usine de textile à al-Manshiya que mon père acheta, ou le *Khawaja Hamburger*, propriétaire de l'usine de textile *al-Asad* que mon père acheta égale-

ment). Mais tous ces gens restèrent des figures marginales ou ordinaires, ne soulevant aucune problématique : ils n'étaient que des *khawajat* ou des étrangers (comme beaucoup de Juifs d'Égypte), ne différant pas des autres capitalistes étrangers résidant en Égypte, qui la quittèrent à l'arrivée d'Abdel Nasser au pouvoir et avec la politique d'*égyptianisation* économique et politique.

La même chose s'applique à *Monsieur Cohen*, l'un des ingénieurs travaillant à l'usine Cabo, ami de mon père et de la famille. Il nous invitait à passer du temps dans une élégante villa qu'il possédait au village d'al-Ma'diya près de Rosette. Il avait l'intention de s'associer à mon père pour bâtir une usine à Damanhour ; mais après la révolution de 1952, il sut qu'il n'avait pas d'avenir en Égypte, surtout après l'incident de sabotage devenu connu sous le nom d'*affaire Lavon*. Le *Khawaja Cohen* pleura longuement lorsqu'il apprit l'incident et l'arrestation d'un groupe de jeunes Juifs accusés de l'avoir commis, parce qu'il était sûr de leur innocence (il ne pouvait imaginer que l'État juif jouerait avec les destins des Juifs de cette manière). Les événements ultérieurs prouvèrent qu'ils étaient loin d'être innocents. J'ai rapporté ce qui suit dans mon livre *Land of Promise* (publié en anglais aux États-Unis en 1977) :

L'Agence juive a organisé des opérations d'espionnage dans le monde arabe, recrutant les agents sionistes parmi les rangs des Juifs arabes. Dans les années vingt, l'Agence juive a constitué un réseau d'espionnage avec des branches dans le monde arabe, opérant secrètement sous la couverture d'organisations légales, comme les clubs Maccabi ou les nombreuses organisations caritatives juives. Dans les années trente, la Hagana a créé une section du renseignement dirigée par Moshe (Shertok) Sharett, et le renseignement israélien (le Mossad) a créé en 1947 un centre pour entraîner les Juifs arabes à mener des activités d'espionnage contre leurs concitoyens. Ces espions étaient appelés « les Garçons arabes ». (Ehud Barak a réactivé cette organisation dans les années quatre-vingt sous le nom de « Mistarvim ».)

Suite à la fondation de l'État d'Israël, le recrutement des Juifs arabes pour mener des activités d'espionnage s'est poursuivi sans entrave. L'Encyclopaedia Judaica nous apprend qu'il existait en Égypte un mouvement sioniste secret hautement développé, qui œuvrait au service du sionisme (c'est là un grand mensonge, comme beaucoup d'autres mensonges sionistes visant à exagérer la puissance sioniste). Parmi les figures de ce mouvement se trouvait le citoyen égyptien/juif Moshé Marzouk, né au Caire en 1926. L'Encyclopaedia Judaica rapporte qu'« au lieu de s'attacher à son pays, le D^r Marzouk était convaincu que l'avenir de tous les Juifs égyptiens résidait dans l'émigration vers la terre historique d'Israël. En conséquence, il consacra sa vie, non pas à défendre le pays où il était né et avait été élevé, mais à réaliser les objectifs sio-

nistes. Il recruta des jeunes Juifs pour qu'ils aillent en Israël. Lui-même aurait pu quitter le pays, mais il décida de rester à son poste à l'hôpital juif du Caire et de travailler pour Israël. » L'un des amis de Marzouk était une personne nommée Samuel Azar, né à Alexandrie, qui avait obtenu une bourse pour étudier le génie électronique à l'étranger,

mais qui choisit (lui aussi) comme l'avait fait Marzouk, de rester en Égypte et d'accomplir sa mission.

L'une des pires missions suspectes que les sionistes accomplirent secrètement en Égypte est celle devenue connue sous le nom d'affaire Lavon. En 1954, douze Juifs égyptiens — sur instructions d'Israël — placèrent des explosifs dans la bibliothèque du Centre d'information américain au Caire, et dans d'autres installations possédées par l'Amérique et la Grande-Bretagne au Caire et à Alexandrie. L'objectif de ces actes était de créer une situation de tension dans les relations de l'Égypte avec ces deux pays occidentaux. Comme l'expliqua Uri Avnery dans son livre *Israel without Zionists*, le but de cette tension était de permettre aux éléments coloniaux réactionnaires au Parlement britannique d'empêcher la conclusion d'un accord stipulant l'évacuation des bases du canal de Suez ; et de fournir une arme que les opposants à l'armement de l'Égypte aux États-Unis pussent utiliser. Mais avant tout, l'objectif des opérations de sabotage était d'affaiblir l'apparence du nouveau régime révolutionnaire en Égypte et de montrer son manque de stabilité au monde. Quelques agents sionistes furent pris en flagrant délit, ce qui mena à l'arrestation de tous les participants au complot. Les arrêtés étaient Max Bennett, le chef du réseau, le D^r Marzouk, Samuel Azar, et dix autres. Pendant le procès, deux purent s'enfuir, et Max Bennett se suicida. Quant aux autres, deux furent acquittés et sept furent condamnés à la prison ; tandis que Marzouk et Azar — qui dirigeaient les réseaux du Caire et d'Alexandrie — furent condamnés à mort. Marzouk fut accusé d'avoir organisé le groupe du Caire et mis en place les arrangements de la communication radio avec Israël après une période d'entraînement là-bas. Azar fut accusé d'avoir dirigé le groupe d'Alexandrie et géré une usine secrète de fabrication d'engins de sabotage.

Il fut naturel qu'à la suite du procès se répétassent les deux accusations habituelles d'antisémitisme arabe et de complots ourdis contre les innocents — comme le fit le Khawaja Cohen. Mais les jours passent, et l'État sioniste reconnaît son implication ; mieux, il accorde le grade de major dans l'armée israélienne au nom du D^r Marzouk après son exécution par les autorités égyptiennes. Lui et Azar reçurent le titre de *Kdoshei Kahir* (les « Martyrs du Caire »). L'important : le Khawaja Cohen n'émigra pas en Israël mais en Australie, où il vit encore selon les dernières nouvelles que nous

en eûmes ! Et les larmes du Khawaja Cohen restèrent de simples points d'interrogation dans mon imagination, en quête de réponse.

On peut dire que ma véritable relation au sionisme commença en 1962, lorsque je me rendis à l'Université Columbia à New York pour obtenir le master en littérature anglaise et comparée. J'avais alors un ensemble de convictions solides, parmi lesquelles qu'Israël (à laquelle on n'avait le droit de se référer qu'en ajoutant le mot « *prétendue* ») était un pays habité par des bandes sionistes que les forces arabes pouvaient anéantir à tout moment où elles le décideraient. C'est pourquoi je décidai d'ignorer entièrement le sujet : si la chose était à ce point insignifiante, pourquoi y consacrer ma pensée ? Pourquoi arrêterions-nous l'histoire arabe à cause d'une chose « *prétendue* », irréaliste, que nous pouvions totalement extirper et anéantir lorsque nous le déciderions ? La cause palestinienne était présentée comme une cause de réfugiés expulsés de leurs maisons, à qui il fallait rendre justice. La solution était donc simplement de réinstaller certains d'entre eux dans leurs maisons (surtout qu'Israël déclarait alors qu'elle ne s'y opposait pas) et d'établir les autres dans le monde arabe.

Puis les ouvriers et les paysans palestiniens s'allieraient aux ouvriers et aux paysans israéliens pour combattre l'exploitation de classe et renverser tous les régimes exploiters dans la région (sans distinguer entre les régimes arabes et le régime sioniste), et l'on fonderait une société sans classes ni exploitation. Mon objection à Israël alors était une objection morale (en tant qu'État qui avait expulsé les Palestiniens et État capitaliste exploiteur), et non une objection politique et de principe (en tant qu'État qui avait usurpé la terre des Palestiniens et les avait expulsés de leurs maisons pour la remplacer par une masse humaine importée et fonder un poste avancé d'établissement servant de base aux intérêts occidentaux).

Ainsi les choses étaient totalement calmes et stables sur le front sioniste, voire sur tous les autres fronts de ma vie, jusqu'à ce que je bus le thé un mardi midi du mois d'octobre 1962 à la « *thé hebdomadaire* » que le département de langue anglaise organisait pour les étudiants de troisième cycle. Y assistait l'épouse de l'un des professeurs, qui versait le thé pour nous elle-même, et cela se tenait dans le bâtiment de *Philosophy Hall* (le hall de la philosophie), devant lequel se tenait la statue du *Penseur* de Rodin. Nous, les étudiants, étions assis sur les fauteuils douillets, ou debout, ou nous nous promenions dans le petit jardin devant le bâtiment, à parler de tout, ou de quelque chose, ou de rien. La plupart des étudiants étaient des aristocrates : les portes des universités comme Columbia ne s'étaient pas encore ouvertes aux membres des minorités.

J'étais blotti dans un coin reculé, seul, ne parlant à personne (je n'avais pas encore maîtrisé l'art de tenir dans les fêtes de thé et de cocktail, art difficile et délicat) lorsque vint à moi l'une de mes camarades.

Il semble qu'elle aussi, comme moi, ne savait pas comment se comporter dans ce milieu aristocratique (que j'apprendrais plus tard à appeler WASP — abréviation de *White Anglo-Saxon Protestant*, c'est-à-dire Américain protestant d'origine anglo-saxonne, à savoir anglais, allemand, norvégien, etc.). De ces WASP venaient tous les présidents de la République américaine (jusqu'à ce que jaillisse Kennedy, premier président catholique), et la plupart des propriétaires d'industries lourdes et directeurs de grandes sociétés — c'est-à-dire les membres de l'élite gouvernante et possédante.

Cette camarade m'aborda et m'apprit que nous étions tous deux incapables de nous mouvoir simplement dans ce milieu ; pourquoi donc, dit-elle, ne parlerions-nous pas ensemble. Je l'approuvai, puis elle commença par me demander — comme c'est l'habitude en pareilles occasions — mon nom et ma nationalité. Je lui dis que j'étais Untel fils d'Untel et que j'étais Égyptien. Puis je lui demandai à mon tour son nom et sa nationalité. Elle dit : « *Thelma Bernstein* » (ce n'est pas son vrai nom). Puis elle ajouta qu'elle était juive. Je lui repris la question et dis : « *Je ne t'ai pas demandé ta religion, je t'ai demandé ta nationalité !* » Elle insista que sa nationalité était juive. Comme j'avais appris dans les livres de politique et de sociologie qu'on sépare la religion de l'État dans le monde occidental, je sentis qu'il y avait là un défaut dans la terminologie et un manque dans la vision, soit chez moi, soit chez elle. Et les questions intellectuelles — comme je l'ai dit — deviennent toujours pour moi des questions existentielles personnelles ; il fallait donc trouver une réponse ou une explication. Aussi me mis-je à lire avidement sur le sionisme, le judaïsme, les Juifs et les Israéliens ; et une vision totalement différente de ce que nous savions commença à m'apparaître. J'appris par exemple que *l'Israël prétendue* n'était pas prétendue, et que les États-Unis, voire le monde occidental tout entier, se tenaient derrière elle avec une férocité hors du commun, et la considéraient comme la meilleure représentante de la civilisation occidentale.

J'appris l'aide qui se déverse sur l'entité sioniste prétendue, et les programmes d'entraînement militaires et sociaux. Enfin, j'appris que l'État sioniste avait été fondé en Palestine, *la porte orientale de l'Égypte* : qui l'occupe tient les clefs de l'Égypte et de l'Orient arabe, et l'établissement des sionistes en Palestine vise à atteindre cet objectif.

J'ai travaillé quelque temps au bureau de la Ligue arabe (dans les années soixante quand j'étais étudiant, et dans les années soixante-dix quand je devins membre de la délégation de la Ligue des États arabes auprès de l'ONU). Les médias occidentaux et sionistes s'appuyaient sur un ensemble de mythes triviaux devenus des convictions essentielles dans le monde occidental. Le sionisme (alors) se présentait comme un mouvement humaniste qui ne visait pas à s'emparer de la Palestine (à Dieu ne plaise !), mais voulait fournir aux Juifs un foyer où se réfugier en cas de besoin, tout en tendant la main aux Arabes. Les sionistes prétendaient que les colons n'avaient pas usurpé la terre palestinienne mais l'avaient achetée de leur libre argent ; et que les Palestiniens étaient ceux qui avaient quitté leur terre, non à cause du terrorisme sioniste, mais parce que les dirigeants arabes leur avaient demandé de quitter leur terre jusqu'à ce que la Palestine soit purgée des Juifs et que soit étouffé le tendre nouveau-né démocratique (Israël : le petit État qui vit toujours menacé par ses voisins).

La ligne officielle de la propagande sioniste alors était de nier la responsabilité des sionistes pour les massacres commis contre les Arabes. Aussi affirmaient-ils que le massacre de *Deir Yassin* était l'exception, et que la Haganah modérée avait condamné de toutes ses forces cette opération que les Irgoun extrémistes avaient menée. Theodor Herzl — fondateur du mouvement sioniste — était décrit comme un écrivain libéral qui sympathisait avec les Juifs, et qu'il n'avait parlé d'expulser les Arabes que dans les premiers jours romantiques de sa vie, avant qu'il ne mûrisse philosophiquement.

Je connaissais la fausseté de ces prétentions, non seulement par les livres mais par ma propre expérience. Je savais que le paysan ne vend pas sa terre et ne la quitte pas, sinon dans des conditions inhumaines. Je savais que le sionisme est un mouvement qui vise à substituer une masse humaine (juive) à la masse humaine originelle (palestinienne) ; et que Max Nordau, partenaire de Herzl dans la fondation du mouvement sioniste, apprit pour la première fois l'existence des Palestiniens lors du premier congrès sioniste, et se précipita vers Herzl en disant : « *Pourquoi ne m'as-tu pas dit qu'il y avait des Palestiniens ?* » Herzl le rassura en disant que tout serait réglé par la suite. Et nous, Arabes, savons comment l'affaire est réglée, et les moyens utilisés à cette fin.

Je connaissais aussi la lettre que le sociologue juif autrichien Ludwig Gumplovicz envoya à Herzl, l'accusant de naïveté pour s'imaginer qu'il fonderait son État sioniste sans recourir à la violence et à la perfidie. Aux États-Unis, je rencontrai un Palestinien parmi les victimes de Deir Yassin. L'amertume le rongait alors qu'il me racontait ce qui lui était arrivé étant enfant : comment il avait été

contraint de fuir avec sa mère ; comment les balles sionistes atteignaient leurs pieds pour qu'ils fuient loin de leurs maisons et les laissent aux colons sionistes substitutifs. Les mensonges sionistes que les médias occidentaux répétaient ajoutaient à sa douleur et à son amertume.

Les médias américains affirmaient une phrase faussement attribuée au président Abdel Nasser : sa demande de jeter Israël à la mer. Ils prétendaient aussi que les Juifs étaient interdits de visite des lieux saints juifs en Jordanie (le *mur des Lamentations*, c'est-à-dire le *mur al-Burāq* dans la terminologie islamique). Nous les défions de prouver l'occasion à laquelle Abdel Nasser avait dit la phrase mentionnée ; nous leur proposons qu'un journaliste se rende lui-même au mur des Lamentations en Jordanie,

et nous leur expliquions que la question est que les Arabes ne reconnaissent pas Israël, et c'est pourquoi personne ne peut visiter Israël et ensuite les lieux saints en Jordanie : il faut visiter la Jordanie seule. Nous leur apportions les documents qui démolissaient leurs mythes médiatiques de fond en comble, mais l'affaire entière était ignorée, comme si rien ne s'était passé ; puis ils continuaient à propager les rumeurs et à répéter les prétentions. Là, je commençai à découvrir que le soutien occidental à Israël tient à ce qu'elle est un poste avancé d'établissement servant ses intérêts, comme les autres postes avancés ; et qu'elle est l'expression d'un schéma plus grand, latent et enraciné dans l'inconscient occidental, auquel j'ai déjà fait allusion : la foi totale dans le pragmatisme qui s'appuie sur un sol darwinien féroce, et que le langage de la force et du *poing de fer juif* sont des mythes sans fondement dans l'histoire ou la réalité.

La dernière nuit avant mon départ des États-Unis pour la première fois en 1965, j'acceptai d'entrer dans un débat avec le professeur Joseph Nyer, qui était l'un des plus grands spécialistes de la pensée d'Auguste Comte dans le monde occidental, et qui était connu dans les milieux de gauche dans lesquels je me mouvais alors pour ses opinions révolutionnaires. J'acceptai d'entrer dans ce débat (à un moment où j'étais accablé par les détails du voyage) afin de pouvoir sonder l'homme occidental rationnel lorsqu'il affronte la cause palestinienne et l'agression sioniste sur la Palestine et les Palestiniens. J'avais préparé pour cette occasion certaines évidences pour démolir leurs prétentions sionistes et leur stratégie rhétorique.

J'allai avant le débat avec le professeur Nyer dans la salle de cours, où je trouvais un tableau composé de deux panneaux mobiles. J'écrivis sur le premier panneau les noms d'au moins 25 massacres sionistes avant et après Deir Yassin pour mon-

trer que c'est un schéma récurrent et non un événement exceptionnel, comme le prétendent les sionistes ; et je le couvris du second panneau.

J'apportai aussi avec moi cinq volumes : les *Journaux complets de Herzl* (édités par Raphael Patai), après avoir mis du papier aux pages où Herzl réclame l'expulsion des habitants originels dans les journaux qu'il écrivit dans les dernières années de sa vie, après qu'il eut mûri intellectuellement. J'apportai aussi le livre de Me-nachem Begin, *La Révolte*, et d'autres références qui montrent l'ampleur de la coopération entre les extrémistes de l'Irgoun et les modérés de la Haganah dans la plupart des opérations militaires que les sionistes menèrent, y compris Deir Yassin. Le débat commença, et le professeur Nyer rationnel dit ce qu'on attendait de lui sur le massacre de Deir Yassin. Je fis signe à un camarade : il vint, déplaça le tableau, et révéla les informations (que j'avais cachées avec soin avant le cours) en exposant le nom de 25 massacres. Le professeur Nyer fut un peu troublé, mais il se ressaisit.

Puis vint le mensonge concernant Herzl, à savoir qu'il n'avait réclamé l'expulsion des Arabes que dans sa jeunesse et dans les premiers jours romantiques, et qu'il avait mûri par la suite, etc. Je fis signe à un camarade : il vint à la tribune où nous nous tenions, le professeur Nyer et moi, avec les *Journaux complets* de Herzl ; et j'indiquai les pages que j'avais sélectionnées avec soin. Je commentai en disant que le sionisme est raciste par nature et par structure, et qu'il ne peut être autrement : comment fonder l'État sioniste sur une terre arabe densément peuplée d'Arabes sans les exterminer ou du moins les expulser ? Le professeur Nyer fut secoué, mais il se ressaisit une nouvelle fois.

Lorsque le professeur Nyer répéta la prétention sioniste selon laquelle la Haganah n'avait pas participé au massacre de Deir Yassin mais l'avait condamné, vint un troisième camarade portant le livre de Begin et les autres références auxquelles j'avais fait allusion. Le public remarqua naturellement que tous les mouvements étaient préparés avec soin à l'avance, et commença à rire.

Là, la rationalité du professeur Nyer s'effondra totalement, et il fut totalement secoué et ne se ressaisit pas cette fois ; il avança au-devant de la scène et parla d'une voix païenne primitive : « *Ce sont les droits sacrés du peuple juif, et nous les défendrons par la force des armes, et personne ne nous arrêtera.* » Les présents furent étonnés de ce paganisme armé, certains de ses étudiants de gauche furent choqués de ce qui s'était passé, et je sus la nuit de mon retour en Égypte que nous étions devant un ennemi primitif et féroce, portant des armes avancées et meurtrières.

J'étais aux États-Unis pendant la guerre de 1967 et je vis l'hystérie américaine (je dis *américaine*, non *juive*) après la défaite de l'Égypte dans sa guerre contre Israël. Les fêtes furent organisées partout d'une manière qui montrait l'unidimensionnalité et l'étroitesse de l'esprit occidental lorsque la chose concerne Israël. Je me souviens que je marchais près du Centre islamique de New York (rue 87 à Manhattan, je crois) et m'arrêtai devant l'un des restaurants ; je trouvai dans la vitrine une chose incroyable : une carte d'identité d'un soldat égyptien tombé martyr dans la guerre, portant sa photo, à côté des plats variés du restaurant. (Devait-on penser que cela pouvait améliorer le menu du restaurant et augmenter l'appétit des clients ?) À cette époque, j'assistai à une conférence donnée par un général de l'armée israélienne (l'un des héros de 1967). Le général fut surpris de l'enthousiasme extrême du public américain pour la victoire israélienne, le sacrifice des Arabes et l'effusion de leur sang, comme si la chose était un jeu d'enfants. Il s'enflamma de colère et dit : « *Vous devez vous souvenir que nous parlons ici d'êtres humains et de sang humain.* » Les présents furent stupéfaits en découvrant qu'ils accomplissaient des rites hideux et païens primitifs.

La bête sioniste de l'intérieur

الوحش الصهيوني من الداخل

Je revins en Égypte portant dans mon esprit cette conscience du paganisme du sionisme, de sa primitivité, de son unidimensionnalité hystérique, et de son appartenance aux traditions civilisationnelles occidentales. Mais à côté de l'hystérie, du paganisme et de l'unidimensionnalité,

j'ai eu aussi l'occasion de connaître la *bête sioniste féroce* de l'intérieur et de là-bas (à l'inverse de la plupart des penseurs arabes qui ont fait l'expérience du sionisme depuis l'extérieur, et ici, sur le champ de bataille, c'est-à-dire à travers le conflit arabo-israélien seulement). De là, le début de ma connaissance du sionisme fut quelque peu différent de l'expérience de la plupart des intellectuels arabes. Aussi le modèle analytique que j'ai développé pour les phénomènes juifs et sionistes a-t-il pris une forme que je crois assez complexe et qui ne tombe pas dans le réductionnisme.

La relation se renforça entre moi et Thelma Schenkel (ma camarade à l'Université Columbia qui m'avait dit qu'elle était juive et non américaine) ; elle nous présenta, ma femme et moi, à sa famille (ses parents et frères) dans le quartier de Fort Lee à New Jersey. Nous fûmes surpris de constater que Thelma la juive se moquait toujours des Juifs et de ses parents (à cause de leurs habitudes juives et de leur accent yiddish) ; mieux, elle se moquait du mobilier de sa maison qu'elle trouvait extrêmement vulgaire (ne différant guère du mobilier des maisons de la classe moyenne égyptienne nouvellement riche), et y faisait référence comme étant du « *style Renaissance Juive* ». Une amitié intime naquit entre moi et la mère, qui vivait dans une petite ville polonaise avant son émigration aux États-Unis. Il semble qu'elle n'avait jamais entendu parler du conflit arabo-israélien. Aussi nous demandait-elle, ma femme et moi, de chercher pour sa fille un fiancé (un bon jeune Juif qui l'épouserait) ; nous sourions et la rassurions. Tandis que la vieille génération déployait tous ses efforts pour préserver les vestiges de sa civilisation slavo-européenne orientale (qu'ils appelaient *juive*), la nouvelle génération essayait (de toutes ses forces aussi) de s'en débarrasser de toute sa puissance et le plus rapidement possible, à la première occasion qui se présentait. La famille était totalement intégrée à la société américaine — ses rêves américains, son mobilier américain, sa langue américaine.

De toute manière, la société américaine rendait l'opération d'intégration extrêmement facile. Puis Thelma me parla de son expérience en Israël et m'avoua qu'elle nourrissait une haine profonde pour l'État sioniste. Elle y était allée une fois pour travailler dans un kibboutz, avec sa sœur Sandra, et pour chercher des fiancés. Au bout d'une demi-journée, elle se sentit épuisée. Les fards tombèrent : elle s'était imaginée trouver l'*aventure* et les promesses de la *terre promise*, sionisme et nationalisme, profiter de la nature, des monuments et de la compagnie des jeunes du kibboutz. Puis elle découvrit que la plupart des jeunes israéliens avaient quitté leur prétendue *terre promise* sioniste à la première occasion pour la *terre promise américaine*. Puis elle m'avoua que lorsqu'elle m'avait dit qu'elle était juive avec cette agressivité, elle ne faisait que couvrir son sentiment de culpabilité dû à son dégoût pour *Sion*. Quant à sa sœur Sandra, elle fut plus claire : elle avoua être allée en Israël à la recherche d'un fiancé ! (Sandra réussit en fin de compte à trouver un fiancé au New Jersey : un jeune homme grand, large, blond, non-juif. Sa mère pleura le jour des noces, mais accepta le fait accompli, et souvent elle me montrait son petit-fils qu'elle portait avec passion.) Après le mariage, Sandra devint totalement indifférente à l'État sioniste, mais elle payait généreusement au *Fonds de collecte juif*, qui lui assurait (et aux autres Juifs américains) que l'argent était dépensé sur les femmes et les orphelins, sur les musées et les arts, et non sur les colonies et les obus. Elle payait ce qu'elle payait parce qu'elle avait totalement cessé toute pratique des rites religieux juifs, y compris les rites alimentaires. Elle n'allait plus à la synagogue qu'une fois par an (au *Yom Kippour*) ; aussi les sommes qu'elle payait étaient-elles tout ce qui restait de sa judéité (ce type de judaïsme s'appelle « *le judaïsme du carnet de chèques* »). Sandra élève ses enfants à la manière américaine pluraliste,

extrêmement pluraliste : les membres de la famille fêtent Noël avec la famille de son mari et vont à l'église parfois, mais les enfants n'ont aucune objection à porter une étoile de David par amour du folklore et préservation des racines ethniques. Ils ne savent rien des rites juifs, et lorsqu'ils en prennent connaissance, ils les trouvent étranges, voire pénibles et impossibles (l'homme consommateur moderne préfère ce qui est facile et simple à ce qui est beau et complexe). Les membres de la famille de Sandra ne peuvent être décrits comme chrétiens ou juifs ; et leur attitude envers la religion ne se caractérise pas par l'hostilité — elle est en son fond indifférence ; et s'il y a un intérêt, c'est un intérêt pour quelque chose d'excitant et d'étranger, comme s'il s'agissait d'un voyage de safari au Kenya !

Quant à Thelma, sa foi religieuse ne s'était pas érodée parce qu'elle l'avait dépassée et rejetée consciemment depuis plusieurs années. Mais elle me dit aussi une chose amusante : elle n'avait jamais lu l'Ancien Testament ; quant au Talmud, elle en avait entendu parler mais n'en savait rien — mieux, elle n'en avait jamais vu une copie de toute sa vie. Lorsque je lui dis qu'il était écrit en araméen et qu'il était composé de 18 volumes dans sa traduction anglaise, elle rit et dit à la manière américaine pragmatique que celui qui l'avait écrit avait perdu son temps et qu'il aurait pu le passer d'une manière meilleure et plus plaisante. (Parmi les vérités que beaucoup ne savent pas : la plupart des Juifs contemporains ne savent rien du Talmud, et Martin Buber, le plus important philosophe juif du XX^e siècle, reçut en cadeau pour son soixantième anniversaire un exemplaire du Talmud, et ce fut la première fois que ses yeux se posaient sur lui. Pourtant, lorsque vous lisez les études arabes, vous imaginez que la préoccupation des Juifs est de lire le Talmud, de l'étudier, et d'exécuter ce qu'il contient comme enseignements et complots !)

Thelma et sa sœur me rappellent une autre jeune fille juive qui m'apprit que le degré d'intégration dans sa maison était si élevé qu'elle ne sut qu'elle était juive qu'à l'âge de douze ans, lorsque son oiseau mourut et qu'elle décida de l'enterrer. Elle lui fit un petit cercueil de bois et y dessina une croix. Ses parents furent contraints de l'informer qu'elle était juive. Bien qu'ils le lui aient dit, sa conscience était formée ; aussi épousa-t-elle un chrétien. Lorsque je l'interrogeai sur la position de la famille de son mari à son égard, elle sourit et dit : *« Ils s'imaginaient que l'arbre de Noël et certaines coutumes américaines chrétiennes me causeraient un peu de gêne. Mais ils furent surpris de constater que ma famille à moi mettait également un arbre de Noël ! »*

Puis je connus un étudiant irakien juif (Karim Naddaf). Lorsque je l'interrogeai sur sa nationalité, il dit avec une grande agressivité et une nervosité claire qu'il était *israélien*. Pourtant, le dialogue continua entre nous parce que nous étudions le même cours et qu'il parlait l'arabe comme moi. Il m'avoua, après que les liens d'amitié se furent renforcés entre nous, qu'il avait émigré en Israël depuis l'Irak par contrainte, et qu'il n'y était demeuré que deux ans, après lesquels il en émigra aux États-Unis : sa vie en Sion lui était insupportable parce qu'il sentait n'être qu'une matière d'établissement économique et combattante. Il venait souvent à la maison ; ma femme lui cuisinait la nourriture arabe qu'il adorait ; il demandait aussi à entendre la musique arabe qu'il connaissait et aimait. Dans les instants de sérénité, il nous avouait ne se trouver que chez nous. Combien il était heureux de porter notre fille Nour.

Un jour, il m'avoua que la plupart des Juifs orientaux sentent qu'on les a trompés et qu'ils sentent que les Juifs ashkénazes (occidentaux) maintiennent leurs relations avec leurs proches dans le monde occidental pour pouvoir s'enfuir lorsque l'État sioniste tombera ! C'était la première fois de ma vie que j'entendais quelqu'un parler de la chute de l'État sioniste comme d'une chose envisageable et d'une suite digne de discussion. (Je devrais attendre une dizaine d'années encore pour entendre parler de la fin d'Israël d'une autre source, lorsque le général Beaufort, commandant des forces françaises qui tentèrent d'envahir l'Égypte en 1956, vint nous donner une conférence au Centre des études politiques et stratégiques de l'*Ahram* sur les leçons tirées de la guerre de 1967. Il nous raconta l'histoire suivante : quelques jours après la guerre de 1967, Beaufort alla rencontrer Rabin ; les forces israéliennes étaient encore en route pour leurs bases. Le général français était avec le général israélien dans l'avion. Beaufort saisit l'occasion et félicita Rabin pour sa victoire ; mais Rabin le surprit en disant : « *What will be left of all this?* » — « Mais que restera-t-il de tout cela ? »)

Aux États-Unis aussi, en 1965, nous tenions le congrès des étudiants arabes à Cambridge, Massachusetts. Nous fûmes surpris un jour par l'arrivée d'un étudiant israélien et de sa femme (du « *Sabra* », c'est-à-dire des nés en Palestine occupée), qui demandèrent à rencontrer l'un des responsables du congrès. Comme mon nom avait commencé à être lié aux études sionistes, l'organisation me demanda de parler avec lui de manière non officielle (la rencontre avec les Israéliens et le dialogue avec eux étant choses refusées). Quelques minutes après avoir commencé à parler avec lui, je faillis être foudroyé : il apparut que Nathan (c'était son nom) était membre du *groupe Matzpen*, un groupe trotskiste antisioniste qui réclame le démantèlement de l'État sioniste et l'établissement d'un État socialiste-laïque incluant tous les citoyens.

J'ai connu le sionisme non d'un point de vue arabe, ni d'un point de vue biblique juif, mais d'un point de vue mondial, comme partie de la formation civilisationnelle occidentale et de l'histoire des idées en Occident (j'ai des études sur ce sujet, l'une d'elles sur la relation du sionisme au romantisme). Mieux, je prétends que les problématiques philosophiques que le sionisme a soulevées chez moi étaient soulevées dans ma vie avant l'engagement avec le sujet des Juifs, du judaïsme et du sionisme. (Aussi l'*Encyclopédie* n'est-elle qu'une étude de cas pour des problématiques philosophiques et méthodiques qui se manifestent dans toutes mes études — et le sionisme n'est qu'un cas parmi d'autres.) J'ai connu l'État sioniste non comme un phénomène s'appuyant sur la *promesse divine* mais comme un instrument militaire, économique et politique aux mains du monde

occidental. Je n'ai pas connu non plus l'*homme juif* en général ni la *personnalité juive* de manière absolue ; j'ai connu un ensemble de Juifs, chacun avec son histoire, sa langue, sa civilisation et sa personnalité — il y a la grande foule de penseurs et d'écrivains juifs dont les opinions et les positions varient selon la variété de leurs circonstances et de leurs visions. Il y a des penseurs juifs qui soutiennent le projet sioniste malgré leur libéralisme. Il y a des penseurs juifs contre le sionisme malgré leur judéité. Il y a les Juifs que j'ai rencontrés dans ma vie et dont j'ai mentionné quelques-uns. Je peux faire référence à Steven Miller, dont la position différait de celles de William Phillips, Susan Sontag et de mes amis du *Forum socialiste*. Mes professeurs membres des communautés juives aux États-Unis se sont conduits envers moi d'une manière qui ne diffère pas de celle des autres professeurs. Le maître William Phillips, rédacteur en chef de *Partisan Review*, était juif, et il m'accorda la mention dans les cours que j'étudiai avec lui ; il prit soin de moi intellectuellement et personnellement d'une manière qui dépasse l'habituel en pareilles circonstances (comme je l'ai montré auparavant).

Quant à mes camarades, un grand nombre d'entre eux étaient des Juifs de gauche hostiles au sionisme et à Israël ; je corresponds avec certains d'entre eux jusqu'à présent et ils n'ont pas renoncé à leurs positions opposées au sionisme et à Israël. J'ai aussi rencontré beaucoup de Juifs orthodoxes refusant le sionisme sur une base religieuse, et naturellement j'ai rencontré beaucoup de Juifs sionistes que le fanatisme aveuglait.

Il faut ici raconter l'histoire d'Alice, notre camarade juive à l'université, qui venait de divorcer de son mari sioniste. Je ne sais si elle inventait des histoires sur lui par dépit envers un homme qui l'avait répudiée, ou si elle disait la vérité ? L'important : elle nous apprit qu'il gardait une quantité de poignards dans la chambre à coucher, et qu'il ne s'endormait qu'après les avoir pointés vers la cible avec une extrême férocité. Je ris et lui dis qu'il était *bolchevik dans la chambre à coucher*, et que le bolchevisme est une idéologie qui ne convient pas à ce lieu.

Il y a un incident qui m'est arrivé aux États-Unis que j'ai tenté d'interpréter et duquel j'ai tenté de tirer quelques généralisations, mais j'y ai échoué lamentablement. Je rapporterai les détails de l'incident tels qu'ils se sont produits. Lorsque j'étais aux États-Unis, un étudiant israélien juif orthodoxe vint me dire que mon fils avait cassé le pare-brise avant de sa voiture. Pour défendre les valeurs islamiques, l'image médiatique et l'honneur de la nation arabe, je l'informai avec un grand calme qu'il pouvait acheter un nouveau pare-brise et le poser, et que je lui en paierais le prix. Il accepta, mais revint quelques jours plus tard et dit qu'il était allé à l'endroit où l'on jette les vieilles voitures, qu'il y avait trouvé le pare-

brise voulu et l'avait posé sur sa voiture, et que le prix n'était que de dix dollars seulement. C'est une somme extrêmement insignifiante, mais il insista pourtant à la percevoir ! On ne peut l'accuser de cupidité parce qu'il n'a perçu qu'une somme dérisoire représentant 5 % de ce qu'il aurait pu percevoir.

Mieux, on peut le qualifier de chevaleresque, parce qu'au lieu d'acheter un pare-brise neuf, il a sacrifié de son temps et est allé chercher jusqu'à ce qu'il trouve l'ancien pare-brise. Pourtant, il n'a pas insisté à percevoir les dix dollars ? Est-ce la mentalité du contrat strict ? Mais le contrat portait sur un pare-brise neuf. Jusqu'à présent, je médite sur cet incident et tente de classer cet Israélien/Juif/Orthodoxe sans succès !

Il y avait l'épouse juive de mon ami qui ne pratiquait aucun des rites juifs, et insistait pourtant sur son identité juive. Je lui dis : « *Sarah, si je dis que tu es la plus grande femme du monde, je te croirai. Mais que tu te dises juive, voilà chose qu'il m'est difficile de croire.* » Elle insista sur son appartenance juive. Lorsque je lui en demandai la raison, elle dit : « *Je veux devenir partie de quelque chose d'ancien.* » Je lui conseillai d'aller dans l'un des magasins d'antiquités, qui pourrait résoudre son problème de cette manière. J'ai déjà signalé qu'à cause de la diversité des personnalités juives que j'ai connues, soit personnellement soit intellectuellement, il m'était difficile, voire impossible de tomber dans les généralisations faciles concernant les Juifs et leur personnalité éternelle immuable, comme le prétendent certaines littératures arabes, sionistes et antisémites (c'est-à-dire hostiles aux Juifs et au judaïsme). J'ai aussi connu l'Américain juif avec ses rêves et ses illusions, les penseurs sionistes avec tous leurs points de force et de faiblesse, et l'Israélien avec toutes ses ambitions illusoires et réelles, et avec toutes ses réussites, ses échecs, ses peurs et ses corruptions.

C'est pourquoi, malgré mon sentiment écrasant de la gravité de l'invasion sioniste (en tant qu'expression dernière et aiguë de l'invasion civilisationnelle et militaire occidentale), et malgré ma foi profonde dans la nécessité de lui faire face, j'ai aussi su dès le début que les Juifs ne sont ni des génies ni des démons, mais des êtres humains avec qui l'on peut parler et dont on peut verser le sang ; et que les facteurs de force et de faiblesse, de vie et de mort, sont latents dans cette entité immense ; et qu'il est possible de parler de l'instant de sa chute et possible aussi d'étudier les mécanismes qui y mènent.

En 1967, je lus pour la première fois les poèmes de Mahmoud Darwich. Des fondateurs de la terre occupée nous parvint la voix du prince des poètes arabes à l'époque moderne : « *Je demande à la sagesse des aïeux : / pourquoi tirons-nous le verger*

vert / vers une prison, vers un exil, vers un port, / et il reste, malgré son voyage, / et malgré les odeurs de sels et de désirs, / il reste toujours vert ? Les chevaux des Romains, je les connais / et avant eux je sais que / je suis l'ornement des jeunes et le cavalier des cavaliers, / je suis le briseur des idoles. » Et après, sa voix nous parvint disant : *« Et le rêve est toujours plus vrai / il n'y a pas de différence entre le rêve / et la patrie qui se tient en garde derrière lui / Le rêve est toujours plus vrai / il n'y a pas de différence entre le rêve et le corps caché dans un éclat / Et le rêve est plus réel. »* La poésie de Mahmoud Darwich déborde de cet esprit de combat qui jaillit de la capacité de l'homme à dépasser : *« Mes mains : conversations des fleurs et une bombe / levée comme le devoir quotidien contre l'étape / Et je dis non, et je dis non. »* Et l'apparition de Mahmoud Darwich à l'intérieur de circonstances qui devaient — par toutes les mesures objectives et matérielles — conduire à l'absence arabe, fut pour moi comme un miracle : voici le poète de l'identité arabe qui chante en arabe classique sur sa terre, malgré la présence d'un État substitutif, fort, armé, qui déploie tous ses efforts pour le supprimer, supprimer son histoire et nier son existence. L'homme palestinien, à travers la poésie de Darwich,

est devenu pour moi l'humanité tout entière, et la lutte palestinienne est devenue le symbole de l'homme dans un monde réel et matériel qui ne connaît que l'adaptation rationnelle.

La spécialisation dans le sionisme

التخصص في الصهيونية

Tous les éléments précédents ont contribué à me faire décider de me spécialiser dans le sionisme. J'écrivis à l'attaché culturel égyptien — par l'innocence et l'enthousiasme de la jeunesse — pour lui demander de transformer ma bourse de l'étude de la littérature anglaise à l'étude de la langue hébraïque et de la politique. Le bonhomme comprit alors qu'il était devant un fou ; il m'appela par téléphone et me dit en substance « *arrête tes folies* », c'est-à-dire « *cesse les enfantillages et termine tes études* ». Le changement du sujet d'une bourse est une affaire qui exige le mouvement de tout l'État égyptien — peut-être même le président de la République lui-même n'est-il pas capable de l'accomplir : les lois entravent tout le monde. Je décidai donc de me soumettre aux ordres. De plus, le bonhomme considérait que mes pareils, ceux qui se spécialisent dans le sionisme et l'idéologie, perdent leur temps en affaires théoriques qui ne sont — selon lui — que pure ornementation savante. Les Arabes peuvent se vanter des études scientifiques solides qu'écrivent des savants arabes sur ce sujet, mais elles ne servent guère à la prise de décision politique et militaire (en bureaucrate impénitent, il considérait que le gouvernement sait tout et prend toutes les mesures nécessaires).

Malgré cette position négative, je décidai de me spécialiser dans le sionisme. Progressivement, la littérature anglaise et américaine et comparée (ma spécialité académique) se transforma en marginal. Comme je l'ai déjà signalé, ma thèse de doctorat fut le champ où je développai les modèles analytiques que j'utilisai dans l'étude des phénomènes sionistes et juifs. J'ai aussi fixé un agenda de recherche pour les études académiques sur lesquelles j'écrirais en vue de la promotion ; j'en écrivis même certaines et préparai les références nécessaires. Effectivement, lorsque venait le moment de la promotion, je sortais ces recherches et ces références, j'envoyais acheter les nouvelles références parues, puis je les réécrivais et les présentais à la commission de promotion.

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch08.txt

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch08.txt

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre IX — L'Encyclopédie : les thèmes essentiels

الفصل التاسع — الموسوعة: الموضوعات الأساسية

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

Introduction : du politique au cognitif

من السياسي إلى المعرفي

Les thèmes essentiels dans ma pensée. Et mes conférences sur la littérature anglaise et américaine tournaient autour de ces mêmes thèmes. Ainsi est apparue [NdT : passage OCR endommagé en début de fichier ; le sens est : ainsi est apparue dans ma vision la composante religieuse, et l'étude du sionisme est devenue l'élément principal], l'étude du sionisme est devenue l'élément principal.

Puis j'ai aussi commencé mon activité pratique contre le sionisme. J'ai écrit un mémorandum à l'ambassadeur égyptien d'alors (D^r Achraf Ghorbal) où je lui proposais des manières plus complexes pour le mouvement contre l'ennemi sioniste, et je l'informais

des groupes de la Nouvelle Gauche dont un tiers des membres étaient juifs et qui étaient malgré cela hostiles au sionisme et à Israël. Il m'a invité à son bureau et a invité quelques employés de l'ambassade pour que je leur parle des Juifs des États-Unis et de la Nouvelle Gauche. Il m'a demandé d'écrire un rapport sur le sujet qu'il a transmis au gouvernement égyptien, surtout que le ministère israélien s'était réuni pour discuter du même sujet.

Le sionisme, à ma perception, est comme le caméléon : il se colore selon le milieu où il se trouve, et change ses préambules selon les circonstances pour acquiescer une légitimité devant le public récepteur. C'est un mouvement qui maîtrise l'art de la publicité et possède la maîtrise de l'art médiatique. C'est pourquoi Israël dans les années soixante par exemple, à l'époque du mouvement des non-alignés et des mouvements de libération nationale, se présentait comme étant l'un des pays du Tiers Monde et que le sionisme n'est qu'un mouvement parmi les mouvements de lutte contre les colonisateurs. C'est pourquoi les littératures sionistes alors se concentraient sur l'activité de l'*Irgoun* contre les forces anglaises dans la libération de la Palestine des colonisateurs anglais (et des Arabes par la même occasion !).

J'ai écrit ma première étude sur Israël ; c'était une petite brochure en anglais que j'ai écrite en une seule journée, parue en 1967 aux États-Unis sous le titre : *Israël : base pour le colonialisme occidental* (*Israel: A Base for Western Imperialism*). C'était une brochure informationnelle dans une grande mesure qui ne traite que du niveau politique de la question, mettant l'information à côté de l'information pour prouver qu'Israël et le sionisme sont alliés au colonialisme britannique et américain et à la poche de peuplement en Afrique du Sud. J'y ai aussi mentionné les avis de certaines directions du Tiers Monde comme Gandhi et Castro sur le sionisme. Écrire une telle étude documentée n'était pas chose difficile : les informations étaient partout et avaient besoin de regroupement et d'un peu d'organisation et de classement, ni plus ni moins, et c'est ce que j'ai fait. Et malgré cela, la brochure était une œuvre pionnière à cette époque, parce que la bibliothèque anglaise ne contenait aucun livre traitant du phénomène sioniste d'un point de vue de gauche et d'un point de vue du Tiers Monde.

Mais la thèse politique a commencé ensuite à s'enchevêtrer avec les sujets intellectuels *[NdT : référence à Herzl introduite ici dans le texte]*. Herzl avait visité l'Égypte dans le cadre de sa recherche d'une terre pour son projet sioniste. Il avait assisté à une conférence sur l'irrigation et le soir, dans sa chambre d'hôtel, il avait noté ses impressions sur ce qu'il avait vu et exprimé son étonnement du niveau d'intelligence des Égyptiens et de leur capacité d'absorption, de dialogue et de discussion. Puis il a dit

littéralement : *Les paysans égyptiens se révolteront inéluctablement contre leurs colonisateurs* ; puis il s'est étonné de l'échec des Anglais à percevoir cette vérité simple et claire.

On ne peut nier que Herzl a montré une intelligence inhabituelle et une capacité extraordinaire à dépasser ses biais, et qu'il n'a pas perçu la réalité de manière directe et superficielle (*l'ici et maintenant*) mais a dépassé cela pour parvenir à la structure latente (*l'avenir*).

Ce qui était devant lui était un pays colonisé, mais malgré cela il a vu la révolte latente, c'est-à-dire qu'il a perçu l'un des aspects les plus importants de la réalité arabe d'une perception profonde.

Mais ce qui m'a stupéfié, c'est que Herzl a perçu ce qu'il a perçu le soir, mais que le lendemain il est allé rencontrer Cromer, le haut-commissaire britannique, pour lui demander de lui donner la terre d'al-Arish pour y établir son État sioniste. Peut-on dire que la perception sioniste de la réalité, malgré son intelligence et sa précision, est extrêmement limitée ? Sinon, pourquoi Herzl n'a-t-il pas pu voir les paysans égyptiens (ou palestiniens ou ougandais) en état de révolte contre son gouvernement sioniste ? Est-ce une forme de figement perceptif qui frappe l'usurpateur, et c'est pourquoi il peut voir la révolte lorsqu'elle est dirigée contre les autres mais ne la voit pas lorsqu'elle menace de s'embraser contre lui ? Quelle est la cause de ce figement perceptif ? Est-ce un résultat inéluctable de l'hostilité à l'histoire, considérant qu'Israël est l'expression du déni juif de l'histoire arabe en Palestine, voire de l'histoire juive dans le monde hors de la Palestine ? Le sionisme est-il une autre manifestation de la proposition de la fin de l'histoire ?

Ma réponse à cet incident simple ne fut pas une réponse politique (le biais de Herzl, son fanatisme, son alliance avec le colonialisme), mais ce fut une tentative de parvenir à l'universel et au final (la nature de la perception, la posture envers l'histoire). Je ne traitais plus avec les *idées* et les *vérités* mais avec *la pensée* et *la vérité*. Ainsi les questions ont commencé à tourner dans mon esprit, et ce sont des questions différentes de ce qui était posé concernant le sionisme alors.

Ce qui m'a aidé à passer du politique au cognitif, et de l'intérêt pour les événements politiques immédiats à l'intérêt pour les constantes cognitives et stratégiques, c'est la lecture des œuvres du D^r Ismail Raji al-Faruqi au début des années soixante-dix.

Il a composé — que Dieu lui fasse miséricorde — deux petits livrets sur la doctrine juive et sur le sionisme qu'il a abordés de manière cognitive rapide mais profonde et suggestive (parce qu'il est professeur de religions comparées). Sa manière de traiter les sujets était entièrement différente de

ce dont j'avais l'habitude en fait d'études dans ce domaine. Il m'a clarifié beaucoup de dimensions vagues que les livres de récit historique avaient échoué à clarifier. J'ai aussi lu les œuvres du maître Habib Qahweji, de la D^{re} Badia Amin, du D^r Asaad Razzouq et du D^r Anis Sayegh. Leurs écrits ont eu en moi la plus profonde empreinte du point de vue de l'élargissement de la sphère de ma vision et de son approfondissement et du dépassement du modèle informationnel stérile. Et comme je l'ai dit, lorsque j'étais aux États-Unis, j'ai connu le D^r Oussama al-Baz qui avait lu certains de mes écrits ; il m'a proposé de me spécialiser dans le sionisme et de m'y consacrer entièrement (et c'est lui qui le premier l'a fait. Il est en un sens responsable de ma spécialisation dans le sionisme). Et lorsque je suis rentré en Égypte en [...], il m'a informé qu'il fallait tirer profit de mon expérience du sionisme d'une manière ou d'une autre. Il m'a présenté au maître Heikal qui m'a nommé conseiller dans son bureau lorsqu'il était ministre de l'Orientation. Lorsqu'il a quitté le ministère (après le décès du président Gamal Abdel Nasser), je suis passé à la Faculté des jeunes filles. Mon ambition originelle était de devenir critique littéraire (mon amour pour la poésie est dominant, et j'ai encore l'intention si Dieu le veut d'écrire une étude sur la poésie romantique), aussi j'ai écrit un résumé de ma thèse sur la perception sioniste et ses limites, et je l'ai laissée au maître Heikal dans l'espoir que l'un des chercheurs suive le sujet et me laisse en paix. La réponse du maître Heikal fut que personne ne peut écrire sur un tel sujet sinon moi, et le D^r Oussama al-Baz a augmenté ses encouragements. J'ai donc commencé à écrire une étude sur la philosophie de l'histoire chez les sionistes. Lorsque je l'ai terminée, je l'ai présentée au D^r Oussama qui m'a proposé de la présenter au maître Heikal.

Nous lui avons rendu visite dans son bureau et je lui ai laissé l'étude. Puis je me suis remis à la réécrire (comme je le fais toujours avec la plupart de mes études). Après deux ou trois mois, je fus surpris que le maître Heikal me contacte et me reçoive dans son bureau à la Fondation al-Ahram et m'informe que mon étude est très importante, et que pour cette raison il me propose de travailler au Centre des études politiques et stratégiques d'al-Ahram comme responsable de la pensée sioniste. Je l'ai informé que ma place n'est pas dans un journal quotidien, parce que si on me demandait d'écrire sur les événements quotidiens, je pourrais être atteint d'une crise nerveuse. Il m'a informé qu'il a fondé le Centre et a nommé certains grands écrivains de la Fondation al-Ahram pour les exempter de la mission de s'occuper des événements quotidiens afin qu'ils puissent se concentrer sur l'étude des phénomènes et des dimensions stratégiques, et m'a assuré qu'on ne me demanderait pas d'écrire sur les événements quotidiens. J'ai accepté l'offre. Il m'a envoyé aux États-Unis après avoir mis à ma disposition plusieurs

milliers de dollars (somme effrayante alors), et m'a demandé d'acheter ce que je voulais en livres sur

le sionisme et Israël pour la bibliothèque du Centre. J'ai donc passé trois semaines aux États-Unis, me déplaçant entre les bibliothèques, achetant des livres et photographiant des articles. Ainsi a commencé mon voyage scientifique avec les Juifs, le judaïsme et le sionisme.

Au Centre des études, j'ai fait la connaissance du maître Hatem Sadiq et de la D^{re} Hoda Abdel Nasser. Notre amitié personnelle, intellectuelle et familiale a commencé... nous nous accordons sur des choses et différons sur d'autres, mais nous nous rencontrons toujours pour nous accorder et pour différer.

La fin de l'histoire

نهاية التاريخ

Après avoir terminé le doctorat et après mes nombreuses lectures sur le sionisme, la proposition de l'histoire et la tentative de la nier (c'est-à-dire la proposition de la *fin de l'histoire*) sont devenues une proposition analytique fondamentale.

Étant donné que je ne sépare pas entre l'étude de la littérature, l'étude du sionisme et l'étude de la modernité, il n'était pas étonnant que ma première étude sérieuse sur le sionisme porte le titre *La fin de l'histoire*. Mon étude du sionisme, comme toute autre étude que j'écris, est de caractère cognitif qui dépasse le politique. Mais comme le traitement cognitif des questions politiques était une chose entièrement nouvelle pour moi et pour beaucoup, j'ai abordé mon sujet avec une grande prudence ; bien plus, j'ai tenté autant que possible de cacher la thèse cognitive fondamentale dans la première version de mon étude (la relation de l'*indwelling* [unité de l'Être] avec la fin de l'histoire et la philosophie sioniste de l'histoire). Le D^r Oussama al-Baz a édité le livre lui-même et a écrit la couverture de sa main (il aime l'art de la calligraphie arabe et la pratique quand l'occasion lui en est donnée). Il m'a demandé de donner une série de conférences à l'Institut diplomatique tournant autour de cette étude, et je l'ai fait. C'était une occasion unique pour moi de m'adresser à des étudiants masculins (j'avais l'habitude d'enseigner aux étudiantes des jeunes filles).

Je me souviens une fois que j'étais à l'Institut diplomatique pour rencontrer le D^r Oussama dans son bureau, et dans la salle d'attente j'ai rencontré un professeur célèbre en relations internationales appelé le D^r Georges Abi-Saab, qui était lui aussi sur le point de rencontrer le D^r Oussama. Nous avons engagé la conversation. Il m'a demandé ce que je faisais, et puisque je m'étais assuré que je ne rencontrerais pas ce professeur après cela, je me suis enhardi et lui ai dit que j'écris sur la philosophie sioniste de l'histoire en tant qu'expression d'une vision d'*indwelling* qui aboutit à la fin

de l'histoire, et je lui ai expliqué la théorie. Je fus surpris qu'il prenne quelques notes. Je lui ai demandé ce qu'il faisait ; il a dit qu'il y a des questions en droit international qui le laissent toujours perplexe et qu'on ne peut expliquer qu'à tra-

vers ce modèle interprétatif. Je me suis enhardi à l'extrême et j'ai changé la construction de l'étude.

Et après que le discours sur l'incarnation de Dieu dans l'histoire et l'unité de l'Être et autres termes apparaissaient à la fin du livre ou dans les notes de bas de page, j'ai mis en avant ces sujets en tant qu'essence du modèle analytique. Et finalement l'étude a pris sa forme finale et son titre est devenu *La fin de l'histoire : introduction à l'étude de la structure de la pensée sioniste*, publiée par le Centre des études politiques et stratégiques d'al-Ahram en 1972.

L'étude a commencé par déterminer le niveau cognitif. J'ai dit : *Pour comprendre la vision sioniste de l'âme humaine (juive et non juive) et de l'histoire juive et humaine, il faut nécessairement revenir à l'héritage juif ancien et à la conception qu'avaient les Juifs de Dieu. Notre relation avec Dieu (l'absolu) éclaire beaucoup notre relation avec l'histoire (le relatif changeant).* Puis j'ai posé l'idée d'indwelling : *Dieu, selon la conception juive, n'était pas une vérité absolue qui s'élève au-dessus de la matière, mais il est en réalité une extension de ce qui est relatif. Et même après que ce Dieu relatif s'est transformé en Dieu des mondes, nous trouvons qu'il reste au premier degré le Dieu d'Israël en particulier. L'incarnation de Dieu dans la terre et dans le peuple aboutit à ce que le sacré devienne le national et le national devienne le sacré.* Puis j'ai montré que l'indwelling est une forme de déni du dépassement, d'hostilité à l'homme et à l'histoire, et une forme de paganisme (la sécularisation totale par la suite).

Puis j'ai ajouté dans une partie intitulée *L'incarnation de Dieu dans l'histoire* ce qui suit :

Cette conception diffère dans une grande mesure de la conception islamique et chrétienne de la vie de l'homme et de son histoire, qui voit que Dieu a laissé l'homme libre dans l'histoire pour réaliser sa volonté humaine, mais qu'en même temps Il ne l'a pas abandonné entièrement et ne l'a pas laissé se noyer dans le relatif. Dieu a informé l'homme qu'Il le récompenserait et le punirait au Jour dernier hors de l'histoire et du temps humain entièrement, c'est pourquoi l'homme est libre à l'intérieur de l'histoire,

mais Dieu lui a demandé de suivre les valeurs morales et lui a envoyé les Livres célestes ; c'est pourquoi l'homme n'est pas perdu, tournant en cercles vides : Travaille pour ton bas-monde comme si tu vivais [dans l'histoire relative] éternellement, et travaille pour ton au-delà comme si tu mourais [face à l'absolu] demain. C'est

un appel à l'homme à ne pas s'absorber dans les choses relatives, ordinaires et réelles, et à essayer de les dépasser et de s'élever au-dessus d'elles, mais c'est en même temps une affirmation du droit de l'homme à vivre à l'intérieur de l'histoire libre pour réaliser pour

lui-même la plus grande part de bonheur. L'homme se tient les pieds enfoncés dans la terre et les yeux fixés sur le ciel, et c'est le secret de la grandeur de l'homme et de sa tragédie, et c'est aussi le secret de son existence humaine complexe. Ce conflit a été liquidé dans une grande mesure dans le patrimoine juif. La vie du Juif ne se distingue pas par cette tension parce qu'il n'est qu'une partie d'un tout national sacré qui n'a pas d'existence historique, parce que l'histoire juive est une histoire sans dialectique, et c'est pourquoi ce n'est pas une véritable histoire. Le Dieu d'Israël ne s'est pas annoncé dans les forces de la nature, mais dans l'histoire, et dans l'histoire juive en particulier.

L'histoire juive devient alors le point où se rencontrent le Créateur et le peuple, et le cours de l'histoire en ce sens devient avoir un but clair. Et ce but s'incarne dans l'idée du Messie attendu, qui est la fin de l'histoire. Le cours de l'histoire devient clair, ayant son début et sa fin exactement comme toute pièce, voire tout mélodrame, parce que les bons sont bons et les méchants sont méchants à l'extrême, et il ressemble à tout mélodrame qui a une fin heureuse.

Et dans une partie intitulée *L'unité de l'Être juive* j'ai dit :

L'incarnation de Dieu dans la nation sacrée et la terre sacrée est sans doute une forme d'unité de l'Être ou de panthéisme. Le croyant en l'unité de l'Être dans sa forme extrême prend, consciemment ou non, une posture hostile à l'homme, à l'histoire, à la conscience et à la révolte, parce que lorsque Dieu s'incarne dans la terre ou dans l'histoire de la nation,

et lorsque l'indwelling atteint son sommet, Dieu devient la terre et la nation (et c'est la trinité de l'unité de l'Être : Dieu, l'homme et la nature), alors l'absolu s'incarne dans le relatif et ils se mêlent. Il en résulte que l'absolu perd sa transcendance et son existence comme idéal supérieur, et que le relatif perd ses limites et son entité. Et la croyance en l'idéal supérieur est nécessaire pour toute révolte humaine contre la réalité et pour toute évolution dialectique et le dépassement du mouvement mécanique qui se répète, et qui transcende le parallélisme, l'opposition et l'égalité. L'idéal supérieur est ce qui pousse l'homme à tenter de dépasser sa réalité matérielle et de dépasser les limites de son soi pour réaliser une existence supérieure et meilleure. Il dépasse ainsi le milieu et la nature et toutes les choses pour élever son soi humain sans le dissoudre dans ce qui lui est extérieur ou supérieur. La croyance en la capacité

de l'homme à la transcendance est en réalité la croyance que l'homme n'est pas un corps purement, ou une quantité mécanique incapable d'appivoiser la nature et de la classer, et que la conscience subjective créatrice de l'homme est transcendante par rapport à son milieu objectif, et que sa raison n'est pas égale à son corps, sinon il atteindrait une sorte d'équilibre qui éliminerait tout mouvement et progrès. Quant à la philosophie de

l'unité de l'Être juive, elle égalise le Juif à la terre où il vit ; bien plus, elle fait de la terre l'axe et le moteur essentiel de sa vie et de son histoire. De même, elle dissout toutes les limites de son existence historique relative concrète qui le distinguent en tant qu'être individuel ayant ses spécificités, et elle remplace cela par l'existence collective du peuple sacré. C'est une existence absolue non définie ou déterminée ou variée, sans gradation et qu'on ne peut classer ou nommer. La philosophie de l'unité de l'Être juive dissout le Juif individu dans la nation juive et la terre juive, puis confère la sacralité à ces choses (et c'est le paganisme même).

Puis j'ai relié entre la vision messianique de la fin de l'histoire et la vision hégélienne qui suppose qu'il y a une *idée absolue*, sans existence matérielle ou relative, qui meut tous les phénomènes et qui est comme le moteur premier (et dernier) de l'histoire. Elle confère à l'histoire un sens rationnel et distingue le vrai du faux. Et puisque le seul vrai est le final absolu, cette vision hégélienne suppose que toutes les contradictions sont en leur cœur non vraies, parce que quelle que soit leur profondeur, elles ne sont qu'un anneau dans une longue chaîne qui aboutit à cet absolu vide de contradiction : *l'idée absolue* ou *l'État prussien* ou *la judéité* ! La ruse hégélienne idéaliste pour résoudre les problèmes se résume à voir l'histoire du point de vue de sa fin. Si l'individu fait cela, il ne verra que l'idée absolue stable incarnée dans tous les détails changeants. Mais peu après, il ne verra que l'idée elle-même et oubliera les détails, parce que les détails sensibles deviendront des incarnations égales en degré et en valeur, sans que rien ne distingue l'une de l'autre. Et puisque cette idée absolue est non sensible ou non connue (sauf de Dieu — exalté soit-Il), elle se transforme en une idée subjective dont le leader prophète (Hitler ou Ben Gourion) prétend la connaissance, et tente de toutes ses forces de l'imposer à la réalité sensible non vraie ! Ainsi la dialectique hégélienne se ferme sur elle-même, ou s'ouvre sur l'absolu subjectif, et c'est une autre forme de fermeture. Puis j'ai signalé un groupe de penseurs sionistes hégéliens : Nahman Krochmal,

par son hégélianisme organique idéaliste, ne s'est pas beaucoup éloigné de la pensée juive ancienne avec sa conception messianique de l'histoire et avec sa vision du peuple élu au centre de l'histoire. Et Hess, par son rapprochement entre l'histoire et la nature, voit que l'âge messianique est l'âge où l'histoire deviendra comme la nature.

Il ne fait aucun doute que cette liaison entre l'*indwelling* et l'hégélianisme a augmenté la capacité généralisatrice et explicative du modèle. J'ai donc décrit le nazisme et le sionisme comme étant deux philosophies qui prêchent l'unité de l'Être, et j'ai signalé l'effet de Nietzsche tant sur la pensée sioniste que nazie.

Puis j'ai montré leur arrière-plan darwinien commun. Les sionistes et les nazis ont appliqué les vues de Darwin sur l'évolution naturelle à l'évolution historique et sociale. Tous deux croient que les phénomènes humains sont aussi simples que les phénomènes naturels (et cela explique la fatalité de la pensée sioniste). De même, tous deux croient que la société n'est gouvernée que par une seule loi naturelle non morale, la loi de la *survie du plus apte*. C'est pourquoi la violence devient un moyen légitime, voire logique et inéluctable, et le racisme devient un schéma naturel et un fondement scientifique pour la vie. On remarquera que l'*indwelling* a commencé à devenir synonyme de naturalisme matériel et que l'unicité d'*indwelling* est elle-même l'unicité du naturalisme (et c'est une introduction pour clarifier la relation de la sécularisation totale avec l'*indwelling*).

Parmi les histoires qui méritent d'être mentionnées dans cette étape intellectuelle, ce qui s'est passé entre moi et une amie américaine juive qui nous visitait en Égypte au début de 1972 avant que je n'aie terminé l'écriture de *La fin de l'histoire* et qui m'a confronté à la question suivante : *Comment parles-tu de la conscience sioniste comme étant une conscience hostile à l'histoire alors que l'expérience de l'Holocauste est une expérience historique réelle pour les Juifs ?* Je n'ai pas trouvé de réponse à cette question et je l'ai informée de ma perplexité, et j'ai dit que si je ne trouvais pas de réponse satisfaisante, je ne publierais pas ce livre. Et je voulais ce que je disais, parce que je prends ces choses au sérieux. Elle est partie en voyage à Louxor, et j'ai commencé à réfléchir (je n'ai pas dormi pendant trois jours). Lorsque ceux qui m'entouraient me demandaient la cause de mon silence permanent, je n'osais pas répondre sauf à mon épouse qui me connaît et connaît l'importance de telles questions intellectuelles théoriques pour moi.

Finalement, j'ai trouvé qu'il faut regarder le phénomène de l'Holocauste dans son cadre historique. C'est une partie de l'histoire européenne, c'est-à-dire qu'il n'est pas une expérience juive générale mais une expérience européenne particulière. Puis j'ai ajouté que les niveaux et les structures historiques différentes sont une question au cœur de la vision

historique, et que les nier est une chute dans l'unité de l'Être historique hégélienne. Le socialiste juif qui hisse les drapeaux rouges dans son pays (Pologne ou Russie) est sans doute révolutionnaire, et il a le droit de parler du droit des ouvriers et des paysans opprimés dans leur pays. Mais lorsqu'il transporte la même idéologie, les mêmes slogans et les mêmes drapeaux rouges en Palestine, il se transforme immédiatement de révolutionnaire prêchant la justice en colon qui usurpe la terre et qui foule les droits des autres. Et lorsque notre amie est revenue de Louxor, il y avait une réponse à la question qu'elle m'avait posée. De là il

était possible de reprendre l'écriture de *La fin de l'histoire* et finalement de la publier.

Et comme je l'ai montré, j'ai utilisé la proposition de la *fin de l'histoire* dans mon étude sur la civilisation américaine (*Le Paradis terrestre*). Puis je l'ai utilisée dans l'étude de la modernité occidentale dans son ensemble. La fin de l'histoire est la fin de la répulsion humaine, de la complexité et de la perception des limites ; c'est la fin de l'homme tel que nous le connaissons et c'est l'état fœtal au premier degré. J'ai signalé la conception des colons sionistes que la Palestine est *une terre sans peuple* et le regard des premiers colons en Amérique du Nord à elle comme étant *une terre vierge*. Les deux groupes nient l'histoire de la terre qu'ils ont usurpée, pour dénier aux habitants originels leur humanité. J'ai aussi utilisé le concept dans l'étude des œuvres des poètes romantiques anglais et comment ils oscillent entre l'acceptation des limites humaines d'une part et d'autre part le désir de rejeter les limites, de mettre fin à l'histoire et d'entrer au Paradis.

Les revues pornographiques et même les annonces télévisées sont toutes des tentatives de mettre fin à l'histoire à travers les fins heureuses qui éliminent toute répulsion ou complexité.

Dans l'une des conférences, pour simplifier l'idée, j'ai raconté aux présents l'histoire d'un film amusant dont je ne me rappelle pas le nom, malheureusement. Le film commence quand un dentiste tombe amoureux d'une fille d'une beauté splendide à distance, et il se met à la poursuivre, elle et son mari, jusqu'à ce que tous se retrouvent dans l'une des îles de l'océan Pacifique. Le mari faillit se noyer, mais notre homme épris le sauve et devient un ami de la famille. La femme remarque qu'il est entièrement noyé dans son amour ; elle l'invite à la maison en l'absence de son mari et accomplit tous les rites du plaisir, du dîner avec lui dans un restaurant de luxe à l'écoute de musique classique et au tabagisme de quelques cigarettes contenant de la marijuana. Puis l'affaire se termine — comme attendu — au lit. Mais la belle faisait tout cela avec le plus grand calme et la plus grande neutralité. Puis le téléphone sonne, et il s'avère que celui qui parle est son mari ; elle l'informe avec le même calme

et la même neutralité que leur ami est avec elle, et lui demande de lui parler. L'ami se sent gêné mais échange avec lui les salutations et donne le téléphone à la femme. Lorsqu'elle termine l'appel, elle regarde autour d'elle et trouve notre homme qui s'habille rapidement, et elle lui demande désapprouvant : *Où vas-tu ? Quel est ton problème ?* Il dit : *Mon problème est que tu n'as aucun problème ! (My problem is that you don't have any problem!)*, parce qu'elle n'a aucun sentiment de culpabilité,

de bien ou de mal. Tout pour elle est naturel, simple, neutre. Et l'homme n'est ni simple, ni naturel, ni neutre, c'est-à-dire qu'elle, par sa posture, a mis fin au phénomène de l'homme et a mis fin à l'histoire. Son comportement ne diffère pas beaucoup des membres des sociétés vertueuses (utopies) technologiques (comme la *Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon ou le roman *Le Maître du champ d'épinards* de Sabri Moussa).

J'ai mentionné dans l'*Encyclopédie* que certains historiens voient à juste titre que l'âge moderne est l'âge de la fin de l'histoire. La civilisation moderne liée aux mécanismes du marché et à l'offre et à la demande est une civilisation liée à des mécanismes simples qui ne connaissent pas la complexité de l'homme et qui dénie sa capacité au dépassement. C'est un homme unidimensionnel (qui vit dans des sociétés à ligne unique) et sa raison est une raison instrumentale (qui se noie dans les détails et les procédures et qui ne peut percevoir les schémas historiques ni développer sa conscience historique). Le marché (et l'usine) avec leurs mécanismes simples exigent un homme naturel matériel simple, sans relation avec l'homme/homme/homme complexe. Les sociétés consuméristes qui ne sont gouvernées que par les mécanismes de l'offre, de la demande, de la consommation et de la production prétendent qu'elles sont capables de satisfaire tous les désirs matériels et spirituels de l'homme à travers leurs institutions productives, commerciales et de divertissement.

On remarque à l'âge moderne la croissance de la domination de la bureaucratie, de la technocratie et du contrôle des humains à travers le génie génétique, la biologie sociale et les opérations de rationalisation libérées de la valeur, et c'est un signe de la propagation de l'idée de la fin de l'histoire. Comme dit Aldous Huxley ironiquement, décrivant les possibilités de l'utopie technologique et du Paradis terrestre : *La terre sera gouvernée par un nouveau monde courageux dont les principes sont l'égalité, l'identité et la stabilité. La biologie sera la science fondamentale dans ce monde ; elle permettra à l'homme d'obtenir (de la couveuse) des êtres humains identiques selon des critères unifiés. Des milliers de jumeaux travailleront sur les mêmes machines et accompliront les mêmes travaux...* Et Ali Izetbegović (penseur musulman et président de la République de Bosnie) commente cela en disant : *Dans ce monde merveilleux il n'y aura pas de gens fautifs. Il peut y avoir*

quelques individus handicapés mais ils ne seront pas responsables de leur handicap et ne seront pas punis pour lui. Ils seront simplement débranchés de la machine.

Dans un tel monde, il n'y aura ni bien ni mal... il n'y aura ni inspiration, ni problèmes, ni doutes, ni désobéissance. Ici on en finit avec le drame et avec l'homme

et son histoire, et s'élève l'édifice de l'utopie.

Bien plus, la fin de l'histoire est devenue pour la première fois dans l'histoire de l'humanité une possibilité existante au sens littéral. La pollution cosmique augmente à un degré qui menace la vie sur la terre, et s'est accumulée chez les humains une quantité d'armes suffisante pour détruire le monde plus de vingt fois. C'est un mécanisme technologique splendide pour mettre fin tant à l'histoire qu'à la géographie d'une manière rationnelle, simple, globale, moderne, qui ne cause pas de grande douleur et qui ne prend que des instants, et qui réalise par là le rêve de l'homme sécularisé total de la déification complète et du contrôle complet de toute chose, y compris le Jour de la Résurrection !

Bien que l'idée de la fin de l'histoire (et des solutions finales, du Paradis terrestre et de l'utopie technologique) soit centrale dans la pensée occidentale moderne en général, l'acuité de la fièvre utopique messianique technologique diffère d'une doctrine à l'autre. Elle est faible par exemple dans la pensée libérale, mais elle est sans doute latente en elle, parce que c'est une pensée qui tourne autour de l'idée du progrès et de la croyance que ce qui est inconnu doit nécessairement devenir connu (il n'y a pas de place pour l'inconnu ou le *ghayb*), ce qui signifie l'augmentation du contrôle (impérialiste) sur la réalité, jusqu'à ce que l'homme parvienne à un haut degré de connaissance scientifique des lois de la nature, de sorte qu'on puisse réaliser quelque chose qui ressemble au bonheur complet pour les masses programmées, c'est-à-dire le Paradis terrestre.

Et si la fièvre messianique technologique est faible dans le modèle utilitaire rationnel démocratique libéral, elle augmente en chaleur dans la pensée marxiste lors de son discours sur la société communiste où toutes les limites disparaissent, où l'intérieur et l'extérieur correspondent, et où se réalise le Paradis terrestre.

La chaleur atteint le degré de l'ébullition et de la fusion dans le stalinisme où le monde est réformé par des décisions ministérielles et militaires matérialistes dialectiques scientifiques sérieuses qui posent les solutions finales qui garantissent l'élimination de tous les éléments résistants au progrès et toutes les déviations par rapport à la trajectoire inéluctable et claire menant au bonheur complet et à la réalisation de la société communiste juste (l'un l'a comparée la fin de l'histoire à *une police secrète qui frappe à la porte des opposants*). Et dans l'Allemagne nazie, le Troisième Reich était

la traduction directe de la doctrine millénariste à caractère messianique (et il était supposé devoir durer mille ans). Dans le Troisième Reich, on allait éliminer toutes les douleurs du peuple allemand et réaliser la prospérité éternelle, ce qui exigeait l'élimination de quelques millions d'enfants handicapés, d'incapables, de Tziganes, de Slaves et de Juifs sans utilité ; la fin de l'histoire exige naturellement la *solution finale*.

On peut dire que le modèle latent derrière la plupart des idéologies sécularisées totales (nazisme, marxisme, libéralisme, sionisme) est ce qu'on appelle *l'évolution unilinéaire* (en anglais : *uni-linear*), c'est-à-dire la croyance qu'il y a une seule loi scientifique et naturelle pour l'évolution à laquelle se soumettent les sociétés, les phénomènes et l'humanité tout entière, et que le progrès est en réalité une opération croissante de rationalisation matérielle, c'est-à-dire la reformulation de la réalité humaine dans le cadre de la nature/matière, écartant tous les éléments qualitatifs, complexes, vagues et entourés de mystères, de sorte que la réalité se transforme en matière utilisable simple et que l'homme se transforme en un être fonctionnel unidimensionnel, et de là on peut employer tant la réalité matérielle qu'humaine avec une haute efficacité.

Puis les opérations de rationalisation (de stéréotypisation et d'égalisation) augmentent jusqu'à ce que se réalise le rêve de l'utopie technologique, où toute chose est programmée et où l'on contrôle toute chose, y compris l'homme dans son apparence et son intériorité (et de là on peut le cloner simplement). Et les opérations de rationalisation prennent la forme d'étapes par lesquelles passent toutes les sociétés humaines (de là la passion de la pensée occidentale pour diviser l'histoire en étapes définies).

L'élévation des opérations de rationalisation au niveau du monde est *la mondialisation*, de sorte que le monde entier devienne matière utilisable et que tous les humains deviennent des êtres fonctionnels unidimensionnels dont on peut prévoir le comportement. Et les taux de rationalisation augmentent jusqu'à ce que toutes les sociétés humaines parviennent à un point où elles se rencontrent et où l'homogénéité complète domine entre elles. C'est ce qu'on appelle aussi *la théorie de la convergence* (en anglais : *convergence theory*). La convergence est l'unification de tous les modèles, de sorte qu'ils suivent un seul schéma et une seule loi générale qui est la loi de l'évolution et du progrès, de sorte que le monde devienne composé d'unités homogènes — ce qui se passe dans l'une se passe dans l'autre. L'un des commentateurs a signalé que ce qui se passe maintenant dans le monde est la chute du marxisme, et au lieu du marxisme (*Marxism*) est apparue l'*adora-*

tion du marché (*marketism*). Cette adoration du marché et sa domination sur le monde

tout entier dans son nord et son sud, son est et son ouest, est en réalité le point de convergence dont a parlé la sociologie occidentale.

Max Weber a prédit que les opérations de rationalisation conduiraient à transformer la société en l'état d'usine et à l'introduire dans *la cage de fer*. Nous nous accordons entièrement avec lui sur l'image de la cage de fer, mais nous soutenons que le monde sera gouverné par un rythme ternaire : l'usine (où l'homme produit), le marché (où il achète et vend) et les lieux de divertissement (où il vide ce qu'il a en lui d'énergie, de tensions, de complexes et de dimensions).

C'est-à-dire que c'est un rythme qui absorbe tant l'homme économique que l'homme corporel et qui satisfait tous leurs désirs simples naturels unidimensionnels qui n'ont aucune relation avec aucune complexité humaine.

Et lorsque ce rythme ternaire domine le monde tout entier, apparaissent le nouvel ordre mondial et les idéologies de la fin de l'histoire et de la postmodernité. La postmodernité est en réalité le cadre cognitif latent derrière le nouvel ordre mondial. C'est une vision qui nie le centre et la référence, qui refuse de donner à l'histoire aucun sens ou de donner à l'homme aucune valeur, centralité ou absolu, et qui fait tomber toutes les idéologies (l'âge du *post-idéologique*) et qui nie l'histoire (l'âge de la fin de l'histoire) et qui nie l'homme (l'âge du *post-humain*). Le monde, selon cette vision, manque de centre. Toutes les choses sont matérielles et toutes les choses sont égales et toutes les choses sont relatives. C'est un monde en état de fluidité complète (exactement comme l'intertextualité où un texte te renvoie à un texte avant lui et un texte après lui, alors le sens disparaît, et les limites et l'identité et la responsabilité disparaissent). Comme dit Frederick Jameson, le critique américain marxiste, *la postmodernité est l'esprit de l'âge du capital tardif où ont disparu les nationalités, où le capital (cette chose abstraite mouvante qui ne se soucie pas des limites ou du temps ou du lieu) a aboli toutes les spécificités, et a aboli aussi le soi cohérent où s'unissent l'histoire, la profondeur et la subjectivité, et où la valeur d'échange générale a remplacé la valeur authentique des choses.*

Quelques batailles annexes avec le sionisme

بعض المعارك الجانبية مع الصهيونية

J'ai commencé au milieu des années soixante à donner des conférences sur le sionisme. Je remplissais ma voiture de brochures anti-sionistes et je me déplaçais d'un endroit à l'autre. J'étais si actif que le bureau de la Ligue arabe à New York m'a demandé de donner ces conférences en son nom moyennant un salaire mensuel.

J'ai naturellement accepté, puis j'ai publié la petite brochure intitulée *Israël : base pour le colonialisme occidental* dont j'ai déjà parlé. En 1971, après la fondation de la *Tribune socialiste* à l'Université de Rutgers, j'ai donné une conférence dont le titre était *Un socialiste arabe parle du conflit israélo-arabe*. La conférence a fait grand bruit dans l'université, parce qu'il semble que les présents — la plupart de l'organisation Hillel, l'organisation sioniste qui rassemble les jeunes Juifs et sionistes dans les universités américaines — s'attendaient à un orateur du genre des orateurs du bureau de la Ligue arabe qui, à cette époque, attaquaient habituellement Israël comme étant un État communiste (il était notoire dans les milieux de la Ligue arabe alors que le communisme n'est qu'un complot juif). De même, ils attaquaient habituellement les Juifs comme étant les maîtres d'une Amérique vaincue, sans parler de leurs propos lassants sur les *Protocoles des sages de Sion* et les complots juifs talmudiques sans fin. Les présents furent surpris par un discours entièrement nouveau qui distingue entre le sionisme et le judaïsme et entre Israël et les Juifs. Ils n'étaient pas préparés à cette posture, et la Tribune socialiste a remporté sa première victoire écrasante.

Parmi les présents se trouvait l'un de mes étudiants juifs, que j'ai traité avec une grande amitié parce qu'il était un étudiant distingué. Je fus surpris qu'il vienne à moi avec une invitation à visiter Israël. Naturellement je n'ai pas refusé directement, parce que c'est ce que demandent les sionistes (ils veillaient alors à cacher leur rejet des Palestiniens et le déni de leur existence pour apparaître comme des rationalistes acceptant le fait accompli, des réalistes acceptant les vérités, et comme des opprimés rejetés par les Arabes pour une raison incompréhensible — ce qui fait que la résistance arabe paraît comme s'il s'agissait d'un simple terrorisme irrationnel).

J'ai accepté à condition d'obtenir le visa d'entrée de l'Organisation de libération de la Palestine. Ma demande a été rejetée naturellement, et j'ai mis mon étudiant (et les sionistes) en position de défense, et j'ai montré que les sionistes et les Israéliens refusent de reconnaître les Palestiniens. De cette manière j'ai fait percevoir au public américain que la non-reconnaissance n'est pas une question irrationnelle anormale, la preuve étant qu'Israël refuse de reconnaître les Palestiniens.

J'ai eu recours à la même méthode pour clarifier la légitimité du boycott arabe d'Israël. Quand je suis allé au Mexique, j'ai acheté un ensemble de cigares cubains. La douane américaine ignore habituellement de telles marchandises parce qu'elles ne menacent pas l'industrie américaine ni le boycott américain imposé sur Cuba. Mais j'ai informé le fonctionnaire des douanes que je portais des cigares cubains ; il a été contraint de les confisquer et de me donner un reçu attestant que j'avais introduit des marchandises interdites. J'ai utilisé ce reçu dans l'un des programmes télévisés pour montrer au spectateur américain que le boycott n'est pas une chose étrange anormale, mais une chose mondiale légitime à laquelle recourent tous les États dans certaines situations.

Pendant la guerre d'Octobre 1973, j'ai écrit un article intitulé *Pas de fin à l'histoire*, qui tournait autour de la théorie de sécurité israélienne et qu'elle s'appuyait sur la perception du lieu (les frontières sûres et la ligne Bar-Lev) sans la perception du temps (l'histoire et la capacité de l'homme à se relever). Le temps, dans la perception israélienne, est paralysé. Aussi ne pouvaient-ils percevoir que l'homme arabe peut se réveiller pour dépasser les calculs des cinq sens et exprimer ses possibilités humaines, et que ce qui s'est passé en octobre est exactement cela. Et que les Israéliens percevront à travers ce qui s'est passé que leur théorie de sécurité n'a aucun fondement, et qu'ils doivent traiter avec le temps qui n'est pas en leur faveur.

Cette méthode est restée le fondement dans le traitement du phénomène sioniste : aborder la structure, le schéma fondamental latent et les constantes sans les détails quotidiens changeants. Le maître Heikal a décrit mon article précédent comme étant *le meilleur écrit sur la guerre*. Il m'a demandé : *Comment as-tu réussi là où ont échoué les journalistes ? C'est-à-dire à écrire un article distingué qui se caractérise par une dimension stratégique pendant l'événement même ?* J'ai ri et j'ai dit : *Parce que je ne lis pas les journaux quotidiens*.

Après la guerre, je suivais les agences de presse, et j'ai remarqué la détérioration de la santé de Ben Gourion. J'ai donc préparé un article intitulé *Élégie pour David*

Grün : Ben Gourion, le second Moïse pour le publier à sa mort. J'ai tenté dans cet article d'aborder la problématique d'écrire sur la mort d'un ennemi acharné. Cette problématique est elle-même le sujet de l'article. J'ai dit : *Devant la naissance et la mort tombent tous les masques, et l'homme se tient pour voir son humanité et celle des autres et pour affirmer sa solidarité globale avec eux contre ce qui est non humain*. Et lorsque la nouvelle de la mort de Ben Gourion m'est parvenue, j'ai tenté autant que possible de faire tomber tous les masques pour affronter la mort, même si c'est la mort d'un ennemi. Mais j'ai découvert que mon masque cette fois était mon visage même. Lorsque je me suis demandé la cause, j'ai trouvé que je ne pouvais penser à la mort de Ben Gourion qu'en tant qu'Arabe-Égyptien, parce qu'il a passé toute sa vie à dénier mon humanité, voire mon existence même. L'article était préparé pour la publication, et il a été publié effectivement dans *al-Ahram* (3 décembre 1973) à l'arrivée de la nouvelle de la mort de Ben Gourion. Les agences de presse l'ont relayé (peut-être parce qu'il a été publié dans *al-Ahram*, et parce que c'était l'un des rares articles publiés dans les journaux arabes à la mort du leader sioniste). Bien que mon discours et ma vision soient complexes, la machine médiatique vorace est une machine réductrice qui ne connaît pas les courbes particulières ou les interrogations. La vérité pour elle est soit blanche soit noire.

L'auteur de l'article est-il avec ou contre Ben Gourion ? C'est-à-dire qu'elle ressemble aux examens objectifs dont la réponse aux questions est soit oui soit non. Le *Los Angeles Times* par exemple est paru avec une petite nouvelle portant le titre *Un écrivain égyptien attaque Ben Gourion violemment*, et en trois lignes courtes a dit à ses lecteurs que je suis contre lui et non avec lui ! Les médias quotidiens sont devenus une source essentielle d'aplatissement des esprits et d'imposition des divisions binaires réductrices.

J'ai travaillé comme conseiller culturel pour la délégation permanente de la Ligue arabe à l'ONU. Une telle fonction n'existe pas en réalité, mais je me suis donné moi-même (avec l'accord du chef de la délégation) ce titre pour me garantir une certaine liberté de mouvement, de sorte que je puisse parler de la cause arabe en tant qu'intellectuel arabe et non en tant que représentant de la Ligue arabe. Et effectivement, dans ce cadre, j'ai pu être invité aux universités pour parler aux étudiants et aux professeurs hors du cadre des batailles médiatiques, et publier diverses études sur le sionisme dont certaines étaient enseignées dans les universités. Les membres de la délégation israélienne étaient toujours embarrassés dans le choix de mon homologue diplomatique.

Au milieu des années soixante-dix, après mon retour aux États-Unis pour la deuxième fois, ma connaissance du judaïsme, des Juifs et du sionisme s'est ac-

crue. J'utilisais cette connaissance d'une manière calme. Je signalais en souriant que les Juifs d'Amérique ne s'orientent pas vers la Terre promise parce qu'ils aiment la délicieuse Babylone américaine (tous les pays du monde, pour les sionistes, sont l'exil ; et Babylone est l'image métaphorique qu'ils utilisent pour exprimer cette vision), et que les mâles parmi eux aiment les Babyloniennes américaines exactement comme les femelles aiment les Babyloniens américains (de là le taux de mariage mixte atteint parfois 60 % dans certains États). Je signalais aussi la sécularisation des Juifs des États-Unis et leur abandon des rites juifs.

Je signalais que si l'un des rabbins juifs du XIX^e siècle venait avec nous, il trouverait en moi le musulman des qualités *juives* plus qu'il n'en trouverait en eux ! Je suis au moins croyant en Dieu et au Jour dernier, ce qui ne s'applique pas à l'écrasante majorité des Juifs d'Amérique.

Je me souviens une fois que la Ligue arabe a demandé la nomination de l'un des jurisconsultes en religion pour assister à un dialogue qu'organisait l'ONU entre un rabbin, un religieux chrétien et un cheikh. Et après que le directeur du bureau islamique à Washington a déclaré que *l'islam n'a pas de relation avec la politique* et a refusé d'assister, j'ai demandé la permission au monsieur l'ambassadeur, chef de la délégation permanente, d'aller en tant qu'homme de religion islamique. Au lieu de parler à la réunion d'un point de vue islamique, j'ai parlé d'un point de vue chrétien/juif moral, et je leur ai dit que les Dix Commandements ne permettent pas l'établissement d'Israël, parce qu'elle a usurpé la terre et chassé ses habitants. Chaque fois qu'ils tenaient un discours politique, je leur disais qu'en tant qu'hommes de religion nous n'avons pas de relation avec les solutions pragmatiques pratiques, mais que nous devons insister sur l'application des valeurs morales absolues. Le religieux juif s'est senti extrêmement embarrassé parce que je lui ai entièrement raté l'occasion de répéter les préambules sionistes habituels, et le religieux chrétien a sympathisé avec moi.

Lorsque mon public juif et sioniste prenait une posture hautaine envers moi et déclarait que *les Arabes ont été vaincus et doivent accepter la vérité de la défaite*, je leur disais que j'étais entièrement disposé à accepter cette logique darwinienne sauvage à condition qu'eux fassent la même chose avec Hitler qui les a écrasés et exterminés. Ils étaient stupéfaits par cette thèse qui montre le modèle latent dans leur propos, et c'est un modèle qu'ils n'aiment naturellement pas percevoir ou dont parler.

J'ai eu l'occasion de paraître deux fois dans un débat télévisé avec Chaim Herzog (ancien président de l'État d'Israël) lorsqu'il était chef de la délégation de son

pays à l'ONU.

Herzog a commencé son propos dans l'un des deux programmes en faisant référence à *ce jeune homme inconnu qu'ont envoyé les Arabes*, c'est-à-dire à ma personne extrêmement modeste. Le propos tournait autour du dixième anniversaire de la guerre de [1973]. Sa stratégie en tant qu'ancien général était de me noyer dans les informations et les détails militaires (c'est son point fort). J'ai donc suivi une stratégie entièrement différente : dialoguer avec lui à travers le mouvement historique général (et c'est son point faible). Lorsqu'il parlait par exemple du mouvement des chars, je parlais moi de l'échec retentissant des Israéliens à enraciner leurs racines dans la région, et je me référais à l'expression de l'historien israélien Jacob Talmon *la stérilité de la victoire*, expression par laquelle il a décrit les victoires militaires d'Israël qui n'ont rien réalisé. Dans une scène, le général est apparu tenant le pointeur, désignant les chars et les cartes, et comment elles ont bougé de cette position à celle-là. Et quand la caméra s'est focalisée [sur moi], j'ai dit en riant : *Je ne vais pas jouer ce jeu et je ne vais pas noyer le spectateur dans les détails. Après dix ans de la victoire de 1967, qu'ont réalisé les Israéliens ? Ne nous sommes-nous pas affrontés avec eux dans une guerre d'usure amère ? N'ont-ils pas entré dans la guerre de 1973 où ils ont subi des pertes ? Les opérations fédayines ne continuent-elles pas et le rejet palestinien ne demeure-t-il pas existant ? Quels que soient les mouvements des chars à droite ou à gauche, certaines vérités historiques et humaines restent stables, ne bougent pas. Elles ont besoin de quelque chose de plus que les chars pour qu'on puisse les changer.*

Et lorsque la caméra s'est focalisée sur Herzog, les signes d'extrême agacement étaient clairs sur son visage, et le pointeur dans sa main (signe de la rigueur scientifique et militaire) était devenu comme un jouet d'enfant avec lequel s'amuse un homme âgé !

Parmi les plus importants incidents d'affrontement entre moi et le sionisme, ma participation à la discussion qui s'est déroulée entre les sionistes et leurs ennemis sur les pages des journaux et à la télévision avant l'émission de la résolution de l'ONU concernant le fait que *le sionisme est un mouvement raciste et une forme de discrimination raciale*. Le *New York Times* a publié à la page d'opinion un article de Chaim Herzog où il défendait le sionisme comme étant *le mouvement de libération du peuple juif* et accusait quiconque l'attaquait d'être *antisémite* (c'est-à-dire hostile aux Juifs et au judaïsme). J'ai immédiatement écrit au journal demandant le droit de réponse (parce que Herzog est israélien et non américain, et peut-être que s'ils l'avaient perçu, ils auraient publié le même article par la plume d'un Américain). Le journal a été contraint d'accepter, et j'ai écrit un article intitulé *Le sionisme et le racisme : la perspective afro-asiatique*, où je n'ai pas abordé l'avis de l'Occi-

dent sur le sionisme mais l'avis des peuples d'Asie, d'Afrique et des Américains noirs sur le sionisme en tant que mouvement colonial de peuplement qui ne diffère pas de ce qu'ils ont affronté dans leurs pays comme colonisation et peuplement. Je l'ai conclu en faisant référence aux Israéliens et aux Juifs hostiles au sionisme et je me suis demandé : *Sont-ils eux aussi hostiles aux Juifs ?* Le *New York Times* a été contraint de publier l'article. Ce fut le seul article arabe publié pendant la discussion ; les journaux du monde l'ont relayé et il a été traduit en plusieurs langues. Je me suis trouvé au centre de l'intérêt des appareils médiatiques occidentaux, et je suis apparu dans plusieurs programmes télévisés.

L'institution sioniste s'est mobilisée pour la confrontation. Bernard Lewis a publié un article dans la revue *Foreign Affairs* où il parle du *racisme des Arabes*. Il a dit que les *Protocoles des sages de Sion* est un livre que se passent tous les intellectuels arabes. J'ai écrit en réponse à lui montrant que les journaux populaires peuvent le faire (comme c'est le cas aux États-Unis par exemple), mais que les centres de recherche respectables ne se conduisent pas ainsi parce que les *Protocoles* est un document qui ne mérite pas leur respect. J'ai défié Bernard Lewis de documenter ce qu'il a dit ou de présenter des excuses, considérant qu'il avait insulté les intellectuels arabes dont je suis. Au début, la revue n'a pas publié la lettre. J'ai contacté le Pr Noam Chomsky et l'ai informé de la situation, et lui ai dit que j'avais l'intention de porter une plainte en diffamation et que je demanderais son aide en cela. Il a accepté. J'ai écrit à la revue à nouveau et je les ai informés de ce que j'avais l'intention de faire et fait référence au soutien de Chomsky. La revue s'est empressée de publier la lettre, et avec elle une réponse vaine de Bernard Lewis. Il semble qu'il a engagé un assistant de recherche pour fouiller toutes mes œuvres, peut-être pour trouver une seule phrase raciste, mais sa déception était attendue. Et malgré cela, il a fait référence à une phrase dans le livre *La fin de l'histoire* qui était sous forme de question concernant Eichmann et si sa posture demandant l'installation des Juifs en Palestine fait de lui un sioniste. Sa référence était de l'ordre du chichanage qui [n'a rien à voir].

Je ne peux parler de mes batailles avec le sionisme sans mentionner les nombreux débats qui se déroulaient entre moi et certains professeurs israéliens. Il y avait le général Mattityahu Peled, le Pr Ben Halpern et le doyen de la Faculté de droit de l'Université de Tel Aviv en 1972 (dont le nom ne me revient pas maintenant). Les discussions étaient toujours polies sinon amicales, et la référence était rationnelle. Aussi l'affaire se terminait-elle avec moi et l'orateur israélien (s'il était rationnel) à nous accorder sur presque tout, ce qui lui causait un grand em-

barras, parce que l'accord se faisait dans le cadre de la reconnaissance des Palestiniens et de leurs droits.

Quant à l'orateur raciste irrationnel, je gagnais toujours les rondes (j'ai mentionné auparavant le débat avec le Pr Nayer).

C'est ce qui se passait habituellement, sauf une fois : il était prévu que je débattre avec un professeur d'histoire israélien nommé (à ce que je me rappelle) Emanuel Sivan de l'Université de Tel Aviv. Il était prévu que le débat se déroule à l'Université Yale dans une atmosphère académique calme (devant un public limité d'étudiants en études supérieures). Je me suis donc préparé académiquement et j'ai imaginé que ce serait un débat rationnel. J'ai présenté mon point de vue d'un style calme. Et voici que je suis surpris par ce Sivan attaquant l'arabité et l'islam d'une manière raciste irrationnelle comme je n'en avais pas vue auparavant ou par la suite. J'ai été pris au dépourvu parce que je n'étais pas préparé à ce type de discours, et j'ai bredouillé et ma performance fut extrêmement mauvaise d'une manière que je ne connaissais pas en moi. Ce fut une défaite cuisante dont j'ai beaucoup appris et dont je prétends qu'elle ne s'est pas répétée à nouveau.

Les étudiants du département des médias à l'Université du Connecticut ont décidé d'enregistrer une émission sur moi. Ils ont pris certaines de mes études pour que l'interviewer se prépare. Mais au lieu d'apporter un professeur pour me débattre, ils ont apporté une actrice célèbre dans les feuilletons télévisés (peut-être pour réaliser une victoire médiatique) appelée Elizabeth English. J'ai été contrarié par leur mauvais choix et le fait de ne pas m'avoir informé de la personnalité de l'interviewer, et j'ai décidé de faire échouer l'émission en franchissant les lignes rouges qui, si l'homme les franchit, rendent le dialogue impossible parce qu'il défie toutes les propositions de principe de l'autre, et de là il n'y aura pas de terrain commun.

Cette dame English a commencé en m'informant qu'*il est notoire que les Juifs ne se sont intégrés dans aucune des sociétés où ils ont vécu*. Je lui ai dit que c'est une proposition que je ne peux accepter, parce que les faits historiques montrent l'inverse. Je lui ai donné des preuves de cela, comme que le nombre des Juifs au I^{er} siècle après J.-C. était d'environ sept millions, et qu'au V^e siècle après J.-C. leur nombre ne dépassait pas un million, et que cette diminution ne peut s'expliquer qu'en supposant leur intégration. Je l'ai aussi informée que tous les indicateurs montrent que les taux d'intégration parmi les Juifs des États-Unis sont plus élevés que ceux des autres immigrants. Elle a dit : *Mais il est notoire qu'ils ont été persécutés à travers l'histoire*. Je ne l'ai pas approuvée cette fois non plus, et je l'ai infor-

mée que les Juifs du monde islamique à travers leur histoire n'ont pas eu de razias ou de massacres organisés contre eux (comme ceux qui sont connus en Occident), et qu'ils n'ont pas souffert de persécution sauf dans les limites de ce qui est humain et courant. La relation entre la majorité et la minorité est souvent troublée. La même chose s'applique à la majorité des Juifs du monde à l'heure actuelle qui vivent aux États-Unis et dans le monde occidental. Elle ne savait que faire sinon poser une question naïve sur la liaison des Juifs à la Palestine et comment ils ont été dispersés après la chute du Temple. Je lui ai dit que les vérités statistiques disent autre chose : le nombre de Juifs qui ont quitté la Palestine avant la chute du Temple dépassait le nombre de Juifs qui y sont restés. Ici la dame actrice a trouvé que nous ne nous accordons sur aucune des propositions de principe et a demandé d'arrêter le programme, et elle a obtenu ce qu'elle voulait. Je suis rentré chez moi dans le New Jersey.

En 1985 j'ai fait une visite à l'Afrique du Sud pour dix jours et j'ai donné un grand nombre de conférences (qui ont dépassé les quinze).

Parmi mes activités médiatiques, un dialogue/débat à la télévision sud-africaine avec deux personnes : l'une d'elles était un professeur de sciences politiques juif libéral, et l'autre était le président de l'Organisation sioniste qui se distinguait par une grande quantité de stupidité, à tel point qu'il répétait encore le slogan sioniste que les sionistes veillent maintenant à cacher bien qu'il constitue l'essence de la vision sioniste de la réalité : *Une terre sans peuple pour un peuple sans terre*. Au lieu d'affronter le président de l'Organisation sioniste, j'ai fait de ma tactique médiatique dans cette émission une tentative d'élargir la sphère d'accord entre moi et le professeur libéral et d'élargir la sphère de désaccord entre nous et monsieur le président de l'Organisation. Je disais : *Comme dit Bill (son nom original est William)... je suis d'accord avec Bill...* et ainsi de suite. Le plan a réussi. M. Bill ne s'est aperçu de mon plan qu'à la fin de l'émission et a essayé de m'échapper en vain. Je le poursuivais en insistant que la sphère d'accord entre nous est extrêmement grande. L'émission s'est terminée par M. le président de l'Organisation prononçant des propos sans signification, apparaissant sous son véritable visage sioniste raciste. J'ai entendu de mes amis en Afrique du Sud qu'il a été démis de son poste après cette émission.

J'ai remarqué au milieu des années soixante-dix que la gauche aux États-Unis, après la fin de la guerre du Vietnam, est devenue sans cause, et qu'elle a commencé à se concentrer de manière claire sur l'Afrique du Sud. J'ai donc proposé au comité médiatique de la Ligue arabe de préparer un livre sur le sujet de la relation d'Israël avec l'Afrique du Sud à distribuer aux membres des délégations de

la session de 1976. Mais la demande fut rejetée (la myopie est une caractéristique générale dans les médias arabes aux États-Unis). J'ai donc engagé un assistant de recherche à mes frais et j'ai commencé à préparer le livre. Lorsque la session a commencé, le comité médiatique a été surpris que le sujet de l'Afrique du Sud soit effectivement inscrit à l'ordre du jour ; ils ont demandé de préparer une brochure médiatique rapide sur le sujet.

Je les ai informés que j'avais déjà préparé un livre complet sur lui. J'ai invité le Pr Richard Stevens à m'aider à éditer le livre, à condition qu'il soit le premier auteur, bien que — Dieu m'en est témoin — j'avais préparé tout le matériel requis, mais il porte un nom américain et est un professeur célèbre dans le domaine des études africaines, et tout cela donne crédibilité au livre. En deux semaines le livre fut préparé, imprimé et publié sous le titre : *Israël et l'Afrique du Sud : l'évolution de la relation entre eux*. C'était un livre documentaire informationnel visant à éclairer la relation entre les deux poches de peuplement et à dépouiller la sacralité de l'État sioniste. C'est un État qui ne tourne pas dans le cadre des sacralités et des absolus juifs (comme se plaisent à le prétendre certains sionistes parfois), mais c'est un État de peuplement de substitution qui ne diffère pas beaucoup de tout autre État de peuplement. Il jaillit des dynamiques du colonialisme occidental et non de l'histoire juive. (Plusieurs éditions de ce livre ont été imprimées et il a été traduit en plusieurs langues bien que les dimensions cognitives et théoriques en lui soient quasi inexistantes.) Le livre fut distribué aux délégations, et sa parution fit grand bruit. La même année, j'étais dans un débat avec le général Mattityahu Peled (spécialisé en littérature arabe et en Naguib Mahfouz en particulier). Il a exprimé son étonnement de l'efficacité de la Ligue arabe et de sa capacité à publier un livre scientifique complet sur l'Afrique du Sud et Israël à cette vitesse.

J'ai appris que la machine médiatique est une machine sotte qui veut tourner d'une manière ou d'une autre tant qu'il y a des informations, des vérités et des nouvelles. J'ai donc envoyé ce livre informationnel à la plupart des journaux et journalistes et chroniqueurs pour leur donner une matière qu'ils utilisent dans leurs écrits. Et effectivement, après plusieurs mois, la machine sotte se mettait en mouvement, et plusieurs articles sont apparus sur le sujet de la coopération entre Israël et l'Afrique du Sud, ce qui a contraint les Israéliens à répondre aux accusations dirigées contre eux.

À cette époque, la Ligue arabe a voulu publier une petite brochure attaquant le sionisme et le racisme sans relâche et avec toute violence (et combien sont nombreuses ces brochures qui connaissent bien le chemin de la corbeille à papier !).

On m'a confié l'exécution de cette mission. Mais au lieu de cela, j'ai engagé à mes frais une dactylographe et un assistant de recherche pour me rassembler la matière scientifique. Le fruit fut le livre *Terre promise : critique du sionisme politique* (*Land of Promise: A Critique of Political Zionism*). C'est une histoire du sionisme à travers des thèmes, visant à fournir aux universités américaines un livre qu'on peut utiliser dans les cours universitaires qui traitent du conflit israélo-arabe. J'ai fondé (avec un ami égyptien) une maison pour publier mes études et toute étude similaire. Je l'ai nommée d'un nom non arabe non islamique du tout (*North American*). Le livre a réussi commercialement et a été enseigné dans environ 26 universités américaines. La revue *Choice* (spécialisée dans les affaires des bibliothèques) l'a recommandé comme convenant aux bibliothèques universitaires. Lorsque le livre *Terre promise* est paru, monsieur l'ambassadeur, chef de la délégation permanente, s'est embrasé de colère parce qu'il voulait un livre médiatique enflammé et non un livre académique calme. Et malgré cela, lorsque monsieur le secrétaire général de la Ligue arabe est venu et que le livre avait réalisé un succès non négligeable, il l'a informé que c'est l'une des activités du bureau !

L'une des associations arabo-américaines a organisé des visites pour certains membres du Congrès et du Sénat américain (parmi lesquels le sénateur Muskie, qui était attendu pour se présenter à la présidence de la République) pour que je leur parle de la relation d'Israël avec l'Afrique du Sud et du sionisme dans son ensemble. C'est ce qu'on appelle *lobbying*. Les médias arabes aux États-Unis (à côté de leur noyade dans les années soixante dans la pensée du complot) se caractérisaient par la myopie et par le fait qu'ils étaient orientés vers Le Caire, Riyad et Damas et non vers Washington, New York et Boston. J'ai vécu plusieurs incidents qui exprimaient l'étendue du dérèglement des médias arabes aux États-Unis et la corruption du fonctionnaire bureaucratique égyptien venu en 1985 comme vice-ambassadeur, qui s'est emparé du budget de la délégation et qui a fini par se rattacher à la délégation égyptienne après la signature de Camp David. À côté de cette pingrerie, il y avait les opérations de pillage : le bureau publiait des annonces dans le *New York Times* qui coûtaient des dizaines de milliers de dollars, dont le retour était proche de zéro. J'ai proposé d'annuler ces annonces et de recourir aux *organisations de façade* (en anglais : *front organizations*), c'est-à-dire l'établissement d'une organisation américaine dont la mission serait l'information sur les causes arabes sans qu'elle soit classée comme étant une institution médiatique arabe. Toutes ces propositions étaient rejetées immédiatement, et j'ai appris par la suite que ces annonces étaient la source essentielle de commission pour les hauts fonctionnaires !

L'idéologie sioniste

الأيدولوجية الصهيونية

M'a paru en 1980-1981 un livre en deux volumes intitulé : *L'idéologie sioniste : étude de cas en sociologie de la connaissance*. Le livre exprime ma vision du sionisme jusqu'à cet instant et contient la plus grande partie de ce qui figurait dans le livre *Terre promise* publié en anglais après l'introduction de nombreuses modifications et ajouts, en particulier en ce qui concerne la méthode. J'ai grandement profité des dossiers que je préparais pour mettre à jour l'*Encyclopédie* 1975.

Le livre soutient que l'idéologie sioniste est une idéologie raciste hostile tant aux Arabes qu'aux Juifs, et qu'elle est l'une des manifestations de la formation coloniale de peuplement occidentale qui prend une forme de substitution. On remarque que la dimension cognitive est devenue essentielle, comme cela apparaît clairement dans le sous-titre du livre qui contenait un appendice indépendant sur la sociologie de la connaissance. On remarque aussi que les sujets essentiels dans mon monde intellectuel ont vu leur entrelacement croître, et que ma vision du nazisme a commencé à se clarifier en tant qu'expression d'un modèle latent dans la civilisation occidentale, le modèle de la modernisation, de la rationalisation et de la sécularisation. J'ai montré que la plupart des études qui traitent du phénomène nazi négligent de mettre en évidence le fait qu'il — à l'instar du sionisme — n'était pas une simple déviation par rapport à la civilisation occidentale mais un courant fondamental en elle, et une réalisation d'un modèle civilisationnel latent.

La civilisation occidentale, comme dit le livre, est une civilisation technologique qui élève les valeurs d'utilité, d'efficacité, de réalisation et de progrès quel qu'en soit le prix matériel et moral payé pour eux, et qui voit que la survie est toujours pour le plus apte et le plus fort. J'ai montré que la solution nazie de la *question juive* ne diffère pas beaucoup des solutions impérialistes occidentales proposées pour les problèmes similaires.

Le nazisme et l'impérialisme émanent de la croyance en la supériorité de la race aryenne sur les autres races, et que cette supériorité donne aux Aryens le droit de se débarrasser de leurs problèmes en les exportant vers d'autres pays, même si cela aboutit à l'extermination des habitants originels. La solution nazie ne dif-

fère pas de cela : c'est une tentative d'exporter la *question juive* vers d'autres États européens (puisque l'*espace vital* du colonialisme nazi était en Europe).

J'ai signalé un phénomène commun entre les nazis et les sionistes (et c'est aussi une caractéristique essentielle de la civilisation occidentale) : la rationalité des procédures et des moyens et l'irrationalité du but. Max Weber a fait référence à ce phénomène dans ses écrits. L'opération de rationalisation dont il parle se concentre sur les moyens et les outils seulement ; quant aux buts, c'est une affaire laissée au choix des individus. Et les camps de concentration et de torture, soit dans l'Allemagne nazie soit dans l'Israël sioniste, sont un bon exemple de cet aspect dans la civilisation occidentale. Ces camps sont organisés d'une manière méthodique précise, où l'on garde les statistiques, où l'on met les détails et les comptes, où la torture ne se fait pas de manière aléatoire individuelle, mais de manière institutionnelle organisée. Quant au but des camps de concentration, d'extermination et de torture, quant au contenu moral de ces choses et l'étendue de leur rationalité d'un point de vue humain (parce que l'idée de la raison et de la rationalité n'a pas d'existence en dehors de l'idée de l'homme), tout cela est laissé au leader, à l'État, aux caprices personnels ou au mythe religieux national.

J'ai abordé le sujet de la relation du nazisme avec le sionisme de manière plus approfondie dans l'*Encyclopédie*, et les entrées concernant cette partie sont apparues dans un livre indépendant intitulé *Le nazisme, le sionisme et la fin de l'histoire : nouvelle vision civilisationnelle*, où j'ai tenté d'étudier la structure cognitive profonde tant du nazisme que du sionisme qui clarifie leur similitude, et de récupérer l'impérialisme comme catégorie analytique fondamentale dans tous les phénomènes occidentaux modernes.

J'ai défini l'extermination et certains des termes essentiels qui s'y rattachent, et j'ai placé le phénomène de l'extermination dans son contexte civilisationnel général occidental, puis dans son contexte civilisationnel politique allemand. J'ai abordé certaines problématiques que soulève l'extermination nazie des Juifs d'Europe (la séparation de la science de la valeur, l'emploi de l'extermination, sa monopolisation et son déni, la problématique de la solution finale, la question du nombre de victimes, le crime nazi, la poursuite des criminels de guerre nazis, la coopération entre certains membres des communautés juives — surtout les sionistes — et les nazis). Puis j'ai clarifié certains termes que j'ai utilisés dans cette étude : le modèle, la nature/matière, la rationalité matérielle et l'irrationalité matérielle, l'*indwelling* immanentiste unitarienne, la vision séculière impérialiste totale, la rationalisation, l'instrumentalisation (*hawsala*), le darwinisme so-

cial, le transfert, la fin de l'histoire dont j'ai montré la relation étroite avec l'idée de la solution finale et le modèle matérialiste.

J'ai montré dans l'introduction du livre qu'il tentera d'accomplir ses objectifs sans diminuer en aucune manière l'énormité du crime nazi contre les Juifs (les Slaves, les Tziganes et autres), mais sans tomber autant que possible humainement dans les biais, les visions et les propositions dominantes dans le discours occidental concernant l'extermination nazie. Diminuer l'ampleur du crime nazi constitue un échec cognitif et moral.

Du côté cognitif, cela signifie l'échec de l'individu à percevoir l'une des plus importantes caractéristiques de la civilisation occidentale moderne, à savoir sa tendance exterminatrice. Quant à l'échec moral, c'est l'échec de l'homme moralement responsable qui a vu un crime commis contre un groupe humain et qui a préféré le silence et a falsifié les vérités pour ne pas ordonner le bien et interdire le mal. Et nous affirmons cela malgré notre connaissance que les sionistes ont employé l'incident de l'extermination au service de leurs objectifs médiatiques, dans le chantage des gouvernements, et dans la justification de l'invasion, du peuplement et du terrorisme. Mais ce sont là toutes des considérations pratiques non cognitives et non morales. Nous soutenons que la clarification de la vérité complexe est suffisante en soi pour faire échouer les tentatives du sionisme d'employer le crime occidental nazi au service du crime sioniste qui est considéré comme une autre manifestation de la même civilisation et du même schéma.

Autres études sur le sionisme

دراسات أخرى في الصهيونية

Avant de passer à l'*Encyclopédie* elle-même, il faut signaler quelques autres études qui se déversent toutes dans l'*Encyclopédie* ou en émanent. La première étude qu'il faut mentionner est mon livre sur l'*Intifada*. J'avais écrit un article (en février 1981) dans le journal *al-Riyāḍ* intitulé *Le jet de pierres en Cisjordanie* où je prédisais l'*Intifada* avant qu'elle ne se produise par plusieurs années, et que l'utilisation des pierres serait l'une des plus importantes formes de lutte fondamentales. Pour tout cela, lorsque l'*Intifada* a éclaté, l'espoir m'a empli et j'ai commencé à l'observer avec les yeux d'un amoureux. J'ai écrit un poème intitulé *Chant à la fille rebelle* qui atteint son apogée dans ces vers : *Ô fille rebelle / toi qui mets au monde les soldats, les martyrs et les chants / dans tes yeux ont fleuri les significations / et entre tes mains, le sens est revenu aux mots.*

Finalement, je me suis trouvé contraint d'écrire une étude sur l'*Intifada*. Je dis *contraint* parce que l'*Encyclopédie* à ce moment-là m'avait saisi et avait resserré sa prise sur moi, et était devenue (depuis la fin des années soixante-dix) la préoccupation absorbante dans ma vie intellectuelle.

Lorsque l'*Intifada* a éclaté, je n'étais pas certain d'avoir écrit l'article et de l'avoir effectivement publié, parce que souvent je prédis la survenue d'un événement à la suite d'une analyse politique ou philosophique, mais l'abondance de mes occupations m'empêche d'écrire un article sur le sujet. Et lorsque l'événement se produit, je regrette ma négligence. J'ai craint que la même chose se soit produite et je me suis hâté vers mes papiers ; j'y ai trouvé l'article, Dieu merci. Quelque chose de semblable s'est produit avec la traversée de 1973. Je donnais une conférence à certaines directions égyptiennes et j'ai posé l'idée que les Israéliens nous effraient délibérément avec la ligne Bar-Lev, et qu'il y a des indices qui indiquent leur peur profonde de nous. Je remarquais par exemple que lorsqu'un incendie éclate à l'intérieur d'Israël, ils publient habituellement la nouvelle en première page et se hâtent de souligner que l'incendie n'est pas intentionnel. J'ai aussi remarqué une fois qu'un Palestinien avait placé une bombe dans un cinéma à Haïfa, et qu'elle n'avait pas explosé. Et malgré cela le ministère israélien s'est réuni pour discuter de l'événement qui ne s'est pas produit et de l'incident qui n'a pas

eu lieu. Tout cela m'a convaincu des peurs intenses des Israéliens et de leur désir de nous faire peur, peut-être pour cacher leurs propres peurs.

Et dans cette conférence que j'ai donnée en avril 1973, c'est-à-dire plusieurs mois avant la traversée, j'ai proposé à ces directions que les forces égyptiennes traversent vers l'autre rive du Canal. Et là, après la traversée, nous découvrirons l'ennemi et ses possibilités réelles et nous reformerons nos plans en conséquence. Bref, les directions se sont dressées contre moi et m'ont accusé de collaboration avec Israël et de tenter d'engager les forces égyptiennes dans une guerre qu'elles ne peuvent pas affronter. Après plusieurs mois, les forces égyptiennes ont traversé et brisé la barrière de la peur et prouvé qu'il y avait un fondement réel aux peurs des Israéliens.

Il y a un autre incident pire que le précédent. Lorsque le coup d'État contre Gorbatchev a eu lieu en 1991, le magazine *al-Idhā'a* a fait avec moi un entretien sur mes prévisions concernant ce coup d'État. Je leur ai dit que l'homme soviétique a été vidé de l'intérieur et entièrement sapé par le consumérisme, et de là il n'a pas la capacité de mener un coup d'État ou d'imposer des transformations. Ce qui importe dans de telles affaires n'est pas le nombre de chars mais qui les conduit. C'est pourquoi j'ai prédit que le coup d'État se terminerait par l'échec et rapidement. L'entretien fut fait au début de la semaine, et à la fin de la semaine le coup d'État avait effectivement échoué. J'ai attendu le samedi pour voir l'entretien publié, mais j'ai été surpris qu'il n'y ait aucune trace. On m'a dit que le rédacteur en chef avait trouvé que l'entretien était *devenu sans objet* après l'échec du coup d'État. Peut-être le rédacteur en chef n'a-t-il pas entendu auparavant parler du *scoop journalistique* ou de la *logique interne de l'analyse* !

Revenons au sujet de l'*Intifada*. J'ai prédit sa survenue à travers une opération d'analyse extrêmement complexe qui a commencé par ma perception de la courbe particulière de la situation en Cisjordanie et qui s'est terminée par la description de ce que j'ai appelé *le modèle de l'Intifada*. Et le point de départ fut une conversation au Caire entre moi et l'une de mes étudiantes palestiniennes de Gaza. J'ai remarqué l'étendue de son mépris pour les Israéliens et son absence de peur d'eux. J'ai commencé à remarquer que les Palestiniens de l'intérieur ne sont pas brisés à l'inverse de nous les Arabes de l'extérieur. L'agent humain arabe là-bas est fort, cohésif. Puis j'ai lu une annonce dans l'un des journaux sur l'une des colonies sionistes en Cisjordanie. Je n'y ai trouvé aucune référence à la Terre promise ou à Sion ou aux idéaux supérieurs sionistes ou à la doctrine juive ; le propos se limitait aux avantages et incitations matériels, alimentaires et de loisir.

J'ai compris que l'agent sioniste est devenu neutre, ne se souciant pas de ce qu'on appelle *les idéaux sionistes*, centré sur lui-même, percevant le monde à travers son intense souci pour les taux élevés de consommation matérielle dont il jouit. Les colons sionistes, à ma perception, sont essentiellement des mercenaires. Mais alors que les anciens d'entre eux étaient disposés à supporter la rudesse de la vie, à différer la satisfaction et à attendre la récompense matérielle reportée, nous trouvons que les nouveaux colons, avec l'augmentation des taux de sécularisation, insistent à atteindre des niveaux de vie et de sécurité élevés immédiats sans report. C'est pourquoi l'Organisation sioniste leur paie des pots-de-vin exorbitants sous forme de maisons confortables, de routes spécialement préparées pour eux, d'écoles pour leurs enfants, et d'une garde renforcée pour qu'ils jouissent de la vie dans *l'air conditionné* de la Terre promise. (J'ai forgé alors le terme *colonisation à air conditionné*.) Le modèle perceptif des sionistes est un modèle mécanique réducteur matériel, et leur vision des Arabes et d'eux-mêmes était mécanique réductrice matérielle.

Le général Ben Eliezer (organisateur des activités en Cisjordanie et son gouverneur militaire alors) parlait de *la tendance hésitante ou prudente vers le pragmatisme*, qui signifie en fin de compte l'adaptation au fait accompli, c'est-à-dire l'acceptation de l'existence d'Israël comme vérité finale. Le général a vu la possibilité de renforcer cette tendance par l'établissement d'un plus grand nombre de banques et de sociétés d'investissement, c'est-à-dire en satisfaisant les besoins économiques des Arabes et en noyant leur identité, ce qui aboutit à les absorber intellectuellement dans les affaires du bas-monde et de l'argent au lieu des questions de la patrie, de la terre et de l'identité ! Les Palestiniens refusent de se soumettre au modèle consumériste réducteur matériel, et ils perçoivent que *tout ce qui revigore les colons climatisés leur vie est en fin de compte un échec du plan sioniste*.

Et lorsque le général Ben Eliezer accompagna l'un des fondateurs des Ligues des villages pour inaugurer un nouveau bâtiment de municipalité dans l'une des villes de Cisjordanie, les masses palestiniennes obstinées n'ont pas accueilli les héros des banques et des investissements avec des fleurs mais avec des pierres. La pierre est devenue une importante *arme* dans les mains des Palestiniens, et j'ai prédit que cette arme, malgré sa faiblesse et sa simplicité, augmenterait en importance (de là le titre de l'article). Il ne fait aucun doute que je me suis souvenu de l'expérience du jet de pierres sur les soldats anglais à Damanhour dans mon enfance. Le sioniste qui essaie d'élever le niveau de vie des Arabes pour qu'ils oublient la patrie et l'identité est lui-même celui qui veut profiter de la piscine dans la colonie et qui insiste sur des niveaux élevés de confort et de plaisir. Et l'Arabe

qui refuse de se soumettre à la vision pragmatique qui veut le naturaliser et le domestiquer est lui-même capable de percevoir l'érosion intérieure des colons et leur transformation en personnalités voraces consommatrices non productives. De là vint la pierre qui peut ne pas tuer mais qui trouble la sérénité des colons et fait tomber le sens de leur vie ; de là vint l'*Intifada*.

Mon livre sur l'*Intifada* intitulé *L'Intifada palestinienne et la crise sioniste : étude dans la perception et la dignité* (1989) est mon livre préféré. Le livre traite du phénomène de la plénitude palestinienne en regard de la crise de la société sioniste. Ce livre est le premier livre où j'ai conscience des modèles interprétatifs comme outil analytique après les avoir utilisés toute ma vie de manière non consciente ou sans les nommer. Le livre traite du modèle de l'*homme mystère* (que j'appelle maintenant l'*homme/homme* ou l'*homme divin* en regard de l'*homme naturel/matériel*) qui s'exprime dans une création continue qu'on ne peut expliquer économiquement ou matériellement. Et la capacité de cet homme à engendrer de nouvelles idées et à créer sans limites (parce qu'elles ne se ramènent pas seulement au niveau économique matériel).

L'un des plus importants exemples de la créativité est ce que j'ai lu sur une forme de résistance qu'ont inventée les Palestiniens avant l'*Intifada*. Il est notoire que les forces israéliennes interdisaient aux Palestiniens de hisser le drapeau palestinien. Les Palestiniens à Gaza, lorsqu'un convoi militaire israélien passait chez eux, apportaient une pastèque, la coupaient et en hissaient une moitié. Les couleurs de la pastèque sont les mêmes couleurs que celles du drapeau palestinien (vert, rouge et noir). Les forces israéliennes ne pouvaient arrêter le Palestinien sous l'accusation de couper la pastèque, sinon elles seraient devenues la risée du monde, bien que l'opération de couper la pastèque soit plus profonde dans sa symbolique de lutte que le simple hissage du drapeau (le couteau qui coupe rappelle au soldat israélien ce qu'il n'aime pas). J'ai aussi remarqué que la pastèque coupée est la première arme dans l'histoire avec laquelle l'homme combat puis qu'il mange ensuite ; c'est une arme qu'on peut recycler.

À travers l'image de la pastèque, j'ai commencé à engendrer le vocabulaire du modèle cognitif dans le cadre duquel se meut l'*Intifada*. La résistance s'appuie sur le stock civilisationnel dans la conscience de l'homme arabe, et la créativité de l'*Intifada* réside en ce qu'elle revient au patrimoine (la sagesse des ancêtres) pour en partir. La pierre elle-même est une arme qu'on n'importe pas de l'extérieur et qui ne s'épuise pas ; on peut la recycler. Et s'ils détruisent ta maison, elle se transforme en pierres avec lesquelles tu résistes. Comme me l'a dit l'un des blessés palestiniens : la pierre est partout dans notre conscience — *le diable lapidé, les*

oiseaux *Abābil* qui les frappent de pierres de calcaire cuit, la lapidation de l'adultère, la lapidation d'Iblīs, comme un bloc de roche que le torrent a fait descendre du haut, la pierre noire. L'*Intifada* est donc la mobilisation de la masse humaine palestinienne à travers son stock civilisationnel qui a prouvé sa capacité mobilisatrice énorme. C'est une opération de retour de la modernité matérielle occidentale séparée de la valeur, pour créer à travers une modernité particulière à nous.

J'ai développé la thèse fondamentale du livre par la suite pour qu'elle devienne *le modèle de l'Intifada* (souple) ouvert (en regard des modèles organiques et mécaniques fermés). C'est un modèle qui se caractérise par le fait que son centre n'est pas nécessairement fort au détriment des extrémités, mais c'est un modèle dont le centre réside dans la force de ses extrémités.

Avant l'éclatement de l'*Intifada* par plusieurs semaines, j'étais à Amman donnant une conférence à la Fondation Shoman, et j'ai proposé l'utilisation de la pierre comme moyen de lutte contre l'ennemi. L'un des présents s'est levé et m'a accusé de romantisme et a même fait référence indirectement au fait que je pourrais être un agent sioniste, parce qu'il voyait qu'un tel appel à lutter avec des pierres contre un ennemi qui possède l'arme nucléaire est de l'absurde et un engagement des masses dans une bataille perdante. Notre homme s'est soumis au familier sans observer notre réalité particulière. (Cela me rappelle aussi les révolutionnaires arabes qui étudiaient l'expérience vietnamienne et qui souffraient de notre échec à imiter les Vietnamiens à cause de la différence des reliefs du monde arabe et de ceux du Vietnam. L'un des espiègles a proposé que nous plantions quelques forêts et montagnes pour que nous puissions lutter !) Trois mois plus tard, j'étais à Amman donnant une conférence après que l'*Intifada* avait empli la terre et le ciel et avait commencé à redonner confiance à nos âmes. J'ai vu notre homme parmi les présents et je me suis adressé à lui : je n'étais pas romantique mais rêveur réaliste qui voit le fait accompli et voit la possibilité, qui observe les deux et émet un jugement à la lumière de l'apparent et du caché. L'histoire vivante se tenait à mes côtés et contre sa logique scientifique défaitiste.

En 1990, le D^r Esmat Abdel Meguid, ministre des Affaires étrangères de l'Égypte alors, m'a invité à son bureau et m'a montré certaines notes et rapports secrets sur l'émigration des Juifs soviétiques. J'ai trouvé que les notes étaient pleines de demi-vérités et d'informations isolées de tout contexte, qui n'avaient d'autre but que de gonfler l'ennemi et d'exagérer son importance. J'ai donc décidé d'écrire un rapport qui s'est transformé en livre où j'ai montré l'impossibilité que des millions de Juifs soviétiques émigrent comme cela apparaissait alors dans les journaux occidentaux. Le livre a présenté une étude de l'émigration des Juifs sovié-

tiques en tant que mouvement d'attraction vers Israël et de répulsion par l'Union soviétique. J'ai prédit que le nombre des migrants ne dépasserait pas un million, et qu'ils causeraient de nombreux problèmes sociaux en Israël, parmi lesquels l'augmentation du conflit entre les religieux et les Sépharades d'une part, et les laïcs et les Ashkénazes d'autre part — et c'est ce qui s'est passé effectivement. Il a été prouvé que de grands nombres parmi eux (peut-être près de la moitié) sont non juifs.

Puis est paru le livre *Les sociétés secrètes dans le monde* (1993). C'est une tentative d'employer la méthode de l'étude de la réalité à travers les modèles pour libérer la raison arabe de la pensée du complot qui la domine. J'ai montré que la pensée du complot qui attribue aux Juifs tous les maux et les rend responsables de tous les crimes et fitnas est le résultat de l'usage de modèles réducteurs. Le livre comprend des études sur le bahaïsme, la franc-maçonnerie, les Protocoles et le lobby sioniste. J'ai modifié les chapitres du livre, les ai reformulés, développés, et j'ai ajouté plusieurs nouveaux chapitres (le Talmud, la magie, le frankisme, le sabéisme, les Donmeh). Je l'ai publié à la maison al-Shorouk en 1998 sous le titre : *La main cachée : étude des mouvements juifs destructeurs et secrets*.

La maison al-Shorouk a publié d'autres livres extraits de l'*Encyclopédie*. La maison al-Maaref a publié un livre intitulé *Les Juifs dans l'esprit de ces gens*, qui contient également quelques études de l'*Encyclopédie*. Mais le plus important est que le livre comprend deux études : l'une sur Gamal Hamdan et sa pensée stratégique. Quant à l'autre étude, c'est sur la pensée de Roger (Rajā') Garaudy, où j'ai montré la différence entre le mythe au sens positif et le mythe au sens négatif. J'ai aussi traité de la question de sa conversion à l'islam et j'ai montré qu'elle est une chose extrêmement logique cohérente avec sa pensée. Il cherche un système qui affirme la capacité de l'homme à dépasser le monde de la matière et le marché des marchandises, et il a trouvé sa cible dans l'unicité (*tawhīd*) islamique (en regard de l'unicité du marché).

Parmi les études les plus importantes que j'ai écrites, le livre *Le sionisme et la violence du début du peuplement à l'Intifada d'al-Aqsa*. L'étude clarifie la relation de la violence au sionisme et l'étendue de la liaison de l'un avec l'autre, parce que le sionisme n'est qu'une forme de la colonisation de peuplement de substitution. Et est paru un livre intitulé *Les communautés fonctionnelles juives : nouveau modèle interprétatif*. Parmi les autres études : *Les mensonges sionistes du début du peuplement à l'Intifada d'al-Aqsa*. Ce livre tente de déconstruire et de reconstruire certains concepts et termes sionistes essentiels pour approfondir notre vision de l'ennemi sioniste et pour percevoir ses points forts et faibles. J'ai écrit aussi *De l'Intifada à la guerre*

de libération palestinienne : effet de l'Intifada sur l'entité israélienne (j'ai mentionné que les droits d'auteur sont réservés aux lecteurs et j'ai imprimé plusieurs milliers d'exemplaires à mes frais). Puis j'ai publié le livre *L'effondrement d'Israël de l'intérieur*, qui couvre les sujets : la démographie juive, les prophéties sionistes, la violence sioniste, la reconstruction du Temple. L'étude se dirige vers la question de l'effondrement d'Israël de l'intérieur et comment les facteurs de la crise s'aggravent, mais ne mèneront pas à l'effondrement parce que les éléments de vie de l'entité sioniste ne sont pas de l'intérieur mais de l'extérieur.

J'ai aussi écrit *Introduction à l'étude du conflit israélo-arabe : ses racines, son cours et son avenir*, qui comprend six chapitres. S'est posée soudainement la question des Protocoles ; j'ai donc arrêté toutes mes activités intellectuelles pour publier un livre intitulé : *Les Protocoles, le judaïsme et le sionisme*. Je montre dans cette étude que les Protocoles sont un document falsifié, en m'appuyant sur certaines vérités publiées sur leurs origines et à travers l'analyse du texte de l'intérieur. La pensée protocolaire complotiste est une pensée réductrice qui n'a pas de capacité explicative ni même mobilisatrice, parce que la haine des Juifs — d'où part ce discours — se déverse en réalité dans la tranchée sioniste. Celui qui hait les Juifs les persécute et les incite à fuir leur pays pour devenir colons dans nos pays !

M'est paru récemment un livre intitulé : *Le sionisme et la civilisation occidentale moderne*. Le sionisme, comme tente de le montrer cette étude, a des racines occidentales auxquelles ont été ajoutés ensuite des préambules juifs. La dimension juive dans la plupart des cas est une dimension ornementale justificatrice ajoutée à cause de sa capacité mobilisatrice. Le sionisme n'est pas une simple déviation par rapport à la civilisation occidentale moderne, comme se plaisent certains à dire, mais il est une émanation organique de cette civilisation et de ce que nous appelons *la modernité darwinienne*, c'est-à-dire la modernité qui vise à transformer le monde en matière utilisable employée au profit du plus fort.

M'est aussi paru un livre intitulé : *Du discours et du terme sioniste*. Ce livre tente de souligner la question des termes ou la dénomination des phénomènes et des choses. Lorsque les sionistes font référence à la Palestine comme étant Israël et à Jérusalem comme étant Yerushalayim, ils donnent habituellement à ces termes un contenu biaisé contre nous. Est paru à Beyrouth un livre intitulé : *La perception sioniste des Arabes et le dialogue armé*. Le sujet fondamental reste la question de la carte perceptive et comment elle détermine la vision et comment on peut la défier. Je suis aussi sur le point d'envoyer à l'imprimerie un livre intitulé : *Nouvelles lumières sur le conflit israélo-arabe*. J'ai tenté autant que possible de placer l'événement à l'intérieur d'un schéma récurrent transcendant l'événement lui-même.

L'Encyclopédie : son histoire — Quand a commencé son écriture ?

الموسوعة: تاريخها — متى بدأت كتابتها؟

Quand ai-je terminé l'écriture de l'*Encyclopédie* ? C'est une chose claire et sans ambiguïté : j'ai remis les disquettes à la maison al-Shorouk en janvier 1998.

L'opération de mise en page, de production et de correction des épreuves a duré près d'un an. Mais quand ai-je commencé l'écriture de l'*Encyclopédie* ? C'est une affaire controversée : était-ce en 1979 quand j'ai commencé à mettre à jour *L'Encyclopédie des concepts et termes sionistes : vision critique*, ou en 1971 quand j'ai commencé à l'écrire, ou en 1965 quand j'ai publié mes premières études sur le sionisme (parce que chaque livre n'annule pas ce qui précède mais l'absorbe et le développe) ? Ou peut-on dire que le point de départ est le jour où je suis né, considérant que toute expérience que j'ai vécue est devenue partie du modèle cognitif et analytique que j'utilise dans cette *Encyclopédie*, et considérant qu'elle est au premier degré — comme nous l'avons dit — l'application d'un modèle interprétatif à un cas particulier (les Juifs, le judaïsme, le sionisme et Israël), et que le modèle est plus global et plus large que le cas lui-même ?

Pour trancher cette question, distinguons ici entre trois étapes : l'étape de formation, c'est-à-dire l'étape de mon étude du sionisme, l'étape du travail encyclopédique, et l'étape d'écriture de l'*Encyclopédie* elle-même. J'ai commencé mon étude sérieuse du sionisme en [...] et — comme je l'ai dit — j'ai écrit la première brochure sur lui (en anglais) en 1967. Puis a commencé mon travail encyclopédique en 1971 quand j'ai commencé à écrire *La fin de l'histoire*. À cette étape a commencé l'idée d'écrire une encyclopédie intégrée sur les Juifs, le judaïsme, le sionisme et Israël à se cristalliser. Quand j'ai commencé à écrire *La fin de l'histoire*, j'ai trouvé qu'il me fallait, à l'instar de la plupart des auteurs arabes, m'arrêter à chaque page pour définir certains termes et personnages auxquels je fais référence (le kibboutz, Ben Gourion, le Mapai), et ils étaient nombreux étant donné le faible niveau de connaissance de l'ennemi sioniste alors parmi les spécialistes et non spécialistes.

C'est pourquoi j'ai décidé de continuer à écrire mon étude sans m'arrêter pour définir chaque terme, parce qu'un tel arrêt distrairait le lecteur et affaiblirait la cohésion du texte, à condition d'attacher à l'étude un glossaire où je clarifierais les termes obscurs et présenterais les personnages. C'est ce que j'avais décidé alors, mais le projet du glossaire s'est progressivement transformé en un livret lexical indépendant où figurent les significations des termes et où sont présentés les personnages d'une manière lexicale. Puis le projet du livret s'est transformé en un petit dictionnaire, le petit dictionnaire en un grand dictionnaire, et le grand dictionnaire en une petite encyclopédie (en un seul volume) visant à fournir les informations (arabes et occidentales) disponibles à cette époque au lecteur et au chercheur arabe pour qu'ils ne perdent pas leur temps et leur effort dans la recherche d'informations et qu'ils se consacrent à la véritable opération de recherche, c'est-à-dire l'opération de déconstruction, de reconstruction, d'interprétation et d'évaluation. Mais j'ai découvert après peu de recherche et d'approfondissement que le champ des études concernant les Juifs, le judaïsme, le sionisme et Israël et ses termes est saturé de concepts a priori, et qu'un grand nombre de mots acquièrent des significations particulières qui les sortent de leur sens lexical familier et deviennent des termes ayant des significations particulières (comme *peuple* et *terre*), et que nous traduisons non seulement quand nous traduisons mais que nous traduisons même quand nous composons, à cause de l'absence de la vision critique. J'ai aussi découvert que l'information, quel que soit son degré de densité, d'intelligence et d'habileté, est une opération sans fin et sans utilité, parce qu'elle ressemble aux sables mouvants et qu'elle n'apporte ni la connaissance ni la sagesse, parce qu'elle est régie par des propositions a priori définies dans le cadre desquelles s'accumule l'information.

Quand j'ai compris cela, le projet d'*Encyclopédie* s'est transformé d'un projet d'écriture d'une petite encyclopédie informationnelle ordinaire qui définit les termes et les personnages (à la manière courante et connue) en un projet d'*encyclopédie déconstructrice globale*, c'est-à-dire une encyclopédie qui tente de déconstruire les termes et qui vise à clarifier les concepts et les biais latents derrière eux au lieu de les résumer et de les exposer.

J'ai écrit une proposition sur le projet et l'ai présentée au conseil des experts du Centre des études politiques et stratégiques d'al-Ahram. La proposition a été rejetée sous prétexte qu'il n'y a pas de cadres suffisants pour écrire une telle encyclopédie. J'ai proposé que l'*Encyclopédie* soit le moyen pour engendrer et entraîner de tels cadres, mais le conseil n'a pas été convaincu de mon point de vue. Le maître Hatem Sadiq a alors utilisé ses prérogatives en tant que directeur du

Centre et a décidé de me permettre de continuer à l'écrire à travers les capacités effectivement disponibles au Centre (la bibliothèque, quelques assistants) sans approbation d'un budget spécial.

Ce fut le premier des problèmes (et non le dernier) parce qu'il fallait naturellement que je dépense de ma propre poche sur ce travail d'importance nationale, surtout après le départ du maître Heikal d'al-Ahram et la démission du maître Hatem du Centre des études, parce que la nouvelle administration du Centre m'a serré la vis et a réduit le volume des services disponibles, qui étaient limités dès le début. (C'est pourquoi je disais que *Hajj Hassafi al-Massiri, c'est-à-dire mon père, est celui qui a financé cette Encyclopédie.*) Mais malgré cela, il faut que je mentionne le travail bénévole qu'ont accompli beaucoup de mes étudiantes. Je me souviens m'être rendu une fois à l'une de mes conférences à la Faculté des lettres de l'Université d'Aïn Shams (où j'étais détaché) et j'ai exposé aux étudiants et étudiantes mon problème, et que j'avais besoin d'aides bénévoles. J'ai été surpris de l'accueil favorable d'un grand nombre d'entre elles. Bien plus, l'une des étudiantes a amené son père (qui était un fonctionnaire à la retraite) pour m'aider ! Ce travail bénévole m'a aidé à accomplir beaucoup des travaux de secrétariat qui sont nombreux dans le travail encyclopédique, comme l'écriture des entrées d'une écriture claire, la préparation des index, l'arrangement des images, etc. Sans lui il m'aurait été impossible d'achever le travail, parce que mes capacités financières ne permettaient pas d'engager un tel nombre énorme d'assistants.

Et comme je l'ai dit, le maître Heikal a quitté la Fondation al-Ahram pendant que je préparais l'*Encyclopédie* 1976. Cette *Encyclopédie* est devenue une source d'inquiétudes pour les hauts administrateurs là-bas, surtout que les vents de la normalisation avaient commencé à souffler. Un comité a été formé pour examiner l'*Encyclopédie*, et il a donné une fatwa sur sa qualité pour la publication. J'ai été contraint de recourir à des ruses sans fin pour la faire arriver à l'imprimerie afin qu'elle devienne un fait accompli que les administrateurs ne peuvent arrêter. Et malgré cela, l'impression a été arrêtée à nouveau et l'*Encyclopédie* a été présentée au D^r Ilias Choufani dans l'espoir qu'il conseille de ne pas la publier, mais heureusement il a lui aussi rendu une fatwa sur la nécessité de la publier. Une fois, l'un des hauts responsables du Centre des études m'a conseillé de lui laisser toute l'affaire et d'aller aux États-Unis l'esprit tranquille pour rejoindre ma famille (parce que mon épouse avait décidé que le moment était venu pour elle d'obtenir le doctorat). Et avec une naïveté inhabituelle, j'ai presque fait cela, jusqu'à ce que ceux qui ont plus d'expérience que moi me conseillent de ne pas quitter l'Égypte avant la parution de l'*Encyclopédie*, car le donneur de conseils

pures voulait que je disparaisse de la scène pour que le Centre des études ne soit pas contraint de la publier. Et effectivement je suis resté en Égypte jusqu'à ce que l'*Encyclopédie* soit parue en mars [1976], puis j'ai bouclé mes valises et j'ai rejoint ma famille.

J'écrivais l'*Encyclopédie* 1976 pendant mon travail au Centre des études politiques et stratégiques au journal *al-Ahram*. J'étais entouré d'un groupe de chercheurs qui n'ont pas perçu l'importance de la dimension cognitive, parce que leur discours analytique était politique de manière superficielle. Ils se moquaient toujours de moi, ce qui m'a fait ressentir une solitude intense ; et dans une tentative de me défendre, mon narcissisme s'est accru de manière claire, parce que je ne cessais de parler de moi-même et de mes réalisations et de leur importance. C'était peut-être de l'ordre de la compensation parce que je n'avais pas de public de lecteurs ; je m'adressais donc à moi-même et ne cessais de me louer. J'ai appris de cela que le narcissisme — qui est une qualité sans doute détestable — peut être une nécessité psychologique en l'absence du récepteur,

parce que tout auteur a besoin d'un degré de confiance en soi et d'un public qui répond à ce qu'il écrit et lui donne un degré de légitimité, et aucun écrivain ne peut placer ses œuvres de manière abstraite et dans l'absolu !

L'*Encyclopédie* 1976 n'a pas reçu ce qu'elle méritait (à ma perception) en fait de diffusion, peut-être parce qu'elle est parue avec le second accord de séparation des forces. L'un des amis parmi les membres de l'élite gouvernante m'a informé que l'une des clauses secrètes de cet accord stipulait la non-distribution de l'*Encyclopédie*. Elle fut donc déposée dans les magasins d'*al-Ahram* (et la responsabilité repose sur le narrateur). Elle a failli être transformée en papier broyé, mais un distributeur de livres saoudien l'a achetée et l'a distribuée là-bas (c'est pourquoi j'ai été surpris qu'elle soit connue en Arabie saoudite plus que partout ailleurs).

Quand l'*Encyclopédie* est parue en [1976], son titre principal était : *L'Encyclopédie des concepts et termes sionistes*, et son sous-titre : *Vision critique*, pour alerter le lecteur qu'il a affaire à une encyclopédie d'un nouveau genre (elle n'était pas un simple regroupement de données, statistiques et informations). On remarque que beaucoup de sujets, questions méthodologiques et modèles analytiques qui sont devenus essentiels dans tous mes écrits et dans mon système cognitif ont été cristallisés dans cette *Encyclopédie*. Par exemple, le concept d'*indwelling* s'est approfondi et a augmenté en centralité dans ma pensée. Il est venu dans l'introduction ce qui suit :

Je pars ici de mon refus de ce que j'appelle l'idée de l'unité de l'Être historique, qui est une idée hégélienne (sioniste par la suite) qui suppose qu'il y a une histoire générale abstraite, sans niveaux, qui ordonne tous les humains. Il est clair qu'on ne peut nier l'existence d'une histoire humaine générale qui nous ordonne tous,

mais à l'intérieur de ce cadre il y a des structures historiques inégales, parce que l'évolution historique ne se fait pas au même niveau, ni au même rythme, ni de la même manière d'une société à l'autre. De là apparaît l'importance du particulier au détriment du général.

Les hégéliens et les contentutistes ignorent ces différents niveaux de l'histoire et de la réalité, et ne parlent que des lois générales abstraites (ou des détails que rien ne lie). Et les sionistes eux-mêmes tournent dans le cadre de l'unité de l'Être historique : ils parlent avec une grande innocence de l'émigration vers la Palestine (en tant que solution à la question juive en Europe) comme si la Palestine et l'Europe appartenaient à la même structure historique.

Partant du refus de cette unité de l'Être, j'ai commencé à cristalliser mon attaque contre l'objectivité abstraite (c'est-à-dire l'objectivité photographique réceptive dans mon lexique philosophique actuel) :

Mais il faut que nous reconnaissons, et que nous n'ayons pas honte de reconnaître, que si l'observation contentutiste du phénomène et la pure observation de lui parviennent au maximum de l'objectivité abstraite, alors l'arrangement et le lien entre les éléments font entrer un élément de choix qui est lié au soi du chercheur, historique et individuel. Lorsque nous voulons placer les variables dans un système, nous devons décider de leurs niveaux différents (et l'idée des niveaux est une idée non présente dans la pensée contentutiste mais c'est une idée essentielle dans la pensée structuraliste). Et pour décider des niveaux, nous devons décider ce qui est essentiel et ce qui est secondaire de notre point de vue à nous, parce qu'il n'y a pas de point de vue absolu dans les sciences humaines.

Cet élément est peut-être ce qui distingue les sciences humaines des sciences naturelles. Les structures naturelles peuvent susciter une divergence entre les physiciens, mais c'est une divergence qui n'atteint en aucune manière dans son degré le degré des divergences qui surgissent dans le domaine des sciences humaines (en particulier les études historiques). De même, notre regard sur les structures naturelles n'est pas beaucoup affecté par le sujet percevant, à l'inverse des phénomènes historiques humains qui sont affectés par la vision de l'homme percevant.

De là vient ma clarification de l'importance de ce que j'appelle la courbe particulière, terme qui tente de prendre en compte la subjectivité de la perception (qui est in-

éluctable) et l'existence objective du phénomène (chose qu'affirme notre pratique quotidienne et qui doit nécessairement être supposée dans toute vision scientifique). La *courbe particulière* du phénomène est le point où se rencontrent la vision particulière du percevant et les angles particuliers définis et concrets du phénomène. Tout phénomène est régi par une loi générale que tous les chercheurs peuvent percevoir, voire qu'ils doivent nécessairement percevoir pour qu'elle devienne une loi non discutée entre un groupe de chercheurs ; mais malgré cela, chaque percevant aura son angle particulier. C'est pourquoi j'ai appelé à ce que j'ai nommé *la méthode structuraliste*, considérant que sa plus grande qualité est sa capacité à expliquer la spécificité du phénomène sans abandonner l'idée de la loi générale. Elle tente d'observer les vérités sensibles, non comme des éléments séparés ni comme des constantes immobiles, mais comme des variables mouvantes qui n'ont pas d'existence en dehors d'un ensemble de relations extrêmement complexes et soumises en même temps aux lois particulières et générales.

DE LA DÉCONSTRUCTION À LA RECONSTRUCTION ET LA FONDATION

J'avais écrit dans l'introduction de l'*Encyclopédie des concepts et termes sionistes* que c'était une édition initiale ou un document de travail qu'un des centres de recherche arabes pourrait adopter comme base pour un projet de recherche énorme visant à publier l'*Encyclopédie arabe globale* sur ce sujet. J'ai envoyé la proposition aux différents centres de recherche arabes (aucun d'eux n'a répondu, ni par le négatif ni par l'affirmatif). J'ai aussi présenté une proposition au Centre des études politiques et stratégiques de l'Ahrām pour qu'il nomme l'un des chercheurs dont la mission serait de mettre à jour l'*Encyclopédie* 1976 au fur et à mesure et d'ouvrir des dossiers pour chacune de ses entrées. La demande a été rejetée aussi.

C'est pourquoi, lorsque je suis arrivé aux États-Unis en 1975 après avoir terminé l'*Encyclopédie* 1976, j'ai décidé de commencer l'opération de mise à jour moi-même, et j'ai commencé à ouvrir les dossiers pour profiter de ma présence à côté des grandes bibliothèques américaines (comme la Bibliothèque publique de la municipalité de New York et la Bibliothèque du Congrès) qui contiennent d'importantes collections de livres dans les études juives et sionistes, et les bibliothèques juives spécialisées (comme la bibliothèque du séminaire théologique juif rattaché à l'Université Columbia). J'ai utilisé ces dossiers dans mes deux livres *Terre promise* et *L'idéologie [sioniste]*.

À mon retour des États-Unis en 1979, j'ai trouvé que les centres de recherche restaient réticents à publier une encyclopédie spécialisée sur le sionisme, et le discours sur la normalisation augmentait dans certaines parties. Certains écrivains ont commencé à parler de la guerre de 1973 comme étant *la dernière guerre et la guerre après laquelle il n'y a pas de guerres*. Il y avait toujours quelques sages connaissant les dessous des choses qui m'informaient que mon sujet d'intérêt et de spécialisation (c'est-à-dire le sionisme) était devenu une mode dépassée, et que *l'opération de paix* balaierait tout le monde. C'est ce que m'ont informé certains de mes collègues au Centre des études politiques et stratégiques d'al-Ahram pendant l'écriture de l'*Encyclopédie* 1976, et c'est ce que beaucoup se sont portés volontaires à m'informer après Camp David puis après Madrid, Oslo, l'accord de Wye River et Camp David II... Et la suite vient, bien qu'il semble que l'*Intifada* d'al-Aqsa et de l'Indépendance dernière a mis fin à cette farce.

L'incident suivant mérite d'être mentionné. Je travaillais au bureau de la Ligue arabe à New York. Un ami m'a contacté, ancien étudiant arabe aux États-Unis dans les années soixante (nous étions ensemble dans le camp de gauche). Cet ami est devenu un grand millionnaire ; nous avons renouvelé la relation. Nous prenions le déjeuner ensemble de manière quasi régulière et il me fournissait certains documents quasi secrets que publiait la Chase Manhattan Bank sur l'état de l'économie dans le monde (et je les donnais au chef de la délégation permanente). Un jour, il m'a informé qu'on allait fonder un institut pour étudier le conflit au Moyen-Orient présidé par deux personnes : un Arabe et un Juif non sioniste, à savoir Steven Cohen. Et il m'a informé que le montant du salaire était laissé à moi pour le déterminer. Du point de vue du principe, je ne trouve aucune objection à dialoguer avec des Juifs non sionistes, voire des Juifs sionistes, parce que ce sont des citoyens américains et non des colons sionistes. Mais malgré cela, j'ai beaucoup hésité dans l'affaire, et de nombreuses questions ont tourné dans mon esprit auxquelles je n'ai pas trouvé de réponse, et j'ai refusé. Bref, après mon retour en Égypte en 1979, j'ai été surpris par l'arrivée d'une délégation du Parti travailliste israélien pour rencontrer le président Sadate, parmi laquelle ce Steven Cohen !

Beaucoup de rumeurs ont été publiées à mon sujet. Par exemple, le regretté maître Hamdi al-Gammal a publié un article de moi dans *al-Ahram* après lui avoir ajouté une introduction de son cru d'où l'on comprenait que je soutenais la décision de redéploiement des forces (en 1975), alors que mon article portait sur le système des partis en Israël. Lorsque je me suis plaint à lui de ce qui s'était passé, il a feint — Dieu lui fasse miséricorde — la colère et a dit avec un emporte-

ment dramatique intense : *Le responsable de cela doit être jugé*. Je n'avais d'autre choix que le silence. Que pouvais-je faire face à une telle posture ! Je n'ai envoyé aucun article à *al-Ahram* pendant tout mon séjour aux États-Unis. De même, le journal *al-Ahaly* a publié avec une grande légèreté une nouvelle (rapportée d'une personne en qui eux-mêmes n'ont pas confiance) selon laquelle je suis parmi les partisans de Camp David. Le regretté D^r Ali Mokhtar m'a conseillé de leur demander de publier un démenti, sinon de recourir à la justice. J'ai été surpris qu'avec une grande légèreté à nouveau ils publient le démenti comme si rien ne s'était passé ! Et l'un des professeurs d'université parmi mes anciens amis a fait sortir l'une de mes proches de la salle de conférences pour l'informer lui-même de la question de mon soutien à Camp David.

Cette campagne (dont je ne sais pas si elle était organisée ou si elle était le résultat du laxisme, de la légèreté et de l'hypocrisie) visait à prouver que le dossier du sionisme était entièrement clos, et que l'un des plus importants spécialistes de ce sujet va dans cette opinion. Cette campagne était condamnée à l'échec, et il était inéluctable qu'elle soit dévoilée et démasquée. Effectivement, Sabra et Chatila et mon livre sur *L'idéologie sioniste* ont mis un terme à tout cela. Et je crois qu'Israël est une structure de peuplement de substitution, et que son racisme, son agressivité et son expansionnisme font partie intégrante de son existence. Il fallait que je décide cela dans mes études : moi en tant qu'intellectuel, je ne possède que ma vision, mes idées et mes mots ; je ne peux y être laxiste, sinon que me reste-t-il ?

Pour tout cela (ou malgré cela), j'ai poursuivi mes efforts et me suis hâté dans l'opération de mise à jour de l'*Encyclopédie* par mes propres efforts malgré tous les indicateurs de la *paix permanente* faux. J'imaginais alors que cette question de mise à jour prendrait un an ou deux au plus et me coûterait dix mille livres seulement. Pour raccourcir la durée, j'ai pensé à demander l'aide d'un certain nombre de spécialistes. J'ai donc tenu une réunion à mon domicile en 1982 à laquelle ont assisté des dizaines de spécialistes (et c'était une manifestation académique contre la normalisation). Le maître Mohamed Hisham fut nommé directeur d'édition de l'*Encyclopédie*, et nous avons chargé ces messieurs spécialistes que chacun écrive une entrée ou plus dans son domaine de spécialisation, à condition que je termine la mise à jour de l'*Encyclopédie* en l'espace d'un an ou deux.

À Riyad, je me suis consacré entièrement à l'*Encyclopédie* qui a commencé à se transformer en institution. Il y avait un bureau de traduction hébraïque pour me fournir les plus importants articles dans les journaux israéliens. L'équipe de l'*Encyclopédie* comprenait un certain nombre d'employés au secrétariat (un au Caire et

un autre avec moi dans n'importe quel pays où j'étais), quelques assistants de recherche dont certains aux États-Unis, des éditeurs, un dactylographe sur ordinateur, des photocopieuses, et deux ordinateurs et un laser.

J'étais une chronique hebdomadaire intitulée *Israéliennes contemporaines* dans le journal *al-Riyād*, mais j'ai remarqué que ma préoccupation pour l'événement quotidien commençait à saper ma vision panoramique encyclopédique qui se concentre sur les constantes et qui exige un rythme lent et un intérêt pour des sujets historiques et philosophiques et

des aspects stratégiques qui peuvent ne pas avoir de relation directe avec l'événement quotidien. C'est pourquoi j'ai cessé d'éditer cette chronique.

Peu après, ont commencé à m'arriver les entrées qu'avaient écrites les chercheurs qui avaient assisté à la réunion de 1982 à mon domicile. J'ai trouvé que beaucoup d'entre elles étaient une matière scientifique solide mais qui suivait une direction informationnelle objective réceptive qui se contente de l'observation à l'intérieur du cadre des modèles interprétatifs existants (l'un des professeurs spécialisés a écrit les entrées sur l'économie israélienne. Il l'a abordée à travers les propositions analytiques familières en science de l'économie, comme si Israël ne diffère pas de la France ou de la Bolivie, et comme si elle n'était pas une poche de peuplement financée de l'extérieur qui n'est pas soumise aux critères de viabilité économique). Et le distingué des entrées qui me sont parvenues suivait une direction déconstructrice qui montrait les points faibles dans le modèle interprétatif dominant sans proposer aucune alternative. Et malgré cela, ma perception de ce point n'était pas entièrement cristallisée ; c'est pourquoi j'ai poursuivi l'écriture de *l'Encyclopédie* et j'ai même commencé l'impression de ce que j'imaginais être la version finale sur la machine à écrire en 1985.

Mais j'ai commencé à percevoir la nature déconstructrice de *l'Encyclopédie* 1976 et que la déconstruction n'est pas la fondation, et que ce que je faisais est de la déconstruction seulement. Cette perception a commencé à se cristalliser progressivement, ce qui a changé ma vision de beaucoup de choses.

Il ne fait aucun doute que la déconstruction a une utilité — c'est même une chose inéluctable et nécessaire — parce qu'elle révèle les concepts latents et dissipe les voiles, mais elle laisse beaucoup d'aspects du phénomène sans interprétation. La déconstruction est une opération de démolition radicale purificatrice qui ressemble à la personne qui tient un énorme marteau qu'elle abat avec toute violence et monotonie sur tous les édifices qu'elle rencontre, considérant qu'ils

sont des structures mythiques exploitées qui cristallisent les rapports de force existants et la vision du pouvoir. Et la mission du critique déconstructeur est de montrer les éléments de biais latents dans les modèles perceptifs et analytiques dominants et qu'ils sont l'expression du pouvoir existant et comment ils engendrent une connaissance qui sert ce pouvoir. À la lumière de cela, la fonction du critique déconstructeur essentielle est de révéler ces biais (et mythes), de les dévoiler et de les fragmenter (les œuvres de Foucault et d'autres appartiennent à ce genre). Mais c'est — à ma perception — une opération d'extension horizontale qui ne mène à aucune sagesse et ne propose pas d'alternative ; bien plus, elle n'explique rien. En fin de compte elle aboutit au nihilisme complet et au relativisme absolu.

Quant à la fondation, c'est une opération créative reconstructrice qui dépasse la déconstruction. Elle exige la sculpture de modèles différents et le lien entre eux ; elle exige aussi de plonger dans toutes les dimensions politiques, économiques, religieuses et cognitives du phénomène et de réorganiser les faits et de les classer à la lumière des nouveaux modèles analytiques. J'ai découvert que je ne déconstruisais plus seulement, mais que je commençais à proposer des termes et des propositions analytiques alternatives et à formuler de nouveaux modèles interprétatifs à travers lesquels je découvre des vérités marginalisées (éparpillées dans les ventres des différentes références et que les modèles dominants ont marginalisées), et j'ai commencé à leur conférer la centralité interprétative qu'elles méritent. J'ai aussi commencé à forger de nouveaux termes et à redéfinir certains termes existants en accord avec la vérité de la réalité telle que je la vois, et non telle que la formulent les références et termes sionistes.

Sur cette base, l'*Encyclopédie* n'est plus une encyclopédie informationnelle qui tente de fournir l'information au lecteur en la traduisant et en l'accumulant des références et journaux étrangers et arabes, ni même une encyclopédie déconstructrice qui tente de démolir les modèles existants. Elle est devenue une *encyclopédie de fondation* qui propose des modèles analytiques liés et des termes alternatifs et un nouveau programme de recherche dans les sujets juifs, sionistes et israéliens (c'est-à-dire qu'elle propose des idées et ne prétend pas qu'elles sont des idées finales fermées). Si l'*Encyclopédie* était restée informationnelle, son volume serait devenu le double du volume actuel (huit volumes) et elle aurait été achevée en moins de la moitié du temps que j'ai passé à écrire l'*Encyclopédie* actuelle. Et si elle était une encyclopédie déconstructrice seulement, elle aurait été publiée en 1989 ou peut-être en 1990 après la fin de l'écriture des entrées par mes-

sieurs les chercheurs en peu de temps, en particulier ceux qui ont présenté leurs contributions à temps.

J'avais un ami qui imaginait que l'écriture de l'*Encyclopédie* était une simple mobilisation d'informations et de vérités, et il était dans cette conception entièrement cohérent avec certains concepts répandus erronés. Si une personne est décrite comme étant *encyclopédique*, on entend qu'elle a beaucoup d'informations ; elle est, comme on dit, une *encyclopédie* et une *bibliothèque mobile*... jusqu'à la fin de ces expressions qui affirment la dimension informationnelle. C'est pourquoi cet ami imaginait que mon *secret puissant* résidait en ce que j'ai une grande bibliothèque qui comprend l'*Encyclopédie juive* (Judaica) et d'autres encyclopédies, et que je traduis les informations qu'elles contiennent.

Il insistait pour que je lui constitue une bibliothèque dans les affaires juives, sionistes et israéliennes. J'ai essayé de l'en dissuader, et j'ai essayé de lui expliquer que je peux traduire certaines informations mais que ma contribution essentielle n'est ni dans les opérations de transposition et de traduction, mais dans l'opération de déconstruction, de reconstruction et de formulation des modèles analytiques. Mais en vain. Il restait insistant sur sa vision informationnelle accumulative (objectivité réceptive), et a commencé à faire référence indirectement à ce que je craindrais sa concurrence. Je lui ai donc acheté à mon compte plusieurs encyclopédies pour quelques milliers de dollars (lui et sa famille en avaient le plus grand besoin) ; et notre ami continue à mobiliser les informations et à traduire des encyclopédies sans en tirer aucun fruit !

Avec ma tendance permanente à la symbolisation, l'*Encyclopédie* s'est transformée dans mon esprit en une bataille acharnée avec le racisme et le colonialisme. J'affirmais toujours que ma bataille avec le sionisme n'a pas de grande relation avec le conflit israélo-arabe : mon hostilité au sionisme jaillit de mon hostilité à toutes les idéologies de violence et de racisme (comme le nazisme et l'idéologie de la ségrégation raciale en Afrique du Sud), et que si Israël disparaissait de la face de la terre ou si tous les Arabes se réconciliaient avec elle, mon hostilité au sionisme resterait telle quelle (et c'est naturellement lié à ma vision cognitive qui se concentre sur l'universel et le final). (Lorsque le président Sadate a visité Jérusalem soudainement et sans préliminaires et a déclaré que *notre problème avec Israël est un problème psychologique seulement*, j'étais aux États-Unis. Les médias américains ont tambouriné et trompété pour cette visite de manière hystérique et ont propagé la thèse du fondement psychologique du conflit. J'ai été influencé pendant un certain temps et j'ai dit : *L'affaire peut être ainsi effectivement*. Et j'ai dormi pendant une semaine environ. Mais j'ai commencé à méditer pendant mon som-

meil, et je me suis souvenu du racisme sioniste, des camps de réfugiés et du danger stratégique d'Israël ; je me suis réveillé pour continuer à écrire l'*Encyclopédie*.)

L'une des plus importantes raisons qui m'ont orienté vers la fondation au lieu de la déconstruction est mon expérience médiatique aux États-Unis. Les conférences que je donnais là-bas avaient un caractère mobilisateur, juridique et moral visant à inciter les Américains et autres à se tenir aux côtés des Arabes à travers les arguments juridiques, historiques et moraux décisifs. L'une des plus importantes questions que je tentais de clarifier aux Américains est la question des massacres sionistes contre les Palestiniens et que les Palestiniens n'ont pas vendu leur terre et ne l'ont pas quittée d'eux-mêmes, ou sur l'invitation des gouvernements arabes (comme la propagande sioniste le promouvait). Et soudain j'ai découvert que je prouvais ici ce qui est évident pour moi, et que cette question de mobilisation et de défense juridique est différente de la question de la compréhension et du développement des modèles analytiques qui aident à l'opération de déconstruction, de reconstruction et de compréhension. À ce moment, j'ai décidé que mon effort se consacre à tenter de comprendre les phénomènes juifs et sionistes au lieu d'attaquer les sionistes et au lieu de mobiliser les masses. Et il y a un grand écart entre les deux affaires. Et la tentative de compréhension est le commencement de l'étape de fondation.

Ce qui a aussi approfondi cette tendance vers la fondation, c'est que j'essayais toujours de finir mes écrits sur le sionisme pour me consacrer à écrire un travail théorique qui traite des questions civilisationnelles et philosophiques majeures, à condition que les thèses théoriques soient présentées à travers des exemples précis et des cas définis (le rêve, ou le loup hégélien informationnel qui me dévorait). Mais je me suis soumis à mon destin en [...] et j'ai décidé de passer le reste de ma vie intellectuelle à écrire sur le phénomène juif et sioniste.

Il semble qu'à la suite de cette décision j'ai commencé à regarder les questions que j'aborde dans l'*Encyclopédie* avec toutes mes capacités philosophiques et analytiques, et les sujets intellectuels essentiels dans ma vie, qui étaient effectivement enchevêtrés, ont commencé à voir leur enchevêtrement croître (le sionisme en tant que colonisation de peuplement, l'arrière-plan civilisationnel des communautés juives, l'hégélianisme, l'*indwelling* et la fin de l'histoire, le consumérisme et le destin de l'homme, les biais cognitifs et le besoin d'un projet civilisationnel indépendant, le besoin d'utiliser les modèles comme outils analytiques, le judaïsme et l'*indwelling*). Les idées éparpillées se sont transformées en une pensée cohérente, puis ont pris la forme d'un modèle cognitif intégré qui m'a rendu difficile d'aborder certains phénomènes du côté politique et d'autres du côté cognitif. De

là, mes études sur le sionisme et le judaïsme sont devenues partie de la préoccupation intellectuelle générale, et il n'était plus possible de finir l'*Encyclopédie* dans le même cadre dans lequel je l'avais commencée. L'une des plus importantes choses qu'il faut mentionner dans ce contexte est que pendant cette période [...], l'islam s'est transformé pour moi de simple doctrine en laquelle je crois en une vision du cosmos en laquelle je crois qu'on peut engendrer des modèles analytiques à haute capacité explicative et qui donne des réponses aux questions finales.

Comme on le sait, je n'ai pas terminé l'*Encyclopédie* en 1984 (comme je l'avais l'intention) ni en 1986 (comme je le souhaitais), mais après près d'un quart de siècle ou trente ans depuis le début du travail sur elle, ce qui a fait de l'*Encyclopédie* une partie de ma vie et de la vie de ma famille. Je connais des jeunes dans la famille qui me demandaient sur l'*Encyclopédie* ; et puisque je sais qu'ils n'ont pas d'intérêts politiques ou intellectuels, j'étais étonné de leur question, pour apprendre d'eux que depuis qu'ils sont nés ils entendent parler de cette *Encyclopédie* !

Souvent on me pose la question : pourquoi l'écriture de l'*Encyclopédie* a-t-elle pris tout ce temps ? Et pourquoi ne l'ai-je pas publiée progressivement à travers plusieurs années ? Il faut que je signale d'emblée que l'opération de fondation est une opération qui prend longtemps, parce que le chercheur qui veut fonder un nouveau système intellectuel analytique ne transmet pas seulement des informations, ni même tente seulement de relier entre elles et d'en abstraire, mais il développe ensuite des modèles interprétatifs qui relisent l'histoire et la réalité à leur lumière. Et puisque c'est une nouvelle lecture, il doit forger de nouveaux termes.

Étant donné que l'*Encyclopédie* utilise les modèles analytiques, elle se caractérise par la liaison étroite, surtout que les modèles analytiques fondamentaux se sont entrelacés. Le modèle de l'*indwelling* s'est entrelacé avec le modèle de la sécularisation totale, et ces deux se sont entrelacés à leur tour avec le modèle de la communauté fonctionnelle. Et souvent je reformulais le modèle analytique à la lumière de certaines nouvelles données, parce que la relation entre le modèle et les informations est une relation — comme je l'ai dit — hélicoïdale ; le modèle réorganise et coordonne les informations, et les informations réorganisent et coordonnent les modèles. Je me trouvais contraint à réécrire l'*Encyclopédie* entière. Je me souviens une fois que j'étais sur le point d'envoyer les entrées sur la communauté fonctionnelle pour qu'elles soient écrites sur la machine à écrire (avant que nous n'ayons un ordinateur). Et mon fils était en route vers l'université, je lui ai donc demandé d'attendre quelques minutes pour ajouter deux lignes. Il a atten-

du, et voilà que je trouve que les choses prendraient un temps plus long ; je lui ai demandé d'aller à sa faculté. Puis je me suis assis pendant deux mois à réécrire les entrées. Puis j'ai réécrit l'*Encyclopédie* entière, et j'ai aussi reformulé les termes à la lumière de la nouvelle modification. Cela à son tour a pris plusieurs mois.

De même, souvent je découvrais des informations dans les ventres des livres et des références sionistes et non sionistes qui changent ma vision et modifient mes modèles analytiques et me contraignent à reconsidérer tout ce que j'avais écrit. J'imaginais en 1985 que j'étais sur le point de terminer l'*Encyclopédie* et j'ai commencé à préparer ce que j'imaginais être la version finale. Mais j'ai lu dans l'une des références que la grande majorité des Juifs du monde occidental à la fin du XVIII^e siècle se trouvaient en Pologne, et que la Russie, l'Autriche et l'Allemagne se les sont partagés en se partageant la Pologne elle-même, et que de leurs rangs sont sortis les milliers et les millions qui ont émigré vers l'Angleterre, l'Australie, le Canada, les États-Unis, l'Afrique du Sud puis la Palestine. Et certaines statistiques soutiennent qu'à la fin du XIX^e siècle, tous les Juifs du monde occidental étaient d'origine polonaise considérant que les Juifs originaux dans les pays occidentaux ont été absorbés et fondus. C'est pourquoi, lorsque nous parlons des Juifs du monde occidental (c'est-à-dire la plupart des Juifs du monde), nous parlons en réalité des Juifs de la Pologne. Et puisqu'ils parlaient le yiddish, je les ai appelés *les Juifs du yiddish*. Pour comprendre leurs situations et leurs origines civilisationnelles, le spécialiste des Juifs, du judaïsme et du sionisme doit nécessairement maîtriser pleinement l'environnement civilisationnel de la communauté juive dans cette région, c'est-à-dire l'histoire de la Pologne, sa formation sociale, politique et économique unique. C'est pourquoi j'ai trouvé que publier l'*Encyclopédie* à ce point est une trahison intellectuelle. J'ai écrit à l'une de mes assistantes aux États-Unis et je lui ai demandé d'envoyer un certain nombre d'études sur la Pologne. Elle m'a envoyé une liste de références, j'en ai choisi un nombre et j'ai passé plusieurs mois à les lire. Progressivement, plus je m'approfondissais dans la lecture de ces livres, plus mon sentiment de mon ignorance intense augmentait.

Quelqu'un parmi nous a-t-il entendu parler d'une république gouvernée par un roi élu ? Quelle est la relation de la Pologne avec la Lituanie et leur relation avec l'Ukraine ? Quelqu'un parmi nous a-t-il entendu parler de la classe de la *Szlachta* (classe des nobles polonais) ou du système de l'*arenda* (système de location des terres aux nobles) ? Et quel est le rôle des Juifs dans la féodalité de peuplement polonaise en Ukraine (qui est une féodalité étant donné la prédominance des relations de production féodales et qui est une colonisation parce que les nobles

féodaux polonais ne résidaient pas parmi les paysans mais loin d'eux à Varsovie) ? Ces éléments et ce vocabulaire forment, à ma perception, l'histoire de la Pologne, et donc l'histoire économique, sociale et civilisationnelle de la communauté juive en elle, et on ne peut comprendre la *question juive* qu'après avoir embrassé ces éléments et d'autres entièrement. C'est pourquoi j'ai arrêté l'impression de l'*Encyclopédie* et j'ai réécrit les parties consacrées à la Pologne et à la Russie et reformulé les termes. J'ai été contraint de réécrire les parties consacrées à la colonisation et à la communauté fonctionnelle... et ainsi de suite.

Les Juifs de Pologne n'étaient pas la seule problématique. L'étude des Juifs de Roumanie, par exemple, représentait une problématique d'un nouveau genre. Quand j'ai commencé à étudier le sujet, j'ai imaginé que j'allais écrire l'histoire des Juifs de ce pays comme je l'ai fait avec les Juifs d'Angleterre ou de Hollande par exemple, mais j'ai découvert que j'étais dans l'illusion. Par exemple, les Juifs de Roumanie n'étaient pas un élément homogène : la Roumanie était à l'origine deux principautés ou deux provinces indépendantes — la Moldavie au nord et la Valachie au sud. La Moldavie comprenait des Juifs d'origine polonaise-ukrainienne. Quant à la Valachie, elle comprenait des Juifs venus de la péninsule balkanique, et il y avait aussi en elle une minorité séfarade. Puis la Roumanie a annexé certaines régions, dont la région de Bucovine (en 1918), qui était une province autrichienne depuis 1774. Avant cela elle était soumise à la Turquie (en tant que partie de la Moldavie), et l'élément juif dans cette province était à moitié autrichien et à moitié polonais. La Roumanie a annexé ensuite la Bessarabie, que la Russie avait détachée de la Moldavie en 1812.

L'élément juif en elle était russe. Quant à la troisième province, la Transylvanie, elle était sous le règne de la Hongrie depuis le XII^e siècle, et l'avaient peuplée des Juifs de Galicie d'orientation allemande, ainsi qu'un élément séfarade. Ces communautés aux origines ethniques différentes se divisaient du point de vue des Roumains en trois parties : (1) *l'élément local* : représenté par les Juifs qui habitaient la Moldavie et la Valachie depuis longtemps, et qui étaient considérés comme partie organique de la nation roumaine ; (2) les *Hrisovelitsi* : ce sont les Juifs qu'avaient importés les nobles féodaux (boyards) à qui ils avaient accordé des chartes (en roumain : *hrisov*) selon lesquelles ils accordaient aux Juifs certains avantages, y compris l'exemption des impôts pour plusieurs années et une terre vacante gratuite pour établir leurs synagogues, leurs écoles, leurs bains rituels et leurs cimetières. La plupart des chartes ont été émises dans la période [...]. Et la relation des Juifs *hrisovelitsi* avec les boyards ressemble dans une grande mesure à la relation des Juifs de l'*arenda* avec la classe des nobles polonais

(Szlachta). Les nobles ont fondé pour les Juifs *hrisovelitsi* de petites villes (shtetls) qui leur étaient quasi propres, comme la ville de Faltsiani (1779) et une partie de la ville de Focșani. Trente-six villes de ce type ont été fondées en Moldavie. L'émigration des Juifs *hrisovelitsi* a continué jusqu'en [...]. Mais d'autres nombres de Juifs ont émigré après la signature du traité d'Andrinople vers les principautés de Moldavie et de Valachie qui avaient besoin d'artisans, d'industries et de capital. Cette situation a attiré des éléments commerciaux juifs et chrétiens des pays voisins, mais aucune charte particulière n'a été émise pour eux.

Les Juifs *hrisovelitsi*, ainsi que les Juifs du troisième groupe, portaient les vêtements polonais représentés dans le caftan, le bonnet décoré de fourrure et les boucles de cheveux (*shtraymel*). Ils ont influencé le reste de la communauté juive, à tel point qu'au début du XIX^e siècle, toute la communauté juive portait la même tenue, parlait la même langue (le yiddish) et suivait un seul style de vie, c'est-à-dire qu'ils sont devenus presque *les Juifs du yiddish*. Les communautés juives ont apparu comme s'il s'agissait d'une unité cohérente sans origines différentes, alors qu'elles ne l'étaient pas en réalité. Les appartenances ethniques diverses se sont reflétées dans leur relation entre eux.

Enfin, il y avait *les Juifs du monde antique*. Étant donné mon manque de spécialisation dans le sujet, j'imaginai à tort, sous l'influence de ce que j'avais lu d'écrivains sionistes, que les choses étaient claires et définies. Mais lorsque je suis entré dans ce champ, j'ai senti que j'étais dans des sables mouvants. La plupart des histoires et des faits sont probabilistes et parfois contradictoires. Et les sources de l'histoire ancienne sont biaisées (comme les écrits des Pharaons sur eux-mêmes, et la Torah sur les Juifs). Il fallait que je lise plusieurs références sur chaque période, personnage ou événement pour parvenir à une représentation complexe à son sujet, et pour transmettre au lecteur le caractère probabiliste du récit historique (à l'inverse du caractère péremptoire du récit sioniste aux origines toraïques).

Par exemple, l'étudiant imagine que le mot *hébreu* est dérivé du mot *traverser* (*'a-bara*) et qu'il fait référence aux Hébreux ou aux Khabiru ou aux Apirou. Mais quand on étudie la question avec un peu d'approfondissement, on découvre de nombreuses problématiques. Le mot *khabiru* est un mot akkadien aux significations multiples et parfois contradictoires, qui s'applique à des tribus nomades de bédouins et qui signifie *celui qui traverse, l'errant et le bédouin*.

L'appellation a aussi été utilisée pour faire référence aux tribus qui attaquaient autrefois la Mésopotamie et les frontières de l'Égypte et qui faisaient des incursions sur la terre de Canaan de temps à autre, semant en elle le chaos et la confusion. Parmi les significations du mot, le *soldat mercenaire* ; il s'applique donc à tout groupe de nomades ou d'étrangers prêts à se joindre aux rangs de toute armée moyennant un salaire ou par désir d'obtenir du butin. Les Khabiru sont décrits dans les documents de Nuzi au XV^e siècle avant J.-C. comme étant des esclaves devenus tels par leur choix. Le mot est aussi parfois utilisé pour faire référence à tout élément anarchique dans la société. Cela signifie que le mot a une signification ethnique (les étrangers) et qu'il a en même temps une signification sociale, de classe et fonctionnelle.

Et si le mot est vague dans sa signification, l'affaire ne diffère pas beaucoup pour les Khabiru eux-mêmes. On ne connaît pas grand-chose de leur origine ethnique. Tout ce qu'on peut dire d'eux, c'est qu'ils sont sémites, qu'ils ne se distinguent pas d'une manière claire et qu'ils ne diffèrent pas grandement des autres sémites — encore au stade de l'errance. Ils sont apparus parmi les tribus araméennes qui ont émigré de la péninsule arabique, bien que certains chercheurs voient qu'ils n'étaient pas sémites mais des groupes migrants qui ont vécu leur vie en errant pour vendre leurs services à n'importe quelle nation de la région, et qu'ils (dans la plupart des étapes de leur histoire non documentée) se sont mariés et mêlés à beaucoup de races.

Certains chercheurs identifient les Khabiru aux Hébreux ou aux Apirou en s'appuyant sur la similitude phonétique entre les deux mots, surtout que l'akkadien confond entre le 'ayn et le khā', et qu'à certaines de ses périodes il n'y avait pas la lettre 'ayn. Mais le mot *apirou* qui apparaît dans les annales égyptiennes anciennes dans la période entre les règnes de Thoutmosis III et Ramsès IV au XV^e siècle avant J.-C. signifie *esclave* et fait référence aux ouvriers utilisés dans les travaux forcés.

Sur un monument érigé par Aménophis II, ce dernier indique qu'il a capturé trois mille six cents *apirou* au cours d'une expédition qu'il a menée à Canaan. Il est dit dans les registres laissés par Ramsès II qu'il a utilisé des esclaves *apirou* dans les projets de construction qu'il a menés. Tout cela signifie que la liaison entre les Khabiru et les Apirou que certains tiennent pour acquise est probabiliste, et qu'il peut n'y avoir aucun lien entre les deux groupes.

Ceci est peu de beaucoup. Enfin, il faut signaler que la nature du travail encyclopédique est différente du travail compositionnel ordinaire. Lorsque l'auteur écrit

un livre, il définit pour lui-même le sujet sur lequel il écrira et ses limites et ce qui tombe à l'intérieur du périmètre du livre et ce qui peut être exclu. Quant à l'*Encyclopédie*, elle a une logique différente. Elle ressemble au *puzzle* (qui est un ensemble de pièces de bois ou de papier dont l'image dessinée n'apparaît qu'après leur arrangement les unes à côté des autres). Une entrée donnée engendre une problématique qu'on ne peut ignorer ; il faut nécessairement écrire une entrée à son sujet, mais cette dernière engendre une autre problématique, et ainsi de suite. L'*Encyclopédie* ressemble aussi à un édifice énorme, et à l'approche de son achèvement, le constructeur découvre qu'il y a des fenêtres et des portes manquantes et d'autres qu'il faut modifier, et qu'il faut nécessairement ajouter quelque chose ici et quelque chose là. Par exemple, si tu écris une entrée sur le mot *juif*, une autre sur *israélien* et une troisième sur *sioniste*, cela exige que tu écrives aussi sur *hébreu*. Et le mot *juif* exige que tu écrives sur *juif orthodoxe*, *juif laïc*, et ainsi de suite. Et je distingue ici entre l'*achèvement* (en anglais : *completeness*) et la *perfection* (en anglais : *perfection*) ; ce que je tentais d'atteindre était l'achèvement ; quant à la perfection, elle est à Dieu seul. Et c'est l'*Encyclopédie* qui décide si elle s'est achevée ou non.

J'ai rencontré un véritable problème : je nie l'existence d'une *culture juive* ou d'un *peuple juif*, et je nie aussi que la judéité d'un penseur juif soit l'élément essentiel et déterminant de sa pensée. Et malgré cela, dans une encyclopédie sur les Juifs, je dois nécessairement écrire sur les célébrités des Juifs pour les présenter et clarifier leur point de vue. Comment fixer le principe de choix, de maintien et d'écartement ? Pour résoudre ce problème, j'ai décidé de me contenter d'écrire sur les célèbres personnages des membres des communautés juives (Freud, Kafka, Marx, Kissinger, Trotski), à condition de choisir certains personnages parmi les moins célèbres en tant que cas représentatifs de problématiques qui clarifient mon point de vue. Pour toutes ces raisons, il fallait attendre un quart de siècle pour que l'*Encyclopédie* paraisse complète !

Ce qui m'a aidé à continuer à écrire l'*Encyclopédie* à travers toute cette durée, c'est que j'imaginais toujours que j'étais sur le point de la terminer. Apparaissaient des articles où je mentionne que l'*Encyclopédie* serait publiée en février 1989, puis en novembre 1992, puis en octobre 1995, et ainsi de suite. Je ne mentais pas aux lecteurs parce que c'était ma perception en effet. Bien plus, j'imprimais des annonces sur l'*Encyclopédie*, et il y a des annonces sur une encyclopédie de quatre volumes puis de six puis de sept puis de huit. Il semble que je me trompais moi-même en réalité pour pouvoir continuer ce projet énorme.

Pour accomplir l'*Encyclopédie* (dont le nombre de mots a dépassé les deux millions), je devais suivre un système de fer dans ma vie. J'ai négligé beaucoup de détails et ma vie sociale s'est atrophiée dans une grande mesure, ce qui m'a causé de la tristesse parfois. Je me levais tôt le matin avant six heures et je commençais à écrire jusqu'à minuit, ne m'arrêtant que pour prendre les repas ou dormir environ une heure à midi. Cette opération continuait parfois plus de dix jours. Quand je partais en vacances, je remplissais deux valises de références parce que les heures de travail en vacances étaient plus nombreuses en raison de l'absence de téléphone, en plus de la disparition complète de la vie sociale.

Je ne lisais que ce qui avait une relation avec mon sujet de recherche : les Juifs, le judaïsme et le sionisme. C'est pourquoi, si l'un des amis me donnait un livre ou recommandait la lecture d'un livre, je disais en plaisantant : *A-t-il une relation avec les Juifs ?* Le rythme de travail s'est accéléré depuis 1990 quand je suis revenu du Koweït et ai démissionné de l'université, parce que mon temps est devenu purement à moi, consacré entièrement à l'*Encyclopédie*. Je sentais parfois que j'étais dans un tourbillon et que je ne contrôlais plus l'*Encyclopédie* mais que c'était elle qui me contrôlait, moi et ceux qui m'entouraient.

J'avais préparé une bibliothèque complète de livres illustrés pour pouvoir les utiliser dans l'*Encyclopédie*. À ma perception, l'existence d'images réduit la peur du lecteur arabe des phénomènes sionistes (comme je l'ai fait dans l'*Encyclopédie* 1976). Mais l'un des amis m'a alerté sur les droits de publication des images, et que les sionistes pourraient arrêter la publication de l'*Encyclopédie* de cette porte d'entrée, surtout après la signature de l'accord du GATT et des accords de propriété intellectuelle. A commencé un long voyage de questionnement sur cette question : je suis allé à l'Organisme général du livre, et naturellement ils ne savaient rien ! Je suis allé chez le directeur de l'imprimerie de l'Université américaine qui m'a assuré que les droits de publication des images ne diffèrent pas des droits de publication des livres et que je devais écrire à tous les musées et archives qui conservent ces images. Un autre m'a informé que la publication des images n'est pas soumise aux lois concernant les droits de publication, surtout si tu coupes une partie de l'image — elle est alors traitée comme la citation qui apparaît dans l'un des livres ; ce n'est pas un vol tant que tu mentionnes la source. Un quatrième m'a informé que la publication des images stéréotypées n'est pas soumise aux lois des droits de publication (comme publier une image du musée des antiquités égyptiennes), mais les images uniques (le musée lui-même au coucher du soleil) y sont soumises. J'ai trouvé que les réponses étaient contradictoires, et puisque je craignais la confiscation de l'*Encyclopédie*, j'ai renoncé à pu-

blier les images, à condition d'en publier certaines dans des livres illustrés (dérivés de l'*Encyclopédie*) ; la confiscation d'un tel livre, si elle se produit, ne sera pas une perte écrasante.

La question de l'obtention des références était une question pénible et coûteuse, mais inéluctable naturellement. Mes deux assistantes de recherche aux États-Unis s'en chargeaient. Je les contactais par téléphone, elles cherchaient les livres et articles que je voulais, puis les envoyaient à travers une valise diplomatique d'une des ambassades arabes en l'espace d'un jour ou deux (j'étais devenu ami de l'attaché culturel d'une des ambassades arabes à Riyad qui était compréhensif de la nature de mon travail et de ses circonstances). La quantité de livres qu'on m'envoyait était grande ; j'avais un ami dans l'une des compagnies aériennes qui œuvrait à ce que l'expédition se fasse gratuitement sur les avions de la compagnie ; ils me parvenaient à Riyad (puis au Caire ensuite), ce qui m'épargnait beaucoup de temps, d'argent et de peine.

Je me souviens que mon fils voulait aller en Autriche pour rendre visite à la famille de mon ami saoudien, ami du jet de pierres et du jeu sur les remparts (mon ami a des enfants qui étaient des amis de Yasser quand il était en Arabie saoudite, et il passait chez eux un temps plus long que celui qu'il passait à notre maison. Yasser est devenu un fils pour leur mère Michelle et pour ses frères Abdel Salam, Tareq, Sophie et Hashem). Mais je me suis opposé à son voyage pour des raisons économiques. J'étais sur le point d'écrire l'une des entrées de l'*Encyclopédie* sur le sujet du *peuple élu* ; les livres me sont parvenus avec la facture, et le prix des livres dépassait largement le prix du billet pour Vienne. Mon fils a saisi la facture et a dit : *Docteur, sommes-nous moins que le peuple élu ?* J'ai été pris au dépourvu, j'ai souri et je l'ai envoyé à sa seconde famille à Vienne !

Le sionisme et l'étude littéraire

الصهيونية والدراسة الأدبية

Beaucoup de gens voient qu'il y a une scission dans ma vie entre ma spécialisation académique (la poésie romantique et les études littéraires) et mon intérêt culturel et politique général (les Juifs, le judaïsme, le sionisme et Israël). C'est pourquoi ils me posent toujours cette question : quelle est la relation du sionisme avec le romantisme ? Et comment un spécialiste comme moi en poésie et critique romantiques peut-il se transformer en spécialiste du sionisme et abandonner presque sa spécialisation originelle ? En tentant de répondre à ces questions, je soutiens que les études littéraires ont approfondi ma compréhension du sionisme et que j'ai tiré profit des méthodes de l'analyse littéraire dans ma tentative de déconstruire et de reconstruire les phénomènes juifs, sionistes et israéliens. Je soutiens aussi qu'il y a une unité intellectuelle qui réunit les deux côtés de ma vie intellectuelle.

L'étude littéraire est en fin de compte un entraînement à la lecture des textes d'une lecture critique pour déterminer ce qui est marginal et accidentel dans un texte donné, et ce qui est central et essentiel. C'est une compétence fondamentale requise pour traiter aussi bien des textes que des phénomènes littéraires et non littéraires. Beaucoup de textes sionistes peuvent être simples, mais ce sont des textes rusés et fuyants qui essaient de cacher leur thèse fondamentale. Lors du premier congrès sioniste, par exemple, Herzl a remarqué que l'une des commissions tenait une discussion vive : un groupe radical insistait pour déclarer que les sionistes demandaient l'établissement d'un État juif. Mais il y avait un groupe pragmatique qui a refusé cette proposition en arguant qu'une telle déclaration révélerait la vérité des intentions des sionistes aux Arabes et aux Ottomans, et qu'à partir de là ils pourraient préparer le terrain pour contrer le projet sioniste ; les pragmatiques ont donc proposé d'écrire l'expression *foyer national* au lieu d'*État juif* pour camoufler. Herzl a alors tranché le différend en disant : *Écrivez « foyer national », et tout le monde comprendra que ce qui est visé est un État juif !* L'histoire du sionisme est une histoire de jeu sur les mots : *la terre contre la paix, la terre contre la sécurité, la paix contre la sécurité...* et le reste suit.

C'est pourquoi la compétence d'analyse des textes est capable de découvrir beaucoup des thèmes essentiels latents dans les textes (et les déclarations) sionistes,

qui s'y trouvent parfois consciemment et parfois inconsciemment. Le chercheur peut aussi analyser le texte et recenser les mensonges qui s'y trouvent et les confronter à ce qui se passe en réalité.

J'ai analysé beaucoup de textes littéraires sionistes, ce qui m'a conduit à découvrir certaines contradictions et problématiques latentes dans le modèle sioniste (et de là j'en ai grandement tiré profit dans l'analyse du discours sioniste et dans la tentative de comprendre la pensée sioniste et ce qui se passe à l'intérieur de l'esprit sioniste, et donc la pratique sioniste). J'ai écrit une étude sur les deux poètes sionistes les plus importants : Hayim Nahman Bialik et Shaul Tchernichovsky. À travers cette étude se sont révélés à moi beaucoup de paradoxes, de contradictions et d'intentions sionistes. Par exemple, dans les écrits de ces deux poètes apparaît un esprit immanentiste païen profond (et tous deux, comme beaucoup de penseurs sionistes, ont été influencés par Nietzsche, d'où la tendance sioniste tribale féroce). Mais cette férocité est couverte de préambules quasi religieux que j'ai appelés *les métaphysiques séculières*. Apparaît aussi dans leurs poèmes l'illusion sioniste à l'égard de ce qu'on appelle *le patrimoine juif* : ils en émanent comme étant juif, mais ils le rejettent comme étant le patrimoine de l'exil. [NdT : Quand j'ai présenté une étude sur Tchernichovsky à l'une des revues littéraires, j'ai été surpris de son refus, et son responsable (qui était l'un des grands penseurs) a dit : il n'est pas possible qu'un Égyptien écrive un tel propos, et selon toute vraisemblance je l'ai volé d'une revue étrangère ! Je l'ai défié d'apporter l'original étranger, car il ne peut lancer ainsi des accusations sans preuves. J'ai ensuite fait la connaissance de ce penseur, qui s'est excusé de ce qui était sorti de lui et l'a publiée dans une autre revue qu'il dirigeait alors.]

L'analyse des textes littéraires sionistes m'a aussi aidé à essayer de percevoir la conscience sioniste et ce qu'il y a en elle de craintes qu'elle s'attache à refouler, et de crises dont elle n'aime pas découvrir la vérité ou les déclarer. La chanson de Meir Banai, qui fut l'une des plus célèbres chansons israéliennes des années quatre-vingt, dit beaucoup de ce qui dépasse les communiqués officiels : *Tous vont quelque part / ils contemplent l'avenir doux / quant à moi, je m'éveille au matin / et je monte dans le bus n° 5 vers la plage. / Le bus est plein de fumée / et de deux vieillards / et du contrôleur. / Et il y a une inscription sur un mur de ciment : / Qu'est-il arrivé à l'État ? / Je regarde l'État et je regarde le ciment ! / Les oiseaux chantent bonjour / peut-être pourrai-je m'envoler avec eux loin, et ne pas tomber.*

Le vide du bus est un bon symbole de la crise démographique du colon sioniste : il n'y a en lui que deux vieillards (peut-être un symbole du peuple juif vieillissant). Et il s'interroge sur ce qui est arrivé à l'État dont le nom est écrit sur le ciment, qui est un symbole de la rigidité, de l'absence de vie et même de la mort. Face à tout cela, il y a le chant des oiseaux qui annoncent un nouveau com-

mencement hors du bus vide, loin du ciment dur. Le chanteur voudrait s'envoler loin, émigrer loin de tout cela. Mais la chanson exprime malgré cela l'incertitude de la possibilité de fuir, car la chute est une éventualité possible ! C'est-à-dire qu'il n'y a de place ni pour l'avancée ni pour le recul.

Le même propos s'applique au récit *Face à la forêt* du romancier israélien Abraham Yehoshua, qui a été décrit comme destructeur et suicidaire bien qu'il soit paru à la fin des années soixante quand l'entité sioniste était pleinement confiante en elle-même. Le récit traite de quelques événements dans la vie d'un étudiant qui écrit une étude sur la guerre des Francs (et c'est une autre expérience historique stérile et impuissante qui hante la conscience israélienne, car ils ont échoué à réaliser leur existence et leur destin fut la disparition).

Le héros israélien du récit a été nommé garde d'une forêt plantée par le Fonds national juif sur le site d'un village arabe que les sionistes ont effacé avec ce qu'ils ont effacé de villages et de villes. Et chaque arbre dans la forêt portait le nom de l'un des contributeurs enthousiastes parmi les sionistes peuplants des Juifs de l'extérieur. Bien que le héros recherche la solitude, il rencontre un Arabe vieux et muet qui était l'un des habitants du village et qui prend soin de la forêt. Une relation d'amour et de haine naît entre l'Arabe et l'Israélien : l'Israélien craint la vengeance de l'Arabe, mais malgré cela il se trouve attiré par lui d'une manière inhabituelle ; bien plus, le garde nommé par le Fonds national juif découvre qu'il essaie inconsciemment d'aider l'Arabe à mettre le feu à la forêt. À la fin, lorsque l'Arabe réussit à enflammer la forêt entière, le héros se débarrasse de tous ses sentiments refoulés.

Une telle vision (qui révèle beaucoup et beaucoup sur l'inconscient israélien et sur les craintes véritables des Israéliens) ne peut trouver son chemin vers le discours politique ou médiatique public, parce qu'elle est, comme on dit maintenant, *le tu*, et qui est dans ce cas le sentiment qu'ont les Israéliens de l'absurdité de leur position (à l'inverse du discours médiatique israélien officiel, qui ne cesse de parler de victoire, de pouvoir et de force).

Le même sentiment d'absurdité apparaît avec force dans les paroles du poète israélien Hayim Gouri, amer, lorsqu'il a fait référence à ce qu'il a appelé *le complexe d'Isaac* : l'homme israélien est engendré et dans son destin l'attend l'autel sacrificiel ; à savoir l'expression de Guri que le corbeau (l'Arabe propriétaire de la terre occupée) ne se rassasie pas, qu'il demande toujours plus de cimetières et de cercueils pour les morts, comme si la terre d'Israël était une déesse de vengeance obscène et non un simple morceau de terre ou un territoire.

L'écrivain israélien Ben Ezer a aussi remarqué que les jeunes Israéliens qui servent dans l'armée sentent que leurs parents, en participation avec l'État, les sacrifient sans compensation ni consolation d'une croyance religieuse qui croit en la vie après la mort. C'est pourquoi ils sentent que ces guerres sont *un sacrifice séculier d'Isaac*, c'est-à-dire un sacrifice humain qui n'a ni but ni sens.

On peut utiliser les mêmes outils d'analyse littéraire pour analyser un texte politique et découvrir que le même état mental — l'état d'absurdité totale et de soumission complète — a rampé jusqu'à la conscience d'un héros militaire officiel comme Moshe Dayan. Lors des funérailles de son ami Roy Rotenberg que les fedayin palestiniens ont tué, il dit : *Nous sommes une génération de colons, et nous ne pouvons planter un arbre ni bâtir une maison sans le casque de fer et le canon. Il ne nous faut pas fermer les yeux sur la haine qui flambe dans les cœurs de centaines de milliers d'Arabes autour de nous. Il ne nous faut pas tourner la tête pour que nos mains ne tremblent pas. C'est le destin de notre génération, c'est le choix de notre vie : être prêts et armés, être forts et durs, pour que le sabre ne tombe pas de notre poigne et que la vie ne se termine pas.* Et l'expression hébraïque *ein brera*, c'est-à-dire *pas de choix*, est l'expression de ce fatalisme colonisateur, si l'expression est juste.

J'ai analysé certains mythes sionistes (et l'étude du mythe est une partie de l'étude littéraire). J'ai montré que ce sentiment de l'absurdité de la position apparaît dans des mythes nationaux qui traduisent cet état en une construction idéologique mythique solide. De là est apparu le mythe de Massada et de Samson. Dans les deux mythes, il y a un état de siège final fermé dont on ne peut s'évader que par l'autodestruction et la destruction de l'autre ; sa fin n'est pas heureuse mais exterminatrice pour tous. [NdT : Dans mon étude sur Garaudy j'analyse aussi son concept du mythe et je distingue entre deux usages : le mythe au sens d'illusion et de tromperie, et le mythe au sens de vision dépassant la réalité, qui pousse l'homme à ne pas accepter le fait accompli.]

L'*Encyclopédie* comprend trois dossiers : l'un sur la littérature écrite en hébreu, le deuxième sur la littérature yiddish, et le troisième sur la littérature des membres des communautés juives. Naturellement, ma spécialisation académique m'a beaucoup aidé à mettre en place un système de classification pour ces littératures, et l'une des plus importantes [distinctions] est peut-être la différenciation entre *la littérature hébraïque* (c'est-à-dire la littérature qui jaillit des traditions littéraires hébraïques) et *la littérature écrite en hébreu*, c'est-à-dire la littérature qu'ont écrite certains écrivains parmi les membres des communautés juives en émanant de traditions littéraires différentes mais en langue hébraïque.

L'analyse des images métaphoriques est l'une des compétences littéraires importantes que j'ai utilisée largement dans mon étude du sionisme. L'image métaphorique n'est pas un simple ornement ajouté ; c'est une catégorie perceptive déguisée sous forme d'image. Quand nous disons *colombes* et *faucons*, nous n'ornons pas mais nous tentons de percevoir des qualités existant dans la réalité que nous ne pouvons saisir qu'à travers l'image métaphorique. (Et comme je l'ai dit, pour rendre mon outil analytique plus composite, j'ai ajouté *les poules* et *les autruches* en tant qu'oiseaux perceptifs aux côtés des colombes et des faucons.)

J'ai étudié la fonctionnalité de l'État sioniste à travers un ensemble d'images métaphoriques qu'ont utilisées les sionistes et leurs ennemis pour décrire l'État sioniste. Beaucoup de sionistes regardent Israël en la considérant comme un *lopin* ou une *aire* ou un *lieu subordonné* ou un pays sous tutelle (c'est un lieu dont la sacralité a été ôtée et qui a été totalement instrumentalisé jusqu'à devenir un objet pur). Et ils considèrent les colons sionistes comme des *gardes* et un *service militaire prêt* : un groupe de mamelouks ou de mercenaires toujours sur le pied d'alerte. Et le mamelouk est un instrument et un moyen, non une volonté ni une valeur. (Bien plus, l'un des journaux israéliens a décrit l'État sioniste comme *la prostituée des ports*.)

Que les références concernent le lieu ou l'homme, l'essence des images métaphoriques utilisées pour décrire l'État sioniste est la subordination complète à l'Occident et l'instrumentalisation complète à son profit, et la transformation du lieu et de l'homme en un instrument isolé du milieu civilisationnel oriental (*un bras futuriste*, selon l'expression d'un commentateur israélien). Et Herzl, fondateur du sionisme, a mêlé tous les éléments dans son expression métaphorique célèbre lorsqu'il a dit : *Nous érigerons là-bas une partie d'un mur pour la protection de l'Europe, qui sera une forteresse imprenable de la civilisation face à la barbarie*. Il a mêlé l'homme et le lieu de telle sorte qu'ils sont devenus un mur occidental face à l'Orient. (Il faut remarquer que le mot *Israël* en hébreu est un mot polysémique aux significations variées qui se réfère à la fois à la terre et au peuple, exactement comme l'a fait Herzl.)

Parmi les autres images métaphoriques récurrentes, il y a l'image d'Israël en tant que *chien de garde*. Le professeur Yeshayahu Leibowitz, dans un entretien dans *Le Monde* du 4 mars [...], a décrit Israël comme un *agent des États-Unis* et a décrit les Israéliens comme des *chiens de garde des intérêts américains au Moyen-Orient*. Notre survie dépend de notre capacité à accomplir cette mission. Le journaliste israélien Amos Kenan a développé cette image métaphorique frappante du monde animal et l'a rendue plus aiguë et plus saisissante : il a décrit Israël comme *un chien de garde*

dont la tête est à Washington et la queue à Jérusalem ; c'est un chien de garde fort mais qui a besoin de protection. Les Arabes préfèrent l'usage de *la patte du chat* comme image métaphorique pour décrire l'État fonctionnel ; c'est une image familière et répandue qui a perdu beaucoup de sa force à cause de sa répétition ennuyeuse, bien qu'elle soit tout à fait expressive. Les images métaphoriques précédentes (le garde, la prostituée, le chien de garde et la patte du chat) — que nous les acceptions pour leur nouveauté ou que nous les rejetions pour leur dureté — confirment que l'importance d'Israël du point de vue occidental et sioniste ne réside pas dans son rendement économique mais dans son rôle stratégique : toutes les images métaphoriques supposent l'existence d'un rôle accompli et d'un prix payé, non d'un rendement économique perçu.

Mais toutes les images métaphoriques précédentes, les convenables et les inconvenantes, sont en réalité tirées du XIX^e siècle avant l'explosion de la révolution technologique et la croissance des taux des industries de guerre et leur diversité. C'est pourquoi le développement de l'image métaphorique d'une manière qui s'accorde avec l'esprit du temps à la fin du XX^e siècle était inévitable. C'est ce qu'a fait Yaakov Meridor dans son entretien à la radio relevant de l'armée américaine, où il a montré que sans l'existence d'Israël en tant que base, zone d'influence et alliée des États-Unis, ces dernières auraient été contraintes de bâtir dix porte-avions. Il a ainsi remplacé l'image métaphorique d'Israël comme *porte-avions américain* par les images métaphoriques précédentes ambiguës ou scandaleuses. La même image métaphorique revient, et plus clairement, dans l'article du journaliste israélien Sapir intitulé *Une société qui se nourrit des dons extérieurs*, où l'auteur dit : *Les Américains nous paient parce qu'ils veulent avoir un État subordonné équipé des meilleures armes et soldats*. Sapir a décrit cet État comme *un porte-avions sur lequel se trouvent quatre millions d'âmes dans un emplacement stratégique unique en son genre, proche de l'Union soviétique, proche de l'Europe orientale et proche des champs de pétrole*.

Israël est donc un porte-avions, c'est-à-dire qu'elle est une fonction accomplie ou un rôle joué, un instrument utilisé ou une richesse stratégique qui inclut quatre millions de combattants. Sans aucun doute, l'image métaphorique du porte-avions est plus précise et plus signifiante que les précédentes parce qu'elle ne parle pas du rôle de l'État sioniste ou de sa fonction de manière générale, mais elle définit — avec une précision extrême — sa nature stratégique en tant qu'État client situé dans une zone frontalière proche de l'Union soviétique (jadis), de l'Europe orientale et des champs de pétrole, et qui n'a pas de rendement économique direct. L'image métaphorique souligne aussi le caractère mobile de cet

État utile et précieux, et la possibilité de transférer ses soldats d'un lieu frontalier à un autre. Mais l'image métaphorique montre en même temps qu'on peut s'en passer, car les pièces mécaniques mobiles ne sont ni organiques ni stables.

L'étudiant en littérature est aussi un étudiant en langue de la littérature et en analyse du discours. C'est pourquoi il s'intéresse aux significations et aux connotations des mots et à ce qui est entre les lignes. *L'Encyclopédie* dans son entièreté est une étude analytique du discours sioniste et une tentative de vérifier les significations des termes et des concepts latents derrière eux, et de forger de nouveaux termes plus explicatifs et signifiants. Dans une entrée complète, j'ai relaté l'histoire du développement du concept de *sionisme* (sans le terme), puis l'histoire de l'apparition du terme *sionisme* et son développement. J'ai signalé que dans la période récente il est devenu sans signification. J'ai cité quelques écrits israéliens qui font référence à ce dernier développement. J'ai signalé que l'un des écrivains israéliens a remarqué que les deux mots *sioniste* (en hébreu : *tsiyoni*) et *indifférent* (en hébreu : *tsini*) n'ont pas une grande différence entre eux. La différence entre eux en anglais est la lettre O, c'est-à-dire *zéro* ! Le sionisme, cette idéologie messianique qui prétend être le nationalisme juif et qui exige le maximum d'enthousiasme et d'engagement, a perdu sa signification et est devenu une chose dont les Juifs membres de ce nationalisme prétendu — que le sionisme tente de libérer de leur captivité dans l'exil — ne se soucient pas !

L'un des écrivains humoristiques en Israël a fait référence au fait que les deux mots *sionisme* (Zionism) et *zombie* (le mort à qui la vie a été redonnée après qu'une force extraordinaire est entrée dans son corps, et qui peut donc bouger mais qui n'a retrouvé ni la capacité de parler ni la liberté de la volonté) figurent sur la même page du dictionnaire anglais — chose qui indique selon lui leur connexion, et que le sionisme n'est qu'un zombie, c'est-à-dire un corps mobile sans vie ni sens. [NdT : Cet écrivain comique ne s'est pas beaucoup éloigné de la vérité, car il y a beaucoup de colonies vides qui pleurent ceux qui les ont bâties parce que personne n'y a habité. On les appelle en anglais *dummy settlements* ; nous avons préféré les traduire par colonies fantômes, car c'est un corps debout sans vie en lui.]

Étant donné tous ces développements, le mot *sionisme* (*tsiyonut* en hébreu) est devenu pour signifier *parole prétentieuse stupide* (*The Jerusalem Post*), et *l'étalage de patriotisme d'une manière publique exagérée*, et il indique le fait d'être doté d'une naïveté extrême dans le champ de la politique (*The Economist*, 11 juillet [...], et le livre de Bernard Avishai, *La tragédie du sionisme*, p. 75). Il est clair que le champ sémantique du mot, ou sa perspective, fait référence à deux ensembles d'humains : *les sionistes de l'extérieur*, c'est-à-dire les sionistes peuplants qui viennent en Israël

comme s'il s'agissait d'un lieu touristique (*l'hôtel Sion*, selon l'expression d'un écrivain en Israël), et qui aiment entendre les discours sans relation avec la réalité ; ces discours sont donc naïfs, pleins de prétentions stupides et d'étalage public de patriotisme.

En même temps, le mot fait référence aux *sionistes installés colonisateurs* qui savent que les discours qu'ils ont à prononcer ne sont que discours creux et exagérations verbales sans signification, mais qu'ils doivent prononcer de toute façon pour que les invités leur prodiguent les dons. Le sens visé maintenant par une expression comme *Donne-lui du sionisme* est *Profère un grand propos creux qui ne porte aucun sens*, car c'est un son sans sens, un corps sans âme, un signifiant sans signifié. Ou comme nous disons en arabe égyptien populaire : *maja*. L'affaire est *maja* dans *maja*. Et nous pouvons ajouter, pour augmenter le sens : *Et les subsistances, c'est à Dieu*. Ou laïcisons l'expression et disons : *Et les subsistances, c'est aux États-Unis et aux Juifs de la diaspora !*

L'étude littéraire fait que l'étudiant s'intéresse à la particularité du phénomène (car ce qui distingue une œuvre littéraire d'une autre n'est pas son thème général [l'amour, la mort, l'aliénation... etc.] mais sa manière de traiter ce thème, et ce qu'elle dit sur lui d'une manière déterminée), c'est-à-dire que l'étude littéraire enseigne le respect de la particularité et la voit comme une manifestation déterminée de ce qui est général (de là est venu son développement du concept particulier de *la courbe particulière du phénomène*, dans lequel j'ai été influencé par l'article de T. E. Hulme sur le romantisme et le classicisme), chose très importante pour l'étude du phénomène sioniste qui est enveloppé d'une croûte épaisse de préambules juifs qui cachent beaucoup de ses caractéristiques générales.

L'étude littéraire entraîne l'étudiant à savoir comment formuler les modèles et les utiliser. J'ai commencé à développer les modèles analytiques (*l'indwelling* immanentiste, la fin de l'histoire...) pendant la rédaction de mon doctorat en littérature comparée. La lecture de la réalité et des textes à travers les modèles aide à relier des choses qui peuvent paraître au premier abord sans relation entre elles. C'est pourquoi j'ai commencé à relier le romantisme de Whitman et son immanentisme hostile à l'histoire d'une part, et le caractère colonisateur de la société américaine d'autre part. *L'indwelling* immanentiste et la problématique de la fin de l'histoire se sont transformées en modèles perceptifs analytiques avant mon intérêt pour le sionisme.

Et lorsque j'ai commencé à étudier le sionisme avec quelque profondeur, j'ai trouvé que ces modèles analytiques étaient appropriés à l'étude de la pensée sioniste

et de la pratique sioniste. Tout cela m'a peut-être aidé à percevoir que le sionisme — à l'inverse de ce que beaucoup imaginent — ne jaillit pas de la Torah, du pays de Canaan et du Talmud, mais qu'il est l'une des sécrétions de la formation civilisationnelle occidentale au XIX^e siècle, qui est la formation qui a sécrété aussi les phénomènes de l'impérialisme et du racisme et beaucoup de systèmes philosophiques nihilistes qui nient l'histoire et même l'idée de la valeur elle-même et tous les absolus et les constantes cognitives et morales. Le romantisme est apparu, lui aussi, à cette date et dans ce climat. Il en est l'expression et la protestation en même temps. Et donc nous trouvons que le sionisme — à un certain niveau — est un mouvement romantique qui se caractérise par beaucoup des traits du romantisme. Par exemple, le romantisme occidental s'oriente vers une orientation organique dans la pensée (c'est-à-dire qu'il voit la réalité dans son ensemble comme une entité organique semblable à la plante, par exemple) ; il en est de même du sionisme (et de tous les mouvements fascistes et totalitaires). Et si le romantisme est un retour à la nature comme absolu, le sionisme est lui aussi un retour à la terre promise comme absolu. Nous pouvons aussi dire que l'essence de la pensée occidentale séculière totale au XIX^e siècle est la recherche d'un *absolu matériel*, c'est-à-dire d'un point à l'intérieur de la matière par lequel on puisse expliquer toutes les choses et tous les phénomènes. Ce point est *la lutte des classes* et *les moyens de production* chez Marx, c'est *le sexe* chez Sigmund Freud, et *le principe d'utilité* chez Jeremy Bentham, et ainsi de suite. C'est ce qu'a fait le sionisme.

Le sionisme a emprunté le concept du *retour* (qui est un absolu religieux dépassant la matière, qui se réalise hors de l'histoire selon la loi juive qui interdisait au Juif de retourner en Palestine, car il devait attendre la volonté du Créateur), il a emprunté ce concept et l'a transformé en un absolu séculier matériel total qui se réalise dans l'histoire, dans le monde de la matière ou à sa fin. Le Juif — selon la conception sioniste — est un membre dans un peuple organique (*Volk*), il est donc lié organiquement à la terre de la patrie (*Eretz Yisrael* dans la terminologie sioniste) ; il pratique toujours un désir débordant et un sentiment instinctif de la nécessité du retour (c'est-à-dire que la relation du Juif à la Palestine, selon la vision sioniste, ressemble à la relation de l'Allemand à la terre des ancêtres, l'Allemagne qui est *au-dessus de tous* selon la vision nazie). On peut dire que les discours nazi et sioniste se caractérisent en ce qu'ils sont des discours romantiques immanentistes organiques qui substituent à Dieu la nation (*Volk*) et lui attribuent toutes les caractéristiques de Dieu.

Les sionistes vont jusqu'à dire qu'on ne peut comprendre les dynamiques et les mécanismes de ce qu'on appelle *l'histoire juive* sans percevoir cette liaison orga-

nique entre le Juif et son foyer national. Donc le Juif doit refuser l'opération d'attente passive du retour que les rabbins lui ont imposée, et au lieu de cela, il doit prendre les armes d'une manière séculière contemporaine moderne pour réaliser le retour colonisateur armé : il faut retourner en Palestine et l'usurper, et la survie pour le plus apte par la force des armes à la manière darwinienne nietzschéenne ; c'est pourquoi la force des armes est le critère ultime.

Pendant ma rédaction du doctorat j'ai lu certaines œuvres critiques dans le champ des études romantiques, et l'un d'eux (Harold Bloom) a utilisé le patrimoine kabbaliste immanentiste gnostique pour interpréter la poésie romantique. William Blake, le poète romantique lui-même, était plongé dans le patrimoine de la kabbale messianique qui plonge ses racines dans la kabbale juive.

Puis j'ai lu une étude de Bloom sur le poète romantique Shelley intitulée *Shelley et la création du mythe*, où il a utilisé la philosophie de Martin Buber (organique immanentiste sioniste) sur *le Je et le Tu* en regard du *Je et le Cela*. Tous ceux-là (y compris Geoffrey Hartman dont j'ai contesté les œuvres dans ma thèse de doctorat) ont montré que le romantisme tente d'établir une relation directe entre l'homme et la nature sans aucune intervention ni médiation, et hors du cadre de la société humaine et historique. C'est-à-dire que l'essence de la conscience romantique de leur point de vue est une forme de l'immédiateté païenne où le poète perçoit la nature par ses sens directement, comme le faisait l'homme païen primitif. C'est-à-dire qu'il vit dans une unité d'existence matérielle dans laquelle il n'y a pas de distance entre le sujet et l'objet, ou entre l'homme et la nature, ou entre l'œuvre et la matière (et cela ne diffère pas beaucoup de la relation du Juif à Sion dans la vision sioniste, où il doit refuser l'histoire des Juifs en exil en la considérant comme une déviation du parcours naturel de l'histoire juive qui ne peut se réaliser qu'à Sion). Tout cela m'a clarifié le cadre cognitif sur lequel s'appuie la vision de tous ceux-là. Le niveau cognitif dans leur discours analytique se caractérise en ce qu'il est à un niveau raisonnable d'abstraction qui permet au chercheur de relier à travers lui un champ de connaissance (la littérature) à un autre champ (la kabbale et l'*indwelling* immanentiste), à l'inverse du traitement politique et économique des questions, qui se caractérise par l'immédiateté et tend vers l'informationnel.

Mon étude de la post-modernité dans la littérature a beaucoup éclairé des concepts comme *la théologie de la mort de Dieu*, *le post-sionisme* et *le marché du Moyen-Orient*, comme étant tous une expression de la transition du sionisme et de son projet de l'âge de la modernité (qui croit en l'existence d'un centre, c'est pourquoi on trouve que le colonialisme occidental et l'État sioniste recourent à la représ-

sion directe et à l'affrontement militaire) à l'âge de la post-modernité (où le centre tombe et la relativité prédomine, c'est pourquoi on trouve que le colonialisme occidental et l'État sioniste recourent à la séduction apparente et au discours sur la paix, et à la répression intérieure cachée, qui s'est transformée en violence évidente à cause de l'*Intifada* d'al-Aqsa).

Mon étude de la littérature a exigé l'étude de l'histoire de la pensée occidentale et des institutions civilisationnelles occidentales différentes. Ceci m'a beaucoup aidé dans l'étude des histoires des communautés juives, car beaucoup de leurs traits — qu'on prend pour juifs et expression de la particularité juive — sont en leur essence occidentaux ; le chercheur ne peut le savoir qu'en connaissant l'histoire occidentale avec toutes ses saillies et ses sinuosités. Ma connaissance du latin (que doit maîtriser tout chercheur dans le domaine des littératures occidentales) m'a aidé à étudier les Juifs de l'Europe au Moyen Âge, là où la vision occidentale des communautés juives a commencé à se former. Enfin, ma connaissance de la langue anglaise (langue de la majorité écrasante des Juifs du monde) et des États-Unis (où se trouve la plus grande et la plus riche communauté juive du monde) m'a facilité la lecture des références essentielles sur les Juifs, le judaïsme, le sionisme et Israël et le déplacement entre ses différentes bibliothèques (la bibliothèque de la ville de New York, la bibliothèque du Jewish Theological Seminary affilié à l'université Columbia, la bibliothèque du Congrès, les librairies juives... etc.).

Il est curieux que j'ai découvert qu'un grand nombre des penseurs sionistes par lesquels j'ai été influencé dans mon étude du sionisme (Herzl, Nordau, Brenner, Berdyczewski, Buber) sont soit des écrivains, soit s'intéressent à la littérature. Bien plus, Herzl voulait écrire le livre *L'État juif* (le livre saint du sionisme) sous la forme d'un roman !

Événements, amis et ennemis

أحداث وأصدقاء وأعداء

Parmi les événements les plus importants liés à l'*Encyclopédie*, ce qui est arrivé pendant l'invasion irakienne du Koweït. J'ai découvert que toutes mes références, mes papiers et l'unique copie de l'*Encyclopédie* étaient là-bas au Koweït, et il n'était pas possible que je reste au Caire loin de tout cela, ne sachant pas ce qui pouvait arriver à cet investissement intellectuel. J'ai donc décidé d'aller au Koweït : soit pour rester aux côtés des papiers et des références de l'*Encyclopédie*, soit pour les ramener avec moi au Caire. Je présentais mon épouse en riant, avant mon départ, comme *ma veuve*. Puis nous avons fait le voyage. J'ai séjourné au Koweït pendant l'invasion environ trois semaines (sans cesser pendant ce temps de travailler sur l'*Encyclopédie*). Puis je me suis mis d'accord avec un groupe d'amis pour louer un *trailer* (énorme camion de transport) où j'ai mis toutes les caisses de papiers qui me concernaient (environ trente caisses), et mes amis ont monté dans leurs voitures et j'ai oublié, moi, ma voiture tant ma joie pour les papiers était grande, et nous sommes allés à Bagdad puis à Rashid puis à Aqaba puis à Nuweiba puis à Heliopolis au Caire. J'ai déchargé la voiture et repris le travail sur l'*Encyclopédie*.

Pendant le retour s'est produit quelque chose qui ressemble à un miracle. Au milieu du désert, le pot d'échappement de l'une des voitures est tombé en panne, et il fallait trouver un fil de fer pour l'attacher en attendant d'arriver à un atelier. Naturellement nous n'avions pas avec nous de fil de fer pour un tel voyage. J'ai commencé à marcher à pied dans le désert sans direction. Mes compagnons ont ri et m'ont demandé ce que je faisais. À ce moment, mes yeux sont tombés sur un rouleau complet de fil de fer. Je l'ai pris et le leur ai donné, et nous avons achevé le voyage !

Parmi les histoires curieuses liées à l'*Encyclopédie* : l'un des officiers des forces internationales d'urgence (relevant de l'ONU) avait offert à la famille un cadeau, un oiseau qu'il avait apporté de la terre occupée et dont le nom était *Hajar*. Mes enfants ont décidé de changer son nom en *Mawso*, qui est l'abréviation de *Maw-sou'a* (Encyclopédie). C'était un oiseau extrêmement étrange, car il refusait de voler hors de la maison, et se posait sur nos têtes sans peur ni effroi, et venait à la table pour manger avec nous quand nous l'invitions !

Il faut que je mentionne quelques amis qui ont contribué par leurs efforts à l'*Encyclopédie*. Le premier d'entre eux est naturellement Mohamed Hicham (premier directeur de l'*Encyclopédie*), qui est la seule personne (à l'exception de mon épouse) qui a accompagné l'*Encyclopédie* depuis le début jusqu'au jour de la publication. Il est curieux que Mohamed Hicham ait assisté à la réunion de [...] que j'avais tenue dans ma maison, accompagné de sa fiancée Magda (Docteure Magda maintenant). Ils sont maintenant mariés et ont Yara et Bassant. Yara a maintenant douze ans, c'est-à-dire que son âge est inférieur à la moitié de l'âge de l'*Encyclopédie*.

Il faut aussi que je mentionne Hany Gaber, expert en informations à la Fondation al-Bayan aux Émirats, et Fathi Abou Rifaaa aux États-Unis à New York (qui supervisait les chercheurs américains), et Mahmoud Khattab à Doha, conseiller des sciences politiques. Ils ont continué à coopérer avec moi à travers la longue histoire de l'*Encyclopédie* de manière bénévole ou contre des rétributions plus proches du bénévolat que d'un salaire (et beaucoup d'autres ont travaillé avec moi sur l'*Encyclopédie*, comme mon ami le maître Abdel Wahab Qatayya à la Radio égyptienne, qui a lu de longues parties de l'*Encyclopédie*, exactement comme il s'est chargé de la révision de l'*Encyclopédie* 1976 et a insisté pour ne percevoir aucune récompense matérielle, grande ou petite). Sans le soutien de ces amis, ce travail n'aurait pas pu se terminer.

L'ami D^r Magdi Zabal est le premier qui m'a abordé en [...] pour transformer l'*Encyclopédie* en effort collectif afin qu'elle paraisse au plus vite.

Il faut aussi que je signale les deux amis Ezzeddine Choukat et le D^r Asaad Abdel Rahman. Tous deux ont facilité l'arrivée des références et des informations chez moi pendant mon séjour en Arabie saoudite. Je peux mentionner ici l'ami Tawfiq Abdel Rahman qui ne cessait de dialoguer avec moi ; il m'a même invité une fois pendant une demi-heure (lorsqu'il travaillait dans le second programme) pour exposer mes idées philosophiques — ce fut la première fois dans ma vie qu'une telle occasion m'était offerte. Quant à mon ami D^r Azzam Tamimi résidant à Londres, il a lu l'*Encyclopédie* avant sa parution et a dialogué avec moi à propos de ce qui s'y trouvait, en clarifiant la dureté de certaines idées et en me prévenant qu'elles pourraient choquer certaines personnes (il m'a aussi aidé financièrement en vendant quelques exemplaires de luxe avant la publication).

Il y a deux amis qui n'ont pas de relation directe avec l'*Encyclopédie*, mais qui ont réussi à me protéger de beaucoup de tracas qui frappent la vie quotidienne. Le premier est mon ami Rushdi al-Kanani, fonctionnaire du ministère public, à qui

j'envoyais tous les papiers gouvernementaux qui me parvenaient au fur et à mesure ; il s'en chargeait et je les oubliais totalement, et je jouissais de la sérénité nécessaire à l'opération de la composition. Quant au second ami, c'est l'ingénieur Adel Abdel Rahim qui se charge toujours d'exécuter tous les travaux d'ingénierie (et non d'ingénierie) dans mon immeuble, ce qui me permet une certaine sérénité d'esprit.

J'ai commencé à écrire l'*Encyclopédie* à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt. À l'époque, l'ordinateur n'était pas une chose accessible mais une chose rare et coûteuse, c'est pourquoi les entrées étaient écrites à la machine à écrire. Chaque page a été écrite des dizaines de fois et révisée quatre fois. Le maître al-Sayyid Ahmad Taha fut une excellente aide dans l'opération de copie du texte, surtout que mon écriture est illisible. L'opération de correction suivait un système de signes particulier qu'il a fini par parfaitement comprendre, jusqu'à ce qu'il devienne capable de transformer ce que je lui donnais comme amas de papiers écrits d'une écriture étrange (qui menaçait de devenir hiéroglyphique, selon l'expression de mon professeur aux États-Unis), avec un système de signes unique, et de transformer tout cela en pages cohérentes et propres. Il gardait aussi en son esprit la structure des termes, et même les dates, de sorte que s'il y avait incohérence (Balfour parfois et Belfour d'autres fois), il la corrigeait lui-même ou m'y attirait l'attention.

Il faut que je mentionne ici une histoire extrêmement émouvante : mon histoire avec le maître al-Shawadfi avec lequel s'est nouée entre nous une amitié qui a commencé en [...] et qui a continué jusqu'à son décès en [...]. Le maître al-Shawadfi écrivait pour moi mes recherches, puis depuis [...] il a copié l'*Encyclopédie* 1976 à la machine à écrire (c'était la seule méthode disponible à l'époque), puis a copié les premières copies de l'*Encyclopédie*. Je ne sais comment j'ai entendu le mot *al-Sharqaoui* au lieu d'*al-Shawadfi* quand j'ai demandé son nom. Je l'appelais donc du nom du maître al-Sharqaoui, et il me répondait sans corriger le nom (peut-être par pudeur et timidité). Et le pire, c'est que j'ai écrit pour le remercier dans beaucoup d'introductions de mes livres sous le nom d'al-Sharqaoui ; il prenait mes livres et informait les gens qu'il était le concerné, sans vouloir me corriger le nom pendant toutes ces années, jusqu'à ce que Dieu le rappelle à Lui alors qu'il était encore jeune. Alors seulement j'ai su qu'il était al-Shawadfi et non al-Sharqaoui. À ce moment je me suis promis de mentionner ce fait à la première occasion et de corriger l'erreur.

Il faut aussi que je signale les contributions des assistantes de recherche aux États-Unis (qui ont demandé que je ne mentionne pas leurs noms). L'une d'elles

(la plus précise) était titulaire d'un doctorat et travaillait comme bibliothécaire et portait un nom anglo-saxon. Elle fut une excellente aide pour moi parce qu'elle pouvait aller dans toutes les bibliothèques américaines, y compris les bibliothèques des organisations sionistes, et elle m'obtenait ce que je voulais comme références et informations. Cette aide était *aide en effet*. Je me souviens être allé aux États-Unis au mois d'août avec mon épouse et avoir voulu m'épargner du temps pour aller dans certains musées et théâtres. Je l'ai contactée et l'ai informée de mon désir de visiter quelques librairies spécialisées dans la vente des livres de gauche pour voir ce que dit la gauche occidentale du conflit arabo-sioniste à la fin des années quatre-vingt, après que parler d'une *Israël socialiste* est devenu une affaire impossible. L'assistante m'a contacté le lendemain ; elle avait préparé une bibliographie des bibliothèques de Manhattan, en avait choisi les plus importantes, les avait contactées pour vérifier leurs horaires (août est le mois des vacances d'été), m'avait préparé une carte de la manière d'y arriver, et m'avait préparé la carte du *subway* (le métro). Puis elle a dit qu'après avoir terminé l'achat des livres, je devais nécessairement avoir soif. Elle a signalé que près de la deuxième librairie proposée, il y a un magasin de jus (*je le trouverai à ma droite !*), et m'a informé que le meilleur jus dans ce magasin est celui-ci ! Sa compétence était parfois extrême ! Quand l'*Encyclopédie* était sur le point de paraître et que je voulais m'assurer que certains personnages étaient encore en vie, elle a consulté les différentes références ; quand elle a échoué, elle a obtenu les numéros de téléphone de certains de ces personnages et les a contactés pour leur demander s'ils étaient encore en vie ou non !

Il y avait enfin l'opération de publication. J'étais épuisé financièrement, et je n'avais plus la possibilité d'imprimer cet immense ouvrage, et je n'avais ni la force ni la compétence pour entreprendre son opération de distribution. Les éditeurs s'abstenaient de le publier et en avaient peur, jusqu'à ce que je rencontre le maître Ibrahim al-Moallem, propriétaire de la maison al-Shorouk. Je fus surpris qu'il ne se contente pas d'accepter, mais qu'il accueille la publication de cet ouvrage malgré les risques financiers qui entourent cette opération (l'investissement d'une somme énorme d'argent dans un ouvrage qui ne se vendra peut-être qu'au fil de quelques années).

Ce projet a été accompli par effort et financement individuels, et dans une liberté complète : il n'y avait personne qui frappait à ma porte pour me demander d'achever ! Ce qui m'a permis l'occasion de relier les éléments les uns aux autres, puis de relier les trois modèles essentiels dans l'*Encyclopédie* (l'*indwelling* immanentiste, la sécularisation totale, les communautés fonctionnelles). Parfois je m'i-

imagine que mon échec à obtenir un financement pour l'*Encyclopédie* et mon obligation à travailler tout seul fut une bénédiction déguisée, car l'opération de relier les éléments et de relier les modèles aurait peut-être été difficile à accomplir à travers les efforts d'une équipe de travail, car il fallait que toutes les informations et les modèles se déversent dans un seul esprit.

Malgré cela, je dois soulever la question des bourses de recherche. Elles ne dépassent habituellement pas un an ou deux. Mais l'engendrement de la pensée fondatrice exige un long temps. Nous sommes tombés (avec l'entrée du colonialisme dans nos pays) dans la prise de ce que l'un des sociologues américains a appelé *l'impérialisme des catégories*, c'est-à-dire que nos catégories analytiques elles-mêmes sont importées de l'Occident. Elles peuvent différer dans les applications et les opinions, mais la catégorie ultime reste occidentale. Prenez par exemple un terme/concept comme *nationalisme*. Ce terme/concept a été défini dans le dictionnaire linguistique et civilisationnel occidental par induction à partir de la réalité civilisationnelle occidentale, et donc il peut s'appliquer à certains nationalismes occidentaux (non à tous). Puis certains d'entre nous passent toute leur journée à prouver que ces définitions s'appliquent à nous aussi, et d'autres soutiennent qu'elles ne s'appliquent pas. Les deux groupes ont transformé la catégorie occidentale en leur cadre référentiel unique à travers lequel ils se meuvent. Pour nous libérer de cette situation déplorable de subordination intellectuelle, l'affaire exige une longue recherche et une relecture de la réalité et de l'histoire (notre réalité et la leur, notre histoire et la leur), pour que nous puissions proposer des alternatives, c'est-à-dire pour que nous puissions fonder. C'est pourquoi les bourses de recherche (qui sont extrêmement peu nombreuses) qui ne dépassent pas deux ans dans le meilleur des cas ne sont pas appropriées pour engendrer une pensée fondatrice et pour proposer les modèles alternatifs. Comme me l'a dit le directeur de l'un des centres de recherche : il n'est pas possible que le centre donne une bourse de plus de deux ans, alors comment penser à vingt-six ans ?!

Ici, il faut que je mentionne un événement important dans ma vie intellectuelle qui a une grande relation avec l'*Encyclopédie*. Je suis allé au Koweït pour une période brève et j'ai rencontré le maître Saïd al-Hassan (fils du maître Khaled al-Hassan), et les liens d'amitié se sont resserrés entre nous immédiatement d'une manière qui m'a étonné. À mon âge et avec mon occupation sauvage à l'époque par l'*Encyclopédie*, il n'était plus facile que naissent de nouvelles amitiés dans ma vie. J'ai aussi connu beaucoup d'amis de Saïd, et l'un des plus proches de moi à l'heure actuelle est peut-être le maître Sami Abdoh qui travaille dans l'une des

banques au Royaume d'Arabie saoudite. Mais pourquoi ai-je particularisé Saïd al-Hassan et Sami Abdoh par la mention dans ma sirâ non personnelle, non thématique, et dans la partie consacrée à l'*Encyclopédie* ? Je le fais à cause de leur importance centrale dans l'opération de son écriture. Tous deux ont déployé un effort extraordinaire pour que je me consacre totalement au travail intellectuel (et c'est le maximum auquel aspire un auteur à l'âge de l'occupation quotidienne et de l'inquiétude permanente) en vendant des copies de l'édition de luxe de l'*Encyclopédie* à certains de leurs amis riches avant la publication, ce qui a contribué à réaliser le détachement nécessaire. Ils n'ont pas non plus cessé de m'encourager et de me contacter, ce qui calmait ma solitude, me soutenait et me faisait tenir bon dans les moments de solitude nombreux que j'ai endurés.

L'Université du roi Saoud fut extrêmement généreuse : elle a alloué une somme d'argent pour l'achat de quelques livres (qui se trouvent maintenant dans sa bibliothèque) et pour couvrir certains postes de coûts. La bibliothèque m'a aussi consacré une chambre particulière où je gardais mes livres, dans laquelle je passais les longues heures. L'atmosphère intellectuelle que m'a procurée le département de langue anglaise fut une chose unique. Mes dialogues continus avec les collègues du département, en particulier le D^r Ezzat Khattab et le D^r Saad al-Bazei, furent des dialogues fertiles et créatifs qui m'ont aidé à développer mes idées et à renforcer mon sentiment que ce que je faisais avait un sens. Le D^r Ezzat Khattab (mon supérieur direct) a perçu l'importance de l'*Encyclopédie* et ne me confiait aucune affaire administrative, ce qui a fait que mon séjour en Arabie saoudite ressemblait à un détachement complet pour la composition.

Mais le mérite le plus grand dans l'opération de financement revient à mon épouse qui a été frappée de la même folie sacrée qui m'a frappé : elle ne s'opposait pas à dépenser tout ce que nous possédons et ce que nous ne possédons pas pour l'*Encyclopédie* (parfois je contractais avec certains assistants de chercheur pour accomplir certaines missions contre une rétribution qui dépassait largement les crédits alloués à l'*Encyclopédie* ou notre solde à la banque). Je me souviens qu'à mon retour du Koweït en [...] j'avais l'occasion de retourner à l'université, mais je voulais me consacrer à la rédaction de l'*Encyclopédie* (après les années semblables au détachement que j'avais passées en Arabie saoudite). Je l'ai donc abordée à ce sujet et lui ai dit que je ne retournerais pas à l'université (ce qui signifie l'absence de revenu fixe), et elle a accepté en quelques minutes. Mes deux fils ont pris la même position.

Mais à côté de cela il faut que je mentionne les opérations de pillage que j'ai subies (car je ne suis en fin de compte pas une institution mais un individu désarmé sans capacité de dissuasion). En [...] quand j'ai chargé certains chercheurs d'écrire des entrées, certains d'entre eux écrivaient un propos informationnel obscur qui n'augmentait ni la connaissance ni la sagesse, puis demandaient leurs récompenses entières, et j'étais contraint de les payer. Curieusement, l'un d'eux a copié une entrée sur la Knesset d'une encyclopédie et l'a présentée comme étant de sa composition — voilà l'opération la plus étrange de plagiat intellectuel dans l'histoire ! Il y avait un assistant de recherche américain aux États-Unis à qui j'avais demandé de me préparer une matière de recherche sur les organisations juives hostiles au sionisme ; il m'a envoyé des paroles oratoires pompeuses, car il semble qu'il s'était imaginé qu'un tel propos plairait aux Arabes. Heureusement, je ne lui avais pas encore payé ses honoraires ; je les lui ai retournés et l'ai blâmé et l'ai informé que l'*Encyclopédie* est un projet scientifique et que de telles fadaïses ne sont pas d'une grande utilité. Il a alors envoyé une matière de recherche véritable cette fois, avec son excuse. J'ai chargé l'un des dessinateurs de la supervision artistique de l'*Encyclopédie* et il a perçu la moitié de ses honoraires, mais il n'a rien fait et ne m'a pas restitué ce qui lui avait été versé (à l'inverse du maître Helmi al-Touni qui a accepté de superviser l'*Encyclopédie* artistiquement sans contrepartie avant que la maison al-Shorouk ne la publie). Il y a aussi le directeur de l'*Encyclopédie* qui percevait un salaire mensuel et dédaignait d'accomplir aucune mission. Il y a enfin le sieur réviseur qui a perçu ses honoraires entiers d'avance en [...] (quand je m'étais imaginé que j'avais terminé l'*Encyclopédie*) ; nous avons divergé sur sa méthode de révision et avons décidé de ne pas coopérer, mais il ne m'a pas restitué ce qu'il avait pris jusqu'à présent. Il y a l'éditeur qui a perçu plusieurs milliers de livres d'avance, et quand nous avons décidé de publier l'*Encyclopédie* chez al-Shorouk, il a décidé de ne pas restituer ce que je lui avais versé. Et naturellement il y a les dizaines de milliers de livres que j'ai versés aux sieurs chercheurs qui ont écrit de bonnes études d'un point de vue informationnel, mais qui n'ont pas une grande valeur après que je suis passé de l'accumulation informationnelle et de la déconstruction à la composition et la fondation.

La conspiration juive contre moi (?)

المؤامرة اليهودية ضدي(?)

Il peut être utile que je m'arrête ici pour aborder la question qu'on me pose tous les jours : *Les Juifs t'ont-ils causé du mal ? Que t'ont fait les sionistes ?*

Au départ, il faut que j'affirme la distinction (qui est revenue plusieurs fois dans cette sirâ) entre les Juifs et les sionistes. Comme je l'ai signalé auparavant, j'ai beaucoup d'amis parmi les membres des communautés juives. Mais il faut que j'ajoute que les grands intellectuels juifs sont devenus une partie de leur civilisation américaine, dans son bien et son mal, et cela signifie que la direction des communautés juives est tombée entre les mains des sionistes, dont la plupart sont d'intelligence limitée et des intellectuels de troisième catégorie. C'est l'un des plus grands problèmes auxquels font face les membres des communautés juives dans le monde, car leur direction est pragmatique à courte vue, qui résout les problèmes immédiats sans réfléchir aux problèmes lointains.

Quant à ce que les sionistes m'ont fait, c'est une longue histoire. J'ai signalé auparavant la demande des Israéliens de ne pas distribuer l'*Encyclopédie* 1976. Je n'ai pas de documents qui le prouvent, mais c'est ce dont m'a informé l'un des hauts responsables. Mais il y a d'autres faits déterminés qui montrent que la main du sionisme était derrière eux. Le premier de ces faits a eu lieu aux États-Unis quand je travaillais comme conseiller culturel à la délégation permanente de la Ligue arabe auprès de l'ONU à New York au milieu des années soixante-dix. On a remarqué que les maisons des membres de la délégation furent victimes de cambriolages ou d'incendies l'une après l'autre. Ma maison à moi se trouvait dans le New Jersey, dans la cité universitaire affiliée à l'université Rutgers (où mon épouse étudiait), et tout était à son nom, y compris le téléphone, ce qui rendait difficile l'accès à mon adresse. Mais quand a été signé l'accord de Camp David, les étudiants arabes ont écrit un message de protestation contre l'accord publié dans la revue de l'université, signé par *Hijazi* (mon épouse) en sa qualité de présidente du club arabe au nom de tous les étudiants (comme l'exigent les règlements de l'université).

Ce fut le début de l'accès à moi : pas plus de six mois ne se sont écoulés que tout fut volé de ma maison, tout ce que je possédais comme biens en ce monde, y

compris ma bibliothèque privée et les manuscrits des livres et des articles que je préparais pour la publication, tous nos vêtements et nos papiers personnels et les appareils électroménagers et certains meubles, et l'unique copie du doctorat qu'avait écrit mon épouse (et qu'elle avait cachée dans l'Encyclopédie britannique).

Nous étions en train d'effectuer à ce moment-là le long voyage que j'ai signalé auparavant (vers certaines villes essentielles d'Amérique, Porto Rico et le Mexique) qui a duré trois semaines. Un camion de transport est venu et s'est arrêté devant notre maison pendant deux jours et a chargé toute chose sous l'ouïe et la vue des forces de sécurité particulière de l'université. Nous avons informé la police, mais rien ne s'est passé. L'enquêteur est venu et nous a laissé entendre discrètement que si nous prétendions le vol des bijoux de mon épouse (qui n'avaient pas d'existence), ils coopéreraient avec nous quand nous remplirions le formulaire d'assurance. Il semble que c'était une procédure routinière dont l'objectif était de soudoyer les victimes pour qu'elles gardent le silence et que les hommes de la police ne se fatiguent pas. C'est une logique vicieuse, en plus du fait que notre maison (de toute façon) n'était pas assurée, et l'assurance elle-même n'était pas une aventure garantie : j'ai des amis qui assuraient leurs maisons, et quand elles étaient victimes de cambriolage ou d'incendie, les sociétés d'assurance trouvaient toujours chez elles les moyens et les ruses qui leur permettaient de se dérober au paiement des indemnités.

Cette opération de vol nous a fait mal et nous a causé beaucoup d'étonnement, car notre maison ne contenait pas d'objets précieux qui méritaient d'être volés. Certains frères arabes, expérimentés dans ces affaires, nous ont informés que ceux qui l'ont accomplie sont selon toute vraisemblance des agents sionistes. De telles opérations criminelles petites (qui prennent la forme du cambriolage d'une maison ordinaire et où l'on vole avec elle toute chose, y compris les papiers et les livres ayant une importance politique) couvrent un objectif politique, qui est de terroriser le sieur visé et de perdre son équilibre. Cette opération a réussi à atteindre son objectif : elle nous a fait perdre l'équilibre pendant un certain temps, mais un certain temps seulement, Dieu merci.

Quant au deuxième fait, il fut avec Meir Kahane. Quelques mois après mon arrivée à Riyad pour enseigner à l'Université du roi Saoud (à partir de septembre [...]), j'ai commencé à recevoir un flot de lettres du groupe Kach terroriste sioniste dirigé par Meir Kahane, qui me demandaient d'arrêter mes activités hostiles au sionisme, sinon ils me tueraient. Les lettres étaient écrites en mauvais anglais. Le groupe a envoyé douze lettres à mon adresse au Caire, puis six autres à

mon adresse à Riyad, et a aussi envoyé quelques lettres au premier directeur de l'*Encyclopédie*, le maître Mohamed Hicham (et à certains intellectuels égyptiens). Je ne croyais pas totalement à ce qui se passait, et je traitais le sujet en entier avec un certain mépris au début. Mais malgré cela, j'ai informé les enquêtes de la sécurité de l'État en Égypte et le ministre de l'Intérieur saoudien.

Quand m'est parvenue la treizième lettre, deux jours après mon arrivée au Caire, qui m'informait qu'ils m'avaient préparé une tombe à cette occasion, j'ai su que l'affaire ne supportait pas le mépris. J'ai été surpris que les enquêtes de la sécurité de l'État aient soupçonné que je m'étais envoyé les lettres à moi-même pour la célébrité (selon ce qu'avait informé l'un des professeurs de la langue hébraïque !), et ne m'a sauvé de cette situation que l'arrivée de lettres semblables à certains intellectuels égyptiens. Meir Kahane lui-même a déclaré au journal *Yediot Aharonot* (21 février [...]) que c'est lui qui avait envoyé les lettres à moi et au maître Mohamed Hicham.

Le gouvernement égyptien m'a fourni la garde nécessaire, qui comprenait deux policiers assis à l'entrée de ma maison (et qui étaient dans un état d'ennui permanent) ; mais les appareils firent imaginer à certains que j'étais un nouveau ministre, et les félicitations commencèrent à pleuvoir sur mon épouse !

Pendant la rédaction de l'*Encyclopédie*, nous photocopions deux exemplaires de chaque entrée : l'un était envoyé par poste au réviseur ou à celui qui l'écrivait, et l'autre je le gardais quelque part. Quand je fus sur le point d'achever, je demandais toujours plusieurs copies des disquettes et les envoyais à plusieurs endroits à l'intérieur et à l'extérieur de l'Égypte, et j'annonçais cela au téléphone pour que tout le monde sache que l'*Encyclopédie* était devenue un travail achevé indépendant de moi en tant qu'auteur et réviseur.

Si les deux faits précédents sont l'œuvre d'extrémistes, le fait suivant est l'œuvre de l'institution. Le journal *al-Arabi* (Le Caire) a révélé dans son numéro du 11 octobre [...] qu'il avait obtenu un document de l'intérieur de l'ambassade américaine au Caire — une lettre adressée par l'université Bar-Ilan israélienne à l'ambassadeur américain au Caire (qui montre qu'il y avait une concertation continue entre Robert Pelletreau, l'ambassadeur américain au Caire alors, et le Centre académique israélien, et qu'il y avait une coopération américano-israélienne pour activer la normalisation et faciliter les missions d'Israël en Égypte). Il est dit dans la lettre :

Nous avons été extrêmement heureux de votre lettre délicate et nous nous réjouissons que vous ayez compris la vérité de notre position. Mais il est regrettable que, malgré la longue période durant laquelle nous avons travaillé pour réaliser nos objectifs, et malgré les aides que nous ont fournies nos amis en Égypte, deux études consécutives effectuées par le Centre de recherches et d'informations sur le Moyen-Orient relevant de notre université ont confirmé que le taux de réussite de nos objectifs à l'intérieur de l'Égypte est très modeste, et ressemble aux quelques pas sur la route de mille milles. Nous regrettons de penser que ces pas se perdent en vain et sans rendement la plupart du temps.

En tant qu'Israéliens, nous nous trouvons maintenant dans une position critique, et le D^r Yosef Ginat, ancien directeur du Centre académique israélien au Caire, nous a confirmé que certains journaux et écrivains égyptiens s'efforcent de déformer toutes les activités du Centre et l'accusent d'espionnage, et stigmatisent ceux qui collaborent avec lui de servage et de trahison, ce qui affecte notre image auprès de l'opinion publique en Égypte.

Sachez, M. l'Ambassadeur américain, que Marx (l'attaché culturel israélien) vous a communiqué tous les détails. Nous avons une vision pour résoudre la problématique, et nous voudrions vous la soumettre avant de commencer l'exécution. J'avoue dès le départ que notre plan est simple et rusé, mais je suis certain qu'il donnera des résultats positifs. Le directeur de l'Académie orientale des sciences et des lettres en Israël, dont relève le Centre académique, est aussi optimiste. Nous avons pensé que Marx prépare quelques papiers prouvant qu'il y a une relation entre le Centre académique israélien et un certain nombre de symboles des forces politiques en Égypte qui sont hostiles à la paix, comme le D^r Rifaat al-Saïd, dirigeant éminent du parti al-Tagammoa al-Misri, ou le D^r Abdelwahhab al-Massiri, ou l'un des symboles des oulémas d'al-Azhar (al-Charif), ou l'un des symboles du groupe des Frères musulmans. C'est juste un exemple. Faire fuiter une telle information susciterait un débat, mais en même temps cela renforcerait les soupçons sur leurs positions. Et même s'ils s'efforçaient de démentir ces informations, sans aucun doute cela apporterait beaucoup de confiance dans les âmes de ceux qui coopèrent réellement avec nous, surtout si la révélation de ces informations se fait de la même manière par laquelle on révèle les noms de ceux qui coopèrent effectivement avec nous.

J'aime que vous ne regardiez pas cette idée comme naïve ou primitive ; je veux que vous y réfléchissiez davantage. La discussion avec Marx, qui a plus de détails, sera utile pour vous orienter vers la décision juste. Je vous confirme aussi que le Centre académique ne s'engagera dans aucune position qu'après s'être assuré de votre satisfaction complète.

[NdT : Il s'est produit alors qu'il a été répandu que j'irais en Israël à la tête d'une délégation culturelle égyptienne. La rumeur est morte à sa naissance et je n'ai pas dépensé de temps à la démentir. L'attaché culturel israélien a aussi tenté de louer un appartement dans mon immeuble à travers un intermédiaire, mais j'ai refusé quand j'ai découvert la chose.]

Après la parution de l'*Encyclopédie*, certains commentateurs politiques en Israël l'ont décrite comme antisémite parce qu'elle distingue entre la croyance juive et l'ethnicité (ou ce qu'on appelle *nationalisme*) juive. Dans le *Jerusalem Post* (numéro 28/7/[...]), David Weinberg a dit : *L'hostilité de l'État égyptien s'est manifestée dans l'attribution du prix de la Foire internationale du livre [...] à une Encyclopédie antisémite en huit volumes*. Je crois que les sionistes font cela pour ne pas affronter la réalité, et pour ne pas s'engager intellectuellement avec des thèses qui sapent leur vision et qui montrent l'étendue de son caractère mythique et faux. Je doute beaucoup qu'aucun des porte-parole sionistes ait lu l'*Encyclopédie* et assimilé ce qui s'y trouve. Certaines déclarations ont été faites quelques jours après la parution de l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire qu'ils ont utilisé des moules verbaux prêts qu'ils brandissent à toutes les occasions et sous toutes les circonstances.

Le correspondant du magazine *Lingua Franca*, qui est un magazine scientifique célèbre paraissant aux États-Unis, a fait avec moi un entretien à propos de l'*Encyclopédie*. Quand l'entretien n'a pas été publié, je l'ai contacté pour lui demander la raison. Il m'a dit que l'une des conditions de publication de l'entretien était la publication du point de vue israélien sur l'*Encyclopédie*, et qu'il n'avait pas trouvé un seul commentateur israélien prêt à donner son avis sur l'*Encyclopédie*.

Est-ce le résultat de leur ignorance de la langue arabe ou de leur manque d'intérêt pour la vision arabe du sionisme ? Je ne peux trancher quoi que ce soit. Cependant, l'un de mes amis palestiniens parmi ceux qui vivent en terre occupée m'a informé qu'une journaliste israélienne lui avait donné quatre articles sur la communauté fonctionnelle que j'avais écrits en anglais dans *al-Ahram Weekly*, et qu'elle lui avait exprimé son intense colère contre les articles. Selon toute vraisemblance, les Israéliens ont décidé d'ignorer l'*Encyclopédie* et de s'engager dans la conspiration du silence.

Tous ces actes et ces ruses qui sont tramés contre moi ne sont pas une partie d'un plan secret juif terrible ni une partie de l'hostilité éternelle des Juifs aux non-Juifs ; ce sont des actes que font beaucoup d'États contre ceux qui leur sont hostiles. L'histoire des renseignements américains, par exemple, est pleine de tels faits. L'important est que l'homme perçoive que le monde n'est pas innocent

comme on peut l'imaginer, et qu'il prenne garde pour ne pas tomber entre les mains de ceux qui lui sont hostiles.

Réception critique de l'Encyclopédie

تلقي النقاد للموسوعة

Quant à la réception des critiques de mes différentes études, malheureusement beaucoup de critiques pendant longtemps m'ont enfermé dans le cadre étroit des informations et au niveau analytique politique. Par exemple, quand est paru le livre *La fin de l'histoire : introduction à l'étude de la structure de la pensée sioniste* ([...]), certains grands penseurs égyptiens ont participé à sa discussion ; la concentration est restée totalement sur la dimension politique (peut-être à l'exception des commentaires du D^r Qadri Hefni dans le second programme). Et la forme essentielle de la discussion de tout ce que j'écris est restée la dimension politique informationnelle, avec négligence de la dimension philosophique cognitive. Quand Fukuyama a publié son livre *La fin de l'histoire* en [...], c'est-à-dire dix ans après la publication de mon livre, et que certains de ces penseurs eux-mêmes ont discuté son livre, aucun d'entre eux n'a mentionné mon livre, en bien ou en mal, et aucun d'eux n'a comparé ma vision de l'histoire avec celle de Fukuyama. La classification dans notre monde arabe se fait à travers le contenu (et c'est ce que j'ai appelé *la pensée par le contenu*, c'est-à-dire celle qui observe et classe de l'extérieur sans atteindre l'unité interne) ; mon livre a été classé comme un livre sur le sionisme (c'est-à-dire un livre qui traite du monde de la politique), tandis que son livre à lui est sur l'histoire (c'est de l'histoire). Quant à la pensée latente derrière les contenus, et les modèles et concepts latents derrière la pensée, c'est une affaire qu'on a ignorée. Il y a aussi une défaite intérieure dans la pensée arabe qui fait de l'Occident la référence unique et la source unique de la connaissance ; c'est pourquoi personne n'a imaginé que mon livre avait peut-être proposé les idées de Fukuyama avant lui de plusieurs années — peut-être d'une manière entièrement différente, mais qui aborde la même problématique.

J'ai tenté d'inviter les critiques à voir ce que j'écris dans un cadre cognitif analytique qui dépasse le cadre informationnel cumulatif. C'est pourquoi je donne un sous-titre à la plupart de mes livres : *L'idéologie sioniste : étude de cas en sociologie de la connaissance* ; *L'Intifada palestinienne et la crise sioniste : étude dans la perception et la dignité* ; et enfin *L'émigration des Juifs soviétiques : méthode dans l'observation et l'analyse des informations*. Je souhaite qu'on ne dise pas : *C'est un bon livre parce qu'il s'est appuyé sur les dernières références et études et qu'il contient des informations précieuses et beau-*

coup de vérités sur l'émigration des Juifs soviétiques. Ou : C'est un mauvais livre parce qu'il ne s'est pas appuyé sur les dernières références et études et n'inclut pas toutes les informations et toutes les vérités, ni même la plupart d'entre elles. L'ordinateur, cette machine matérielle muette, est ce qui contient toutes les informations et toutes les vérités ou la plupart d'entre elles, mais il est totalement incapable de les relier, de les interpréter ou de formuler des modèles interprétatifs et des séquences probabilistes ; seul l'esprit de l'homme est capable de cela. Nous avons écrit cette étude en espérant qu'elle ne présente pas seulement des vérités et des informations, mais que nous propositions aussi, et au premier degré, une méthode dans l'observation de la réalité et une manière dans la pensée. Car ce qui importe n'est pas la quantité de vérités qu'on accumule, mais la manière de les considérer et de les analyser.

Malgré cet avertissement, beaucoup d'écrivains ont loué et fait l'éloge de ce livre à cause de ce qu'il contient comme informations précieuses. La machine médiatique est capable de hacher l'écrivain et de le reproduire à l'intérieur du modèle informationnel comme s'il n'était qu'un excellent ordinateur, non un homme qui analyse et interprète. Et le curieux dans le sujet est qu'il y a certains qui regardent mes études de cette perspective et qui n'y trouvent ni d'informations solides suffisantes ni les tableaux qu'ils convoitent ni les statistiques qui assouvissent leur soif informationnelle. Ils voient donc que mes œuvres n'ont pas de valeur. J'ai été invité une fois à assister à un congrès sur le sionisme, et j'ai entendu que l'un des grands responsables de celui-ci avait objecté à mon nom ; j'ai demandé la raison, on m'a dit qu'il a décrit mes œuvres comme étant *seulement théoriques*, et la *théorie* chez certains n'est que *n'importe quel propos* (et en effet il y a des études de ce genre), non un cadre intellectuel sans lequel le travail méthodique et organisé est impossible.

Je souffre beaucoup des petits journalistes qui viennent obtenir une déclaration ou un entretien mais qui n'enregistrent que ce qu'ils savent. Si nous prenons en considération leur extrême pauvreté culturelle et intellectuelle et leur incapacité à traiter ce qui n'est pas familier, nous pouvons imaginer l'ampleur de la catastrophe. Souvent, je déclare une chose et je trouve son contraire publié. Combien de fois j'ai corrigé ce dysfonctionnement ! Combien de fois j'ai été dégoûté par ce qu'ils écrivent et ai demandé pardon à Dieu pour moi et pour eux ! Malgré cela, il faut que je mentionne qu'il y a une minorité de journalistes qui viennent me rencontrer après avoir consulté quelques-uns de mes écrits et avoir cristallisé quelques questions essentielles. La conversation avec eux est alors un véritable plaisir.

Le livre *Le paradis terrestre* a été lu d'une manière purement politique, bien qu'il soit un livre qui traite des dimensions cognitives et civilisationnelles de la réalité américaine. Malgré cela il faut que je signale un article publié dans le journal *al-Sharq al-Awsat*, malheureusement sans signature, écrit par un marxiste préoccupé par la philosophie de l'histoire. Il a défié toutes mes catégories avec une extrême intelligence et a tenté de montrer qu'elles étaient des catégories intellectuelles sans relation avec l'histoire réelle (qui est mue, selon sa conception, par les moyens de production), mais malgré cela il a reconnu la capacité explicative des catégories que je propose.

Frédéric Maatouk, dans son commentaire sur le livre *L'idéologie sioniste*, a conclu l'entrée qu'il a écrite dans l'*Encyclopédie philosophique arabe* sur la sociologie de la connaissance chez les Arabes par l'expression suivante : *La difficulté du projet dans son ensemble (le projet d'apparition d'une sociologie de la connaissance chez les Arabes) réside dans le fait que l'émergence de la nouvelle conscience sociale s'accompagne de l'existence d'un ennemi usurpateur qui combat cette conscience sur tous les plans. Et ce n'est pas un hasard, en tout cas, que la première étude intégrée en sociologie de la connaissance chez nous soit centrée sur le sujet de l'idéologie sioniste.* C'est peut-être l'une des références rares dans la littérature arabe (jusqu'au milieu des années quatre-vingt-dix) à l'une de mes œuvres comme étant un effort intellectuel et une proposition de questions philosophiques qui dépassent le sujet des Juifs, du judaïsme et du sionisme.

En anglais, Barbara Harlow a publié un livre sur la poésie de la résistance dans le monde, et elle y a abordé ma vision dans l'esthétique de la poésie de la résistance (qui figure dans l'introduction de *La noce palestinienne*) et la problématique philosophique latente en elle : une poésie qui exprime le désir de changer la réalité (la forme existante), mais qui doit exprimer ce désir révolutionnaire à travers une forme déterminée. Le D^r Ferial Ghazoul (professeure à l'Université américaine) a aussi présenté une étude distinguée du livre *L'Intifada palestinienne et la crise sioniste* dans un article qu'elle a écrit à la demande du magazine *MERIP* de gauche, puis le magazine a refusé sa publication sans donner de raisons, et il a paru dans un magazine arabo-américain. Le D^r Ferial n'a pas traité mon livre comme un livre contenant des informations précieuses et abondantes, mais comme une étude des modèles cognitifs ; elle a décrit le livre comme une *œuvre néo-classique* qui mêle politique révolutionnaire, analyse du discours et sémiotique, et qui ressemble au livre de Frantz Fanon *Les damnés de la terre*.

Dans le dictionnaire *Guide du critique littéraire* (du D^r Mijan al-Rouwaili et Saad al-Bazei), les deux auteurs ont consacré une page à parler de la tentative que je fais

dans l'analyse à travers les modèles cognitifs, soit dans l'étude du sionisme comme partie de la civilisation occidentale, soit dans le mouvement de centralisation autour du féminin comme expression du modèle de l'*indwelling* immanentiste.

Quant à mes livres parus dans la seconde moitié des années quatre-vingt-dix (*Les secrets de l'esprit sioniste*, *Le sionisme, le nazisme et la fin de l'histoire : nouvelle vision civilisationnelle*, *La main cachée : étude des mouvements juifs destructeurs et secrets*), beaucoup de commentateurs politiques ont écrit à leur sujet d'une manière cognitive, abordant les différents aspects civilisationnels et philosophiques que ces livres proposent (la science séparée de la valeur, la fin de l'histoire et l'utopie technologique, la relation de l'extermination aux opérations de rationalisation dans le cadre matériel, la pensée du complot... etc.). Les écrits du maître Salama Ahmed Salama sont peut-être parmi les plus importants écrits sur mes ouvrages, car il déploie un effort extraordinaire pour comprendre profondément ce qu'il lit, puis il accomplit l'opération d'analyse et de présentation en s'appuyant sur cette lecture approfondie.

Puis l'*Encyclopédie* est parue. La réception médiatique a dépassé toutes mes attentes. Je m'imaginais qu'elle serait connue comme outil de recherche en l'espace de deux ou trois ans, mais ce qui s'est passé est que j'ai trouvé en l'espace d'un seul mois que j'étais le centre d'intérêt des médias. M'ont invité les télévisions d'al-Jazeera (Qatar), Abou Dhabi, Dubaï, al-Sharqa (Émirats), al-Mustaqbal et al-Manar (Liban), MBC et BBC (Londres) pour parler d'elle, et beaucoup de journaux ont écrit à son sujet. Le journal *al-Hayat* a fait de sa parution une nouvelle principale en première page et a publié des entretiens avec moi à son sujet dans les plus importants journaux arabes. Cet intérêt médiatique n'était pas une affaire familière chez moi, et il m'a totalement balayé. Je me suis arrêté pour la première fois de ma vie de penser, méditer, lire et écrire, parce que l'effort que je déployais à répondre aux questions et apparaître dans les programmes consommait toute mon énergie. J'ai trouvé que l'intérêt médiatique en venait à menacer ma vie intellectuelle de danger ; c'est pourquoi j'ai pensé à un slogan curieux que je propose aux médiatiques quand j'ai décidé de disparaître et de retourner à mon monde calme : *Je pense, donc je n'existe pas*. C'est-à-dire que quand je m'absorbe dans la vie de la pensée, je ne serai pas existant pour répondre aux questions des journalistes.

Le maître Heikal fut parmi les premiers qui ont reçu un exemplaire de l'*Encyclopédie* avant son édition finale de plusieurs années. Et après sa parution, à plusieurs occasions (parmi lesquelles un séminaire à l'université du Caire et l'introduction

du livre commémoratif sur moi), il a donné son avis à son sujet en disant : *L'auteur de l'Encyclopédie des Juifs, du judaïsme et du sionisme a donné les plus belles années de son âge en portant un fardeau scientifique, de recherche, organisationnel et financier dont les impôts ont été prélevés sur sa jeunesse, sur sa santé et sur ses centres d'intérêt culturels variés. Puis ce travail encyclopédique est venu pour dominer, écarter et imposer son système de fer à un homme qui s'y est dévoué et a accepté sa responsabilité avec un enthousiasme intense et avec amour. L'Encyclopédie est une œuvre que je crois rare en son genre et unique. C'est une œuvre à laquelle s'est dévoué notre cher et capable ami le D^r Abdelwahhab al-Massiri, qui nous a tous placés devant un effort cognitif et politique d'une importance extrême, à l'effet imposant, qui mérite que nous nous arrêtions avec lui avec tout l'intérêt et tout le respect qui conviennent à l'effort de son auteur.*

Le maître Adel Hussein a consacré une demi-page de son article hebdomadaire dans le journal *al-Shaab* (27 mars [...]) à l'*Encyclopédie* ; il en avait lu de larges parties quand il était en prison depuis deux ans (il m'avait envoyé un message oral disant que son existence en prison était pour lui une occasion rare de lire ce que j'ai écrit et qu'une telle occasion ne lui serait pas offerte après sa sortie et son occupation par les affaires du parti du Travail et son article hebdomadaire). Le plus important dans cet article de mon point de vue est sa concentration sur le côté théorique : *L'Encyclopédie d'Abdelwahhab al-Massiri, si elle s'appuie d'un côté sur une montagne très haute d'informations vérifiées, son autre côté plus important est ses capacités théoriques colossales ; ce sont ces capacités qui ont donné à son Encyclopédie sa portée cognitive distinguée. Toutes les références du sujet (presque) sont occidentales et juives, et si l'effort d'Abdelwahhab s'était limité à la simple transcription et traduction (comme c'est le cas de la majorité des études arabes contemporaines), sa réalisation serait restée méritoire bien que son utilité soit limitée. Mais la valeur du travail s'est multipliée plusieurs fois, parce qu'Abdelwahhab — par la grâce de Dieu — possède un esprit critique capable de pénétrer les profondeurs de ce qu'il lit, capable de découvrir le faux et les contradictions dans ce qu'il lit à l'intérieur des références occidentales et juives, et capable par conséquent d'analyser les informations publiées et de les réinterpréter et de les recomposer d'une manière qui nous rend plus capables de comprendre les Juifs, leur réalité actuelle et ce qui leur est arrivé dans l'histoire. Il a inventé en cela de nouveaux concepts théoriques et a forgé pour eux des termes appropriés ; cela compte pour un ajout estimable à la pensée arabe et mondiale dans les domaines différents des sciences humaines et sociales. Il ne fait aucun doute que l'application de ces concepts et méthodes à l'étude du judaïsme et du sionisme a doublé — comme je l'ai dit — la valeur et l'utilité de l'Encyclopédie. C'est maintenant une arme cognitive stratégique tranchante dans notre confrontation avec Israël et avec l'alliance sioniste-américaine. La première condition pour vaincre l'ennemi est que tu le connaisses véritablement.*

Adel Hussein a abordé dans le même article le livre *La problématique du parti pris* et l'a considéré comme l'un des plus importants ouvrages parus dans les dernières années (au niveau mondial), et qu'il est un stimulant de la créativité arabe en face des imitateurs des théories de l'Occident sans conscience ni clairvoyance.

Puis se sont succédé après cela les études et les articles sur l'*Encyclopédie*. Ont écrit Gamal al-Ghitani dans *al-Akhbar*, Salah Montasser dans *al-Ahram* (la plus importante parution culturelle dans la seconde moitié du XX^e siècle), Ahmed Ragab dans *al-Akhbar*, Wajih Abou Zikri dans *al-Wafd*, Ahmed Thabet dans *al-Siyāsa al-Dawliyya*, Abdel Aal al-Baqouri dans *al-Arabi* (Le Caire) (nous pouvons dire sans exagération que la phase post-*Encyclopédie* a commencé), le D^r Anis Sayegh dans *al-Safir* (Liban) (un homme dans une institution et une institution dans un homme), et beaucoup d'autres.

Le Centre des recherches et des études politiques à la Faculté d'économie et de sciences politiques a tenu un séminaire de deux jours sous la supervision du D^r Nazli Moaouad et du D^r Ahmed Thabet sur l'*Encyclopédie*, où ont parlé le maître Amin al-Aalim, le maître Mohamed Sayed Ahmed, le D^r Abdel Alim Mohamed et le D^r Mahmoud Aalem, dans *Abdelwahhab al-Massiri : dialogue critique civilisationnel*, dont l'introduction a été écrite par le maître Heikal. L'*Encyclopédie* a été épuisée un an et demi après sa parution. Les individus l'ont achetée ; quant aux institutions, elles ne l'ont pas fait (à l'exception du D^r al-Qassimi, gouverneur de Sharjah, qui a acheté deux cents exemplaires et les a distribués aux institutions de son émirat). La *Maison arabe* (que dirige le D^r Houda Abdel Nasser) a publié l'*Encyclopédie* sous forme de CD. Puis la maison al-Shorouk a publié une édition abrégée de l'*Encyclopédie* sous le titre *L'Encyclopédie abrégée : encyclopédie des Juifs, du judaïsme et du sionisme*, en deux volumes.

Cinquième section

L'Encyclopédie : les sujets essentiels

الفصل الخامس — الموسوعة: الموضوعات الأساسية

Les communautés fonctionnelles

الجماعات الوظيفية

J'ai mentionné auparavant mon refus de l'illusion de l'objectivité réceptrice et de la tendance vers l'accumulation informationnelle, et l'idée que le chercheur peut observer la réalité d'une manière passive. Au lieu de cela, j'ai proposé l'idée du modèle comme outil analytique fondamental. Comme je l'ai dit, j'ai utilisé dans l'*Encyclopédie* trois modèles. Les deux premiers sont liés : l'*indwelling* immanentiste et la sécularisation totale, à travers lesquels j'ai traité du niveau général des phénomènes juifs, sionistes et israéliens, et qui ont déjà été abordés. Quant au troisième modèle, le modèle des communautés fonctionnelles, je l'ai utilisé pour traiter de niveaux plus complexes.

Les communautés fonctionnelles sont une communauté que la société importe de l'extérieur ou qu'elle recrute de l'intérieur (parmi les minorités ethniques et religieuses ou même de certains villages ou familles), et à laquelle elle confie des fonctions diverses dont la majorité des membres de la société ne peut s'acquitter pour des raisons différentes, parmi lesquelles le désir de la société de préserver sa solidarité et sa sacralité. Ces fonctions peuvent être avilissantes (la prostitution, l'usure, la danse, parfois le théâtre), ou distinguées et exigeant une expertise particulière (la médecine et la traduction), ou sécuritaires et militaires (les eunuques, les mamelouks), ou parce qu'elles exigent une neutralité complète (le commerce et la collecte des impôts). La société peut recourir à l'utilisation de l'élément humain fonctionnel pour combler une faille ou une fissure qui naît entre les désirs et les besoins de la société d'une part, et sa capacité à satisfaire ces désirs et à y répondre d'autre part (le besoin de nouveaux colons pour les installer dans les zones reculées, le besoin de filles qui accomplissent de nouvelles fonctions dans la société que la société, au début, ne considère pas comme respectables, comme le travail dans le cinéma et les boîtes de nuit).

Les migrants se transforment habituellement en communautés fonctionnelles (dans les premières étapes de leur installation dans leur nouvelle patrie), parce que les fonctions essentielles (dans l'agriculture et l'industrie) dans leur nouvelle patrie ont habituellement déjà été occupées par les membres de la majorité.

Les membres de la communauté fonctionnelle se caractérisent en ce que leur relation avec la société est une relation utilitaire contractuelle, car on les regarde comme un moyen et non comme une fin, un rôle joué ou une fonction accomplie. Ils sont définis à la lumière de la fonction dont ils s'acquittent, non à la lumière de leur humanité intégrale. Les membres de la communauté fonctionnelle sont habituellement des éléments mobiles sans liens ni appartenance, qui vivent en marge de la société, et la société en même temps les isole d'elle pour préserver la solidité de son tissu sociétal. C'est pourquoi ils vivent dans un ghetto qui leur est propre dans un état d'aliénation. À cause de leur isolement, de leur non-appartenance et de l'absence de racines parmi les masses ou la société, ils ressentent habituellement l'insécurité. C'est pourquoi nous trouvons souvent qu'ils se tiennent près de l'élite gouvernante et la servent (et l'élite gouvernante est de toute façon celle qui les a importés la plupart du temps). Et en expression de leur insécurité, les membres de la communauté fonctionnelle accumulent et amassent la richesse (qui apporte à leur cœur quelque tranquillité). Ils rêvent aussi habituellement de leur patrie d'origine, qui se transforme en un lieu idéal (Sion) dont ils rêvent de revenir, mais en réalité ils ne le font pas. Ils disent habituellement qu'ils dépenseront leurs économies dans leur pays d'origine où ils vivront une vraie vie et où ils pourront réaliser leur être qu'ils nient. C'est pourquoi leur relation au temps et au lieu où ils existent devient extrêmement faible, car ils sont remplacés par un lieu et un temps idéaux fictifs.

Pour clarifier les raisons de l'apparition des communautés fonctionnelles, j'ai dit ce qui suit dans l'*Encyclopédie* : *Il est plus aisé pour l'homme de traiter avec neutralité avec des humains pour lesquels il n'a pas d'égards, car les calculs financiers stricts qui ne connaissent ni rire ni pleurs, ni bien ni mal, peuvent leur être appliqués — les calculs de gain et de perte qui n'ont pas de cœur. L'opération commerciale et financière devient alors totalement vide de tout contenu social, humain, moral ou affectif. Mais s'il y a des considérations affectives ou morales (comme prêter à sa petite sœur qu'on aime, ou à son vieil oncle qui s'est emparé de la fortune de son père, ou même à son pauvre voisin qui tousse le soir), l'opération de l'échange neutre serait extrêmement éprouvante du point de vue nerveux et psychologique, et conduirait à ce que la société perde le sens de sa sacralité, de sa pureté et de sa propriété, et à l'aggravation de la concurrence en son sein et à l'augmentation de ses tensions, ce qui menace sa cohésion. Pour tout cela, la société confiait certaines fonctions (comme la fonction de loueur, d'usurier ou de collecteur d'impôts) qui exigent l'objectivité, la neutralité et la dureté, à des contractants venus de l'extérieur qui sont isolés de la société et qu'on utilise pour accomplir ces fonctions.*

On peut dire la même chose de l'élément fonctionnel combattant (les mercenaires). Cet élément, pour accomplir sa fonction (qui est de tuer les ennemis de son maître qui paie son salaire), doit se caractériser par la neutralité, l'objectivité et la dureté, et ne doit pratiquer envers eux aucun sentiment de leur sacralité ou de leur inviolabilité, pour pouvoir les tuer d'une manière mécanique neutre froide. Si le mercenaire pratiquait envers sa victime quelques sentiments d'amour ou de haine et sentait qu'elle tombe dans le champ de l'interdit et qu'elle jouit d'une certaine sacralité, il n'accomplirait pas son travail d'une manière mécanique, ce qui pourrait conduire à la destruction de son système nerveux. Le mercenaire, s'il était membre de la société, conduirait à sa désintégration parce qu'il serait l'objet d'amour de ceux qui haïssent la victime et l'objet de haine de ceux qui l'aiment, et c'est un degré de chaleur que la société ne peut maintenir tout en gardant sa cohésion.

La même logique s'applique aux métiers avilissants comme le métier de la prostitution. Un tel métier exige sans doute une grande quantité d'objectivité, de neutralité et de séparation par rapport à la société pour que l'homme puisse transformer le corps d'un autre homme en simple machine ou outil ; c'est une affaire extrêmement difficile dans le cadre de la solidarité sociale, de la familiarité et de la croyance en la sacralité du groupe auquel on appartient. Car la machine doit être l'étranger qui n'a ni inviolabilité ni sacralité pour pouvoir l'utiliser, l'employer et en tirer profit (c'est-à-dire l'instrumentaliser). Et la prostituée, si elle pratiquait des sentiments d'amour et de haine pendant la pratique de sa fonction, serait totalement consommée. C'est pourquoi les prostituées dans la plupart des sociétés traditionnelles étaient importées de l'extérieur (les Éthiopiennes dans la plupart des pays d'Afrique, les Grecques et les Italiennes en Égypte, les Juives de la zone de résidence en Russie tsariste). Et même quand les prostituées étaient recrutées parmi l'élément local, elles portaient habituellement des vêtements particuliers et habitaient des quartiers particuliers pour préserver la distance entre elles et la société dans son ensemble. Bien plus, il est curieux que les prostituées au Soudan, par exemple, même si elles étaient d'origine soudanaise, prétendaient habituellement être éthiopiennes, pour que la distance nécessaire à l'accomplissement de la fonction reste maintenue. Le mot *Éthiopienne* est devenu pour signifier prostituée — le mot lui-même crée la distance psychologique et garantit l'instrumentalisation. C'est exactement comme cela qui s'est passé en Europe quand les mots *commerçant* et *usurier* sont devenus synonymes du mot *juif* (et parfois *grec*) à différentes périodes historiques, et comme cela s'est passé dans l'État ottoman quand le mot *commerçant* est devenu synonyme du mot *arménien*, et comme cela s'est passé en Amérique latine quand le mot *turcos* (c'est-à-dire *Turcs*, qui faisait

référence à la fois aux Juifs et aux Arabes) est devenu synonyme du mot *commerçant*.

L'un des exemples les plus importants qui explique cette idée est ce qui est arrivé aux forces britanniques en Inde à la fin du XIX^e siècle. Ces forces ont attiré un certain nombre de prostituées britanniques, et il semble que cela a réduit la considération de ces forces devant elles-mêmes et peut-être devant les habitants locaux. Et certains soldats britanniques ont commencé à se lier affectivement aux prostituées de leur peau, ce qui a conduit à un état de concurrence entre les mâles et l'augmentation de la chaleur de ce groupe militaire. Cela a perturbé la discipline ; on a renvoyé les prostituées britanniques et importé quelques prostituées juives russes de la zone de résidence en Russie tsariste, et donc on s'est débarrassé du surplus d'énergie sexuelle d'une manière neutre et rationnelle dans laquelle n'entrait aucun sentiment d'amour ou de haine, sans perturber la cohésion intérieure de la société et sans aggraver la tension sociale entre ses membres.

La même chose s'applique à ceux qui exercent des métiers distingués. L'homme distingué jouit d'une crainte révérencielle inhabituelle qui l'entoure de halos. Les expertises rares que possède l'homme distingué le rapprochent des magiciens et des prêtres qui se tiennent aux frontières de la nature, en relation avec le monde de l'invisible et du métaphysique, qui essaient d'obtenir la connaissance à travers cette relation pour dominer la nature. Si ceux qui exercent de telles fonctions se transforment en exemples à imiter, ils engendreront un haut degré de tension dans la société dont la rotation quotidienne exige l'existence d'un certain nombre de gens qui entrent dans une relation caractérisée par un minimum de solidarité et d'égalité. C'est pourquoi il faut les isoler. L'homme distingué (le médecin, le prêtre, le magicien), s'il devenait un homme ordinaire égal à l'autre, ne préserverait pas sa considération et ne pourrait pas accomplir sa fonction qui exige un certain degré de séparation par rapport à la société de la majorité et de supériorité sur elle.

L'un des exemples les plus curieux des communautés fonctionnelles professionnelles distinguées est le recours de certaines villes italiennes à importer des juges étrangers pour garantir leur neutralité et leur objectivité. Le maintien des hommes du judiciaire en Angleterre (et dans d'autres États) à porter la perruque est peut-être une tentative de leur part de maintenir une distance entre eux et la société, pour qu'ils soient comme la communauté fonctionnelle qui jouit de la neutralité, du désintéressement et de l'objectivité. Les arbitres de match de football sont encore des étrangers contractuels ; l'arbitre doit être neutre, un outil es-

sentiel sans lequel le match ne peut avoir lieu, bien qu'il soit marginal car ses pieds ne touchent pas la balle.

En bref, on peut dire que la concentration de la neutralité, de la souillure et du contractuel dans un groupe humain marginal signifie que le reste des membres de la société d'accueil peut jouir de la chaleur et de la solidarité ; que la concentration de la distinction dans un autre groupe marginal signifie la baisse de l'acuité de la tension sociale ; et que la concentration de l'avalissant dans un troisième groupe signifie que la société jouira de sa pureté morale et matérielle.

Parmi les autres raisons importantes de l'apparition des communautés fonctionnelles, le besoin des membres de l'élite gouvernante d'un groupe humain qui n'a pas de base de pouvoir (à cause de son isolement par rapport aux masses) qu'on peut utiliser (pour exécuter ses plans et servir ses intérêts) sans que ce groupe ait la capacité de participer au pouvoir à cause du manque de base populaire. C'est pour cette raison qu'il s'attachera totalement à l'élite gouvernante et la servira d'une loyauté aveugle, car son existence en soi est liée à l'existence de cette élite gouvernante. Habituellement, les forces de la garde royale (et parfois tous ceux qui travaillent à l'intérieur de la cour royale) sont des contractants étrangers.

Bien plus, on remarque que l'élite gouvernante peut importer une communauté fonctionnelle pour des raisons économiques. En Pologne, l'élite gouvernante féodale (*szlachta*) a remarqué que l'apparition d'une bourgeoisie locale pouvait menacer son pouvoir et faire fuir beaucoup de la plus-value (qu'elle voulait monopoliser pour elle-même) vers les membres de cette nouvelle classe concurrente. L'annexion de l'Ukraine signifiait aussi qu'elle avait besoin d'intermédiaires commerciaux qui gèreraient ses domaines là-bas. Elle a donc importé un certain nombre de marchands allemands (parmi lesquels les Juifs) et les a installés dans des villes qui leur sont propres (le *shtetl*) et les a protégés par la force militaire polonaise. Cette nouvelle communauté fonctionnelle a stimulé le commerce dans le cadre du plan de l'élite consistant à frapper les éléments commerciaux locaux et à les empêcher de partager le pouvoir.

J'ai mentionné d'autres raisons dans l'*Encyclopédie*, mais j'ai cité les raisons précédentes en particulier pour leur relation avec la transformation des membres des communautés juives en communautés fonctionnelles.

Les membres de la communauté fonctionnelle sont habituellement porteurs de la pensée immanentiste et séculière totale (et ainsi se rencontrent les trois mo-

dèles). Ils se transforment en peuple élu qui n'a pas de relation avec l'autre, et même qui l'instrumentalise, car l'autre n'est qu'une source de profit et d'utilité pour le membre de la communauté fonctionnelle. C'est pourquoi nous trouvons que le membre de la communauté fonctionnelle se caractérise par la dualité des critères : il juge sa communauté par un critère et l'autre par un autre critère. Sa relation avec les membres de sa communauté est extrêmement forte, car il dépend de la communauté pour sa survie et sa continuité, tandis que sa relation avec les membres de la société d'accueil se caractérise par la froideur et le contractuel. Et comme je l'ai montré dans l'*Encyclopédie*, les communautés fonctionnelles restent existantes et accomplissent leur fonction jusqu'à ce qu'apparaissent des communautés locales capables d'accomplir ces fonctions ; on se passe alors de la communauté fonctionnelle et on la liquide, et ses fonctions deviennent des fonctions ordinaires que peut accomplir n'importe quel membre apte de la société. (C'est ce qui est arrivé aux communautés juives en Occident, qui sont devenues des communautés fonctionnelles sans fonction, et c'est l'essence de la *question juive* dans ma conception.)

Parmi les communautés fonctionnelles les plus importantes : (1) Les communautés fonctionnelles financières (qu'on appelle habituellement dans la terminologie occidentale *les communautés intermédiaires*), dont les membres pratiquent le commerce, l'usure, la collecte des impôts et différentes autres activités financières comme le courtage, la bourse, le change et les enchères (les Arméniens dans l'État ottoman, les *chrétiens du Liban* en Égypte, les Chinois dans le sud-est de l'Asie — Indonésie, Malaisie, Philippines et autres États ; les Libanais et les Indiens en Afrique de l'Est). (2) Les communautés fonctionnelles combattantes, dont les membres assument le rôle du combat, comme les mamelouks, les janissaires, les samouraïs et les soldats suisses (la garde suisse). (3) Les communautés fonctionnelles colonisatrices, qui sont des groupes humains que les empires installent dans des zones lointaines ou stratégiques, dans le but de les peupler, de s'y maintenir ou de réprimer leurs habitants — comme certains habitants de Crète et de Grèce qui ont été installés en Orient à l'époque hellénique. On peut considérer les membres de la communauté juive en Ukraine (représentants de l'élite gouvernante féodale en Pologne) comme une communauté fonctionnelle financière colonisatrice, et c'est la plus importante des communautés fonctionnelles dans la perspective de l'*Encyclopédie*. (4) Il y a d'autres communautés fonctionnelles comme les communautés fonctionnelles artisanales et professionnelles distinguées dont le travail exige une habileté particulière, comme la médecine, la taille du diamant, la fabrication des objets de collection et leur commerce ; les communautés fonctionnelles dont les membres travaillent dans des fonc-

tions que la société, pour une raison ou une autre, considère comme avilissantes, comme la vidange des égouts, le tannage des peaux, la boucherie, la collecte des ordures, l'enterrement des morts, la prostitution et l'exécution des peines de mort. Il y a les communautés fonctionnelles sécuritaires dont les membres travaillent dans des fonctions sensibles à cause de leur caractère sécuritaire ou à cause de leur proximité avec le souverain et sa vie privée (les ministres, les nains, les eunuques, les espions, les cuisiniers).

J'ai engendré du modèle de la communauté fonctionnelle le modèle de l'État sioniste fonctionnel que l'Occident a fondé pour assumer une fonction déterminée. Cet État fonctionnel se caractérise par la plupart (sinon la totalité) des traits de la communauté fonctionnelle (d'où le nom). Le colonialisme occidental a importé ses habitants de l'extérieur de la région et les a plantés dans le monde arabe, puis l'a défini à la lumière de sa fonction colonisatrice et combattante. Il doit allégeance à son protecteur impérial : il défend ses intérêts en contrepartie qu'il défende, lui, son existence et sa continuité, et qu'il fournisse à ses colons un haut niveau de vie. La relation de l'État avec ses habitants est une relation fonctionnelle ; ils sont une matière première de combat utilisée pour réaliser sa fonction combattante. C'est un État isolé du monde arabe : il est dans l'Orient arabe et n'en fait pas partie, isolé du temps et du lieu. Et puisque les habitants originaux résistent à son existence — comme c'est attendu d'eux — il s'est transformé en un ghetto armé qui se caractérise par beaucoup de mobilité et de dynamisme. Cet État fonctionnel utilise des critères doubles : l'un pour les Juifs et l'autre pour les Arabes. Il est de tendance immanentiste claire : les Juifs seuls sont en relation éternelle avec la terre de Palestine, tandis que les Palestiniens eux-mêmes ont une relation marginale avec elle ; et Israël se considère comme un lieu d'*indwelling*, une oasis de démocratie et une lumière des nations. Pour tout cela, on peut dire que l'État sioniste est une réédition du concept de la communauté fonctionnelle à l'âge moderne dans l'Orient arabe sous forme d'un État fonctionnel.

Les sionistes ont fait un certain nombre de déclarations qui montrent qu'ils ont perçu la nature fonctionnelle de l'État sioniste et de ses habitants qui ont été totalement instrumentalisés (c'est-à-dire transformés en moyen qui n'a pas d'importance en soi) au profit de l'Occident.

Les fonctions les plus importantes de l'État sioniste absolument (jusqu'à une période récente) sont la fonction combattante (non commerciale ni financière), car le rendement essentiel de l'État fonctionnel est un rendement stratégique, et la marchandise ou le service essentiel global qu'il produit est le combat : le combat

contre l'argent. C'est-à-dire que c'est une fonction mamelouke au premier degré.
À part cela, ce sont des préambules excusateurs et des détails secondaires.

Origines du modèle de la communauté fonctionnelle

أصول نموذج الجماعة الوظيفية

Le modèle de la communauté fonctionnelle, à l'instar de beaucoup de concepts analytiques, remonte au premier degré à mon expérience vitale. La perception de la différence entre le contractuel et la solidarité, à laquelle j'ai fait référence auparavant, a aussi contribué au développement de ce concept (car la communauté fonctionnelle est une communauté contractuelle qui n'entre pas dans une relation de solidarité avec la société). J'ai remarqué — comme je l'ai dit — les différences claires entre la bourgeoisie rurale et la bourgeoisie urbaine (la bourgeoisie des gens du Caire et d'Alexandrie), ce qui m'a conduit à conclure que la position de classe de l'homme à elle seule ne détermine pas sa position, et qu'il y a des éléments non économiques (comme l'appartenance et la culture) qui se mêlent aux éléments économiques de telle sorte qu'on ne peut séparer l'un de l'autre.

J'ai grandi à Damanhour, dont les habitants se vantaient qu'il n'y avait chez eux aucun commerçant étranger, et que l'unique commerçant étranger avait été égorgé depuis longtemps ! Mon père m'a raconté l'histoire de l'usine d'allumettes existant à Damanhour. L'un des capitalistes des Damaniris a décidé de fonder cette usine. Il a appelé un expert étranger pour fabriquer le mélange d'allumettes, et quand il lui a demandé de lui enseigner les secrets du métier, il a refusé (parce qu'il savait que le propriétaire de l'usine le congédierait après cela). Le capitaliste damnouri a alors informé son expert étranger qu'il effectuerait quelques réparations architecturales. Effectivement il a fait reconstruire le toit pendant que l'expert passait ses vacances annuelles, mais il a construit une lucarne secrète dans le toit à travers laquelle il pouvait observer l'expert pendant qu'il préparait le mélange d'allumettes. Le propriétaire de l'usine faisait semblant de retourner chez lui, puis il montait sur le toit de l'usine et se couchait sur le ventre pour observer le sieur expert, retournait chez lui et l'imitait, jusqu'à ce qu'il ait trouvé le secret du mélange et l'ait congédié. (Qu'on compare cela avec notre acharnement actuel sur les marchandises importées, sur la propriété immobilière et sur les apparences de consommation absurdes !)

J'ai vécu à Alexandrie depuis [...] jusqu'en [...]. Alexandrie était une ville dominée par les communautés des Grecs, des Italiens et autres, jusqu'à [...] (avec l'agression tripartite), où des Égyptiens les ont remplacés. J'ai remarqué qu'il y avait certaines industries (comme l'industrie cinématographique et les secteurs de l'art : chant, danse, et même peinture et sculpture parfois) où se concentraient les étrangers et certains Juifs d'Égypte (exactement comme j'ai remarqué que beaucoup de moulins à riz à Alexandrie appartenaient à des Grecs), et que ces industries et ces secteurs étaient égyptianisés (c'est-à-dire la liquidation des communautés fonctionnelles qui s'y concentraient) avec l'apparition d'éléments égyptiens locaux. J'ai vu mon père à l'intérieur de ce schéma : un commerçant de Damanhour qui se faisait raboter par les Juifs et les groupes d'étrangers, exactement comme cela s'est passé avec les propriétaires d'usines étrangers chez qui il achetait les marchandises. J'ai aussi remarqué la faiblesse de l'appartenance nationale chez les enfants d'étrangers qui étaient mes condisciples à l'université d'Alexandrie : l'Égypte n'était pour eux qu'un simple lieu où ils s'amusent. [NdT : *L'un de mes étudiants égyptiens, fils de contractants dans l'un des pays arabes, m'a dit que lorsqu'il a demandé à ses parents pourquoi ils ne vivaient pas en Égypte, ils l'ont informé que s'ils vivaient en Égypte, ils ne pourraient pas passer deux vacances : l'une en Égypte et l'autre en Europe, et qu'ils seraient contraints de passer une seule vacance, pas plus !*]

Ce qui a attiré mon attention, c'est que certaines fonctions qui étaient marginales — dont seuls les étrangers s'occupaient — sont devenues des fonctions respectables dont rêvent les filles des bonnes gens. Prenez par exemple le métier d'hôtesse de l'air : jusqu'aux années soixante et au début des années soixante-dix, personne ne mentionnait que sa sœur ou l'une de ses parentes travaillait comme hôtesse de l'air, et les hôtesses disaient toujours qu'elles travailleraient quelques années puis démissionneraient — c'est-à-dire que leur travail dans cette fonction n'était pas la fin du parcours. La même situation s'appliquait aux actrices. Je me souviens que l'une de mes étudiantes était actrice, et il s'est trouvé que je l'ai rencontrée dans le bâtiment de la télévision : je me suis caché derrière l'une des grosses colonnes à l'entrée du bâtiment de la télévision pour ne pas la voir et ne pas vérifier son identité d'actrice. La situation a entièrement changé maintenant : la fonction d'hôtesse ou d'actrice est devenue le rêve de toutes les filles de la classe moyenne, et j'ai entendu qu'il y a des danseuses universitaires qui se présentent ainsi et s'en vantent. J'ai même entendu que l'une d'elles est diplômée de la faculté de médecine ! De tels métiers sont devenus respectables qu'on ne confie plus aux étrangers ou aux groupes marginaux d'accomplir (à cause de l'augmentation de la sécularisation et de la modernité de la société).

Toutes ces expériences auraient pu rester de simples expériences personnelles, sans ma lecture du livre de Marx *La question juive*, où il parle de la souveraineté des relations contractuelles dans la société comme étant une *judaïsation* de la société. Et de même le livre du penseur marxiste (trotskiste) Abraham Léon *La question juive*, dont l'effet apparaît clairement dans l'entrée *commerce* dans l'*Encyclopédie* 1976, où j'ai développé son concept de la nation/classe : tous les peuples de l'empire romain se sont fondus, sauf les Juifs, parce qu'ils accomplissaient une fonction déterminée et qu'ils ont continué à l'accomplir après la chute de l'empire. Cette situation s'est maintenue dans la société féodale européenne parce que c'était une société qui se basait sur la différenciation entre les classes et les groupes, et c'était une société où les relations productives prenaient une teinte religieuse — c'est-à-dire que la société féodale européenne isolait les Juifs sur deux niveaux, économique et religieux/civilisationnel, c'est-à-dire à presque tous les niveaux. Pour tout cela, les Juifs ont gardé leur indépendance, leurs lois et leurs tribunaux, ce qui les a transformés en ce qu'on peut appeler une *nation/classe* ou une société quasi-nationale dans son indépendance économique et civilisationnelle, bien que son indépendance ne revienne pas à sa distinction nationale mais à sa distinction de classe. On peut imaginer la société féodale européenne, avec un peu de simplification, comme une société agricole/chrétienne à l'intérieur de laquelle se trouve une autre société commerciale/juive. Le judaïsme est comme une bourgeoisie gelée dans la société agricole, ou une construction subsidiaire commerciale/capitaliste dans la construction essentielle agricole féodale. Cette vision a été présentée d'une manière plus articulée dans le livre *Les minorités juives entre le commerce et la prétention nationale* ([...]).

Le modèle des communautés fonctionnelles s'est davantage cristallisé à Riyad, où l'on désigne les étrangers comme moi parmi ceux qui travaillent dans les pays du Golfe par *les arrivants* (*al-wāfidūn*), et parfois *les contractants* (*al-muta'āqidūn*). Le terme *contractants* décrit avec précision la position de ceux qui travaillent dans les États du Golfe et leur vision. Ils existent dans ces États parce que ces derniers ont besoin de leurs expertises ; quand les habitants du pays acquièrent ces expertises, les contractants doivent retourner dans leurs pays. La relation entre le pays d'accueil et le contractant est une relation contractuelle utilitaire. Certaines instances où travaillent les contractants ne les informaient du renouvellement de leurs contrats ou de leur annulation qu'au dernier moment ; on a dit que l'objectif était de garantir la compétence du contractant et sa loyauté, qui n'ont d'autre fondement que le contrat et qui se terminent dès son annulation. On se passait parfois aussi des professionnels expérimentés qui touchaient des salaires élevés (les professeurs universitaires par exemple), et on les remplaçait par deux jeunes

diplômés frais émoulus, dans le but d'économiser : *défaire l'un en deux*, comme on dit ! Cette expression est l'instrumentalisation complète du contractant, c'est-à-dire sa transformation en moyen et son transfert de la qualité à la quantité.

Et effectivement, beaucoup de contractants vivent dans un isolement, sans ressentir aucun affect envers la patrie d'accueil. Leur relation avec elle se termine avec la fin du contrat (l'un de mes collègues américains m'a informé qu'il resterait en Arabie saoudite jusqu'à la dernière goutte de pétrole). Beaucoup d'entre eux parlent de retourner dans leurs pays d'origine, mais en réalité elle se transforme dans leur esprit en terre promise dont ils parlent du retour, mais ils ne retournent pas, sauf à la fin du contrat. La patrie d'origine n'est que le point de référence silencieux qui sape la relation entre le temps et le lieu où il vit (il est résident temporaire), ce qui en fait une personnalité mobile et une entité non enracinée en quoi que ce soit, et qui le fait supporter sa situation parce que c'est une situation temporaire seulement.

Beaucoup de contractants vivaient dans des conditions de vie misérables qu'eux-mêmes ne pouvaient accepter dans leurs pays, mais ils l'ont accepté pour réaliser l'accumulation. Il en résulte une ladrerie envers soi-même, à un degré extrême parfois. Je connaissais un contractant qui travaillait comme médecin en Arabie saoudite, ce qui signifie qu'il touchait un salaire pas mauvais. Et avec cela il ne voyageait en Égypte qu'en autobus pour économiser quelques riyals. Le voyage en autobus est extrêmement pénible et consomme une partie non négligeable des vacances. Le pire est qu'il habitait dans un appartement avec quelques collègues, mais comme sa chambre était la plus étroite, il a demandé qu'on mesure l'appartement et que chaque personne paie le loyer en fonction des mètres qu'il occupe. C'est-à-dire que sa vie s'est transformée en quantité absolue : il se considère comme moyen et non comme fin. Et naturellement, la ladrerie envers soi-même est la base de l'accumulation, et tout cela se fait au nom du fait qu'il ne dépense pas dans son lieu de résidence temporaire pour pouvoir dépenser largement dans son pays d'origine, car son être qu'il nie dans son lieu de travail ne peut être réalisé que dans sa patrie d'origine.

Les contractants vivent habituellement dans un ghetto qui leur est propre — soit dans des camps d'ouvriers (s'ils sont ouvriers de propreté par exemple), soit dans des appartements climatisés (s'ils sont des professionnels). Mais que ce soient des camps simples ou des appartements climatisés, ils sont éloignés des propriétaires du pays. Les contractants n'ont pas de relation avec les situations politiques ni avec le peuple ordinaire dans leur pays d'accueil ; ils relèvent du gouvernement ou du *kafil*. Quant à l'*indwelling* immanentiste, elle apparaît dans la

fierté des contractants pour leur pays comme s'ils étaient le peuple élu de Dieu (j'ai déjà remarqué la relation du soufisme avec le commerce).

J'ai aimé les Saoudiens à un grand degré, car j'ai trouvé chez mes étudiants fidélité, gentillesse et intelligence extraordinaire. J'ai pensé une fois à porter la tenue saoudienne pour que mes étudiants ne sentent pas que leur professeur est différent d'eux, car nous sommes tous Arabes et musulmans (surtout que mon fils portait le *thawb* saoudien, parce que c'est l'uniforme scolaire ; mais il l'a aimé et a passé les trois années qu'il a passées en Arabie saoudite en portant le *thawb*. Je l'encourageais à cela à cause du sentiment d'égalité qu'engendre le *thawb*, qui ne distingue pas entre le gardien et le prince). Je parlais avec un ami saoudien de mon intention, et il m'a averti de ne pas le faire, car cela serait considéré comme une tentative de me rapprocher des Saoudiens et une forme d'hypocrisie. Quand j'ai approfondi le sujet de cette tenue, j'ai découvert qu'elle n'est pas un simple costume local mais qu'elle est en réalité une barrière psychologique érigée par la société (consciemment ou inconsciemment) pour qu'il y ait une frontière claire entre elle et les contractants étrangers (et c'est le nom que j'ai choisi au début pour les membres des communautés fonctionnelles), chose tout à fait compréhensible. Dans certains pays du Golfe, le nombre des contractants dépasse celui des habitants du pays, c'est pourquoi l'identité des habitants du pays peut se dissoudre s'ils se mélangent aux arrivants. J'ai découvert qu'il y a d'autres barrières que la tenue (les relations de visite, les relations entre les hommes et les femmes), c'est-à-dire que j'ai découvert tout un langage de symboles pour différencier les habitants du pays des étrangers contractants, et j'ai trouvé une grande similitude entre la position des Juifs dans la civilisation occidentale (ils vivent dans le pays mais n'en font pas partie) et les contractants étrangers. [NdT : Avec cela il faut que je mentionne que la prière en commun en Arabie saoudite (et le reste des rites islamiques) qui réunit contractants et Saoudiens a réussi à effacer les distinctions, ne serait-ce que pour quelques moments durant lesquels tous pratiquent leur humanité commune, ce qui a eu l'effet le plus profond sur la relation entre les deux groupes.]

J'ai montré que le modèle de la communauté fonctionnelle a commencé à apparaître dans l'*Encyclopédie* 1976. Il s'est approfondi et élargi en Arabie saoudite puis au Koweït, et est sorti du monde du commerce vers le monde des relations humaines dans son ensemble, et de la position de l'étranger dans les sociétés humaines, voire de la nature humaine elle-même (ou de l'humanité commune comme je préfère dire maintenant). J'ai étudié certaines œuvres de Simmel, le sociologue allemand qui a écrit sur la sociologie de l'étranger. Naturellement, j'ai lu certaines œuvres de Karl Marx, Max Weber et Werner Sombart, qui traitent de la

problématique des origines du capitalisme et de sa relation aux Juifs et au judaïsme (le *capitalisme paria* des Juifs comme l'appelle Weber). J'ai aussi étudié certaines littératures concernant les communautés (commerciales) intermédiaires et les communautés commerciales marginales dans la sociologie occidentale.

L'une des sources les plus curieuses du modèle de la communauté fonctionnelle est ce que j'ai mentionné dans l'*Encyclopédie* : que j'ai lu dans l'un des journaux que certains marchands de drogue en Égypte avaient inventé un nouveau mode de présentation de la drogue dans la *garza* (le lieu où se réunit un groupe de fumeurs de drogue pour pratiquer leur passion). La méthode traditionnelle est que le *garzgi* (la personne qui sert dans la *garza*) passe avec la *gōza* chez le groupe des dépendants. J'ai trouvé que les *garzgis* sont une communauté fonctionnelle qui a ses rites et ses traits déterminés : ils passent la plupart des heures de la journée dans leur lieu de travail, c'est-à-dire que le ghetto qui leur est propre est le lieu de résidence et de travail à la fois. L'opération d'isolement prend dans leur cas une forme biologique extrême, car ils doivent manger un *tāgin* qui contient de gros morceaux de viande mêlés à des légumes dans un mélange de restes de *haschisch*. La mission de ce *tāgin* est de les nourrir, comme tous les humains, sauf qu'il les approvisionne en assez de drogue pour qu'ils n'aient pas besoin de participer à la fumée. En outre, la nourriture qu'ils mangent a son côté physiologique évident, mais elle symbolise aussi un côté rituel et symbolique : le *tāgin* signifie la solidarité (et le pain et le sel) et renforce les liens entre les membres de la communauté fonctionnelle. Il signifie aussi leur dépendance à cette nourriture, leur dépendance complète à elle, et garantit leur continuité comme communauté fonctionnelle. La nourriture ici est le substitut de la patrie d'origine (ou de Sion) ; elle défait les liens qui lient le membre de la communauté fonctionnelle à la société d'accueil, et renforce ses liens avec les membres de sa communauté.

Cela ressemble à la nourriture cachère chez les Juifs, qui rend manger avec l'autre une affaire presque impossible ; c'est pourquoi l'aliénation du Juif par rapport à la société augmente et son lien avec sa communauté augmente. Le *tāgin* ressemble aussi à l'opération de castration et aux salaires élevés que touchent certains intellectuels du tiers-monde des organisations internationales, des États étrangers ou des régimes au pouvoir. Ces salaires leur permettent de vivre selon un mode de vie particulier dont ils ne peuvent se passer (c'est comme le *tāgin* dont est dépendant le *garzgi*). Et après peu de temps, ces gens perdent la volonté libre indépendante (c'est-à-dire que c'est une opération qui ressemble exactement à la castration), et ils dépendent totalement de leur bienfaiteur et exécutent ses ordres sans questionnement. Le *tāgin*, comme le castré ou Sion ou les

salaires élevés, sont tous des mécanismes d'isolement par rapport à la société et de renforcement de la solidarité de l'intérieur.

Mais malgré toutes ces tentatives d'isolement complet, les *garzgis* intériorisent totalement la manière des fréquentants des *garzas* et s'unissent à eux. C'est pourquoi leurs salaires élevés les attirent à suivre la trace des fumeurs ; ils deviennent dépendants d'autres types de drogues et abandonnent leur travail pendant des jours pour dépenser leurs économies en imitant les clients en donnant le pourboire et en invitant les autres à fumer à leurs frais. C'est-à-dire que l'opération d'isolement complet conduit à la fusion complète dans le mode de vie des dépendants ; le *garzgi* se transforme en dépendant et se gaspille, alors qu'il est censé être lui-même l'instrument du gaspillage.

Après avoir décrit cette communauté fonctionnelle, j'ai vu une autre communauté fonctionnelle plus cristallisée. Certains marchands de drogue propriétaires de *garzas* ont entraîné des singes à la fonction de *garzgis* à la place des humains. Ils ont ainsi atteint un instrument complet qui n'a aucune aspiration humaine ni défauts humains : les singes (habituellement) ne fument pas le haschisch et n'en sont pas dépendants ; ils n'ont pas non plus besoin du *tāgin* particulier, et ne touchent pas de salaires, donc leurs coûts sont simples. Et avec tout cela, on trouve que les singes restent dans le même lieu/ghetto par leur nature et n'ont pas le désir de le quitter pour dépenser leurs économies et gaspiller leur être. Ils ont même été entraînés à accomplir les travaux d'irrigation dans la culture des drogues, tandis que l'élément humain se consacre aux travaux de garde qui peuvent exiger un degré plus élevé d'intelligence. L'utilisation des singes comme communauté fonctionnelle montre l'étendue de l'intelligence des marchands de drogue et leur perception instinctive de la loi de la communauté fonctionnelle, car le singe est un être à une seule dimension qu'on peut employer pour l'utilité économique (et qui dépasse totalement le principe de plaisir qui cause les tensions dans les sociétés séculières et affaiblit leur cohésion). Le singe est un être fonctionnel naturel et une matière totalement neutre, qu'aucune aspiration ne tourmente, ni aucune tentative de dépasser son être matériel ou la nature/matière ; il vit dans la matière, par elle et sur elle.

Mais l'élément décisif dans le développement du modèle de la communauté fonctionnelle est peut-être l'écriture de l'*Encyclopédie* elle-même. À travers les opérations d'observation continues des fonctions des Juifs, un schéma déterminé a commencé à apparaître et à se répéter. J'ai tenté au début de l'expliquer à travers les thèses que j'avais utilisées dans l'*Encyclopédie* de [...]. Mais le champ du schéma dominant s'est rétréci par rapport aux détails croissants, j'ai donc été

contraint d'élargir ses limites et de le renommer plusieurs fois, jusqu'à ce que j'aboutisse au terme *communautés fonctionnelles*.

L'hostilité aux Juifs et la communauté fonctionnelle

معاداة اليهود والجماعة الوظيفية

J'ai utilisé dans l'*Encyclopédie* le concept de la communauté fonctionnelle pour interpréter de nombreux phénomènes, parmi lesquels : le phénomène du ghetto, le phénomène de l'État sioniste (comme je l'ai déjà montré), et l'élévation des taux d'*indwelling* immanentiste parmi les membres de la communauté juive. Mais l'une des utilisations les plus importantes du concept de la communauté fonctionnelle comme modèle analytique fut son utilisation pour interpréter le phénomène de l'hostilité aux Juifs (l'antisémitisme comme on l'appelle). J'ai montré que l'hostilité aux Juifs, en tant que forme parmi les formes d'hostilité aux minorités, aux étrangers et aux étrangers (et à l'autre en général), est une possibilité latente dans la nature humaine qui répugne tout ce qui n'est pas familier, et donc c'est une possibilité latente dans toutes les sociétés. Il y a aussi des humains dans toute société qui ne se contentent pas de la richesse ou de la subsistance qu'ils ont, et qui désirent toujours s'emparer de ce que possèdent les autres, en particulier ce que possèdent les membres de la minorité qui ne jouissent pas habituellement de la même immunité et de la même stabilité dont jouissent les membres de la majorité.

Avec cela, ces idées et ces pulsions restent à l'état latent et ne s'expriment qu'à travers des actes de violence et de haine individuels disparates, ou à travers des formes de manipulation des membres de la minorité, ou à travers des œuvres littéraires, des récits ou des mythes — tant que la société est stable et que chaque membre y a sa fonction. Mais il y a des éléments qui conduisent à la transformation de ces pulsions utilitaires de l'état latent à l'état effectif, où les actes individuels se multiplient et deviennent un phénomène social. L'une des applications les plus importantes du modèle des communautés fonctionnelles est son utilisation pour interpréter les raisons qui conduisent à l'apparition de l'hostilité aux Juifs et à son passage de l'état latent au niveau du phénomène social. J'ai montré dans l'*Encyclopédie* que la plupart des communautés juives constituaient des communautés fonctionnelles combattantes et commerciales dans les sociétés anciennes, en particulier dans la société occidentale du Moyen Âge jusqu'au XIX^e siècle. Les communautés fonctionnelles étaient toujours composées d'éléments

humains étrangers à la société pour qu'elles puissent assumer des fonctions répugnantes, douteuses ou distinguées qui exigent l'objectivité, la neutralité et la non-appartenance. Habituellement les membres de la communauté fonctionnelle réalisent d'énormes fortunes qui les placent au centre de la rancune des membres de la majorité. Mais les membres des communautés fonctionnelles, malgré leur étrangeté et leur distinction, se trouvaient au cœur des conflits différents dans la société, en particulier les conflits qui éclataient entre les membres de l'élite gouvernante et les autres classes de la société, en particulier les classes populaires : car des secteurs de l'élite gouvernante utilisaient les membres des communautés fonctionnelles pour frapper certaines classes de la société afin de les exploiter ou de retenir leur élan. Les membres de la communauté sont un fouet dans la main du gouvernant — ou ainsi les voyaient les gouvernés —, mais ils sont aussi le bouc émissaire dont on se débarrasse au besoin et devant les attaques populaires : l'instrument n'est pas une fin en soi.

Bien que ces attaques contre les communautés juives (fonctionnelles) en Occident soient considérées comme des attaques racistes, il ne faut pas négliger le côté populaire en elles, et qu'elles représentent une partie de la rébellion des masses contre l'opération d'exploitation, bien que ce soit une rébellion à courte vue, comme c'est le cas habituellement avec les soulèvements populaires. Ces révoltes n'étaient pas le fruit d'une perception profonde des dynamiques de l'exploitation ; c'est pourquoi elles se sont limitées à briser l'instrument évident devant elles et qui leur était permis.

Mais cette situation n'est pas une situation générale ni commune qui s'applique à tous les Juifs en tout temps et en tout lieu. Elle s'applique essentiellement aux communautés juives dans le monde occidental, et particulièrement depuis le début du Moyen Âge et jusqu'au XVIII^e siècle ; elle s'applique aussi à beaucoup d'autres minorités. C'est pourquoi elle est appropriée comme cadre interprétatif pour la plupart des aspects du phénomène de l'hostilité aux Juifs, étant donné que la majorité des Juifs du monde se trouvaient en Europe à la fin du XVIII^e siècle, et particulièrement en Pologne.

La communauté fonctionnelle — comme nous l'avons dit — assume une fonction importante dans la société. Par conséquent, son existence en soi ne conduit pas nécessairement à transformer l'hostilité latente en attaque populaire. Mais une telle transformation se produit quand une nouvelle classe locale ou mondiale remplace la communauté fonctionnelle intermédiaire, ou quand l'État développe des appareils centraux qui assument les fonctions de cette communauté, ou

quand la part de la communauté fonctionnelle intermédiaire de la richesse augmente avec l'augmentation de la pauvreté dans la société ou dans certaines de ses tranches. L'existence d'une distinction culturelle, religieuse, ethnique ou sociale contribue aussi à isoler la minorité de la majorité, et si la distinction est composite à plus d'un niveau, l'isolement augmente en profondeur.

Pour montrer au lecteur que la transformation de beaucoup de communautés juives en communautés fonctionnelles est liée aux dynamiques sociales et historiques au premier degré et non à l'essence juive, et pour ne pas attribuer le caractère absolu aux qualités des Juifs (qui acquerraient alors une dimension finale et apparaîtraient comme limitées à eux seuls), j'ai signalé la position des Chinois en Indonésie, des Indiens en Afrique du Sud, et des Juifs yiddish en Ukraine quand celle-ci était sous la Pologne. L'élite gouvernante était hollandaise chrétienne en Indonésie, anglaise chrétienne en Afrique du Sud, polonaise catholique en Pologne. Et les masses étaient indonésiennes (javanaises) musulmanes ou païennes en Indonésie, noires païennes en Afrique du Sud, et ukrainiennes orthodoxes en Ukraine. Quant à la communauté fonctionnelle intermédiaire commerciale, elle était chinoise confucéenne en Indonésie, indienne (hindoue, chrétienne ou musulmane) en Afrique du Sud, juive en Ukraine. Plusieurs autres traits (linguistiques et culturels) séparaient la communauté fonctionnelle intermédiaire de l'élite et des masses. Quand la stratification atteint ce degré de cristallisation et quand les différences religieuses, culturelles et ethniques renforcent les différences de classe, le terreau devient prêt pour des explosions sociales énormes à dimensions ethniques, comme cela s'est passé effectivement dans le soulèvement de Khmelnytsky.

Les Juifs de Pologne étaient la majorité des Juifs du monde à la fin du XVIII^e siècle. Et à cette étape historique s'est produit aussi entre eux une explosion démographique qui a conduit à l'augmentation de leur nombre cinq ou six fois, et ainsi leur saillie numérique et économique a augmenté. La société polonaise a aussi connu alors le début de l'apparition des classes locales alternatives et des appareils nationaux qui remplacent la communauté fonctionnelle intermédiaire. La pauvreté de larges secteurs de la société polonaise s'est aussi aggravée à cette étape. Et en outre, les membres de la communauté juive parlaient yiddish et professaient une certaine loyauté à la culture allemande, alors que les Allemands étaient les ennemis traditionnels des Slaves et des Polonais. Les membres de la communauté juive n'ont pas non plus participé d'une manière effective au mouvement national polonais qui avait une orientation hostile aux Juifs pour des raisons historiques composites (parmi lesquelles l'assomption par les Juifs de la

fonction de collecte des impôts et des revenus des domaines dans ce qu'on appelle le système de l'*arenda*). Pour tout cela, l'hostilité au judaïsme a explosé en Pologne et en Russie d'une manière aiguë (en particulier à cause du trébuchement de la modernisation dans ces pays).

Mon traitement du phénomène de l'hostilité aux Juifs et au judaïsme n'a pas eu recours à l'idée de l'essence stable ni au désir des Juifs enraciné dans ceci ou cela ; il a plutôt tenté de présenter une lecture composite de ce phénomène qui n'ignore ni le particulier et l'intérieur, ni le général et l'extérieur, et qui tente autant qu'elle le peut de ne pas tomber dans aucune généralisation réductrice raciste.

Découverte des Juifs à nouveau

اكتشاف اليهود من جديد

Avec l'élargissement de la vision et la liaison des idées et l'apparition des modèles analytiques (qui relient le particulier au général et le passé au présent), et le passage de la déconstruction à la fondation, j'ai commencé à réviser beaucoup des catégories et des modèles analytiques dominants. J'ai trouvé que le discours analytique arabe s'oriente vers deux courbes contradictoires : soit il tend vers la généralisation (scientifique) intense (*les sionistes ne sont que des agents du colonialisme, Israël n'est que ceci ou cela*), soit vers la spécification complotiste intense (*les Juifs sont différents des humains, les Juifs sont ainsi par leur nature à travers le temps et le lieu*).

La révision des concepts et des modèles analytiques exige la révision des termes. Par exemple, beaucoup de chercheurs sur les phénomènes juifs et sionistes imaginent qu'un terme principal comme *juif* est un terme au sens déterminé et à la signification claire, qui ressemble dans sa clarté et sa détermination à un terme comme *allemand*. Il semble que ce soit l'illusion générale. L'un des représentants de vente de la maison al-Shorouk m'a informé que certains visiteurs arabes des foires du livre prenaient mon livre intitulé *Qui est le Juif ?*, puis le posaient en disant : *Nous le connaissons, c'est le fils de..., fini*. Comme si l'affaire était totalement tranchée pour eux, alors qu'en Israël même on essaie encore de répondre à cette question. On remarque que sont apparus dans les dernières élections israéliennes des partis à caractère ethnique exprimant les identités de leurs auteurs et leurs intérêts. Ce sont des identités différentes à cause de la différence de leurs origines civilisationnelles et ethniques (Marocains russes, Marocains religieux, Falashas... etc.).

De tels *connaisseurs* parlent des Juifs comme s'ils étaient une masse unique cohésive et homogène effectivement. La supposition d'unité, de cohésion et d'homogénéité devient moins latente et plus claire quand le chercheur parle des Juifs comme étant *le peuple juif* qui vit dans *l'exil*, ce qui signifie que les Juifs appartiennent à une formation civilisationnelle unique, qu'ils ont un destin unique, un avenir unique, peut-être une ethnie unique, une appartenance culturelle unique, une histoire unique. C'est l'essence du modèle perceptif et analytique sioniste.

Mais j'ai trouvé que la capacité interprétative de ce modèle était extrêmement limitée. C'est pourquoi j'ai montré, à travers une étude attentive, la non-homogénéité des Juifs, et donc — comme je l'ai dit — ils ne sont pas un peuple unique (un *peuple sans terre*), mais des minorités dont certaines ont réalisé l'intégration, certaines se sont totalement fondues, et certaines souffrent d'une certaine question juive (il y a beaucoup de questions juives qui diffèrent selon le temps et le lieu). Les communautés qui ne forment pas un peuple unique, on ne peut dire d'elles qu'elles vivent en *exil* ou qu'elles sont *dispersées* (comme le prétend la terminologie sioniste). Ils peuvent être exilés au sens religieux, ce qui signifie que c'est la volonté de Dieu, et c'est pourquoi on trouve que le judaïsme rabbinique interdit le retour en Palestine sauf après le retour du Messie ; il faut attendre patiemment jusqu'à ce que Dieu permette. Et la tentative de retour à travers la volonté humaine temporelle et à travers l'impérialisme (comme le font les sionistes) est, d'un point de vue religieux juif, du domaine de la contrainte de Dieu et de l'imposition de la volonté humaine sur Lui. Celui qui fait cela commet le péché de *deḥikat ha-qets*, qui signifie *la précipitation de la fin* (comme me l'a informé mon ami le rabbin Yosef Becher qui combat le sionisme de toutes ses forces pour défendre le judaïsme, et comme cela a été dit dans beaucoup de références).

Tout cela signifie qu'il ne faut pas mêler la croyance religieuse et la vérité temporelle (comme le font les sionistes et les ennemis des Juifs). Les membres des communautés juives existent partout dans le monde par leur entière volonté, sans contrainte ni obligation. Sinon, par quoi explique-t-on que la majorité des Juifs du monde soit encore hors d'Israël et qu'il n'y ait en Israël que près d'un quart des Juifs du monde ? Ont effectivement paru des écrits intitulés *La diaspora* qui ne comprennent pas de chapitres sur les États-Unis ou le Canada, en les considérant comme un second foyer national ! Bien plus, les Juifs d'Amérique ont fait d'Israël un pays d'origine ; ils sont devenus *Juifs/Américains* (comme les Irlandais/Américains, les Allemands/Américains... etc.). Mais le pays d'origine est le pays d'où l'on émigre, non vers lequel on émigre. J'ai montré dans l'*Encyclopédie* le développement des identités (et non de l'identité) juive, d'une identité hébraïque à une identité hébraïque/juive, puis sa ramification en différentes identités selon les civilisations auxquelles appartiennent les membres des communautés juives.

J'ai aussi montré dans l'*Encyclopédie* ce que tout le monde connaît, à savoir qu'il y a une différence entre *le judaïsme* et *les Juifs*. Le judaïsme est une croyance religieuse qui a des traits déterminés ; les Juifs sont ceux qui croient (ou prétendent croire) en lui. Il n'y a pas de place pour la synonymie de l'un avec l'autre (existe-

t-il une synonymie entre l'islam et les musulmans, ou entre le christianisme et les chrétiens ?). J'ai montré que cette absence de synonymie augmente en profondeur dans le cas du judaïsme qui a défini le Juif d'une manière doctrinale comme le font toutes les religions (le Juif est celui qui croit au judaïsme), mais qui l'a aussi défini d'une manière ethnique comme le font les croyances biologiques déterministes (le Juif est celui qui naît d'une mère juive). Les membres des communautés juives se divisent en plusieurs catégories essentielles : ashkénazes, séfarades et Juifs des pays islamiques. Mais à côté de cela, j'ai montré qu'il y a des communautés juives marginales innombrables. Il y a par exemple, à titre non exhaustif, les Samaritains qui ne croient ni au Talmud ni à la plupart des livres de l'Ancien Testament, mais qui croient essentiellement aux cinq livres de Moïse. Mais le texte qu'ils utilisent diffère de celui qui est utilisé parmi les Juifs en général ; leur centre est le mont Garizim à Naplouse et non le mont Sion ; et ils ne croient pas en la venue du Messie. Il y a aussi les caraïtes qui se sont rebellés contre le Talmud (sous l'effet de la pensée mu'tazilite islamique) et qui ont ébranlé le judaïsme rabbinique de ses racines, mais il ne reste d'eux que quelques milliers en Californie et dans certaines régions de Russie et d'Israël. Il y a les restes des Juifs de Kaifeng en Chine qui adorent Yahvé qu'ils nomment *Tien* (le ciel), et qui se rendent à deux temples juifs : l'un pour adorer Dieu et l'autre pour adorer les ancêtres. Leurs traits sont entièrement chinois, ils présentent à leurs ancêtres des offrandes de viande de mouton, mais eux ne refusent pas de manger de la viande de porc. On peut dire de leur judaïsme qu'il est confucéen (exactement comme on trouve que le judaïsme des Bnei Israel en Inde est un judaïsme hindou). Il y a beaucoup de communautés, de curiosités et d'autres bizarreries.

Pour tout cela j'ai trouvé que le terme *juif* est un terme extrêmement général et que sa capacité interprétative et classificatoire est faible, sinon nulle, à cause de sa généralité et de son caractère absolu. L'absence de détermination du terme *juif* apparaît peut-être dans une expression que les statistiques juives utilisent pour faire référence à un groupe de gens classés comme juifs, mais qui ne sont juifs selon aucune des définitions existantes. C'est pourquoi on les désigne comme *juifs d'une manière ou d'une autre* (en anglais : *Jewish somehow*).

Pour tout ce qui précède, j'ai entièrement supprimé de mon lexique le mot *les Juifs* dans sa généralité et son caractère absolu, et je parle d'eux comme *des communautés juives*. Le modèle des communautés juives se distingue en ce qu'il regarde les Juifs de l'extérieur, à l'intérieur de leur contexte civilisationnel et social général, en les considérant comme des minorités religieuses et ethniques aux-

quelles s'applique ce qui s'applique aux autres minorités. Il les regarde aussi de l'intérieur en les considérant comme des communautés juives qui ont leur vision particulière et leur perspective particulière (qui diffèrent à certains égards de la vision de la société de la majorité), et qui ont leurs motivations qui les meuvent et le sens intérieur qu'elles projettent sur les actes qu'elles accomplissent. Cet intérieur et cet extérieur, ce particulier et ce général, sont en interaction et entrelacés.

L'interaction entre l'intérieur et l'extérieur, le particulier et le général, apparaît dans mon étude de la problématique de l'extermination nazie des Juifs d'Europe. J'ai commencé par la placer dans le contexte (général) de la civilisation occidentale comme étant une civilisation qui glorifie la force et qui fait de son intérêt un critère unique pour juger les phénomènes, et la considère comme une civilisation impérialiste raciste centrée sur elle-même qui ne voit l'autre que comme une matière à utiliser. Dans le cadre de sa défense de lui-même pendant son procès à Nuremberg, Alfred Rosenberg, l'un des dirigeants et théoriciens nazis les plus importants, a montré que la théorie de la disparité entre les races est une partie indissociable de la pensée occidentale. Il a signalé qu'il a connu pour la première fois le terme *l'homme supérieur* (le surhomme) dans un livre sur le colonisateur anglais Kitchener, et que le terme *la race supérieure* ou *la race seigneur* est tiré des écrits du savant américain anthropologue Madison Grant et du savant français Lapouge, et que sa vision raciale est le résultat de quatre cents ans de recherches scientifiques sérieuses. Il est notoire historiquement qu'Hitler a pris la plupart de ses idées des théories impérialistes/racistes qui s'étaient répandues en Europe alors comme un microbe pour justifier le projet impérial occidental. La vision sioniste concernant *le peuple juif* en tant que peuple élu ou peuple ayant des droits absolus jaillit de cette vision occidentale.

Mais le plus important encore, c'est que l'extermination nazie a été placée dans le contexte de la civilisation occidentale en tant que civilisation exterminatrice qui n'hésite pas à effacer l'autre de son chemin (car de point de vue ethnique, il occupe une position inférieure et donc ne mérite pas la vie). J'ai signalé les faits d'extermination différents dans l'histoire occidentale moderne, à commencer par l'extermination des Indiens d'Amérique du Nord (au XVI^e siècle) jusqu'au Vietnam et à la Bosnie au XX^e siècle. Hitler lui-même, dans ses entretiens privés, exprimait souvent son admiration pour les colons américains blancs et leur manière de traiter la question des Indiens. Hitler a déclaré dans l'un de ses discours que la guerre que livrait l'Allemagne contre les éléments de résistance en Europe orientale ne diffère pas beaucoup du combat des Blancs en Amérique du Nord

contre les Indiens. De là, Hitler désignait l'Europe orientale comme étant *une terre vierge* ou *un désert abandonné*, exactement comme les sionistes parlaient d'une *terre sans peuple* et de la Palestine en tant que désert et marécages.

J'ai montré dans l'*Encyclopédie* la relation de la tendance exterminatrice avec certaines tendances intellectuelles essentielles dans la civilisation occidentale, comme la science séparée de la valeur, les philosophies matérialistes, darwiniennes et nietzschéennes, et le messianisme scientifique (c'est-à-dire la prétention de la science qu'elle est capable de résoudre les problèmes). L'important dans tout cela est que regarder le phénomène de l'extermination de l'intérieur et de l'extérieur approfondit notre vision de lui, et lui donne une dimension historique et civilisationnelle qui dépasse les événements directs et le libère des détails et de l'occasion directe, et nous fait aussi le voir à l'intérieur d'un schéma général (un modèle), de sorte qu'il se transforme de l'extermination nazie des Juifs (un crime que les nazis et eux seuls ont commis contre les Juifs) en l'extermination nazie en tant que manifestation d'un schéma général dans la civilisation occidentale moderne.

Après avoir placé l'extermination nazie des Juifs d'Europe dans son contexte civilisationnel occidental large, je l'ai placée dans un contexte moins général, le contexte allemand (la détérioration de l'économie allemande, les tendances générales de la culture allemande alors), et j'ai montré que l'extermination n'a pas atteint les Juifs seuls, mais qu'elle a atteint les vieillards, les enfants, les handicapés, les communistes, les Tziganes, les membres de l'élite polonaise et les prisonniers de guerre, et même parfois les blessés allemands. C'est-à-dire qu'elle est une partie d'une position nazie générale qui n'est pas dirigée contre les Juifs et les Juifs seuls, mais qui était dirigée contre l'autre (n'importe quel autre) qui pouvait se mettre en travers du chemin des nazis. Cela fait tomber le monopole des Juifs sur l'extermination.

Puis enfin j'ai placé l'extermination nazie des Juifs d'Europe dans un contexte allemand juif : le refus des Juifs intégrationnistes du nazisme et l'accueil des sionistes pour lui ; la coopération entre les sionistes et les nazis ; le sionisme dans sa relation théorique et effective avec le nazisme. J'ai révélé beaucoup des vérités de la coopération entre les nazis et les sionistes. J'ai signalé beaucoup de faits, parmi lesquels le plus important est l'accord de Haavara entre les nazis et les sionistes, qui a sauvé l'enclave sioniste de la perdition, car elle souffrait de l'arrêt de l'émigration colonisatrice et du flot des capitaux, ce dont se sont chargés les nazis (en contrepartie que les sionistes brisent le cordon du boycott juif des marchandises allemandes). C'est pourquoi un commentateur a dit : *Si Herzl est le*

Marx du sionisme (c'est-à-dire son théoricien), Hitler en est le Lénine (c'est-à-dire celui qui a transformé la théorie en réalité politique).

La tentative de regarder la problématique de l'extermination de l'intérieur et de l'extérieur, et de mêler le particulier et le général, change la vision et place la question de l'extermination à un niveau analytique entièrement nouveau, qui engendre des questions différentes de celles que posent les sionistes, qui déterminent l'agenda de recherche et les réponses auxquelles ils parviendront. La question des six millions et savoir si c'est un chiffre juste ou non devient une question secondaire, car il y a un schéma exterminateur occidental général dirigé contre l'autre handicapé. Bien plus, le chiffre de six millions, en le plaçant dans un contexte large, peut faire l'objet d'un dialogue d'une manière composite, car la question se transforme de la simple démonstration et négation à une recherche sur les raisons de la disparition de six millions de Juifs (si le chiffre est exact). Celui qui a disparu a-t-il disparu à travers les fours à gaz, ou y a-t-il d'autres raisons comme la baisse du nombre des Juifs depuis le début du siècle actuel à travers le mariage mixte, la conversion au christianisme, et l'abstention du mariage et de la procréation ? Et qu'en est-il des épidémies, des famines et des raids pendant la guerre ? Et qu'en est-il de ceux qui ont obtenu des certificats de baptême de l'Église pour pouvoir fuir les nazis et qui après la guerre ont préféré ne pas dévoiler leur identité juive antérieure ? Tous ceux-là ont disparu, leurs nombres ont été retranchés, mais pas à travers les fours à gaz.

L'une des idées les plus importantes dominantes dans le champ des études centrales sur les Juifs et le judaïsme est le modèle de *l'histoire juive unique*. C'est une sécrétion de l'opération de regarder les Juifs de l'intérieur seulement. L'idée de l'histoire juive suppose l'existence d'une histoire juive indépendante de l'histoire de tous les peuples et nations ; c'est un modèle dont se ramifient et auquel s'adossent tous les concepts d'indépendance juive autres. Ce modèle suscite beaucoup de doutes dans l'esprit du chercheur qui n'accepte pas le point de départ sioniste (hostile aux Juifs) concernant leur unité en tout temps et en tout lieu. Si nous regardions le phénomène lui-même, c'est-à-dire ce qu'on appelle *l'histoire juive*, de l'extérieur aussi, nous trouverions qu'il est historiquement établi que les communautés juives répandues dans les coins du monde existaient dans des sociétés différentes dominées par des modes de production et des structures civilisationnelles qui différaient selon le temps et le lieu. Les Juifs du Yémen vivaient au IX^e siècle dans une société désertique tribale arabe, tandis que les Juifs de Pologne vivaient et vivent encore dans une société urbaine capitaliste occidentale ; c'est-à-dire qu'ils vivaient dans deux formations civilisationnelles diffé-

rentes, dont ils étaient influencés et avec lesquelles ils interagissaient et dont ils tiraient leurs identités.

Et maintenant, si nous supposons l'existence d'une histoire juive effectivement, quels sont les événements de cette histoire ? La révolution industrielle, par exemple, est-elle parmi les événements de cette histoire, ou est-elle un événement appartenant à l'histoire occidentale ? En réalité nous découvrirons que la révolution industrielle est un événement énorme dans l'histoire occidentale qui a laissé les effets les plus profonds chez les Juifs du monde occidental et qui a opéré un bouleversement dans leurs modes de vie et leur vision du cosmos au XIX^e siècle, c'est-à-dire après la survenue du bouleversement par une période brève. Mais ce bouleversement ne s'est pas produit chez eux en tant que Juifs, mais en tant que minorité existant à l'intérieur de la formation civilisationnelle occidentale, car nous trouverons que ce bouleversement dans les modes de vie et la vision s'est aussi produit chez les membres de la majorité et chez les membres des autres minorités existant à l'intérieur des sociétés occidentales. En même temps, les Juifs du monde arabe n'ont pas été affectés par la révolution industrielle au même degré et au même moment, parce que la formation civilisationnelle arabe en était à l'écart au début. Mais après près d'un siècle, cette formation a commencé à être affectée elle aussi par la révolution industrielle, et donc son effet a commencé à s'étendre à la plupart des sociétés arabes avec leurs majorités et leurs minorités. Quant aux Juifs d'Éthiopie, ils n'en ont été affectés que d'une manière superficielle, parce que les régions où ils vivaient sont restées à l'écart de ces grandes transformations et ont gardé un caractère tribal jusqu'à présent. C'est pourquoi on peut dire que le taux d'influence des Juifs par la révolution industrielle est une question liée au fait qu'ils sont membres d'une société donnée : si cette société est affectée par la révolution industrielle, alors les membres des communautés juives en sont affectés à la même mesure. C'est pourquoi le cadre référentiel de l'étude ne peut être l'histoire juive unique illusoire. Si le chercheur faisait de cette histoire sa référence, il serait incapable d'expliquer beaucoup d'éléments de non-homogénéité et de disparité dans cette histoire et serait contraint de tordre le cou aux vérités pour expliquer pourquoi les Juifs de Londres ont été affectés par la révolution industrielle dès qu'elle s'est produite, alors que certains Juifs d'Éthiopie n'en ont pas été affectés jusqu'à présent !

La vision changera entièrement si nous ne nous limitons pas à voir les Juifs de l'intérieur, mais que nous sortons de ce ghetto et les regardons de l'extérieur. Si nous le faisons, nous trouvons qu'il y a *des histoires des communautés juives*, non une histoire juive unique.

Tout cela a conduit à la découverte de l'un des phénomènes les plus curieux dans l'histoire des Juifs de Pologne/Ukraine, mais qui a été totalement marginalisé dans les études sionistes : le phénomène du *temple/forteresse*. C'est un phénomène unique dans l'histoire des styles architecturaux des lieux de culte, car il est probable qu'il n'y ait pour lui aucun équivalent. Les membres de la communauté juive accomplissaient le culte et l'étude dans de tels temples, qui étaient conçus d'une manière qu'on pouvait les utiliser comme bastions et forteresses militaires en même temps.

Le besoin d'un tel style de temples est né dans le cadre de la féodalité colonisatrice polonaise en Ukraine. Les nobles polonais (*szlachta*) ont employé certains membres de la communauté juive dans l'opération d'extorsion du plus grand nombre possible de profits aux paysans ukrainiens. La communauté juive est devenue une communauté fonctionnelle d'agents financiers (*arendator*) vivant dans des villes qui leur étaient propres (*shtetl*), isolés linguistiquement, religieusement, socialement et culturellement des masses des paysans. La communauté juive faisait l'objet du mécontentement et de la colère des masses ; c'est pourquoi les forces militaires polonaises la protégeaient des masses et des soulèvements populaires probables. Et avec cela les membres de la communauté juive s'entraînaient aux armes et devaient garder des armes en nombre des mâles capables de les porter, et une certaine quantité de poudre (selon ce que stipulaient les contrats conclus entre les nobles polonais et leurs agents juifs). Ils ont bâti leurs temples sous forme de forteresses dans lesquelles ils accomplissaient le culte et l'étude, et tiraient des balles sur les paysans ukrainiens depuis elles !

Les points de similitude entre le temple/forteresse et l'État sioniste sont une affaire extrêmement frappante qui mérite la méditation pour sa signification et son originalité. Tant le temple/forteresse que l'État sioniste contient un élément humain étranger qu'une force extérieure (les nobles polonais et l'impérialisme) a armé et a planté dans une zone frontalière (Ukraine, Palestine) au service des intérêts de cette force et pour réprimer les habitants originels. Cet élément étranger s'est transformé en une communauté fonctionnelle agente que les habitants originels ont résistée et combattue dans des soulèvements répétés. Pour tout cela, nous voyons que le temple/forteresse est le meilleur symbole de l'État/forteresse, c'est-à-dire de l'État sioniste. J'ai publié les images du temple/forteresse dans toutes les parties de l'*Encyclopédie* en tant que modèle combattant fonctionnel sioniste à l'état latent. La seule différence entre le temple/forteresse et l'État/forteresse est peut-être que les habitants d'Ukraine se sont finalement dé-

barrassés de l'enclave colonisatrice juive, alors que la résistance palestinienne contre l'enclave sioniste continue encore.

S'il est difficile d'accepter le modèle de *l'histoire juive* à cause de sa faiblesse interprétative et de son insuffisance à embrasser tous les aspects de la réalité, il devient difficile par conséquent d'accepter d'autres modèles et concepts (sionistes) répandus, comme *l'identité juive* et *la personnalité juive*, qui ne sont pas inférieurs à lui dans leur faiblesse interprétative. Le discours dans le cadre de tels concepts est un discours sioniste/raciste (hostile aux Juifs) en même temps, car il fait tomber l'élément du temps et de l'histoire et arrache donc aux Juifs leur humanité, et les transforme soit en démons lapidés soit en génies uniques ! Nous avons déconstruit ces concepts et avons montré, à travers de nombreux indicateurs et statistiques que les références sionistes s'attachent à cacher ou à marginaliser ou à interpréter à l'intérieur du modèle sioniste, que les Juifs dans les coins du monde ne sont pas une masse cohésive, qu'ils sont en état de conflit, qu'ils ont des intérêts contradictoires, et qu'ils sont une partie indissociable des formations civilisationnelles à l'ombre desquelles ils vivent, avec lesquelles ils interagissent en influençant et en étant influencés, comme c'est le cas pour les membres des majorités et des minorités. La société de la majorité forme leur vision et détermine leur comportement, et même formule leur langue, leurs arts et leur patrimoine lui-même. Cela est l'étape de la déconstruction. Puis nous sommes passés à l'étape de la fondation et avons proposé le modèle des communautés juives avec toutes leurs particularités et leurs orientations, au lieu du terme *les Juifs* absolu général.

En partant de ce nouveau modèle interprétatif, nous pouvons dire que le discours sur le *génie juif* est excessif, et que le discours sur le *crime juif* ne lui est pas inférieur en excès. Les deux concepts se contentent de regarder les Juifs de l'intérieur et les voient comme un tout isolé de son milieu civilisationnel, et voient que la judéité du membre de la communauté juive est responsable de son comportement, qu'il soit génial ou criminel. Et ici, il nous est légitime de demander : si la judéité du Juif est responsable de son génie, pourquoi un Kafka ou un Einstein n'est-il pas apparu parmi les Juifs falashas ? Et si la judéité du Juif est responsable de son crime, pourquoi une organisation mafia juive n'est-elle pas apparue au Yémen (comme cela s'est passé parmi les Juifs des États-Unis dans les années trente) ? L'étude des institutions et des phénomènes juifs doit commencer par l'étude de la société dans laquelle vivent les membres des communautés juives (au lieu de les regarder de l'intérieur comme s'ils étaient une entité politique et civilisationnelle indépendante). Si le chercheur le fait, il découvrira la

plupart du temps que beaucoup de phénomènes et d'institutions juifs (qu'on croyait purement juifs) ne sont qu'un écho des phénomènes dominants dans la société de la majorité et une reproduction de ses institutions. Le génie d'Einstein n'est pas le produit de sa judéité, mais le produit de l'accumulation cognitive et du progrès scientifique dans le monde occidental auquel appartient ce mathématicien, exactement comme l'organisation mafia juive n'est pas le produit de l'appartenance juive, mais l'écho du phénomène du crime organisé que connaît la société américaine.

Découverte du judaïsme à nouveau

اكتشاف اليهودية من جديد

Parmi mes autres découvertes dans l'*Encyclopédie* (par suite de la formulation de nouveaux modèles analytiques), c'est que le judaïsme depuis ses débuts contient en son sein des contradictions profondes concernant certaines questions essentielles. La vision de Dieu dans l'Ancien Testament diffère de partie en partie (selon sa source) et de livre en livre. Les cinq livres de Moïse, qui sont considérés comme les livres les plus importants de la Torah, n'y figurent aucune référence à la résurrection ou au Jour dernier, alors qu'on trouve qu'il y a des références déterminées à ces croyances dans les autres livres. Ces différences et ces contradictions se sont approfondies avec la disparition du centre religieux ou civil du judaïsme.

Les origines de la religion juive n'ont pas été déterminées avec précision dès le début. Nous trouvons que chaque communauté juive s'est développée d'une manière indépendante du reste des communautés juives, soit du côté culturel soit du côté religieux ; chaque communauté a eu ses opinions, et les marges ont eu une légitimité non inférieure à celle de ce qu'on appelle *le courant essentiel* du judaïsme, et l'hérésie est devenue parfois l'interprétation normative. C'est pourquoi, lorsque les fondements de la religion juive ont été définis à une étape tardive (par les soins de Maïmonide sous l'influence de la civilisation islamique), c'était une affaire sans utilité parce que la non-normativité était devenue une partie essentielle du judaïsme.

Pour tout cela, nous trouvons qu'il y a un conflit profond entre deux visions différentes : la vision unitaire (*tawhīdiyya*) et la vision immanentiste (*ḥulūliyya*). Ce conflit s'est intensifié et s'est tranché progressivement en faveur de l'*indwelling* immanentiste. C'est pourquoi j'ai montré dans l'*Encyclopédie* le rôle de ce qu'on appelle *la loi orale* (les interprétations des rabbins et le Talmud) et comment elle a remplacé la loi écrite, et j'ai signalé le rôle croissant joué par la kabbale lourianique (c'est-à-dire le soufisme juif immanentiste à la manière d'Isaac Luria) dans la sape des fondements du Talmud, jusqu'à ce que les livres de la kabbale aient remplacé celui-ci (ce qui a donné une centralité au modèle de l'*indwelling* immanentiste que j'avais appliqué à la pensée sioniste dans mon livre *La fin de l'histoire*). J'ai aussi montré les nombreuses variétés dans le judaïsme à travers

l'histoire, qui rendent difficile pour le chercheur de parler d'un judaïsme normatif. J'ai distingué entre le culte sacrificiel (israélite) ancien qui tournait autour du Temple et de la classe sacerdotale ; le judaïsme rabbinique qui est né après la chute du Temple ; le judaïsme de l'âge post-Lumières (XVIII^e siècle) quand certains ont tenté de réformer le judaïsme en le sécularisant (la prise du judaïsme par le sionisme est une partie de cette opération) ; et enfin tout cela a conduit à l'apparition du judaïsme athée et du judaïsme de l'âge post-moderne et de la théologie de la mort de Dieu et la victoire finale de l'*indwelling* immanentiste, du paganisme et des cinq sens.

Tout cela a permis l'apparition de ce qu'on peut appeler *la propriété géologique cumulative* tant de la croyance juive que de l'identité juive (ou des croyances et identités juives si nous voulons rechercher la précision) : ces croyances, ces identités, ces rites et ces fêtes prennent la forme d'une composition géologique formée de couches de différentes époques entassées ou parallèles, mais non soudées ni en interaction, et qui ne se soumettent à aucune normativité centrale. Et avec cela, toutes ces croyances et toutes ces écoles ont été appelées *judaïsme* et leurs adeptes *juifs*. (L'un des critiques littéraires américains juifs mentionne que la non-normativité du judaïsme explique l'existence d'un grand nombre de penseurs juifs parmi ceux qui ont développé la pensée déconstructionniste et post-moderne.)

Tout cela signifie que j'ai abandonné le modèle analytique organique qui considère la croyance juive comme un tout organique cohérent avec lui-même, et que les Juifs forment une masse humaine organique homogène (un peuple organique), et je l'ai remplacé par un modèle géologique cumulatif. J'ai utilisé ce modèle dans l'analyse à la fois des Juifs et du judaïsme. Les Juifs du monde se divisent du côté religieux à l'heure actuelle en deux catégories essentielles : *juifs ethniques* qui ont perdu toute leur relation avec la croyance juive et l'héritage religieux, et qui voient que leur judéité réside dans leur ethnicité, c'est-à-dire dans leur mode de vie et leur héritage culturel ; et *juifs religieux* qui croient en une formule parmi les formules de la croyance juive, et ce sont des formules nombreuses et non homogènes (judaïsme réformé, judaïsme conservateur, judaïsme reconstructionniste, judaïsme orthodoxe).

Les divergences entre ces écoles sont d'une telle profondeur que l'un des rabbins orthodoxes a déclaré à juste titre qu'il y a deux judaïsmes et que le judaïsme des réformés et des conservateurs n'a pas de relation avec le judaïsme orthodoxe. En effet, qu'on imagine un rabbin orthodoxe qui sait que la Torah interdit l'homosexualité, et qui apprend que le judaïsme réformé non seulement la permet, mais

accepte la pluralité de mariages juifs légaux entre individus du même sexe, et qu'on a célébré un mariage entre deux hommes juifs devant le mur des Lamentations !

Il était possible d'ignorer cet état de non-homogénéité avant la fondation de l'État sioniste, mais après [...] et après le rassemblement des membres des différentes communautés juives aux appartenances ethniques différentes, une confrontation s'est produite entre ces croyances et ces identités. De là ont éclaté de nombreuses questions qui n'avaient pas éclaté auparavant, et ce sont des questions qui cherchent encore des réponses : Qui est le Juif ? Qu'est-ce que le judaïsme ? Quelle est l'identité de l'État qui se nomme juif ? Est-il religieux ou séculier ? Et s'il est religieux, est-il réformé, conservateur, reconstructionniste ou orthodoxe ?

J'ai appliqué le modèle de l'*indwelling* immanentiste (l'unité d'existence matérielle) et de la sécularisation totale au sionisme et à Israël. J'ai montré que le sionisme tourne autour d'une trinité immanentiste composée de la terre (juive) et du peuple (juif). Quant au troisième élément, j'ai signalé qu'il est le principe Un qu'on peut nommer Dieu (juif), ou *l'esprit du peuple*, ou *la race juive*, ou la Torah comme expression de l'esprit du peuple. C'est un élément qui, malgré son caractère absolu, n'est pas séparé de la terre et du peuple, mais est uni à eux organiquement. L'*indwelling* juif est le cadre dans lequel se meuvent les sionistes séculiers, religieux et orthodoxes.

De l'*indwelling* de Dieu dans le peuple et la terre, il est résulté que le peuple est devenu sacré, et la terre est aussi devenue sacrée. Les deux camps, séculier et religieux, divergent sur la dénomination de la source de la sacralité, mais ils ne divergent absolument pas sur le fait que la sacralité là-bas circule dans le peuple et la terre. La dénomination de la source de la sacralité dans les systèmes immanentistes n'est pas une affaire importante, car l'*indwelling* rend la matière sacrée plus importante que la source de la sacralité. Les séculiers et les religieux peuvent dire *la terre d'Israël au peuple d'Israël selon la Torah d'Israël* ; la Torah ici est un livre saint pour les religieux, et c'est un livre folklorique (sacré aussi) qui exprime l'esprit du peuple et sa volonté.

Le rabbin Kook (le père spirituel et intellectuel du groupe Gush Emunim) se meut dans le même cadre quand il dit que *l'esprit de Dieu et l'esprit d'Israël sont une seule chose*, c'est-à-dire que *le peuple est dans la sacralité du Seigneur*. Cela ne diffère pas beaucoup du propos de Vladimir Jabotinsky (le séculier athée) selon lequel *le peuple juif est son seigneur*, ou du propos de Moshe Dayan selon lequel *la terre est son*

seigneur. La formulation religieuse de Kook et la formulation athée de Jabotinsky et de Dayan sont entièrement semblables dans leur structure, car les deux aboutissent à un peuple sacré qui a des droits absolus sur sa terre sacrée. C'est un peuple en qui Dieu s'est *installé* et dans sa terre, selon la formulation de Kook ; et c'est un peuple/Dieu et une terre/Dieu dans la formulation des athées. La différence entre les deux formulations est une affaire formelle.

L'*indwelling* immanentiste se manifeste dans la position des religieux et des athées vis-à-vis de l'armée israélienne. Le rabbin Tzvi Kook, petit-fils du rabbin Isaac Kook, a soutenu que l'armée israélienne est *la sacralité complète* et qu'elle est ce qui représente le règne du peuple de Dieu sur sa terre. Les athées immanentistes ne diffèrent pas de lui dans leur position vis-à-vis de l'armée. Lors de leur célébration du jour de l'indépendance par exemple, ils changent l'énoncé du Psaume 118 qui dit : *Voici le jour qu'a fait le Seigneur*, pour qu'il devienne : *Voici le jour qu'a fait Tsahal*, c'est-à-dire l'armée israélienne (source de cohésion et d'unité organique).

Les sionistes ont fondé leur État sioniste pour qu'il soit le cadre rituel (immanentiste spirituel ou matériel) qui isole le Juif du monde. C'est l'État-ghetto qui entoure le citoyen de symboles et de slogans juifs, et c'est l'instrument à travers lequel se réalise la trinité immanentiste sacrée.

Découverte du sionisme et d'Israël à nouveau

اكتشاف الصهيونية وإسرائيل من جديد

Comme je l'ai dit en parlant du judaïsme : l'éloignement de l'objectivité réceptrice et l'utilisation des modèles comme outil analytique, et le regard sur les phénomènes à partir de leur essence et non de leur forme, ont conduit à des découvertes importantes. Ma position vis-à-vis du sionisme ne s'appuie pas sur des moules réducteurs prêts (qui dispensent leur propriétaire de l'effort de penser), mais elle s'appuie sur une analyse détaillée de la structure de l'entité sioniste, qui dépasse les bonnes et les mauvaises intentions. Je ne me préoccupe pas beaucoup des politiques changeantes (trêves, accords de paix, déclarations des hauts responsables), et je ne traite des variables qu'à la lumière des constantes. Cette analyse s'appuie à son tour sur une définition composite multidimensionnelle qui prend le général et le particulier, l'extérieur et l'intérieur, en compte.

Le sionisme dans ma conception n'est pas une partie de la croyance juive, mais c'est une manifestation impérialiste de la sécularisation totale. Les sionistes arrachent la sacralité de toute chose, annulent l'histoire de la Palestine, des Palestiniens et des Juifs du monde, et les emploient (les instrumentalisent). Mais le sionisme n'est pas une simple manifestation générale de l'impérialisme occidental ; c'est aussi un mouvement colonisateur de substitution qui s'est accompli à l'ombre de l'impérialisme occidental et sous son parapluie ; sans cet impérialisme, il n'aurait pas été possible de mettre le sionisme en exécution. Cet impérialisme a déplacé une masse humaine d'Europe pour l'installer en Palestine afin qu'elle remplace ses habitants originels (comme il l'a fait avec d'autres masses humaines déplacées vers l'Afrique du Sud, l'Algérie et les deux Amériques auparavant).

L'*Encyclopédie* soutient qu'il n'y a pas d'histoire indépendante du mouvement sioniste vis-à-vis de la pensée occidentale ou de l'impérialisme occidental, et qu'on peut comprendre la pensée sioniste d'une manière plus profonde si on la voit comme une partie de la pensée occidentale (en particulier matérialiste). Le sionisme, par sa nature de constitution, a des tendances expansionnistes (le foyer national des Juifs, *Eretz Yisrael*, du Nil à l'Euphrate). C'est naturellement un mouvement raciste qui donne tous les droits aux membres de la masse humaine arrivante et les nie aux habitants originels. C'est en premier lieu un mouvement ex-

terminateur qui prétend que la terre de Palestine est une terre sans peuple (en cela il ne diffère pas des autres expériences de colonisation par substitution). Le cadre cognitif du sionisme est le cadre cognitif impérial occidental : le darwinisme, le fardeau de l'homme blanc, et la transformation du monde entier avec ce qu'il contient d'humains en matière utilisable.

À côté de cette particularité non juive (si l'expression est juste) il existe une particularité juive (car c'est le produit de la manière de perception des sionistes d'eux-mêmes et le produit des préambules juifs qu'ils projettent sur leur acte colonisateur de substitution). On peut dire que le sionisme a réussi à développer un discours rusé en envoyant des signaux aux Juifs du monde les informant qu'il est un mouvement pour émigrer non tous les Juifs mais certains d'entre eux seulement (à condition que les autres, riches et intégrés, restent dans leurs pays). On remarque que la masse humaine juive transférée en Palestine n'est pas d'un seul pays mais de plusieurs pays. La relation des sionistes à leur terre est même une relation quasi-organique (c'est en réalité une relation fonctionnelle contractuelle, comme je l'ai montré auparavant). L'une des plus importantes caractéristiques de la particularité du sionisme réside dans ses préambules juifs : le déplacement de la masse humaine devient *le retour des Juifs à la terre de leurs ancêtres*. Ils ont des droits absolus en elle, et ils sont liés à elle par un lien organique (sacré) dont les liens ne se relâchent pas malgré le changement du temps et du lieu. C'est-à-dire que l'*indwelling* immanentiste juif, qui attribue la sacralité aux Juifs et à leur terre, est le cadre général dans lequel se meuvent tous les sionistes ; ce qui change, ce sont les préambules. Le retour est un retour pour établir un gouvernement des ouvriers et des paysans (pour les socialistes du conseil), ou pour établir un État démocratique (pour les démocrates), ou pour réaliser la promesse divine (pour les religieux). Les préambules seuls changent. Quant à l'acte de transfert colonisateur de substitution — qui est l'acte commun entre le sionisme et les autres mouvements de colonisation par substitution — il est constant et ne change pas. Et le cadre immanentiste des préambules est lui aussi constant et ne change pas. Telle est la définition composite qui explique la plupart des aspects du phénomène et qui rend possible le traitement de la réalité du sionisme.

L'*Encyclopédie* a présenté un nouveau système de classification des écoles sionistes différentes et a tenté de montrer l'homogénéité derrière la diversité. Elle a aussi tenté de différencier entre ce que j'ai appelé *le sionisme installateur* (en Europe occidentale et en Amérique du Nord) en regard du *sionisme colonisateur* (en Europe orientale). Le sionisme installateur donne au mouvement sioniste des

dons et un soutien politique, mais il n'envoie absolument pas de colons (parce que les Juifs de l'Occident sont intégrés dans leurs sociétés et y sont entièrement à l'aise). Quant au second, c'est la source essentielle et unique de la matière humaine colonisatrice. Sans aucun doute, cette distinction et d'autres améliorent notre capacité à prédire concernant la colonisation en Cisjordanie, et donc améliorent notre performance combative. Il semble que la source de la matière humaine colonisatrice (en Europe orientale) se soit tarie, et qu'il n'y ait plus rien (pour la première fois dans l'histoire, le nombre des Juifs de l'Europe occidentale dépasse celui des Juifs de son orient). Si nous ajoutons à cela la grande masse humaine juive stable aux États-Unis, et que les Juifs de l'Europe orientale sont devenus une communauté âgée — si nous mettons ces vérités en compte, nous pourrions lire la réalité avec précision, de sorte que l'appel de Sharon aux colons à s'emparer du sommet des collines ne devient pas une simple partie de la conspiration juive, mais l'expression de sa perception latente (non déclarée) qu'il n'y a pas un nombre suffisant de colons qui peuvent peupler la terre palestinienne après son vidage de ses habitants. L'expression de Sharon peut être l'expression de l'arrogance sioniste, mais elle est en même temps l'expression de la crise sioniste démographique colonisatrice.

Nous avons montré la relation tendue entre l'État sioniste et les Juifs du monde. L'État sioniste voudrait les employer à son compte ; ils peuvent en avoir peur, mais ils voudraient que leur vie dans leurs patries reste une vie complète et non amoindrie. Nous avons montré que si le rejet juif du sionisme est extrêmement faible et est presque inexistant, le soutien juif au sionisme l'est aussi (car le Juif déclare son entière loyauté au sionisme et à son État, mais son comportement montre qu'il est aussi loin que possible d'une telle loyauté).

L'*Encyclopédie* a abordé l'une des idées/mythes essentiels qui dominent le discours politique : le mythe selon lequel les sionistes, à travers le lobby sioniste, contrôlent la prise de décision aux États-Unis, et que les États-Unis par conséquent sont une pauvre victime que les sionistes juifs manipulent. J'ai montré dans l'*Encyclopédie* (et le livre *La main cachée* et d'autres études) que beaucoup oublient que l'État sioniste est un investissement stratégique important pour les États-Unis, qui sont une grande puissance impériale ayant ses intérêts qu'elle tente de réaliser et de protéger à n'importe quel prix, et qu'elle ne ménage aucun effort pour frapper tous ceux qui se mettent en travers de son chemin. La stratégie des États-Unis jaillit de la stratégie occidentale générale qui s'est déterminée depuis le milieu du XIX^e siècle (avant que les membres des communautés juives ne deviennent acteurs essentiels dans les coulisses de la politique occidentale).

Cette stratégie a décidé la confrontation continue avec le monde islamique au lieu de la réconciliation ou de la coopération avec lui (sinon l'Europe n'aurait pas anéanti Mehmet Ali, et l'accord Sykes-Picot pour le partage du monde arabe n'aurait pas été passé). C'est une décision qui peut être irrationnelle de notre point de vue, mais qui a dit que les décisions stratégiques supérieures sont rationnelles ?! Selon ce que nous savons, la stratégie s'appuie sur des catégories a priori (liées à la vision de soi, de l'autre et du cosmos) qu'on ne questionne pas, et qu'on ne peut changer (comme le mythe nazi et le mythe sioniste) qu'en faisant payer à leur propriétaire un prix exorbitant pour le mythe. C'est pourquoi je vois que la force du lobby sioniste jaillit de sa subordination à la stratégie occidentale, et non l'inverse.

Les défenseurs de la théorie du lobby négligent la relation stratégique forte entre l'Occident et Israël. Ils ne perçoivent pas que la réussite de Herzl ne réside pas en ce qu'il a recruté les Juifs (la plupart des membres des communautés juives étaient contre lui), mais qu'il a découvert l'impérialisme comme mécanisme pour exécuter le projet sioniste. (De là sa direction vers Sir Cecil Rhodes et d'autres colonisateurs pour leur demander conseil ; et de là il a demandé à Joseph Chamberlain, le ministre britannique des colonies, un morceau de terre que l'homme blanc n'habite pas — peu importe naturellement s'il est habité par des habitants originels — pour qu'il soit un lieu pour fonder l'État sioniste !)

J'ai posé certaines questions pour appuyer mon point de vue : pourquoi la déclaration Balfour est-elle sortie d'Angleterre et non d'Allemagne, malgré la force de la communauté juive en Allemagne (et sa faiblesse en Angleterre) ? Des décisions américaines de soutenir Israël ont-elles été émises sans pression du lobby sioniste, ou les décisions ne sont-elles émises qu'à travers la pression qu'exerce ce lobby ? Quand les voix juives qui sont données à un président américain augmentent, le degré de son soutien à Israël augmente-t-il, ou la courbe du soutien américain à Israël s'élève-t-elle indépendamment du nombre des voix ? Et quand le nombre des Juifs existant dans le secteur médiatique augmente, le degré de son parti pris pour Israël augmente-t-il, ou son parti pris n'a-t-il pas de relation avec le nombre des Juifs, et c'est pourquoi le parti pris des médias américains pour Israël s'est accru malgré l'augmentation des éléments non juifs en eux ? Les États-Unis ont-ils soutenu un dictateur exterminateur comme Pinochet à cause du lobby chilien ou à cause de leur position stratégique constante ?

J'ai posé une fois au sénateur James Abourezk la question suivante : si les Juifs et Israël disparaissaient de la face de la terre, cela changerait-il la stratégie des États-Unis au Moyen-Orient ? Il a dit : *Je ne peux imaginer le monde sans les Juifs et*

sans Israël ! C'est une réponse rusée qui ne répond pas à la question mais qui s'en dérobe. Je ne crois pas que la politique des États-Unis envers le Moyen-Orient changerait essentiellement si le lobby sioniste (et le mouvement et l'État sionistes) disparaissait. Quant au porte-parole officiel turc, il a été clair quand on lui a demandé — pendant la campagne électorale de Dukakis — la position de la Turquie si un président américain d'origine grecque était élu : il a dit sans aucune hésitation : *Les intérêts stratégiques de l'Amérique sont constants et ne sont pas affectés par l'arrière-plan ethnique du président américain* (au moment où certains Arabes tremblaient de peur que Kitty Dukakis, l'épouse du candidat démocrate, soit juive et c'est tout !).

Avec cela on peut dire que la décision des États-Unis de soutenir Israël s'appuie sur des calculs précis dans le cadre de leur choix stratégique de principe. Les États-Unis donnent à l'État sioniste près de dix milliards de dollars annuellement, pour la protection des intérêts occidentaux américains et de la sécurité américaine. Imaginons le Moyen-Orient sans l'État sioniste, et imaginons les États-Unis contraints d'accomplir cette mission par eux-mêmes sans recourir à un intermédiaire. Si cela se produisait, les États-Unis se trouveraient obligés de garder cinq porte-avions dans le bassin de la Méditerranée d'une manière permanente, ce qui coûte près de cinquante milliards de dollars. L'État sioniste est une affaire stratégique gagnante pour les États-Unis, une base militaire à coûts réduits — chose que les porte-parole israéliens s'attachent à montrer et qu'ils ne se lassent pas de répéter pour obtenir plus de soutien.

Cela ne signifie pas, naturellement, la négation du rôle du lobby sioniste. C'est un lobby organisé et fort, et le système politique aux États-Unis est nommé *la démocratie des groupes de pression*. Il pratique un grand rôle dans l'orientation des politiques des États-Unis, mais il reste à se mouvoir dans le cadre de la stratégie générale préalable, et — comme je l'ai dit — il tire son influence de son mouvement à l'intérieur de cette stratégie et non contre elle. C'est pourquoi on ne peut parler de lui comme étant la cause, mais c'est un élément auxiliaire à l'intérieur d'un cadre qui s'est déterminé auparavant.

Quant à la découverte d'Israël, elle ne diffère pas beaucoup de mes autres découvertes. J'ai découvert qu'Israël n'est pas un État juif, et que la prétention sioniste qu'il jaillit de la Torah, du Talmud et de l'aspiration juive éternelle au retour, n'a pas de fondement de vérité. Et que nous avons tous fait erreur quand nous avons accepté la prétention sioniste que l'État sioniste est un État juif, alors qu'il est en réalité un État colonialiste colonisateur de substitution, et qu'on ne peut comprendre ses mécanismes et ses dynamiques que dans ce cadre. C'est pourquoi, au

lieu d'étudier Israël dans sa relation au livre de l'Exode, je l'étudie dans sa relation à la colonisation de l'homme blanc dans les deux Amériques, au système d'apartheid en Afrique du Sud, et à l'enclave colonisatrice en Algérie. Et au lieu d'étudier le comportement de ses habitants dans le cadre de ce qu'on appelle *la personnalité juive*, je l'étudie dans le cadre du comportement des colons blancs dans les enclaves colonisatrices occidentales différentes.

L'adoption de ce nouveau modèle analytique a fait que j'ai commencé à découvrir de nouveaux phénomènes et de nouvelles informations. J'ai découvert une vérité évidente, à savoir que la société israélienne ne se soumet pas à des lois éternelles qui expriment l'essence juive ou l'histoire juive, mais qu'elle se soumet aux lois auxquelles se soumettent la plupart des membres des enclaves colonisatrices, comme le sentiment d'insécurité, la tentative de nier l'histoire des habitants originels et leur existence, et le désir de s'en débarrasser. Le rassemblement sioniste ne diffère pas de toutes les enclaves colonisatrices dans son appétit croissant pour l'expansion et l'emparement des terres des autres. Les Israéliens se soumettent aussi aux lois auxquelles se soumettent les membres des sociétés occidentales consuméristes (l'orientation intense vers le plaisir, la concentration sur l'intérêt économique direct, et la centration autour du Soi européen). En partant de cette vision, j'ai adopté un nouveau système de classification : le kibboutz (ou ce que j'appelle *l'agriculture armée*) n'est pas l'expression de la mentalité du ghetto, mais c'est une nécessité sécuritaire pour une masse humaine colonisatrice arrivante qui s'est emparée de la terre et a chassé ses habitants originels. Et la Histadrout n'est pas un simple syndicat d'ouvriers mais une institution colonisatrice qui vise à organiser les membres de la masse arrivante en confrontation avec les habitants originels. Dans ce cadre sont apparus les concepts sionistes exclusifs comme l'idée du *travail hébreu* qui incite les colons juifs à cultiver eux seuls la terre dont ils se sont emparés par la force.

J'ai aussi découvert la non-homogénéité des Israéliens et les facteurs d'unité et de division qui œuvrent à l'intérieur du rassemblement sioniste, et les caractéristiques de la crise en lui qui a plusieurs faces, parmi lesquelles les plus importantes : le conflit religieux/séculier, le conflit ethnique (séfarades, ashkénazes, autres communautés comme les Bnei Israel d'Inde, les caraïtes, les immigrants soviétiques attachés à leur ethnicité russe, les Falashas et les Falash Mura), la crise colonisatrice et démographique (l'augmentation du nombre des Arabes et la stabilité ou la moindre augmentation du nombre des Israéliens, l'abstention des Juifs du monde de l'émigration), et l'américanisation de la société israélienne (l'augmentation de l'orientation vers le plaisir, l'élévation de la fièvre consumé-

riste, le recul de la tendance ascétique et combattante). Je tenterai d'approfondir ce côté de mon étude de l'État sioniste, car il résout beaucoup des problématiques du discours analytique arabe vis-à-vis du sionisme. Surtout que le retrait de l'idée de la judéité de l'État sioniste et la confirmation de son essence colonialisatrice de substitution signifient que les sionistes sont des occupants et non des revenants ; que la Palestine est la patrie des Palestiniens et non *Eretz Yisrael* ; et que le rejet par les Palestiniens de cette enclave colonisatrice et leur guerre contre elle ne sont pas du terrorisme mais une résistance et une partie du mouvement de libération nationale.

L'hostilité aux Juifs et au judaïsme

معاداة اليهود واليهودية

L'Encyclopédie s'est totalement éloignée des opérations de dénigrement et de diffamation, et même elle s'est aussi éloignée des tentatives de mobilisation et de défense du droit arabe... etc. Au lieu de cela, elle a tenté d'interpréter les phénomènes juifs et sionistes à travers les opérations de déconstruction, de composition et de développement de modèles interprétatifs capables d'embrasser les phénomènes juifs et sionistes dans leur généralité et leur particularité. Ainsi *l'Encyclopédie* a essayé de ne pas tomber dans les généralisations réductrices faciles ou dans les moules perceptifs et verbaux répandus qui dominent beaucoup d'études juives, sionistes et israéliennes.

La plupart de ces moules à ma conception cachent en eux une vision sioniste qui est elle-même la vision hostile au judaïsme. Le modèle latent derrière les écrits hostiles aux Juifs ne diffère absolument pas dans ses fondamentaux du modèle sioniste. Prenez par exemple le concept de *l'unité juive*. C'est un concept qui suppose que les Juifs (c'est-à-dire les membres des communautés juives) forment un tout unique homogène et qu'ils, où qu'ils se trouvent, en n'importe quel lieu et en n'importe quel temps, forment une unité indépendante de ce qui les entoure, et qu'ils jouissent d'une continuité dans leur vie, et que leur sont applicables des lois qui ne s'appliquent pas à la société de la majorité, et qu'ils ont donc leur particularité juive (qui se manifeste dans leur nourriture, leur boisson, leur tenue, leur langue, leurs institutions politiques... etc.). Le concept de l'unité juive suppose aussi qu'il existe une essence juive unique stable qui ne se transforme pas, et si elle se transforme, elle se transforme selon ses lois particulières latentes en elle. Et le modèle latent derrière la pensée sioniste comme derrière la pensée hostile aux Juifs suppose que l'État sioniste est un État juif qui jaillit de la Torah et du Talmud, et de là pour cacher un grand ensemble de détails, d'informations et de vérités.

Mais il est notoire que les fondateurs du mouvement sioniste étaient des athées qui se mouvaient dans le cadre du darwinisme et du nietzschéisme, c'est-à-dire des philosophies dominantes en Europe alors. Herzl par exemple ne connaissait pas les rites juifs, et le rabbin venu pour célébrer son mariage est parti sans accomplir sa mission parce qu'il a trouvé qu'on ne pouvait considérer Herzl comme

juif. Quant à son ami Max Nordau, il voyait qu'un jour viendrait où le livre de Herzl *L'État juif* remplacerait la Torah. Les colons sionistes dans les années trente faisaient une manifestation le jour de Yom Kippour (le jour le plus sacré dans le calendrier juif) et marchaient devant le mur des Lamentations (le lieu le plus sacré) pour manger un sandwich de viande de porc, en annonçant leur réussite à se débarrasser de leur héritage juif. Bien plus, l'État juif lui-même devait être nommé *l'État hébreu* pour s'éloigner du mot *juif* répugnant (dans la conception des fondateurs de cet État). Et après la fondation de l'État sioniste, on trouve que la majorité des habitants sont des non-religieux féroces dans leur position d'hostilité à la religion et à la morale.

Il y a un conflit féroce entre la majorité séculière en Israël et la minorité qui utilise encore le discours religieux. Quant aux Juifs du monde (et leur majorité se trouve dans le monde occidental), la sécularisation les a balayés (ce qui est attendu) et leur détachement de la croyance juive s'est accru, et même leur identité (ou ses restes) a commencé à disparaître à travers l'élévation des taux d'intégration et de mariage mixte. L'un des rabbins en Amérique latine s'est plaint que les Juifs se détournent de la fréquentation des lieux du culte juif, et que les jeunes filles juives le samedi n'observent pas ses rites mais vont à la place à la plage avec leurs amis non juifs en portant des maillots qui révèlent de leur corps plus qu'ils n'en couvrent (le rabbin les a appelés en plaisantant : *maillots post-bikini*, sur le mode de *post-modernité*, étant donné qu'ils sont plus petits qu'aucun maillot qu'il ait vu de sa vie !).

Quant aux déclarations de Ben Gourion (et de Rabin et d'autres) qui se réfèrent à la croyance juive, il faut percevoir que Ben Gourion voit que la Torah n'est pas l'un des livres saints des Juifs au sens religieux, mais qu'elle est le livre du folklore du peuple juif (à l'instar de la *Sira hilaliyya* et des *Mille et Une Nuits* par rapport aux Arabes), et donc elle n'est pas obligatoire moralement. Elle est comme un lien ethnique qui lie les uns aux autres les membres du peuple (*Volk*), et elle est l'expression de l'esprit du peuple. La Torah est sacrée dans ce contexte dans la mesure où elle exprime la sacralité du peuple juif, et non aucune sacralité dépassant le monde de la matière sous quelque forme que ce soit. De cette perspective, Ben Gourion a déclaré que *le meilleur interprète de la Torah est l'armée israélienne !* L'affaire est purement séculière darwinienne : une affaire de force militaire féroce qui appuie des prétentions toraïques folkloriques sans relation avec un Créateur ou une croyance.

Les hostiles aux Juifs et au judaïsme ignorent toutes ces vérités. Ils répètent que peu importe ce que dit le Juif sur lui-même, qu'il s'est détaché du judaïsme — il

reste dans les profondeurs de ses profondeurs juif, et même sioniste. Celui qui est né juif reste juif et donc sioniste toute sa vie ! Le modèle de l'hostilité aux Juifs tombe dans la vision sioniste d'une manière pratique plus profonde quand il fait peur des Juifs en général de sorte qu'on craint la guerre avant d'entrer dans la bataille, et chaque fois que l'effroi d'Israël et des Juifs augmente, l'image du Juif se détériore. Nous connaissons les armes d'effroi que construisent les grandes puissances en sachant à l'avance qu'elles ne les utiliseront pas, mais qui malgré cela continuent à les construire pour semer l'effroi dans le cœur de leurs ennemis sans entrer dans une guerre chaude. Les hostiles aux Juifs et au judaïsme accomplissent cela pour les sionistes gratuitement. Et comme l'a dit Yoel Marcus dans le journal *Haaretz* (1^{er} décembre [...]) : *Les Protocoles (à cause de leur effet sur les ennemis des Juifs) semblent comme si celui qui les avait écrits n'était pas une personne hostile aux Juifs, mais un Juif intelligent (c'est-à-dire un sioniste) à la longue vue.*

Dans les écrits sionistes existe une perception profonde de cette rencontre entre les deux camps. Herzl parle de *nos amis les ennemis des Juifs*, et Balfour a perçu que son parti pris pour le projet sioniste plonge ses racines dans son hostilité aux Juifs et son désir de débarrasser l'Europe des Juifs comme solution de la *question juive*. Le fait de débarrasser l'Europe des Juifs, en tant que catégorie sioniste/hostile aux Juifs essentielle latente, se manifeste chez une personnalité importante dans l'histoire du mouvement sioniste qui a été totalement cachée et à laquelle on fait rarement référence : Alfred Nossig. Ce Nossig a participé à la fondation de l'organisation sioniste avec Herzl et s'en est éloigné progressivement. C'était un artiste et un spécialiste de la démographie juive qui connaissait les nombres des membres des communautés juives et leurs lieux de concentration en Europe. Sa vie s'est prolongée jusqu'à la fin des années trente de ce siècle. Il a coopéré avec la Gestapo dans l'élaboration d'un plan pour débarrasser l'Europe des Juifs en les exterminant. La vision et la position de Nossig sont un moment de cristallisation modélisée de la vision occidentale sioniste. Les Juifs assiégés dans le ghetto de Varsovie l'ont arrêté et l'ont jugé, l'ont condamné à mort, puis ont exécuté la sentence !

La catégorie de *débarrasser l'Europe des Juifs* nous permet de remarquer les aspects de similitude entre Arthur Balfour et Adolf Hitler. Tous deux voudraient réaliser cet objectif, mais alors que Balfour a tenté de s'en débarrasser en les envoyant aux colonies de l'Empire britannique, Hitler a tenté de s'en débarrasser d'une manière non balfourienne en les envoyant aux camps de concentration et de gaz. Hitler a été contraint de recourir à cette méthode parce que l'Europe avait confisqué toutes les possessions coloniales de l'Allemagne et avait avorté son projet

colonial, bien que — et la vérité doit être dite — Hitler n'ait absolument pas refusé la méthode balfourienne ; c'est pourquoi il a adopté plusieurs projets sionistes comme le projet du Mozambique, mais aucun n'a réussi.

Le modèle de l'hostilité aux Juifs, en tombant dans la généralisation réductrice, constitue un échec moral. Il n'essaie pas de distinguer entre le bon et le mauvais ; l'autre est le mal incarné, indépendamment du comportement de certains de ses individus. C'est une falsification de la vérité, une prétention au faux, un noyade dans le racisme qui catégorise tous les humains a priori, et une violation de toutes les valeurs humaines, morales et religieuses.

Mais le pire et le plus amer, c'est que ce modèle n'est pas très utile du côté pratique. Au départ, ses partisans voient que le sionisme et donc notre hostilité à Israël ont pour source la tendance satanique des Juifs. En s'appuyant sur cette vision effrayante, le modèle du complot peut réussir dans ses premières étapes à effrayer les masses et à engendrer l'hostilité à l'ennemi sioniste, et même à les recruter contre lui. Mais après peu de temps, il sera confronté à la vérité amère, qui est que les gens peuvent croire ce qu'il prêche lui-même — que les Juifs sont des démons, une force sans limites (comme l'armée de défense israélienne), qu'ils gouvernent le monde, et que leurs mains cachées sont effectivement présentes partout —, et qui voudra affronter une force colossale comme celle-là, qui ressemble au destin et qui gouverne le monde entier et dont les mains cachées s'étendent partout ?

Une telle vision transforme les Juifs en génies et en démons, c'est-à-dire en force miraculeuse. S'ils sont des démons, nous ne pouvons que chercher refuge en Dieu, ou fuir, ou nous rendre. Et s'ils sont un peuple de génies dont la main cachée contrôle le monde entier, nous n'avons naturellement pas la capacité de la guerre contre eux : cela, certainement, dépasse la force des humains, n'est-ce pas ?! Ainsi le modèle de l'hostilité aux Juifs est l'expression de la pensée de la passivité, de la soumission et de la défaite, qui sort notre ennemi du contexte de ce qui est humain, historique et temporel, et le rend un être qui plonge ses racines dans des causes dépassant l'histoire et l'action historique, et nous jette dans une tranchée obscure. Il me semble que la dépendance de certains Arabes à ce modèle est une tentative non consciente de leur part de retrouver quelque équilibre psychologique face à un ennemi qui s'est emparé de notre terre et nous a infligé ensuite des défaites. Nous lui attribuons une force surnaturelle pour justifier la défaite, car s'il était ordinaire et qu'on pouvait lui infliger une défaite, notre faiblesse et notre humiliation apparaîtraient devant nous-mêmes.

On peut dire que tous ceux qui se meuvent sur le terrain de la pratique réelle (qu'ils soient parmi les négociateurs ou les *mujahidin* palestiniens) refusent le modèle de l'hostilité aux Juifs et au judaïsme dans leurs pratiques. Car s'ils regardaient les Juifs comme étant des démons, la négociation deviendrait impossible (sauf de la perspective de la reddition naturellement) et le *jihād* deviendrait plus impossible encore. Les négociateurs et les *mujahidin* humanisent les Juifs, c'est-à-dire les transforment en humains qui ont leurs particularités historiques et qui se soumettent aux facteurs du temps et du lieu. À l'inverse de certains membres de l'élite gouvernante arabe qui croient au fond d'eux-mêmes que les Juifs sont une grande puissance qui tient les rênes des affaires et qu'il faut s'entendre avec eux, car nous n'avons pas la capacité face à eux. L'un des membres des élites gouvernantes arabes m'a informé en se vantant — et il était ambassadeur de son pays dans l'une des capitales européennes importantes : *Quand j'ai été nommé ambassadeur de mon pays, on m'a dit que le secret de la réussite réside en ce que je ne parle pas des femmes ou des Juifs ; je l'ai fait, et je me suis prémuni contre leur mal !* Ainsi notre homme s'est sauvé de deux complots à la fois : le complot des femmes contre les hommes, et celui des Juifs contre le monde !

Certains imaginent que l'*humanisation* des Juifs signifie leur disculpation et la sympathie avec eux (comme on dit). Et là est un dérèglement après lequel rien d'autre. Quant à leur disculpation, cela suppose que le conflit consiste en plaidoiries, et que nous devons juger les sionistes et non les combattre, ce qui est aussi loin que possible de la vérité. Quant à la sympathie avec les Juifs, cela résulte d'une incompréhension du terme *humanisation*. Il est dit dans le Noble Rappel : « *Et ne faiblissez pas dans la poursuite des gens. Si vous souffrez, ils souffrent comme vous souffrez ; et vous espérez de Dieu ce qu'ils n'espèrent pas. Et Dieu est Connaissant, Sage* » (an-Nisā' : 104). Ce qu'a dit Mark Twain sur les Juifs résume peut-être ma position avec une précision extrême : « *The Jews are human, and I cannot say worse than that of them* » — *Les Juifs sont des humains, et je ne peux dire pire que cela d'eux !*

Le colonialisme est un phénomène humain ; le racisme est un phénomène humain ; l'exploitation est un phénomène humain ; le mal est un phénomène humain — au sens où ce sont tous des phénomènes du fond de notre existence humaine, et c'est pourquoi on peut les observer et expliquer la plupart de leurs aspects. L'explication et la compréhension diffèrent de la sympathie et de l'acceptation, et elles sont nécessaires pour traiter avec la réalité et la changer. C'est-à-dire que l'*ijtihad* est nécessaire pour le *jihād* ; sans *ijtihad*, le *jihād* devient un suicide, parce que cela signifierait que nous nous jetons dans des feux miraculeux ambigus sans connaissance préalable.

L'*Encyclopédie* peut se définir comme une étude d'un cas déterminé : les Juifs, le judaïsme et le sionisme dans la civilisation occidentale essentiellement. C'est une étude historique sociale comparative qui se concentre sur les relations existantes — sociales et économiques — entre les membres des communautés juives (y compris les membres des communautés juives dans le rassemblement sioniste) d'une part, et les membres des sociétés différentes d'autre part, et qui se concentre aussi sur les dimensions cognitives de ces relations. Mais cette étude, bien qu'elle soit une étude de cas, est aussi une étude de modèles analytiques composites ayant une capacité interprétative qui dépasse le cas étudié. Ces modèles s'orientent vers des questions générales comme la relation de la minorité (en particulier les membres des communautés fonctionnelles) avec la majorité, la relation des minorités avec l'État national central, la nature de la civilisation occidentale moderne, la relation de l'homme avec la nature, la relation de l'*indwelling* immanentiste avec l'unicité, la relation de la pensée avec la matière, et la relation du sujet avec l'objet.

Le premier de ces modèles est le modèle des communautés fonctionnelles, à travers lequel nous avons étudié les communautés juives dans le cadre de la sociologie des minorités, des communautés commerciales marginales et des communautés ethniques. Ici apparaît le Juif en tant que membre d'une minorité ou d'une communauté fonctionnelle, et ce qui lui arrive arrive à tous les membres des autres minorités (et communautés fonctionnelles), c'est-à-dire que le Juif apparaît en tant que l'homme membre de la minorité religieuse, ethnique ou fonctionnelle.

Quant au deuxième modèle, c'est le modèle de la sécularisation totale (impérialiste). C'est un modèle plus large que le modèle des communautés fonctionnelles et plus général. Il ne place pas les Juifs dans le contexte des minorités seulement, mais dans le contexte de la formation civilisationnelle impérialiste occidentale, qui est la formation qui a dominé le monde entier avec en son sein les membres des communautés juives. Ici apparaît le Juif en tant que l'homme occidental moderne, et ce qui lui arrive (intégration, assimilation, domestication, instrumentalisation, standardisation, sécularisation et extermination) est ce qui arrive à des millions d'humains à l'âge moderne. C'est un homme qui vit à l'âge de la crise de la modernité (la post-modernité).

Quant au troisième modèle, c'est le modèle de l'*indwelling* immanentiste unitarienne en regard du modèle de l'unicité (*tawhīd*) et du dépassement. Nous avons montré que le conflit entre les deux modèles forme la tension essentielle dans le judaïsme (et dans toutes les religions). C'est l'expression d'une contradiction hu-

maine essentielle qui caractérise notre humanité commune, qui prend la forme de la tendance foétale (et le désir de perdre l'identité, de fusionner avec le tout, et d'abandonner la conscience et la responsabilité morale) en regard de la tendance humaine et divine (qui consiste en ce que l'homme affirme son identité humaine indépendante de la nature et qu'il porte la responsabilité morale de cet état).

Les communautés juives forment des communautés fonctionnelles comme toutes les autres communautés fonctionnelles, mais leur existence à l'intérieur de la civilisation occidentale leur a donné une singularité particulière. Elles interagissent avec les sociétés séculières et avec la formation impérialiste à l'instar des autres groupes humains, mais étant donné leur position particulière, leur interaction avec la sécularisation prend une forme plus aiguë. Ce sont des communautés que se disputent les tendances foétales et divines, à l'instar de tous les humains en tout temps et en tout lieu. Mais le Juif est l'homme dans un état d'étroitesse cristallisé, et à travers cet état d'étroitesse apparaissent beaucoup de dimensions du phénomène humain d'une manière modélique cristallisée. La particularité des communautés juives ou leurs particularités, qui varient en chaque temps et chaque lieu, sont des particularités qui ne diffèrent pas des particularités des autres ; et s'il y a quelque chose d'unique en effet, peut-être réside-t-elle dans la qualité des éléments humains généraux qui entrent dans la formation du sujet juif et leur manière de liaison. Ce sont des éléments qui entrent dans la formation de beaucoup d'autres phénomènes humains et qui se relient de manières uniques différentes.

On peut dire que l'*Encyclopédie* dans son ensemble est une encyclopédie écrite par un auteur qui sent que la modernité (dans le cadre de la rationalité et de l'irrationalité matérielles et de la sécularisation totale) a fait entrer le genre humain entier dans une voie sans issue. L'*Encyclopédie* pose des questions cognitives (totales et finales) : qu'arrive-t-il à l'homme dans un monde sans Dieu ? Qu'arrive-t-il à l'homme dans un monde relatif où il n'y a pas de constantes, pas d'absolus, pas de valeurs universelles ? Qu'arrive-t-il à l'homme dans un monde où il y a des vérités sans Vérité ni droit ? Et quel est le destin de l'homme dans un monde où la science s'est séparée de la valeur et de la finalité humaine ? Le Juif qui a été déraciné de sa patrie et déporté en Israël sous le parapluie de l'impérialisme occidental en tant que matière utilisable, et qui a été transformé en personnalité darwinienne féroce pour qu'il puisse être employé à son service, et qui a été exterminé en Allemagne nazie d'une manière méthodique, et qui a été assimilé dans la civilisation consumériste de sorte qu'il ne reste de son passé et de son identité que les pelures, et qui a été réprimé et rationalisé de l'intérieur et de l'extérieur : ce

Juif n'est-il pas un exemple criant de ce qui arrive à l'homme à l'âge de la modernité, de la rationalité et de l'irrationalité matérielles ? De là, *l'Encyclopédie* appelle à la recherche d'une nouvelle modernité au lieu de la modernité occidentale (liée à l'impérialisme et au consumérisme), qui s'est terminée par la déclaration de la mort de l'homme et de la nature après avoir déclaré la mort de Dieu.

Le textualisme et la conspiration juive

النصوصية والمؤامرة اليهودية

Parmi les manifestations les plus importantes du modèle de l'hostilité aux Juifs et au judaïsme, ce que j'ai appelé *le textualisme*. Le textualisme est la tentative d'interpréter le comportement des Juifs à la lumière de ce qui est dit dans l'Ancien Testament et les autres livres saints juifs (le Talmud, les livres de la kabbale — et certains *fuqahā'* ajoutent à cela les Protocoles des sages de Sion en les considérant comme un livre saint ésotérique chez les Juifs !). La tentative d'interprétation part d'une conception selon laquelle le comportement du Juif est une expression organique directe de certains textes de l'Ancien Testament et du Talmud, comme si la réalité des sionistes et des Juifs de l'âge moderne, qu'ils soient en Amérique, en Afrique du Sud ou en Éthiopie, ne diffère pas de la réalité des Hébreux anciens ou des Juifs de Chine au XV^e siècle. Et comme si ce qui est dit dans l'Ancien Testament et le Talmud n'était qu'un plan juif ancien qui exprime une essence juive stable, et que celui qui veut comprendre les Juifs et le sionisme et y faire face ne doit pas perdre son temps à lire la réalité et ses détails, mais doit aller à l'un de ces livres (en particulier les Protocoles parce qu'ils sont courts, clairs et faciles, et qu'ils prennent la forme d'un plan clair !), et il y trouvera une interprétation de toute chose, et même une prédiction de toute chose !

Un tel modèle réducteur ne s'aperçoit pas que la relation de l'homme aux livres saints auxquels il croit est une relation composite à l'extrême ; ce n'est pas une relation de cause à effet. La question de l'interprétation est une question vitale dans la détermination de cette relation : l'interprétation peut être littérale fermée, et elle peut être métaphorique ouverte. L'interprétation des sionistes pour un texte donné diffère de l'interprétation des Juifs réformés pour lui. Enfin, ces complotistes ne perçoivent pas que la majorité des Juifs à l'âge moderne ne croient pas essentiellement à ces livres et ne les lisent pas !

La maladie du textualisme s'est propagée et est passée de la citation de l'Ancien Testament à la citation de toute déclaration sioniste, à sa croyance et à la lui faire référence d'une manière qui la considère comme une partie du plan ancien et de la réalité qui se forme dans le présent, sans aucune tentative de dépasser ces prétentions par l'étude et la méditation. Par exemple, lorsqu'un sioniste a déclaré en [...] qu'on installerait un million de Juifs en Cisjordanie avant la fin du siècle ac-

tuel, tous ont tremblé et ont cité ce propos avec une objectivité réceptrice idiote, sans le soumettre au test, et sans poser certaines questions évidentes : d'où ce sioniste fera-t-il venir tous ces colons ? À l'avènement de [...], le nombre de colons ne dépassait toujours pas [...] mille, et le même bavard sioniste a fait une autre déclaration *millionnaire*, et une nouvelle fois tous ont tremblé et ont cité ses propos avec un perroquetage stupéfiant. L'émigration des Juifs soviétiques est peut-être l'un des témoins les plus importants de l'apparence de la question, car les journaux arabes citaient les prédictions des sionistes de l'émigration de millions comme s'il s'agissait de vérités, alors que le nombre des Juifs de l'Union soviétique ne dépassait pas un million et demi !

Ce qui est demandé, c'est que nous soumettions les énoncés des sionistes à l'examen et au questionnement. Que nous ne minimisions ni n'exagérions, et que nous ne nous contentions pas de la réception passive et de l'observation mécanique. Que nous montrions que certaines de ces prévisions sionistes roses ont été lancées pour qu'Israël puisse obtenir des milliards de dollars des États-Unis, et que beaucoup des migrants juifs ne sont pas juifs mais sont des citoyens ordinaires qui voulaient trouver un moyen de sortir de l'Union soviétique. [NdT : *L'un de mes amis palestiniens m'a informé qu'il avait vu lui-même une délégation des migrants juifs soviétiques en visite au mur des Lamentations, et lorsqu'ils ont entendu l'appel à la prière, trois ou quatre d'entre eux se sont détachés des rangs et sont allés à la mosquée pour accomplir la prière !*]

Il y a une autre manifestation extrême du modèle de l'hostilité aux Juifs et au judaïsme : la théorie de *la conspiration juive*. C'est un modèle interprétatif qui place les Juifs, tous les Juifs, dans le même panier ; donc tous les phénomènes juifs, sionistes et israéliens sont une seule chose. L'Israélien est réduit au sioniste, et le sioniste au juif, parce que tous sont juifs et c'est tout. Les Juifs sont aussi réduits (et même la réalité tout entière) à des moules prêts et à des stéréotypes préalables. Les Juifs — selon la conception de ces écrivains — sont des personnalités destructrices toujours, qui complotent par leur nature contre tout ce qui est bon et noble (cela — selon leur conception — est une composante essentielle et stable dans la nature des Juifs), et ils sont responsables de tous les maux (ou au moins de la plupart d'entre eux !), et leur comportement est l'expression d'un plan colossal qu'a posé l'esprit juif (ou les rabbins des Juifs) pour détruire la morale et corrompre les âmes, afin que tous les peuples du monde augmentent en faiblesse et en lassitude, tandis que les Juifs augmentent en force et en violence, dans le but de dominer le monde. Le monde entier — selon cette conception — n'est qu'un échiquier, et tous les humains ne sont que des pions sur lui que les Juifs déplacent en toute simplicité pour accomplir leur plan ; ils ont une force

surnaturelle qu'aucune force ne peut égaler, et une grande influence à laquelle nulle influence ne ressemble. L'histoire juive entière n'est que l'expression de ce modèle stable et de cette conspiration qui ne change pas.

Les complotistes ont saisi l'histoire de Monica Lewinsky pour signaler qu'elle est juive et donc qu'elle est sans aucun doute une partie de ce plan (comme si Clinton n'était pas un homme déréglé comme des millions d'autres, et comme s'il n'y avait pas dans son secrétariat une femme juive qui avait essayé autant qu'elle le pouvait, et sans utilité, d'arrêter cette fille galante et de détourner ce comportement de cet homme déréglé pour protéger l'institution de la présidence américaine d'elle et de ses caprices !). Le sionisme dans la conception des complotistes n'est pas un phénomène lié aux dynamiques de l'histoire et de la pensée occidentale, mais c'est une simple expression de ce mal éternel latent dans l'âme juive, ce mal qui se manifeste dans l'invasion sioniste de la Palestine, le bombardement du réacteur nucléaire irakien, l'invasion du Liban, la répression de l'*Intifada*, l'émigration juive soviétique vers la Palestine, et la chute de l'Union soviétique... etc.

Au départ, il faut signaler que certains mêlent *la conspiration* et *le plan*. Le plan est un schéma ou une stratégie qui exprime les intérêts d'un État ou d'un groupe d'États (tels que les conçoivent ses partisans). Il se manifeste à travers des schémas répétés qui ont un parcours qui exprime une logique interne qu'on peut comprendre et à laquelle on peut faire face par un plan inverse. Les partisans du plan hostile à nous sont des humains et nous sommes des humains, et la guerre entre nous est un enregistrement jusqu'à ce que Dieu donne la victoire à qui Il donne la victoire.

Quant à la conspiration, c'est un schéma secret qu'ont posé dans l'obscurité quelques individus dont les motivations sont viles et mauvaises. Ils tentent autant qu'ils le peuvent de la garder dans le secret, et la mettent en œuvre. Et parce que la conspiration n'est pas une partie d'un schéma, elle ne suit pas un parcours compréhensible et n'a pas ses lois internes particulières et externes générales. Les partisans du modèle de la conspiration imaginent que la conspiration tramée contre eux existe dans un document précis qui contient toutes ou la plupart des clauses, et au lieu de comprendre la réalité, de l'analyser, de la déconstruire et de la reconstruire, notre tâche devient la nécessité de chercher de tels documents et de les étudier avec soin. Le modèle de la conspiration ressemble à certains égards au modèle informationnel : ce dernier modèle donne au lecteur une information à côté d'une information sans qu'un cadre les organise. Cela ne diffère pas beaucoup du modèle de la conspiration qui regarde la réalité et la transforme en

éclats dispersés ; il en supprime les aspects qui le défont et confirme les aspects qui lui plaisent et leur impose le sens qu'il veut. Le modèle de la conspiration et le modèle informationnel sont deux frères qui expriment la même mentalité et la même manière de regard.

Le modèle de la conspiration, comme l'a résumé l'un d'eux, est un modèle qui peut paraître être un appel à ne pas se rendre, mais ses énoncés impliquent un appel à ne pas faire le *jihād* en même temps, parce que c'est un modèle qui conduit à la paralysie totale. J'étais dans l'un des séminaires en train d'exposer mon point de vue, quand l'un des présents s'est levé et a crié à voix haute : *Notre guerre avec les Juifs est jusqu'au Jour du Jugement*. Il l'a dit avec un tel enthousiasme que toute l'audience a applaudi pour lui avec une intense ferveur. J'ai attendu que cessent l'enthousiasme et les acclamations, et leur ai dit : ce propos signifie que la fondation de l'État d'Israël est une partie d'un plan divin, et que ses victoires sur nous est une affaire écrite que nous devons accepter jusqu'à ce que vienne l'Heure !

Les complotistes prouvent l'existence de la conspiration juive en signalant que les prophéties sionistes se sont toutes réalisées. Ils signalent les mémoires de Herzl où il a prédit la fondation de l'État sioniste dans cinquante ans, et cela s'est produit effectivement. Mais nous pouvons poser la question suivante : quelqu'un a-t-il calculé le nombre des prophéties qu'il a lancées avec confiance mais qui ont échoué ? Et que disent-ils de sa prophétie concernant *l'Allemagne forte qui prendra les Juifs sous ses ailes et les aidera dans leur projet sioniste* ? L'Allemagne n'a-t-elle pas pris les Juifs sous ses ailes moins de trente ans après le lancement de la prophétie, dans un sens entièrement différent de ce que voulait Herzl ? Et que disent-ils des prophéties des sionistes sur le déversement des Juifs du monde sur le foyer national juif où ils sont fondus dans le creuset sioniste pour qu'en sorte le nouvel Hébreu ? Ne peut-on pas dire que la crise colonisatrice et la crise d'identité dont souffre l'entité sioniste sont des preuves éclatantes de l'échec des prophéties sionistes ?

Refuser le modèle de la conspiration signifie ne pas accepter la réalité superficielle telle qu'elle est, et refuser les énoncés verbaux répandus, les images stéréotypées dominantes et les formules a priori prêtes. Cela signifie aussi ne pas accepter les prétentions des sionistes sur eux-mêmes et les soumettre à la critique, à la recherche et à l'examen, et déconstruire les phénomènes juifs, sionistes et israéliens et les recomposer d'une manière qui les rende compréhensibles, et les placer dans les limites du temps et du lieu, et dans leur contexte civilisationnel, historique et humain, et les considérer comme des phénomènes historiques hu-

maines dont on peut donc traiter, en guerre ou en paix. Les Juifs sont des communautés juives qui changent avec le changement du temps et du lieu, et le sionisme est un mouvement politique né au XIX^e siècle dans le sein de l'impérialisme occidental qui l'a mis en exécution. Sans son soutien, le sionisme serait devenu des slogans rêveurs sans autorité que lance un groupe de petits intellectuels juifs d'Europe orientale et centrale. Nous faisons tout cela sans négliger les prétentions toraïques et talmudiques en les considérant comme des préambules mobilisateurs importants et des préambules justificateurs présentés devant l'opinion publique mondiale (c'est-à-dire occidentale) pour la recruter derrière l'impérialisme et son projet sioniste, mais qui n'atteignent jamais le niveau de la structure réelle.

Le modèle de la conspiration est répandu dans le discours islamique opposé à Israël. Il suppose l'existence d'une continuité entre les Juifs du passé, du présent et de l'avenir — et c'est l'essence de la vision sioniste. Dans l'une des conférences, l'un des porteurs de ce discours s'est levé et m'a montré que les Juifs sont les meurtriers des prophètes. Je l'ai informé que les colons sionistes ne tuent pas les prophètes pour une raison simple, qui est qu'il n'y a pas de prophètes ces jours-ci, et qu'ils tuent tous ceux qui leur résistent sans distinction entre musulman et chrétien. J'étais une fois assis avec certains décideurs dans le monde arabe (à tendances islamiques) et la conversation a abordé les Juifs, et certains ont commencé l'opération même d'insulte (qui est en son essence une opération de diabolisation de l'autre pour réaliser quelque équilibre pour le Soi). La conversation a abordé les Juifs de Médine et de Khaybar et leurs complots... etc., et comment le même complot juif continue. Je leur ai demandé : ces Juifs connaissaient-ils le Talmud ? Et en quelle langue accomplissaient-ils leur culte ? Et que signifie que les Banū Qurayza et les Banū al-Naḍir soient des *Kohanim* (c'est-à-dire des prêtres de la descendance d'Aaron), alors que le système du sacerdoce a disparu dans le judaïsme après la chute du Temple en 70 après J.-C. ? Puis j'ai ajouté une question sur la position des Juifs du monde alors vis-à-vis des Juifs de Médine, et s'ils étaient en relation avec eux ou non, et s'ils les reconnaissaient comme juifs ou non. Cela soulève une question : le terme *juif* dans le Coran fait-il référence aux Juifs de Médine, ou aux Juifs du monde contemporains de la mission muhammadienne, ou aux Juifs du monde dans le passé, le présent et le futur ? C'est-à-dire que j'ai soulevé des interrogations concernant la continuité qu'ils supposent.

Puis je me suis interrogé : le musulman est-il tenu par la définition islamique du Juif (parmi les gens du Livre qui croit en un livre saint et donc en Dieu et au Jour

dernier), ou par la définition juive (qui croit au judaïsme et qui est né d'une mère juive) ? La question est rhétorique : le musulman est tenu par la définition islamique seule, et donc la majorité écrasante des Juifs du monde n'est pas concernée par la définition islamique des Juifs !

Enfin, j'ai signalé que l'histoire islamique a traité les membres des communautés juives à travers le concept des *ahl al-dhimma*, et que l'histoire des musulmans n'a pas connu d'opérations d'attaque, d'extermination ou d'expulsion des Juifs ; et qu'il y a de grands nombres de Juifs qui sont entrés dans l'islam et dont l'islam a été bon, et qui se sont fondus dans les rangs des musulmans (sinon par quoi expliquons-nous que le judaïsme ait été essentiellement un phénomène oriental islamique existant à l'intérieur du monde islamique, puis qu'il se soit transformé progressivement en phénomène chrétien ?). Bien plus, les opérations d'expulsion qui ont eu lieu au début de la gouvernance islamique étaient le résultat de la violation des engagements avec les musulmans et visaient à sécuriser le cœur de la *umma* islamique. La sanction de l'expulsion d'un groupe bédouin était une sanction acceptée chez tous, et signifiait la réinstallation dans une autre région.

Enfin, j'ai confirmé le concept islamique de la *fiṭra*, que l'homme naît sur la *fiṭra* humaine avec tout ce qu'elle contient de bien et de mal, et que ses parents le judaïsant ou le christianisent. Donc le concept de l'identité comme produit de l'hérédité est une affaire non connue dans l'islam ; et lorsque les complotistes l'adoptent, ils suivent un concept non islamique. Dans une perspective islamique, on ne peut faire payer aux Juifs d'aujourd'hui le crime des Juifs du passé, car le péché — comme la rectitude — ne s'hérite pas. C'est pourquoi nous trouvons que le discours coranique ne parle pas des Juifs dans leur généralité, mais qu'il particularise toujours (« *et parmi les gens du Livre...* »).

J'ai été surpris à ce point que l'un des présents m'informe que ce que je dis est extrêmement convaincant, mais m'ait demandé de ne pas le mentionner hors de cette séance. J'ai ri et j'ai dit : *Tu préfères donc la sagesse pragmatique à la sagesse divine.* La séance s'est dispersée !

Puis j'ai présenté mon *ijtihād* initial (avec lequel beaucoup de *fuqahā'* ont été d'accord), à savoir que des termes comme *juif* et *Banū Isrā'īl* font référence à une personne en qui se trouvent certains traits, qui, s'ils se trouvent en n'importe quelle personne (athée ou bouddhiste), elle devient juive. (Le mot *juif* dans ce sens ne diffère pas dans son usage du mot *pharaon*, qui ne signifie pas *gouverneur d'Égypte*, mais toute personne en qui se trouvent les traits du *pharaonisme*.) De toute façon, c'est un *ijtihād* initial que je présente comme question aux *fuqahā'*, pour que la

porte de l'*ijtihād* s'ouvre à nouveau concernant cette question. Le *fiqh* islamique, étant donné la stabilité de la situation des Juifs (comme gens du Livre à l'intérieur de la société islamique), et étant donné leur non-importance, et étant donné l'absence de connaissance suffisante du développement du judaïsme et des Juifs, n'a pas approfondi le sujet suffisamment. Et les *fuqahā'* avaient raison en cela : chaque société tente de répondre aux questions qui lui importent. Mais la situation a entièrement changé maintenant : la problématique des Juifs est devenue une problématique centrale.

La négation de la conspiration ne signifie en aucun cas la négation que les partisans du plan ou de la stratégie déploient leurs efforts maximaux pour l'exécuter par n'importe quel moyen (moral ou non moral) disponible. C'est pourquoi nous les trouvons souvent recourir aux conspirations, et cela s'applique à des choses énormes comme le partage du monde arabe et la colonisation de la Palestine (l'accord Sykes-Picot est un bon exemple d'une conspiration qui s'est faite dans le secret dans le cadre de la stratégie occidentale impériale générale envers le monde arabe et islamique, qui ne diffère pas dans son orientation et son objectif de la déclaration Balfour, sauf que l'accord s'est fait dans le secret tandis que la déclaration Balfour a été déclarée publiquement).

La conspiration des partisans des plans apparaît aussi dans des choses non aussi énormes, comme les tentatives d'assassinat politique et d'espionnage, et la présentation de pots-de-vin à certains membres des élites culturelles et politiques, et le déclenchement des minorités dans le but de provoquer des troubles contre certaines élites gouvernantes et de faire pression sur elles. Sinon, que font les renseignements et les espions d'un État (comme Israël) dans les autres États ?! (Les Israéliens ont reconnu qu'ils avaient 1000 agents au Liban, et on dit que le nombre de leurs agents pendant l'*Intifada* était de cent mille.) Les tentatives d'espionnage israélien contre les Arabes et les tentatives d'espionnage arabe contre Israël sont une question continue. Il est notoire que le budget des renseignements américains dépasse le budget de beaucoup d'États du tiers-monde, et qu'une grande partie de ce budget est consacrée à des opérations secrètes dont certaines, le Congrès n'en sait rien, ni même le président de la République dans certains cas !

Certains me reprochent qu'avec cette vision du sionisme, je le sors du cadre du conflit religieux stable et l'introduis dans le cadre du conflit politique changeant, et donc le mobile religieux pour la guerre contre l'ennemi est neutralisé de cette manière. Je leur réponds en disant : qui a dit que le *jihād* religieux ne se fait que contre les Juifs, et les Juifs seuls, et les Juifs sans nul autre ?! Les Juifs n'ont-ils

pas vécu dans leurs sociétés islamiques pendant des centaines d'années sans massacres ni persécutions ? Les livres d'histoire islamique (et autres) ne parlent-ils pas de leur âge d'or en Espagne islamique ? N'en sommes-nous pas fiers, et que la justice est la valeur cardinale dans l'islam ? Le *jihād* ne doit-il pas être contre celui qui a usurpé la terre et chassé les habitants, quelle que soit sa confession et sa religion, qu'il soit juif, chrétien, athée ou même musulman ? Le *jihād* ne doit-il pas être contre un nouveau système mondial qui veut tenir le monde dans une poigne de fer et imposer sa volonté tyrannique ? N'est-il pas du devoir que nous connaissions notre ennemi, que nous connaissions son identité, ses traits particuliers et les lois qui contrôlent son mouvement, sans nous abandonner aux formules générales qui ne servent à rien dans le conflit quotidien et qui nous reposent psychologiquement sans améliorer notre performance combattive ?

J'aime ajouter ce que j'ai déjà montré : que je ne regarde absolument pas les choses d'un regard politique, mais que je les regarde d'un regard historique cognitif, en utilisant un certain nombre de modèles analytiques entrelacés. Le sionisme dans ma conception n'est pas une simple expression de la conspiration juive ou même de la politique occidentale ou sioniste, mais c'est une affaire plus composite. C'est d'abord une forme parmi les formes d'*indwelling* immanentiste, car les Juifs deviennent la référence d'eux-mêmes. C'est en deuxième lieu une forme parmi les formes de la sécularisation totale (c'est-à-dire la séparation des valeurs religieuses, morales et humaines de la vie), car il arrache la sacralité de toutes les choses, des Juifs comme des Arabes et de la terre de Palestine, qui deviennent tous une matière utilisable. C'est, en fin de compte, par son orientation ethnique et sa férocité darwinienne, l'expression de la formation impériale. Mais c'est une expression très particulière, car l'État sioniste n'est pas une partie indissociable de l'impérialisme, mais c'est un État fonctionnel fondé pour servir les intérêts de l'Occident, et c'est pourquoi la relation entre lui et l'Occident est une relation utilitaire contractuelle. De là, nous trouvons que l'Occident le soutient avec toute sa force à l'heure actuelle. Mais que se passerait-il si Israël devenait un fardeau pour lui ? Son engagement envers lui est-il un engagement moral de principe comme il le prétend, ou est-il utilitaire pratique, comme c'est l'habitude et le penchant de l'Occident ? À la lumière de cela, j'en viens à classer les Israéliens, les sionistes et les Juifs comme des humains avec lesquels on peut dialoguer à la table des négociations, comme on peut dialoguer en armes avec eux sur le champ de bataille, et ils tournent les talons, comme ils l'ont fait au sud du Liban.

La dimension religieuse n'est pas non plus absente dans ma vision du conflit israélo-arabe. Je vois que le mobile combatif chez beaucoup jaillit sans aucun doute de leur foi religieuse ; c'est elle qui les meut et qui leur fait sentir la dignité et refuser l'injustice. Je dis toujours que nous combattons contre les sionistes non parce que nous haïssons les Juifs, car notre religion tolérante ne nous a pas ordonné de haïr personne ; et le *jihād* qui part de la haine peut engendrer les fitnas et le fanatisme qui défait le tissu de la *umma*. À côté du fait que le *jihād* ne doit pas s'appuyer sur l'affect, mais sur quelque chose de plus stable et plus clair : le désir basé sur la foi d'établir la justice sur la terre. Car la valeur cardinale dans l'islam est la justice. Nous combattons contre les sionistes non parce qu'ils sont juifs (de toute façon je confirme habituellement que l'État sioniste n'est pas un État juif mais qu'il est un État colonisateur de substitution), mais parce qu'ils sont des oppresseurs qui ont usurpé notre terre et chassé ses habitants. Nous combattons contre eux comme les Algériens ont combattu contre les colons français et comme nous-mêmes avons combattu auparavant contre les Francs (qu'on appelle les Croisés).

J'ajoute habituellement qu'au cas où arriveraient les armées d'un État qu'on dit islamique et qu'elles usurpent notre terre, nous lui résisterions et combattrions contre elle. Il est dit dans le noble *ḥadīth* : *Soutiens ton frère oppresseur ou opprimé*. Ils dirent : *Nous le soutenons opprimé, ô Messager de Dieu, mais comment le soutenons-nous oppresseur ?* Il dit : *En le détournant de l'injustice dans laquelle il est*. Telle est, dans ma conception, la dimension religieuse.

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : chapters/ch09.txt

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement

Abdelwahhab al-Massiri

Chapitre X — Dans le monde de la littérature et de l'art

الفصل العاشر — في عالم الأدب والفن

Traduction française intégrale et fidèle · Usage personnel

Ma vie à l'université

حياتي في الجامعة

Bien que ma vie à l'université constitue ma profession principale (je n'ai démissionné de l'enseignement qu'en 2004), je me trouve cependant, dans une biographie intellectuelle telle que celle-ci, ne pas m'étendre beaucoup à son sujet ; rares sont les gens qui savent que jusqu'à la date de ma démission j'occupais le poste de professeur de théorie critique et de poésie anglaise au XIX^e siècle. Cela tient sans doute au fait que la plupart de mes ouvrages, depuis l'obtention du doctorat, tournent autour du sujet du sionisme. Mais il y a aussi d'autres raisons. Je ne peux nier mon enrichissement humain tiré de mon expérience au département de langue anglaise et de ses lettres à la Faculté des jeunes filles, université Aïn Shams. Bien qu'il y ait eu un certain nombre d'enseignants détachés masculins, j'étais le seul membre titulaire de l'équipe pédagogique qui fût un homme (et c'est parce que j'avais été nommé par erreur : on avait oublié — comme je l'ai déjà dit — d'écrire dans l'annonce de la bourse qu'elle était réservée aux femmes seulement). Sans aucun doute, cette situation a accru mon sentiment de moi-même et ma capacité à me regarder de l'extérieur. Je disais, ironiquement, que j'étais le seul homme qui recevait des félicitations à la fête des Mères ! Enseigner à la Faculté des jeunes filles m'a fait

comprendre beaucoup de choses sur la femme : les rêves d'égalisation entre l'homme et la femme qui me hantaient autrefois n'avaient plus aucune place dans ma vision, car j'ai compris que la femme est différente de l'homme et que l'égalité entre les deux ne signifie nullement uniformisation. Il faut que je signale l'atmosphère humaine générale qui régnait dans le département. Pendant la période que j'y ai passée, il n'y avait aucun de ces petits (ou grands) conflits du type qui domine maintenant à l'université. Il n'y avait pas de bagarres concernant les heures supplémentaires (qui ne suscitaient pas la convoitise ; les professeurs les acceptaient par sentiment du devoir, et si nous mettons la rétribution matérielle dans nos calculs — quelques piastres —, nous savions qu'elle représentait un véritable sacrifice de soi).

De même, la guerre des photocopiés ne sévissait pas, car les professeurs ne distribuaient jamais de photocopiés. Certaines (de l'ancienne génération) avaient réussi à dépasser le mal de la dictée maudite et donnaient de véritables conférences. Les effectifs énormes et croissants d'étudiantes (imposés annuellement au département) sont sans doute responsables de l'apparition de nombreux phénomènes pathologiques.

J'aimais enseigner et je participais à l'activité universitaire. J'emmenais les étudiantes en voyage à Ismaïlia et aux Barrages du delta, et nous faisons également des tournées dans les divers musées du Caire. Je me souviens les avoir emmenées une fois au musée de l'Art moderne (avant qu'il ne s'installe dans son siège actuel à côté du bâtiment de l'Opéra) ; ce fut une surprise pour les étudiantes d'apprendre qu'il existe un art égyptien moderne, qu'il existe des artistes égyptiens vivant avec elles dans la même ville et le même temps qui essaient de peindre cette réalité, chacun à sa manière ! Je projetais aux étudiantes des films sur des sujets variés (l'histoire de l'architecture en Angleterre, la vie des poètes, des films sur les célèbres romans anglais) que nous empruntions à l'Institut britannique.

L'un des cours que j'aimais le plus était le cours de civilisation en quatrième année (année du diplôme). J'essayais d'y enseigner la civilisation occidentale dans toutes ses manifestations enchevêtrées. Je leur donnais par exemple des conférences sur les divers styles de mobilier et expliquais leur relation avec les arts de leur époque, tant en musique qu'en littérature. Je leur enseignais aussi quelques écoles artistiques modernes et leur expliquais quelques concepts essentiels de notre époque moderne (marxisme, freudisme, pragmatisme). Et je leur disais en plaisantant que le but de ce cours est de les préparer au mariage et d'améliorer le rapport de forces en leur faveur, car elles pourront terroriser intellectuellement le

mari en montrant que leur connaissance de l'époque moderne (ses idées, ses arts, sa musique) dépasse la sienne.

Je disais aux étudiantes qu'elles réussiraient toutes à ce cours si elles me prouvaient qu'elles participent aux discussions qui suivent chaque conférence. C'était comme un contrat non écrit entre moi et elles, que nous avons pu honorer la plupart du temps. Je n'oublierai jamais cette étudiante qui vint me trouver à la fin de l'année pour m'annoncer que ce cours avait changé sa vie : avant ce cours, la vie pour elle, c'était une cuisinière à gaz et un réfrigérateur de 12 pieds cubes (comme elle le disait) ; à présent, la musique et les couleurs étaient entrées dans sa vie !

Je participais naturellement aux fêtes des étudiantes. Je me souviens qu'une étudiante m'a imité une fois (comme on le fait toujours dans les fêtes universitaires) ; elle a imaginé une scène complète chez moi : je suis assis à mon bureau lisant un livre, mon épouse arrive et m'annonce qu'il y a du savon de lessive à la coopérative et que je dois me dépêcher d'en acheter. Je me lève alors avec la plus grande tranquillité et lui dis qu'il n'y a pas la moindre raison de le faire, parce qu'après le lavage les vêtements se saliront à nouveau. Le commentaire de mon épouse fut que cette fille a une vaste imagination, car elle a entrevu l'essence de ma personnalité et l'a transformée en une scène réaliste — bien qu'elle n'ait jamais eu lieu !

J'ai connu à la Faculté divers types humains. Il y a le groupe de professeurs qui dépensent beaucoup de leur effort et de leur temps sans contrepartie (et c'est sur les bras de ceux-là que la « Misr al-Maḥrūsa » continue d'avancer malgré toute la corruption et l'indifférence qu'elle contient). Il y a naturellement les étudiantes qui viennent de la campagne. Je me trouvais biaisé en leur faveur en raison de notre arrière-plan commun et en raison de ma sympathie pour elles, car elles me rappellent l'environnement provincial dont j'avais émergé (à la différence de l'Alexandrie cosmopolite). Il y avait aussi les étudiantes cairotes avec leurs divers types. Il y avait les étudiantes qui cherchaient une certaine forme de connaissance, et celles qui étaient préoccupées par diverses questions intellectuelles.

Il y avait aussi celles qui s'étaient inscrites au département de langue anglaise pour *apprendre une langue* (comme dit l'expression courante actuelle), ou pour obtenir un diplôme à accrocher dans le salon (ce qui améliore leurs chances de mariage et élève leur statut social). C'était un phénomène limité aux étudiantes de licence dans le passé, mais il a commencé à apparaître aussi dans les études supérieures.

Malgré cela, je dois dire que mon expérience intellectuelle à la Faculté des jeunes filles fut effectivement limitée. Il n'y avait rien d'intellectuellement stimulant. Cela tient peut-être au fait qu'aucune atmosphère culturelle ne régnait dans le département et qu'aucun courant intellectuel n'y circulait. La seule excitation s'est peut-être produite quand la D^r Lutfiya Achour a été nommée présidente du département. Sa préoccupation était de soulever de petits problèmes, l'un après l'autre. Par exemple, elle me demandait le matin d'enseigner telle matière, et je commençais effectivement, pour découvrir qu'elle avait demandé à un autre professeur d'enseigner la même matière, afin que nous nous querellions — ce qui n'est jamais arrivé, Dieu merci, car le département, à dire vrai, est dominé par un esprit d'entente entre ses membres.

Je me souviens qu'elle était présidente du département lors de la mort du président Gamal Abdel Nasser — que Dieu lui fasse miséricorde —, et elle avait proposé que nous n'observions pas une minute de silence en son hommage à la réunion du département comme tout le monde, mais plutôt que nous étudions, dans la première conférence, certaines élégies poétiques écrites à l'occasion de sa mort. C'est-à-dire que j'avais demandé que nous nous souvenions du moment d'une manière qui sied à des professeurs de littérature (je suis préoccupé par la spécificité et la singularité, comme je l'ai dit). Et c'est ce que j'ai fait : j'enseignais le poème de Nizar Qabbani sur l'élégie du président Abdel Nasser. Bref, je fus surpris deux mois plus tard que tous les membres du département fussent traduits en enquête (pour une raison que Dieu sait que je ne me rappelle plus à présent), et je me retrouvai face à face avec l'enquêteur, qui était un professeur de droit civil à l'université Aïn Shams. L'homme découvrit immédiatement mon innocence et celle des autres membres du département,

et même notre naïveté, comparée à celle de la D^r mentionnée, qui connaissait les lois et les règlements mieux que toute autre chose au monde. Il me précisa que parmi ce qu'elle avait mentionné contre moi figurait que j'avais proposé de ne pas observer une minute de silence en hommage au président Abdel Nasser — sans citer le reste de la proposition. Et le monsieur enquêteur me demanda de ne rien dire ; il commença lui-même à écrire les questions et les réponses, et l'enquête se termina par la mutation de la dame mentionnée. Mais elle avait la capacité de revenir — je ne sais comment — pour que les ennuis recommencent ; à dire vrai, elle ne se lasse ni ne se fatigue. À force de rancœur, je leur proposai une fois au département de publier sa nécrologie dans le journal *al-Ahram* pour qu'elle s'occupe de nous quelque temps, à essayer de démentir la nouvelle de sa mort !

C'était là le principal élément d'excitation. Les choses ne changèrent guère après la nomination de la D^r Latifa al-Zayyat — que Dieu lui fasse miséricorde. C'était une dame vertueuse qui ne souleva aucun problème d'aucune sorte, et qui rendit notre vie sur le plan administratif un bonheur permanent. Mais elle préféra séparer sa vie intellectuelle générale de sa vie de professeur à l'université. Ses conférences et les thèses qu'elle dirigeait étaient extrêmement traditionnelles, ne différant pas de ce qui est familier aujourd'hui en fait de dictée et d'amasement d'informations, ce qui rendit le département complètement vidé des préoccupations intellectuelles. Je n'ai pas tout à fait compris cette posture. Lors de la cérémonie d'hommage à sa mémoire, la doyenne signala qu'elle laissait la pensée à la porte de la Faculté. Nous parlions parfois de pensée, mais en l'absence des autres ; elle m'avait même invité une fois à discuter de mes idées dans un colloque qu'elle dirigeait au parti du Tagammu'. Personne du département ne vint, naturellement. Une chose et une chose.

Et pour donner au lecteur une idée de l'atmosphère de figement et de mort intellectuelle dans laquelle nous vivions, j'ai demandé une fois à l'une des étudiantes des études supérieures sur quel sujet elle allait choisir d'écrire sa thèse de master. Elle dit : *Défense de la poésie* de Shelley. Je lui demandai : *Pourquoi ?* Elle répondit : *Parce que je la connais par cœur.*

Une autre fois, je proposai à une étudiante d'écrire sa thèse sur le poème d'Alexander Pope *An Essay on Man* et le poème d'Eliot *The Waste Land*, pour comparer la posture envers l'homme au XVIII^e siècle et au XX^e siècle. Elle se réjouit de la proposition. Et lorsque je rentrai des États-Unis, je lui demandai ce qui s'était passé. Elle dit : *Nous avons exécuté votre proposition après une légère modification. Au département, ils ont dit que prendre deux poètes serait beaucoup pour le master, et ils ont donc décidé de se contenter de la poésie d'Alexander Pope.* Ainsi le qualitatif se transforma en quantitatif !

La spécialisation est classée sur des bases extrêmement étroites. C'est habituellement les genres littéraires qui sont la base, même après l'obtention du doctorat. Untel est *du domaine de la poésie*, untel est *du domaine du théâtre*, et ainsi de suite. Mais que la classification se fasse, par exemple, sur la base d'une période historique ou sur la base d'un thème fondamental latent, ou sur la base d'un schéma formel récurrent, voilà qui n'est pas envisagé. La classification est devenue si étroite que j'ai essayé une fois d'expliquer à l'une des professeures ce que j'allais faire dans les études supérieures : je lui ai dit que je n'enseignerais pas aux étudiantes des poètes nommément, mais un ensemble de poèmes dans le but de les

entraîner à lire les textes par une lecture critique détaillée, et je lui ai résumé ce que je ferais en disant que c'est de l'analyse du discours (*discourse analysis*). Elle me dit que l'analyse du discours fait partie de la linguistique et non de l'étude littéraire. Et une autre professeure (qui portait des bijoux dont le poids écraserait l'homme ordinaire !) m'expliqua la différence entre la linguistique et l'enseignement de la littérature comme suit : *Le professeur de linguistique peut enseigner aussi bien la linguistique que la littérature ; le professeur de littérature, lui, ne peut enseigner que la littérature seule.*

Les sujets des thèses sont choisis d'une manière extrêmement arbitraire, sans aucun rapport avec les inclinations de l'étudiante, ses orientations ou les problématiques intellectuelles qu'elle affronte (car la grande majorité des étudiantes — à dire vrai, dans la plupart des cas — étaient sans inclinations et n'affrontaient — Dieu merci — aucune problématique. La plupart des étudiantes se sont inscrites au département de langue anglaise parce qu'elles désiraient étudier la langue anglaise (pas la littérature anglaise), pour finalement travailler comme hôtesse ou dans le corps diplomatique. C'est un problème que rencontrent les départements de littératures étrangères dans nos pays, où les gens les confondent avec les départements de langues). Cette étudiante innocente d'inquiétude intellectuelle va habituellement demander à la professeure de lui fixer un sujet pour sa thèse, et ne définit aucun cadre, sauf qu'elle aime la poésie ou la pièce de théâtre par exemple.

La professeure dirigeante choisit alors pour elle n'importe quel littérateur sur lequel elle écrira sa thèse, puis l'étudiante et sa thèse entrent dans le laboratoire d'accumulation et de mobilisation d'informations et de références.

Cette tendance à l'indifférence envers le chercheur et les problématiques intellectuelles qu'il pose et les questions intellectuelles qu'il affronte n'est pas limitée au département de langue anglaise de la Faculté des jeunes filles ; j'ai vu pareille situation à l'étranger. Mon ami le Pr David Carroll m'a raconté que, lorsqu'il s'inscrivit au département des études supérieures à l'Université de Londres, il dut se rendre auprès du célèbre Pr Sutherland pour discuter avec lui du sujet sur lequel il écrirait. David Carroll entra dans son bureau et l'informa du but de sa visite. Le Pr Sutherland sortit alors un livre énorme, tourna plusieurs pages jusqu'à atteindre une page particulière, parcourut du doigt plusieurs lignes, puis s'arrêta et dit : *Pourquoi n'écrirais-tu pas ta thèse sur Mrs Thackeray ?* (qui est la sœur du célèbre romancier britannique Thackeray). David Carroll refusa et lui dit qu'il était intéressé par certaines questions concernant les romans de George Eliot. Le directeur de thèse le regarda avec une stupeur teintée de colère,

mais accepta son sujet. Plusieurs années plus tard, David Carroll visita l'Inde et rencontra une dame indienne qui avait étudié avec lui dans la même université dont il avait obtenu le doctorat ; elle était entrée après lui dans le bureau de Sutherland. Et David Carroll apprit d'elle qu'elle avait écrit sa thèse sur Mrs Thackeray. La question est *par tour de rôle*, sans rapport avec le soi de l'étudiant ou les questions intellectuelles qu'il affronte.

Quelque chose de semblable m'est arrivé quand je suis allé à l'Université de Columbia. On me dit que je pourrais écrire sur l'influence arabe ou islamique sur l'un des poètes romantiques anglais ou américains, étant donné que je suis — selon leur perception — un étudiant du Tiers Monde qui ne connaît pas la littérature anglaise ou américaine de manière suffisante et à qui il ne saurait être donné de la connaître. Mais qui malgré cela connaît une langue étrange appelée arabe sur laquelle il peut s'appuyer pour étudier ce sujet limité (il y avait parmi mes professeurs ceux dont l'ignorance allait jusqu'à supposer que je parlais la *langue égyptienne* — *Egyptian*, selon leur expression). Ce qu'ils ne disaient pas explicitement, c'est qu'après mon écriture de la thèse, ils prendraient les résultats de mes recherches archivistico-informationnelles pour mener eux-mêmes ensuite la véritable étude critique — et ainsi je passerais d'écrivain à *scribe* ! Je leur dis que le sujet ne m'intéresse pas beaucoup et ne suscite pas mon inquiétude, et que par conséquent je n'écirai pas dessus. La même chose se répéta à l'Université de Rutgers, lorsqu'on me demanda d'éditer un manuscrit latin qui était la traduction du commentaire d'Ibn Rushd sur l'*Art poétique* d'Aristote. Une fois encore

je refusai le sujet et écrivis sur quelque chose au cœur même de la civilisation occidentale (et l'édition du manuscrit échut à un autre que moi, comme je l'ai indiqué précédemment).

Ma posture quant à la direction des thèses universitaires se caractérise par quelque chose d'extrême : elle suppose la nécessité que le directeur interagisse avec le sujet de la thèse et avec le chercheur, et qu'il soit au courant des littératures écrites sur le sujet et des problématiques essentielles posées à ce propos, afin qu'il puisse dialoguer avec le chercheur d'un dialogue fructueux concernant sa vision, sa méthode et la structure de son travail. C'est une méthode pénible de direction, mais c'est ce que j'ai appris de mes professeurs à Alexandrie et de mon directeur aux États-Unis. Mon professeur dirigeait un nombre extrêmement limité de chercheurs, et il pouvait donc les diriger au sens propre du mot. Il recevait du chercheur les chapitres de la thèse, les lisait au fur et à mesure avec la plus grande attention, les commentait en détail, et donnait des observations générales à la fin. Et si une nouvelle référence apparaissait sur le sujet, il la lisait et

indiquait au chercheur de la lire ; et si de nouvelles problématiques étaient soulevées, il les lui signalait. Il ne cessait pas de dialoguer avec lui. (J'étais une exception unique : j'écrivis ma thèse en une seule fois et la lui donnai. Mais nous nous rencontrions au moins deux fois par semaine. Il connaissait le cours de la thèse oralement par moi.)

Cela se tient à l'opposé de la situation chez nous, où nous trouvons le professeur dirigeant un nombre énorme de thèses qu'il peut se trouver contraint d'accepter. Et malgré cela, j'ai remarqué la lutte incompréhensible entre les professeurs pour davantage de thèses. Lorsque mon épouse essaya d'enregistrer le sujet de sa thèse de master en Égypte, l'une des collègues lui dit que le nom de la professeure unetelle devait être placé sur la proposition de thèse en tant que codirectrice, sinon elle ferait suspendre le sujet au conseil de la Faculté. Lorsque mon épouse me consulta à ce sujet, je lui dis que la professeure unetelle n'est pas spécialiste, et que mettre son nom serait en réalité une insulte pour elle. Mais nous fûmes surpris qu'elle eût effectivement fait suspendre le sujet au conseil de la Faculté. (Il semble que je ne comprenais pas la réalité académique en Égypte comme il le fallait,

et c'est pourquoi j'étais toujours le conseiller fidèle de mon épouse qui la mène à la perdition !)

En conséquence de cette posture envers la direction, je n'ai jamais dirigé une seule thèse de master ou de doctorat, et je n'ai pas été invité à examiner une thèse universitaire (sauf deux fois) au cours de ma vie universitaire. Mais finalement vint à moi une étudiante nommée Jihan Farouq Fouad, qui posait de véritables questions intellectuelles, et j'ai accepté de diriger sa thèse. Nous avons réfléchi ensemble au sujet, et il fut décidé qu'elle écrirait sa thèse sur les diverses lectures critiques du poème *The Ancient Mariner* de Coleridge (c'est une étude comparative dans les modèles analytiques). J'ai dirigé sa thèse de la manière à laquelle j'ai fait allusion, c'est-à-dire la manière dont mon professeur me dirigea moi. Et lorsqu'elle l'eut achevée, elle avait accompli un travail intellectuel de tout premier ordre ; je prétends en avoir appris autant qu'elle elle-même en a appris, car c'était une recherche véritable et non une simple documentation horizontale qui ne donne lieu à aucune transformation.

Le jury de soutenance fut formé : moi comme président, la D^r Fadila Fattouh (qui a participé à la direction de la thèse de manière sérieuse et a prodigué de nombreux conseils importants à Jihan), le D^r Mohamed Anani et le D^r Ayman Bekhit comme membres. La discussion fut un véritable plaisir intellectuel qui

me prépara l'occasion d'expliquer certains de mes avis concernant les thèses de master. J'ai dit, parmi ce que j'ai dit : il faudrait que la soutenance se fasse en langue arabe, c'est-à-dire la langue maternelle, comme cela se fait dans le reste du monde, pour que les étudiants comprennent que leur thèse est un travail critique et que leur contribution doit finalement se déverser dans leur propre vision critique, et non pas demeurer une partie d'un monde indépendant et séparé (quant à la capacité linguistique, on peut s'en assurer par des examens spéciaux). J'ai signalé un dérèglement essentiel dans notre conception des départements de littérature anglaise, considérés comme une copie (déformée naturellement) des départements de littérature anglaise en Angleterre.

Nous avons pris l'habitude de penser que nous ne sommes en rien inférieurs à eux, et qu'il faut nous en rapprocher. C'est un slogan louable et notre objectif. Mais en réalité, nous essayons d'être une copie carbone d'eux ; nous transposons donc d'eux les programmes des départements de littérature anglaise, puis nous supprimons certains cours pour faciliter la tâche à nos étudiants. Mais ce que nous oublions, c'est que ce qui correspond chez nous au département de littérature anglaise n'est pas le département de littérature anglaise chez eux, mais le département de littérature arabe chez eux ; c'est-à-dire que la littérature anglaise est pour nous une littérature étrangère (*une seconde littérature*, comme ils disent *seconde langue*), exactement comme la littérature arabe est pour eux une littérature étrangère. Cette nouvelle conception exige que nous fassions travailler notre pensée pour aboutir à une nouvelle conception des programmes et examens dans les départements de littératures étrangères. La discussion fut véritablement intellectuelle, sans pédantisme, sans chute dans l'académisme au sens négatif du mot.

Après avoir enseigné quelque temps au Caire (1969-1979 hormis 1975-1978), je suis passé à Riyad en 1983 et y suis resté pendant six ans, où je me suis trouvé dans une atmosphère culturelle distinguée... L'Université du Roi Saoud était une université arabe au sens propre du mot. Son corps enseignant comprenait des professeurs de toutes les régions du monde arabe, ce qui m'a donné l'occasion d'interagir avec cette grande diversité arabe.

L'atmosphère culturelle à Riyad était unique. La plupart des intellectuels là-bas n'ont pas de grandes préoccupations économiques, et les détails de leur vie sont peu nombreux ; et nous, en tant que professeurs invités (contractuels, comme nous étions appelés), avions encore moins de soucis et de détails. Étant donné notre disponibilité quasi totale, je me suis trouvé à fréquenter un nombre incalculable de colloques et de cercles culturels.

Par exemple, il y avait le séminaire de littérature comparée qui se tenait une fois par semaine à la Faculté des lettres et qu'animaient des professeurs des départements de langue arabe et de langue anglaise, où nous discussions de tous les sujets dans une atmosphère fraternelle (peu différente de l'atmosphère du café d'al-Massiri à Damanhour). Et il y avait le séminaire de la *problématique du biais* auquel j'ai fait allusion.

J'assistais aussi à un séminaire philosophique en langue anglaise qui se réunissait une fois par mois et qui réunissait les professeurs étrangers ne maîtrisant pas l'arabe. La société saoudienne m'a ouvert ses portes : ma femme et moi rendions visite à certaines familles saoudiennes — chose rare, à ce que j'ai entendu.

Les liens d'amitié se sont resserrés entre moi et le D^r Ezzat Khattab, président du département, qui était un mélange original et unique de piété et de modernité ; il parlait du monologue dramatique tout en ôtant ses sandales en préparation des ablutions pour faire la prière. Le sourire ne quittait pas son visage, même dans les moments les plus graves. J'ai fait également la connaissance du D^r Saad al-Bazei (qui était rentré en Arabie saoudite de l'étranger la même année où j'y arrivai), et une amitié intellectuelle est née entre nous, qui a laissé en moi la plus profonde empreinte ; nous échangeons toujours lettres et visites. Les jours que j'ai passés en Arabie saoudite ont été véritablement parmi les plus heureux jours de ma vie et les plus riches sur le plan intellectuel.

Pendant toute cette période (1969-1996), j'enseignais la littérature anglaise, soit à la Faculté des jeunes filles, soit aux facultés des lettres aux universités d'Aïn Shams, du Roi Saoud et du Koweït, soit dans certaines universités aux États-Unis : poésie du XVIII^e siècle — poésie du XIX^e siècle (romantique — victorienne) — poésie du XX^e siècle — théorie critique d'Aristote à la postmodernité — l'art du conte — l'art de la traduction... etc. Et comme je l'ai déjà dit, j'enseignais les cours à travers thèmes et modèles, et non à travers le récit historique direct.

Et comme je l'ai dit,

la vie à l'intérieur de la Faculté des jeunes filles était de manière générale dépourvue de préoccupations intellectuelles. Néanmoins, elle s'exprima à travers mes explications des textes que j'enseignais, et dans mes conférences en général. Je sentais parfois que je chargeais le fardeau des textes (et des étudiantes) de mes problématiques intellectuelles, surtout que je tâtonnais mon chemin vers les modèles fondamentaux régulateurs de l'*Encyclopédie*. Cela élargit mon discours ana-

lytique d'une part et lui imposa des limites de l'autre. Et le fossé entre moi et les étudiantes commença à s'élargir. Une minorité d'entre elles attendaient mes conférences avec une patience impatiente, mais la majorité me regardait de travers, parce que je parlais de choses en dehors du programme. Et ma présence à la Faculté des jeunes filles devint un fardeau lourd pour moi et pour la majorité des étudiantes. Il n'y eut donc pas d'autre issue que la démission, surtout que l'*Encyclopédie* avait commencé à me tenir solidement et à exiger de moi une allégeance complète.

La littérature : mon premier et ancien amour

الأدب: حبي الأول والقديم

À travers ce voyage intellectuel, mon premier et ancien amour pour la poésie, la littérature et la critique est demeuré. J'écris de temps à autre des poèmes que je ne publie pas et que ne lisent que les amis les plus proches : ce sont des poèmes très particuliers, à caractère philosophique extrême, et je ne pense pas qu'ils soient parmi les perles de la poésie arabe ! De même, je n'ai jamais cessé l'étude littéraire, qui n'était pas en dehors de mes autres intérêts intellectuels. Bien plus, mon étude littéraire — comme je l'ai dit — est ce qui a renforcé mon intérêt pour la spécificité, pour la question de l'analyse à travers les modèles, et pour l'importance de la forme et des images métaphoriques. Cette étude fut aussi un entraînement à la lecture des textes et à la manière d'analyser la forme pour atteindre le thème fondamental latent. Et la manière dont j'expose mes idées a été, sans doute, influencée par mon étude littéraire.

La grande littérature traite l'homme dans sa plus extrême complexité, et c'est pourquoi elle peut devenir un critère par lequel le chercheur révèle le caractère réducteur des textes littéraires et non littéraires qui se trouvent devant lui.

S'il lit un texte raciste, il découvrira vite qu'il exprime une pensée réductrice paresseuse, qui ne peine ni ne se fatigue à embrasser la complexité du réel et la pluralité de ses niveaux, et qui se contente de percevoir cette réalité soit à un seul niveau, soit à travers une seule image perceptive simple ou une image métaphorique réductrice naïve.

Le monde entier, pour lui, est à une seule dimension, ressemblant à l'horloge ou à la plante qui suit des cycles naturels réguliers ; il y a une seule méthode pour percevoir tous les phénomènes, qu'ils soient humains ou matériels ; et les humains, leurs motivations sont toutes compréhensibles et peuvent être expliquées par un ou plusieurs facteurs matériels — comme si le monde (la nature et l'homme) était une entité unitaire faite d'atomes et de chiffres, comme l'imaginent certains matérialistes naïfs et certains scientifiques simplistes !

Cela à l'inverse de la grande littérature, qui se caractérise par le fait qu'elle refuse cette réduction et tente de ramener l'homme à lui-même pour qu'il se perçoive et

s'apprécie à sa juste valeur. Aussi présente-t-elle l'image de l'âme humaine en tant qu'entité complexe à l'extrême, qui résiste aux explications matérialistes simples et qui ne peut être enclose sous les lois scientifiques monotones. Le monde, pour le grand littéraire, ne peut être réduit à une seule dimension, ni ramené à un seul niveau matériel, ni ne peut tomber dans une seule image métaphorique naïve.

La langue littéraire métaphorique fuit la langue de l'algèbre et des lois géométriques, parce qu'elle traite avec un phénomène complexe. C'est pourquoi, si la langue de l'algèbre est une langue simple qui ne supporte pas l'ambiguïté, et qui vise à décrire les formes géométriques, le mouvement des planètes, la relation des chiffres et des atomes, et tout ce qui est sensible et mesurable, alors la langue de la littérature, parce qu'elle traite avec l'homme dans ses joies et ses peines, est une langue métaphorique qui tente de révéler les paradoxes, d'exprimer la chose et son contraire en même temps, de traiter avec le limité et l'illimité, le fini et l'infini, ce qui se mesure et ce qui résiste à la mesure.

L'usage de la métaphore est en son cœur un indicateur de la présence de l'inconnu dans la vie de l'homme (que les religieux désignent comme le *ghayb*) et que la raison humaine est limitée. Mais c'est aussi un indicateur que cette raison est créatrice, active, qu'elle aspire à entrevoir cet inconnu et à établir une relation avec lui. C'est pourquoi elle façonne des outils et des mécanismes par lesquels elle peut révéler le monde du *ghayb*, de l'illimité et de l'infini.

Dans mon étude sur Gamal Hamdan, j'ai utilisé la méthode de l'étude des images métaphoriques en essayant d'atteindre l'un des aspects de sa vision auxquels il est difficile d'accéder par une autre méthode. J'ai signalé que la langue métaphorique (comme je l'ai dit) n'est pas une ornementation, comme l'imaginent certains. La métaphore est un moyen perceptif et une façon d'exprimer une perception complexe que la langue simple est incapable d'exprimer. Et parce que

la perception qu'a Gamal Hamdan du réel est complexe et unique, il recourt souvent à la métaphore. Et cela est en soi aussi une expression de son refus de l'idée de l'unité des sciences... La langue mathématique générale abstraite, qui sied à l'expression des phénomènes naturels, ne sied pas à l'expression de tous les aspects du phénomène humain. Dans son livre *La personnalité de l'Égypte*, par exemple, il prend la position du géographe envers le phénomène politique appelé Israël et tente de l'analyser et de décrire la position de l'Égypte sur la carte du conflit ; il aboutit à une position politique extrêmement subtile : il décrit Israël comme un *caillou* jeté dans la matrice arabe pour la diviser et empêcher l'appari-

tion d'un État géant arabe. Mais il ne se laisse pas dominer par son intellect géographique, et n'utilise pas une métaphore figée et fermée, parce qu'il sait que la position d'Israël est plus complexe que cela. Il commence par tirer les conclusions du jaillissement du sionisme dans la matrice arabe : *Pour cette raison, beaucoup d'intellectuels palestiniens commencèrent à voir leur peuple en tant que diaspora juive multipliée par dix, et même beaucoup d'Arabes se voient comme des Juifs sans terre.* Mais il ne s'arrête pas à cette image, parce que la simple réception et la sympathie totale signifieront que le Juif sera totalement vu comme le Palestinien et que le Palestinien sera totalement vu comme le Juif. Il prend l'image métaphorique du caillou et propose une autre image qui en dérive, mais qui se tient à l'opposé : *Il serait plus juste de dire que la distribution mondiale des Juifs est une distribution éparpillée, en grande partie volatile, qui se transforme parfois en simple poussière symbolique.* Ainsi, le caillou solide se transforme en *poussière volatile* puis en *poussière*. Ailleurs, il parle du même phénomène et dit : *L'image métaphorique n'est pas un fleuve d'une galaxie servie continûment de colonies juives, mais elle peut être un éparpillement de noyaux et de noyaux nébuleux ici et là.* Gamal Hamdan a utilisé presque le même mécanisme qu'il avait utilisé auparavant : il prend l'image du *fleuve de la galaxie* pour la transformer en un *éparpillement de noyaux et de noyaux nébuleux*. Et au lieu de la lumière qui a un centre et une consistance, apparaît un monde sans centre.

Puis j'ai appliqué la même méthode à un autre ensemble d'images métaphoriques qui révèle son allégeance arabe au détriment de ses racines égyptiennes. Nous aimons le grand-père et nous nous en souvenons, alors que le père, c'est à lui que nous appartenons — surtout si le père arabe est la dernière interruption dans la continuité égyptienne, et particulièrement parce que le grand-père s'est beaucoup éloigné. L'Égypte pharaonique (comme le montre Gamal Hamdan) *n'est plus qu'entassée dans le musée ou suspendue comme des fossiles aux flancs des deux plateaux ; quant à la vallée, elle s'y est éteinte, comme se sont éteints autrefois les crocodiles du Nil dans le fleuve. Pour cette raison, nous aboutissons à ce que la civilisation pharaonique est morte dans son ensemble, sans que cela nie la continuité axiale dans notre civilisation matérielle.* C'est pourquoi Gamal Hamdan met en garde les apologètes du pharaonisme (et des autres appels de réactionnarisme historique et de patriotismes étroits comme le phénicianisme et l'assyrianisme), parce que le but de ces appels est de nier le nationalisme arabe, de copier l'arabité et de battre en brèche le nationalisme global par le patriotisme fermé. De même, il met en garde les apologètes de la continuité dans l'entité égyptienne — non pour mettre en évidence quelque authenticité, mais pour minimiser le côté de la rupture et donc pour grossir la dimension pharaonique dans notre histoire, nous éloignant ainsi de notre arabité et en effaçant les traits.

J'ai appliqué la même méthode (c'est-à-dire l'étude des images métaphoriques) à l'évolution de l'histoire des idées dans la civilisation occidentale moderne, et j'ai montré que cette civilisation est dominée par deux images métaphoriques fondamentales : la mécanique (le monde comme machine), qui a dominé jusqu'à la fin du XVIII^e siècle ; puis l'organique (le monde comme plante ou

animal), qui a dominé jusqu'au milieu du XX^e siècle. Puis la postmodernité a régné, et est apparu un ensemble d'images qui montrent que le monde n'a pas de centre ou qu'il n'y a aucune vérité.

Dans une autre étude, j'ai tenté d'étudier la rébellion contre la métaphore et son rejet en tant qu'indicateur d'un changement essentiel et profond dans la civilisation occidentale.

J'ai montré que l'élévation des taux d'*indwelling* et du monisme matériel devait nécessairement conduire au recul du dépassement et de la métaphore. Cela se manifeste dans l'usage croissant de l'*ironie* (paradoxe sarcastique ou sentiment sarcastique du paradoxe) et dans le recul de l'usage de la métaphore. Pour expliquer ce qu'est l'*ironie*, je dis que c'est dire une chose en signifiant son contraire. Lorsque les vents du khamsin soufflent et soulèvent la poussière, on peut dire : *Quel beau jour !* pour exprimer le sentiment de rancœur et d'amertume. Et nous ressentons ce sentiment sarcastique du paradoxe quand l'un des héros de la marine, ancien combattant, se noie dans la piscine de sa maison. L'amant dit à sa bien-aimée par une nuit lunaire : *Je t'aime du fond du cœur, de 7 h 00 à 11 h 30, le week-end, les jours fériés et les jours fériés bancaires !* Le but du paradoxe n'est pas de dévoiler une relation humaine complexe, mais de saper les sentiments de noblesse, d'héroïsme et d'amour, et de montrer que tout cela n'est qu'absurde. Et si la métaphore est une opération de déconstruction puis de reconstruction, l'*ironie*, elle, est une opération de déconstruction, de sape et de démolition sans reconstruction ; c'est une opération de transformation du monde en atomes éparpillés sans but ni finalité. Et l'histoire de l'art occidental est l'histoire du conflit entre l'iconisation, la littéralité et la déconstruction, avec des tentatives chancelantes de la métaphore pour s'affirmer, jusqu'à arriver à l'âge de la postmodernité, où le monde se compose de mots sans relation avec le réel et d'icônes sans dieu ni sens, et qui sont eux-mêmes des atomes éparpillés. Quand je suis allé aux États-Unis en 1963, j'ai été choqué par la peur des gens d'exprimer leurs émotions et par leur recours à l'*ironie* pour éviter d'exprimer leurs émotions.

J'ai écrit de nombreux articles littéraires, et l'un de mes premiers articles fut une étude sur Ibrahim Naji (sur lequel j'écrivais une thèse de master), où je parle de

la critique en tant qu'opération de déconstruction et de reconstruction (influencé en cela par les conférences de mon professeur le D^r Mohamed Mostafa Badawi et les écrits de T. S. Eliot).

Je l'envoyai à l'un des grands journaux. Il trouva son chemin vers la publication après que l'un des grands écrivains (qui écrit encore à ce jour) eut publié l'article — mais après se l'être attribué à lui-même ! Et le premier article littéraire publié sous mon nom le fut en 1962 ; c'était une recension d'un livre qu'avait écrit l'un des critiques sur Ibrahim Naji, et c'était un article déconstructif, agressif. Puis fut publié le premier véritable article littéraire dans

la revue *al-Shahr* la même année, sous le titre *Entre la tragédie et le sentiment de tristesse*. C'est une étude du roman de Naguib Mahfouz *Bidāya wa-nihāya* (Début et fin) et de la pièce de Tennessee Williams *Orpheus Descending* (Descente d'Orphée). Lorsque je regarde cette étude après toutes ces années, je vois qu'elle est une étude des modèles ouverts (la tragédie, avec sa capacité au choix tragique et au dépassement de la réalité immédiate) et des modèles fermés (le sentiment de tristesse résultant du déterminisme et de la soumission au milieu).

J'ai déjà fait référence à la collection *al-Alf Kitāb* (Mille livres) qui a publié la traduction que j'ai faite de certains textes essentiels du romantisme anglais, en collaboration avec le maître Ali Zayd. Nous avons retraduit les textes, ajouté quelques autres textes, et j'ai écrit un commentaire sur chaque texte ; le livre parut sous le titre : *Le romantisme anglais : les textes essentiels et quelques études critiques*. Ce livre est une tentative de présenter les textes essentiels du mouvement romantique (plus de cent poèmes) en poésie anglaise pour que le lecteur arabe ignorant l'anglais puisse en avoir une parfaite connaissance. Le livre présente aussi une méthode de traduction des textes poétiques. J'ai écrit un commentaire critique sur tous les poèmes — chaque poème séparément — où j'ai utilisé le modèle de l'immanentisme et du dépassement, et celui du conflit à l'intérieur du soi humain entre la tendance humaine (divine) au dépassement d'une part,

et la tendance foétale/naturelle vers l'unification avec le monde de la nature/matière et la dissolution en lui de l'autre. C'est-à-dire que j'utilise l'histoire des idées comme porte d'entrée pour comprendre la forme et la structure de l'œuvre artistique.

J'ai aussi écrit un ensemble d'articles sur la poésie romantique anglaise et la vision romantique du cosmos, publiés de manière dispersée au cours des trente dernières années. Chaque article tourne autour d'un poème particulier que j'ana-

lyse en tant que cristallisation d'un moment historique, et qui exprime de ce fait un modèle cognitif latent qui se manifeste dans tous les détails du poème, et qui est la source de son unité et de sa cohésion. Chaque article est une tentative pour atteindre le thème fondamental latent dans le poème (son modèle cognitif) et le définir, puis étudier ses manifestations esthétiques. C'est-à-dire que le modèle, comme outil analytique, résout la problématique du passage du monde du contenu au monde de la forme (et de la base à la superstructure, si l'on veut utiliser le terme marxiste). Je suis en train de rassembler ces études dans un livre sur l'histoire du romantisme anglais à travers les textes. Je projette aussi, si Dieu le veut, d'écrire une étude critique sur le poème narratif *The Ancient Mariner* du poète Coleridge.

J'ai aussi écrit une étude sur la poésie japonaise du *haïku*, et j'ai traduit (en collaboration) la pièce *Pacific Overtures* (de Stephen Sondheim et John Weidman), qui est une comédie musicale lyrique traitant de la modernisation du Japon ; elle indique que le Japon ancien, à l'époque du règne du *shogun* (féodalisme militaire), était beau et irréel, alors que le Japon moderne est nouveau, riche et pollué environnementalement. L'auteur a utilisé les divers genres littéraires théâtraux et poétiques japonais (Nō — Kabuki — haïku) pour présenter sa vision théâtrale (le poète maître Salah Abdel Sabour avait accepté de mettre en vers cette pièce, n'eût été sa mort).

La pièce avait remporté un grand nombre de Tony Awards, qui sont les plus importants prix théâtraux à Broadway, mais elle n'avait pas trouvé d'engouement public, et la représentation s'arrêta. J'ai donc contacté l'auteur Sondheim par téléphone et lui ai proposé d'écrire une comédie musicale sur la chute d'al-Andalus, considérant qu'al-Andalus avait été un moment (et un espace) de rencontre et de confrontation entre l'Orient et l'Occident, et que par là elle ressemble à bien des égards au Japon du milieu du XIX^e siècle lors de l'invasion par l'Occident. Il exprima son admiration pour l'idée mais ajouta qu'il n'aime jamais se répéter. Et après avoir étudié ses autres comédies musicales, j'ai trouvé qu'il était sincère dans ce qu'il disait. C'est ce que j'ai montré dans la longue préface que j'ai écrite, où j'ai traité des genres littéraires japonais et de la question de la modernisation du Japon, ainsi que des calculs de gain et de perte résultant de cette opération.

Parmi mes autres études, une longue étude sur la poésie de Hayyim Nahman Bialik et de Shaul Tchernichovsky, deux poètes russes juifs sionistes dont la poésie est l'une des portes d'entrée les plus importantes pour comprendre le sionisme.

Plusieurs livres me sont parus dans la littérature palestinienne. Le premier est *The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry*, paru en 1982 ; il contient des choix bilingues de la poésie palestinienne de résistance, que j'ai sélectionnés et pour lesquels j'ai écrit une longue introduction. J'avais publié d'autres choix également bilingues en 1970 sous le titre *A Lover from Palestine*.

Le deuxième livre est divisé en thèmes : *Esthétique de la résistance dans les élégies — Dans l'amour de la Palestine — Résilience et résistance — Victoire*, à l'inverse du premier livre qui présentait des choix de poésie de chaque poète séparément (c'est-à-dire que la même transformation qui s'est produite dans la méthode

d'enseignement (au lieu d'enseigner les poèmes de chaque poète séparément, ils ont été enseignés à travers des thèmes) s'est aussi produite dans le livre d'anthologie). J'ai rassemblé les illustrations des deux livres et les poèmes du livre *Le mariage palestinien* avec l'introduction critique, et ils sont parus dans un livre intitulé : *Palestinienne elle fut et palestinienne elle demeure*.

Quant au second livre, c'est *A Land of Stone and Thyme*, qui contient des choix de nouvelles palestiniennes que j'ai traduits (en collaboration avec ma fille la D^r Nour) et organisés par thèmes. Les nouvelles que contient l'anthologie ne sont pas nécessairement des nouvelles de résistance : certaines traitent de problématiques humaines générales. L'anthologie tourne autour des thèmes suivants : *Les ombres du Paradis perdu — Exilés sur leur terre — Réfugiés sur une terre hostile — Babel — La mort dans la vie et la vie dans la mort — Rêves du Paradis et de retour à lui*. Ma fille a écrit une longue introduction à l'anthologie.

La traduction de ce livre a une histoire qui mérite d'être racontée en raison de sa signification. J'ai reçu un jour une lettre du célèbre éditeur américain Faber and Faber (à Boston, États-Unis), signée par Mlle Susan Zaslów, qui me proposait de traduire des nouvelles palestiniennes en anglais à publier dans la collection de nouvelles éditée par la maison. J'ai répondu que je n'avais pas de temps suffisant (à cause de l'*Encyclopédie*), mais que je pouvais proposer le nom d'un autre traducteur. Mlle Zaslów répondit qu'elle insistait pour que ce soit moi, étant donné que mon nom était devenu connu jusqu'à un certain point après la publication de l'anthologie de poésie palestinienne.

Comme je ne voulais pas perdre l'occasion (qu'un livre paraisse en anglais contenant des nouvelles palestiniennes, édité par une maison d'édition aussi importante), j'acceptai à condition que ma fille participe à la traduction. Mlle Zaslów

accueillit favorablement cette dernière proposition, et nous lui avons envoyé un échantillon de traduction. Sa réponse fut extrêmement encourageante. À partir de là, nous nous sommes mis au travail et avons établi un calendrier.

Le travail fut pénible, surtout que le nombre d'auteurs de nouvelles parmi les Palestiniens est effectivement grand. Nous avons eu recours à quelques assistants de recherche pour mener à bien l'opération de sélection. (Comme je le dis en plaisantant, la plupart des fils du peuple palestinien sont auteurs et écrivains, et ne sont pas tous, naturellement, Mahmoud Darwich. Bien plus, certains de ceux qui s'appellent eux-mêmes auteurs de nouvelles et qui ont acquis une diffusion à travers

les institutions dominantes ne méritent pas ce titre, parce que leurs nouvelles sont mauvaises selon n'importe quel critère, aussi indulgent et lâche soit-il !) La traduction également fut extrêmement épuisante. Nous avons demandé à certains traducteurs de nous fournir une traduction préliminaire, à charge pour nous de la réviser et de la peaufiner. Il y avait des milliers de détails que seuls les Palestiniens connaissent ; nous avons eu recours aux dictionnaires et avons demandé l'aide de nos connaissances palestiniennes (et particulièrement de mon ami le D^r Ahmed Sidqi al-Dajani) jusqu'à ce que les traductions soient complètes. Nous les avons envoyées à l'éditeur, qui en a immédiatement envoyé certaines pour commercialiser le livre lors de la conférence de la MESA (Middle East Studies Association). L'éditeur nous a même demandé des photographies de moi et de ma fille à mettre au dos du livre après la conception de la couverture. Une annonce parut effectivement sur le livre dans la liste des livres sur le point de paraître chez Faber and Faber.

Mais tout au long du processus, la question suivante me hantait : comment une grande maison d'édition comme Faber and Faber peut-elle publier des choix de nouvelles palestiniennes où sont mentionnés l'usurpation de la terre palestinienne et la lutte palestinienne contre la colonisation sioniste ? La réponse me parvint indirectement, lorsque je suis allé à Boston et ai invité Mlle Susan Zaslowsky à déjeuner. J'ai découvert qu'elle était une jeune fille très jeune (ne dépassant pas vingt-cinq ans), qu'elle était d'origine juive, mais qu'elle était une juive parfaitement intégrée dans la société américaine, et que sa vision du conflit israélo-arabe était extrêmement modérée — elle était libérale au sens propre du mot. Elle m'a dit que l'idée d'écrire les choix de nouvelles était de son cru (*This is my baby*, selon ses mots), et j'ai compris qu'elle ne comprenait pas, comme mon professeur, la théorie des lignes rouges ! Il semble que, lorsqu'elle a porté son choix

sur ce sujet, elle n'a pas pensé à sa dimension politique, et il s'est trouvé que personne dans l'institution ne l'a interrogée à ce sujet.

L'affaire changea beaucoup lorsque nous arrivâmes aux étapes finales : l'institution découvrit alors la nature du livre et son orientation. Soudain, je reçus une lettre extrêmement polie de Mlle Susan Zaslow m'annonçant qu'elle allait démissionner de son poste, parce qu'elle allait travailler comme rédactrice dans une revue scientifique. Mais selon ma perception — Dieu seul sait — elle fut contrainte de démissionner. Le livre fut alors confié à une autre employée nommée Fiona Macrae (et son nom indique qu'elle n'est pas juive). Lorsque je contactai la dame mentionnée, on me dit qu'elle n'était pas au bureau ; je sentis une appréhension et compris qu'il allait se passer quelque chose. Et effectivement,

une lettre me parvint de Faber and Faber (signée par la dame mentionnée) où ils disaient qu'ils ne pourraient pas publier le livre à cause de son style et parce qu'engager un éditeur leur coûterait beaucoup.

Nous leur avons écrit pour les informer que le style du livre était un choix conscient de notre part pour que celui qui lit le livre sente qu'il lit une littérature étrangère (et c'est là la vision qu'a ma fille de la traduction, sachant que sa langue maternelle est l'anglais, malgré sa maîtrise de l'arabe). Mais nous avons ajouté que, malgré cela, étant donné notre intérêt pour le livre, nous n'avions aucune objection à ce que l'éditeur l'examine, et que c'est nous qui paierions ses honoraires. Nous n'avons reçu aucune réponse à notre lettre, et avons compris que la décision de ne pas publier était une décision politique, enveloppée d'une manière juridique. Je n'ai pas pu les poursuivre en justice, parce que j'avais été naïf à la signature du contrat : je n'avais pas inclus de clauses leur barrant le recours. La maison Quartet a publié le livre et le distribue dans le monde entier ; une édition américaine du livre va paraître. L'important dans cet incident est qu'il confirme la théorie des lignes rouges et démolit la question du *complot juif* à la base : la question est celle des limites de la perception occidentale et non des doigts juifs qui se trouvent partout.

Mon intérêt pour la littérature s'est exprimé dans mon intérêt pour la culture populaire. J'ai écrit un article intitulé *Réflexions sur al-Wad al-Tiqil et al-Galb al-Karawhāt* (publié dans *al-Ahram*). C'est une partie d'une longue étude sur le film *Khalli bālak min Zūzū* (Fais attention à Zouzou), que j'ai vu plusieurs fois. J'ai remarqué que le film traite du moment de basculement dans la vision égyptienne de la jeune fille vers davantage d'émancipation dans la relation entre les sexes, et comment ce basculement est lié au régime de l'*infitāh*. J'ai une autre étude intitu-

lée *Les joies de Akacha et les tristesses de Faten Hamama* (publiée dans *al-Ṭalī'a*) ; c'est une étude d'un feuilleton télévisé où je montre la même opération de transition. Faten Hamama est ici le modèle de la jeune fille innocente dans les anciens films égyptiens : elle est toujours victime, et ne comprend pas la mentalité des loups qui veulent la dévorer ; toujours le visage pâle (et tout cela, naturellement, est preuve de son extrême délicatesse et de la transparence de son âme).

Cela à l'inverse des jeunes filles qui se meuvent autour du *mu'allim* Akacha : elles sont audacieuses, vont vers ce qu'elles veulent prendre (ou comme l'a dit Zouzou dans le film mentionné : *Et ne sois pas le revendicateur par le souhait / mais le monde se prend ainsi*). Et dans l'une des scènes du feuilleton télévisé, le *mu'allim* Akacha s'assied, à sa droite une danseuse et à sa gauche une étudiante universitaire ; il *'anbar* (c'est-à-dire embrasse) l'une après l'autre avec justice et équité, sans différence entre l'une et l'autre. À ce point, j'ai compris que de nombreuses barrières ou frontières entre la danseuse et la vierge dans notre société s'étaient érodées et qu'elles étaient en route vers la disparition. (L'un des critiques marxistes

protesta que traiter de l'amour et du sexe nous éloignait de l'étude consciente de la seule vraie chose : l'économie. Et comme il me l'a dit : *Nous étions convenus qu'en fin de compte la question est économique, alors ne perds pas ton temps*. Je lui répondis que je n'avais pas signé un tel accord !)

Lorsque je me suis présenté au poste de professeur assistant, ces deux études (à côté de mon étude sur un feuilleton français pour enfants qui était diffusé pendant le Ramadan sous le nom de *Yobi al-Habboub*) faisaient partie de ce que j'ai présenté pour la promotion. Mais le comité qui a évalué mes travaux a observé le silence. Les comités de promotion académique n'ont pas l'habitude de telles études dans la culture populaire, et exigent toujours qu'on présente des études académiques au sens négatif du mot.

Plusieurs livres littéraires me paraîtront, dont les plus importants : *Le Vieux Marin : édition illustrée*. Ce livre comporte le texte du poème *The Ancient Mariner*, sa traduction, et une *annotation* de la traduction qui est une tentative d'expliquer et d'interpréter le texte en détail (d'un point de vue islamique humaniste, sans négliger les interprétations des autres critiques et leurs points de départ philosophiques). L'artiste Rabab Nemr a peint neuf tableaux pour la traduction, présentant ainsi la vision d'une artiste arabe du poème.

Selon ma perception, Rabab Nemr est née pour peindre ce poème. Son monde mythologique enfantin complexe et son intérêt pour la relation de l'homme avec

le monde des oiseaux et des animaux rendent son lexique artistique tout à fait apte à exprimer le poème en formes plastiques. L'artiste Bassem Rahmy a conçu le livre, avec l'aide de la D^r Jihan Raouf, en utilisant des éléments des tableaux de Rabab Nemr correspondant aux éléments du poème et à ses images poétiques. Lors de ma dernière visite en Angleterre, j'ai rencontré Lord Coleridge et son épouse Lady Pamela et leur fille Tania ; il nous a invités à dormir dans sa demeure ancestrale (et nous a honorés en nous donnant la chambre où dormait Oliver Cromwell quand il préparait son armée pour la dernière bataille avec le Roi). Nous vivions dans le parfum de l'histoire, mais cela était teinté d'un peu de tristesse, parce que la modernité avance et dévore tout sur son chemin. M'est paru aussi un recueil de poésie libre intitulé : *Chansons de l'expérience, du désarroi et de l'innocence : autobiographie poétique*, dont les poèmes ont été écrits tout au long de ma vie, à partir de 1957. Ce recueil est le complément de mon *autobiographie non subjective non objective*, et c'est pourquoi le sous-titre est *Autobiographie poétique semi-subjective semi-objective*, pour souligner la relation entre les deux ouvrages. Va paraître également un livre intitulé : *Études littéraires*, qui comprend de nombreuses études littéraires que j'ai écrites au cours de ma vie ; j'en ai réécrit certaines et essayé de découvrir la méthode

que j'avais utilisée (j'en ai écrit certaines au début des années soixante avant d'être conscient des questions de méthode). J'écris aussi un livre intitulé *Histoire de la poésie anglaise à travers les textes*.

Va paraître également un livre intitulé : *Six nouvelles entre dépassement et immanence*. Ce livre tentera de développer un critère esthétique/éthique en même temps, qui est le critère du dépassement, pour évaluer les œuvres littéraires. J'ai remarqué que l'œuvre littéraire (la nouvelle en particulier dans cette étude) qui affirme la capacité de l'homme au dépassement est habituellement plus complexe et ses personnages plus matures.

De même, j'ai remarqué que l'inverse est vrai aussi... Quand le dépassement est nié, les personnages deviennent unidimensionnels, à la maturité tronquée.

L'un des sujets devenus centraux dans ma pensée est la question de la postmodernité. Comme je l'ai dit, le premier article que j'ai écrit lors de mon retour en Égypte en 1969 fut un article sur *la civilisation du Camp* : c'est essentiellement une présentation du livre de Susan Sontag *Against Interpretation*. Toutes les idées de la postmodernité se trouvent dans ce livre sans être nommées. Certains datent l'apparition de la postmodernité de la parution de ce livre. La question est posée dans mon esprit sans nom. Et malgré cela, j'ai fermé le dossier en raison de mon

occupation par l'*Encyclopédie*. Et lorsque mon ami le D^r Ezzat Khattab, président du département de langue anglaise à la Faculté des lettres de l'Université du Roi Saoud, me demanda (en 1990) de présenter une conférence sur ce sujet de la postmodernité, je m'excusai d'abord, mais il insista. J'achetai donc quelques livres et les lus, et fus stupéfait de ce que je voyais et comprenais. Je ne me contentai donc pas de la conférence que je donnai au Club littéraire de Riyad, mais j'écrivis et publiai plusieurs études que je rassemblerai si Dieu le veut dans un livre intitulé *Modernisation, modernité et postmodernité*. J'y soutiens que la postmodernité ne constitue pas une déviation par rapport à la civilisation occidentale, mais qu'elle est latente dans le modèle de la modernité elle-même et dans ce que je nomme sa *tendance déconstructive*, parce qu'elle a fait des lois de la matière naturelle le critère de toute chose, y compris du phénomène humain. Mais la loi naturelle ne reconnaît aucun absolu : elle déconstruit toute chose, y compris l'homme. Avec la déconstruction de tout, nous arrivons au nihilisme complet ou au déni du centre, divin ou humain, et au déni de la valeur, voire de la vérité, et donc de la capacité de jugement. C'est-à-dire que nous sommes parvenus à la phase de la postmodernité et de l'irrationalité matérielle.

L'une des plus amusantes histoires que j'aie entendues d'un ami américain qui travaillait avec nous en Arabie saoudite

est qu'un de ses collègues écrivait ses études littéraires de la manière familière (que j'appelle *humaniste*) et les envoyait à l'une des revues spécialisées. Elles étaient refusées les unes après les autres. Excédé de ce qui lui arrivait, il décida de développer un discours analytique postmoderne et d'en maîtriser la terminologie complètement, et il commença à présenter des recherches écrites à la manière postmoderne (qui n'a pas de sens clair ou obscur de son point de vue). Ses études connurent un succès sans précédent jusqu'à ce qu'il devienne président du département de littérature anglaise dans l'une des universités d'Australie et qu'il commence à éditer une revue spécialisée suivant la méthode postmoderne.

Quand j'étais en Arabie saoudite, l'un des poètes publia un poème dans le journal *al-Riyāḍ*. Les ouvriers de l'imprimerie ont l'habitude d'écrire le mot *fin* (*intahā*) à la fin de tout article ou poème, à condition que le mot soit supprimé après la mise en place du travail à son emplacement dans le journal. Mais le rédacteur en chef du journal a oublié de supprimer le mot, et le poème fut publié avec le mot à la fin. L'un des critiques postmodernes écrivit alors une longue étude sur le poème en se concentrant sur le mot *fin* en tant que clé véritable pour comprendre le poème. Lorsque l'affaire fut découverte, elle fit rire tout le monde.

Un incident similaire eut lieu en Égypte dans les années soixante : un jeune homme écrivit une pièce sans signification, qu'il cuisina à la manière du théâtre de l'absurde (nihiliste), et la présenta à certains critiques, qui en firent une critique cohérente. Après quoi le jeune homme rusé révéla la véritable nature de sa pièce absurde. Cet incident ne diffère pas beaucoup de cet artiste célèbre qui a confectionné une œuvre artistique en verre sur commande du musée d'Art moderne à New York ; pendant son transport, elle est tombée, et des fissures sont apparues. L'artiste les a rassurés en disant : *L'œuvre est plus belle cassée qu'intacte*. C'est le sommet de la déconstruction et de l'absence de critère.

De mon côté, je projette de publier plusieurs livres (ou œuvres artistiques) post-modernes, dont les plus importants : un livre dont les pages sont blanches et signées par moi sur toutes ses pages, et auquel je fixerai un prix approximatif de 12 dollars, livres égyptiennes ou euros. Je prouverai ainsi que le signifiant (le livre dans ce cas) et le signifié (son prix et son contenu) sont entièrement séparés : ce livre, personne ne le lira parce que personne ne l'achètera ; et si la chance me sourit et qu'un riche l'achète, il ne pourra pas le lire parce qu'il est entièrement vide. Et peut-être la chance me sourira-t-elle aussi, et mon livre entrera dans le *Guinness Book of Records* ; il y entrera

en tant que livre le plus cher au monde au moment et en tant que texte le plus court, puisqu'il peut être lu en une femtoseconde.

Il y a eu des frottements directs entre moi et certains penseurs de la postmodernité ou de la déconstruction. En 1989, l'ambassade américaine à Amman organisa un dialogue téléphonique entre un groupe de professeurs de littérature anglaise et le professeur Hillis Miller, qui est l'un des plus importants apôtres de la déconstruction ; certains le placent même au rang de Jacques Derrida lui-même. Je l'ai interrogé sur le secret de l'intérêt de son collègue Harold Bloom pour le gnosticisme et la kabbale lourianique juive (qui est une forme d'*indwelling* qui atteint la phase de l'unité de l'Être). Il dit qu'il ne savait pas de quoi je parlais. J'indiquai que Bloom avait écrit ce qu'il a appelé *un roman gnostique* et qu'il utilise des termes de la kabbale lourianique dans sa critique littéraire. Sa réponse fut : *Demande-le-lui ; il est plus capable de répondre !*

Le troisième frottement fut avec Charles Jencks, penseur architectural considéré comme l'un des fondateurs du courant de la postmodernité, venu au Caire pour assister à un colloque sur l'architecture. J'ai été surpris de l'entendre parler des valeurs absolues et de l'éthique de la postmodernité, et de les relier à la conscience cosmique. Je lui ai demandé : *Comment peut-on engendrer un système*

éthique de la conscience cosmique, expression vague qui signifie la dissolution dans le mouvement du cosmos,

de sorte que la conscience de l'homme soit une expression de ce mouvement ? Il dit : *C'est une question extrêmement difficile.* Et il commença à répéter ce qu'il avait dit auparavant. Je suis revenu à certaines références disponibles sur la postmodernité, qui consacraient de larges parties à parler de Jencks ; j'ai trouvé que sa pensée ne se caractérise pas par le nihilisme radical qui caractérise la pensée de Derrida ; il tourne encore dans un cadre humaniste qui suppose l'existence du sujet et de l'objet, du créateur et du récepteur de la création.

Mais le frottement le plus important de tous fut avec Jacques Derrida au Caire, où il prétendit que la déconstruction n'a pas de relation avec la postmodernité et qu'elle a une tendance humaniste. Je lui posai plusieurs questions, dont : *Peut-on déconstruire la déconstruction ?* Et j'ajoutai : *Si nous échouons à le faire, alors la déconstruction devient absolue, et nous retournons au monde centré sur le logos (la parole) que Derrida tente de déconstruire.* Mais il évita de répondre à cette question.

Derrida signe certaines de ses études du nom de *rabbin Derrida*. Susan Handelman a écrit une étude où elle montre le rôle déconstructif de l'intellectuel juif (Freud — Marx — Derrida) dans la civilisation occidentale,

vision sioniste/anti-juive en même temps, en ce qu'elle voit que le Juif est une personnalité unique et différente, sans racines, qui déconstruit la civilisation occidentale et tous ses textes essentiels (sacrés et séculiers). Un tel discours en Occident, où l'on glorifie l'aliénation, le nihilisme et la déconstruction, est une question positive. Mais dans un pays comme l'Égypte, nous ne trouvons rien de positif à ce que l'intellectuel déconstruise les textes sans proposer d'alternative ; et l'aliénation est pour nous une maladie et non un signe positif.

J'ai demandé à Derrida au début : *Connaissez-vous Susan Handelman ?* Il a répondu par l'affirmative. Puis je lui ai expliqué son point de vue assez longuement et lui ai demandé s'il était d'accord avec sa vision de la déconstruction et des Juifs. Le voilà qui a écarté les mains et a dit : *Demande à Susan Handelman.*

Les présents ont ri parce que beaucoup d'entre eux savaient que je voulais le provoquer, parce qu'il est comme le Joker : il se moque de celui qui l'interroge et présente un point de vue différent. (J'ai participé à l'écriture d'un livre intitulé : *Modernité et postmodernité*, qui traite de la pensée de la postmodernité et de ses racines civilisationnelles et de sa relation au judaïsme et au nouvel ordre mondial.)

Écrits académiques littéraires

كتابات أكاديمية أدبية

Naturellement, j'ai écrit des études académiques aptes à la publication dans les revues académiques et que les professeurs d'université présentent aux comités de promotion. Étant donné que mon domaine de spécialisation est la littérature anglaise et la littérature comparée, elles tournent toutes autour de ce sujet. J'ai veillé à mobiliser des références dans ces études, ce pour quoi les comités qui ont examiné ma production scientifique en ont fait l'éloge ! Par exemple, lorsque je me suis présenté pour le poste de professeur assistant, les recherches que j'ai présentées comprenaient une étude intitulée *La plante et le sol : comparaison entre les arrière-plans non littéraires de Wordsworth et de Whitman* (c'est-à-dire l'arrière-plan économique, historique et social) ; c'est une étude pas mauvaise, mais sa caractéristique principale est qu'elle contient une grande mobilisation d'informations. Le comité qui a examiné mes travaux pour la promotion considéra cette étude comme la meilleure de celles que j'avais présentées. Et comme l'un d'eux me l'a dit ensuite : *Tu as apporté du nouveau*. Le nouveau ici, ce sont les nouvelles références et la grande quantité d'informations qui s'y trouvent, que j'ai mobilisées. Et j'ai veillé à augmenter le nombre de références autant que possible.

Bien plus, parfois

j'attribuais certaines de mes idées aux références s'il y avait accord entre elles et moi, pour me créer un prétexte d'écrire le titre d'une nouvelle référence et satisfaire l'appétit des professeurs qui ont évalué mes travaux pour davantage de documentation et de nouvelles références ! Cet appétit a pour origine l'illusion de l'objectivité réceptive (à laquelle j'ai fait référence en détail auparavant) et la conception selon laquelle la connaissance humaine est cumulative ; les dernières références qui ont apporté les dernières informations sont donc les meilleures (et cette opération demeure continue jusqu'à ce qu'un étranger prononce la parole décisive !).

Il semble que ce mal — c'est-à-dire le mal de compter le nombre de références comme critère de scientificité et de sérieux — ait dépassé les murs de l'université. Je me souviens m'être présenté une fois avec un article à une revue mensuelle sur Walt Whitman ; c'était une analyse de quelques-uns de ses textes poétiques,

où je montrais que les meilleurs poèmes de Whitman ressemblent à bien des égards à la philosophie pragmatiste : ce sont des poèmes courts qui ne s'orientent vers aucune question globale ou finale et qui se concentrent sur l'image ou la chose immédiate présente devant les yeux du poète. La revue le rejeta sous prétexte qu'il n'y avait pas de références. J'essayai d'expliquer au rédacteur que l'article est une analyse des textes de l'intérieur, que j'ai menée sans recourir à aucune référence, et que ma lecture des poèmes est donc entièrement nouvelle. Puis je l'informai que l'article était en réalité un chapitre de ma thèse de doctorat. Mais en vain : le rédacteur ne fut pas convaincu. Je dus le publier plusieurs années plus tard dans une revue qui s'occupe de la culture au Liban.

Malgré cela, mes études académiques exprimaient certaines de mes préoccupations intellectuelles (comme c'était le cas dans ma thèse de doctorat). J'ai écrit une étude intitulée *The Transcendental Predicament* dans laquelle j'ai étudié le modèle du centrage sur le soi qui mène au centrage sur l'objet (l'un des plus importants traits du modèle sécularisé total) dans les écrits d'Emerson et de Thoreau et d'autres écrivains du mouvement transcendantaliste.

J'ai soutenu dans cette étude que la source de ce modèle est la recherche d'une liberté absolue pour le soi — liberté impossible à réaliser, qui mène exactement à l'inverse, parce que c'est une liberté qui se mange elle-même. J'ai aussi tenté, dans un autre article intitulé *Moral Structures* (lecture d'un chapitre du roman *Moby Dick* de Melville et de la nouvelle *Rappaccini's Daughter* de Hawthorne), de montrer la relation entre l'analyse esthétique et l'analyse morale littéraire. Et dans une étude de la pièce d'Ibsen *La maison des Rosmer*, j'ai étudié le modèle de la transition de l'innocence à l'expérience, ou de la simplification et

de la réduction à la complexité, ce que j'ai fait dans plusieurs autres études.

J'ai aussi écrit une étude intitulée *La dialectique de l'homme et de la nature dans le livre de Thoreau intitulé Walden, or Life in the Woods*, où j'ai montré que Thoreau échappe au modèle d'oscillation entre le centrage sur le soi et le centrage sur l'objet et atteint un modèle dialectique complexe qui ne se soumet pas à la nature ni ne tente de la conquérir, mais tente l'équilibre avec elle. J'ai développé le concept de *conflit doux* (en anglais : *gentle conflict*) (dans le lexique islamique *al-tadāfu* ¹, terme qui ne faisait pas encore partie de mon lexique), où nous trouvons que l'homme n'est pas une simple partie de la nature ni son dompteur, mais qu'il en est seigneur, bon et miséricordieux, qui tire d'elle les fondements de sa subsistance, mais qui maintient malgré cela une relation de concorde avec elle.

L'une des études les plus importantes que j'aie écrites — selon ma perception et l'une des plus chères à mon cœur — est l'article *Narrative Sermons of Necessity and Freedom*, qui tourne autour d'une comparaison entre le *Conte du Franklin* tiré du poème *Les Contes de Canterbury* de Chaucer (en tant que poème narratif qui se tient encore seulement aux seuils de la modernité et de la sécularisation, et qui peut donc tomber dans le déterminisme mais se relève à nouveau pour affirmer la possibilité du dépassement et de la miséricorde et refuser le déterminisme),

et la pièce de Brecht *L'Exception et la règle* (en tant que sommet de la modernité et de la sécularisation totale et de la domination du contractuel et du déterminisme). C'est une étude entre deux modèles cognitifs perceptifs (l'un centré sur l'homme et l'autre centré sur la chose) qui se tiennent à l'opposé (c'est-à-dire que c'est une étude du conflit ancien entre l'homme et la nature/matière).

Le Franklin se tient entre les mondes de la bourgeoisie (contractuel) et le monde féodal traditionnel (miséricordieux) : il est d'origines de classe modestes, mais il a acheté quelques terres ; il est donc le symbole de la transition. Exactement comme son conte, dont les événements se déroulent au Moyen Âge et dont le sujet est la contradiction entre le contractuel et le miséricordieux. Le conte commence avec le chevalier Arveragus qui prend congé de son épouse aimée Dorigen avant son départ pour un long voyage. Après son départ, le jeune Aurelius vient lui exprimer son amour et son désir d'elle. Dans un moment de désespoir, Dorigen lui promet de se donner à lui s'il ôte les rochers de mer répugnants qui menacent la vie de son mari. Aurelius va donc

chez son frère le savant qui connaissait un livre de magie naturelle (la magie est l'ancêtre de la science et de l'idéologie de la conquête, de la force et du contrôle). Puis les deux vont à Orléans (en France), où ils rencontrent un grand magicien qui leur montre l'étendue de sa puissance, de sa force et de sa capacité à exécuter les souhaits de ses clients moyennant les honoraires qu'il demande. Et lorsque le magicien s'assure qu'il aura ses honoraires en totalité, il sort ses tableaux astronomiques. Et à travers les calculs et les équations, le miracle se produit. Aussitôt Aurelius tombe aux pieds de son maître et se précipite vers Dorigen pour la posséder, comme il l'a voulu et comme elle l'a promis.

À ce point du conte poétique, tous les personnages perdent leur liberté d'une manière ou d'une autre et entrent dans le cercle du contractuel dont il n'y a pas d'échappatoire : Dorigen est engagée par sa promesse à Aurelius, Aurelius doit

au magicien une lourde dette, le magicien demande son argent, et Arveragus est engagé par la promesse de son épouse.

Et ici Dorigen pense au suicide — sommet du déterminisme et abolition du soi.

Mais l'introduction du conte du Franklin célèbre un autre monde, un monde où il n'y a ni vainqueur ni vaincu, où il n'y a pas de dettes à payer ou de comptes à régler ; c'est l'amour qui réunit le chevalier Arveragus et son épouse Dorigen, et c'est par lui que survient la transformation dans le poème narratif. Dorigen décide de tout dire à son mari. Arveragus refuse de se soumettre aux lois du contractuel et de la nécessité extérieure et de l'intérêt égoïste — que ce soit par jalousie pour son épouse ou par usage de son droit de souveraineté conjugale — et décide d'agir d'une manière conforme aux lois suprêmes. Selon ses mots : *la sincérité est la chose la plus haute que l'homme puisse préserver*. Au lieu d'insister sur sa livre de chair, il secoue de lui-même le démon shylockien contractuel et demande à son épouse de tenir la promesse qu'elle s'était faite à elle-même. Ainsi le cercle fermé s'ouvre et les lois intérieures de l'amour humain triomphent de la nécessité extérieure aveugle. Et tous les personnages, l'un après l'autre, choisissent la liberté. La générosité humaine que montre Arveragus emplit Aurelius d'admiration ; il décide de rendre Dorigen à son mari et fait sur lui-même le serment de dire la vérité et de ne pas mentir. Il va alors chez le magicien pour l'informer de cette nouvelle liberté qui jaillit de son engagement intérieur envers la loi humaine qui dépasse tous les déterminismes. L'admiration emplit le magicien pour cette posture. C'est pourquoi, au lieu d'insister sur son droit

monétaire, lui aussi reconnaît la liberté qui caractérise l'existence humaine véritable — la liberté de se conformer à la loi humaine intérieure et non à la loi de la nécessité extérieure. Il décide donc de suivre cette noble action et renonce à la dette d'Aurelius. Ainsi nous passons du monde du contractuel et du conflit extérieur au monde de l'amour et de la miséricorde intérieurs.

Voici en bref les événements du conte poétique qui se déroule au Moyen Âge et qui célèbre la liberté et l'amour humains. Quant aux événements de la pièce de Brecht *L'Exception et la règle*, ils se déroulent à l'époque moderne. Et son sujet est le contractuel et la concurrence économique. Elle raconte l'histoire d'un marchand qui veut traverser le désert pour atteindre les puits de pétrole avant les autres pour les exploiter.

La plupart des personnages de la pièce se meuvent dans le cadre du concept de l'homme en tant qu'individu isolé, ou unité séparée des autres êtres humains,

que rien ne pousse ni ne meut sinon l'intérêt économique individuel. Cela apparaît clairement dans la personnalité du marchand qui *hawsala* (instrumentalise) les autres et les emploie à son compte. Il loue un guide qui lui montre le chemin, puis le congédie pour l'élévation de ses gages. Il loue ensuite un porteur pour porter ses bagages seulement, parce que le marchand est un homme économique qui ramène toute chose au niveau économique, et qui ne peut entrer dans aucune relation humaine, car toutes ses relations sont des relations contractuelles.

Et le marchand, dans l'un de ses moments d'effervescence lyrique darwinienne nietzschéenne, fait le lien entre son exploitation de son frère humain et son viol de sa mère la nature :

La terre ne m'a pas donné son pétrole ?

Le porteur n'a pas porté mes bagages ?

Pour avoir le pétrole, il faut lutter avec la terre et avec le porteur.

Cette posture de domination et de contrôle atteint son sommet dramatique lorsque le marchand braque son revolver sur le dos du porteur et le contraint à traverser le fleuve. Et une fois encore, le marchand monte son chant nietzschéen darwinien :

Ainsi l'homme peut-il dominer le désert et le fleuve impétueux,

ainsi l'homme domine l'homme. Le pétrole, le pétrole dont nous avons besoin, est le prix.

Le thème fondamental latent dans cette pièce est le thème de l'asservissement de l'homme et de la nature, qui se répète dans toute l'œuvre et qui aboutit à la cho-sification de l'homme et à son objectivation. Le marchand, par exemple, sait fort bien qu'il se meut dans un monde où il n'y a aucune valeur morale,

et qu'il est habité par des soi insatiables sans nombre ; aussi devient-il stupide de ne pas toujours se tenir sur ses gardes. Il dit : *Dans un monde entièrement nu de confiance, on ne peut pas s'abandonner au sommeil.*

À ce point dans la pièce, le cercle de la conquête se complète : le marchand, après avoir vaincu le guide, le porteur, le désert et le fleuve, se vainc également lui-même, et devient à son tour un simple instrument parmi les instruments de production, noyé dans le tourbillon du dynamisme aveugle dont personne n'a jamais déterminé les buts moraux ou psychologiques.

Mais pendant le voyage dans le désert, l'eau du marchand vient à manquer ; le porteur lui présente alors la bouteille d'eau qui lui appartient. Le marchand le tue, croyant que la bouteille n'était qu'une pierre, et que le porteur ne lui présentait pas sa part d'eau mais avait l'intention de le tuer traîtreusement. Le grand péché du porteur est qu'il a tenté de briser le cercle du déterminisme économique et du contractuel matériel, et qu'il a agi humainement et sur la base d'un principe : il s'est conformé à la loi de la miséricorde humaine intérieure et ne s'est pas plié à la loi du contractuel mécanique extérieur. Le juge dans la pièce a exprimé cette vision en disant : *Les motifs du porteur en présentant la bouteille d'eau au marchand n'étaient pas des motifs purement économiques. Mais tout acte qui ne sert pas les intérêts économiques égoïstes de l'homme est une exception dans le monde du déterminisme économique. C'est pourquoi il n'y a pas de place pour la véritable conduite individuelle ou pour les choix libres, parce que même si nous supposons que le porteur donnait en réalité la bouteille d'eau au marchand, et qu'il n'essayait pas de le tuer avec une pierre comme il le pensait, ce dernier, lorsqu'il l'a tué, était en position de légitime défense, parce qu'il ne pouvait pas supposer que la chose dans la main du porteur était une bouteille et non une pierre, étant donné que — partant de la conception dominante de la nature humaine dans le monde du contractuel et de la lutte mortelle — cet homme n'avait aucun motif de lui donner de l'eau.*

Le monde miséricordieux du conte du Franklin se tient à l'opposé du monde contractuel de *L'Exception et la règle*. J'ai écrit cet article en 1965 pour le cours de Chaucer que dirigeait le Pr Kellogg, et je l'ai réécrit en arabe en 1987 pour le colloque de littérature comparée à l'Université de Minia,

et l'ai publié dans la revue *Fuṣūl* en 1988. Puis je l'ai réécrit et publié en anglais en 1996 dans *The American Journal of Islamic Social Sciences*, où je relie l'*indwelling*, la sécularisation et le contractualisme. L'écriture de cet article, sa révision et sa réécriture m'ont pris plus de trente ans — c'est-à-dire qu'il m'a pris plus de temps que l'*Encyclopédie* !

Après avoir été promu au rang de professeur, j'ai décidé de publier certaines études académiques qui se caractérisent par une certaine audace intellectuelle, pour ouvrir de nouveaux horizons et poser les jalons d'une nouvelle méthode qui aiderait les chercheurs arabes et musulmans dans le domaine de la littérature anglaise. La première étude était intitulée : *Le retour à Walden et la conscience calviniste protestante*, où j'ai tenté de montrer l'effet profond, au niveau de la structure latente (ou du modèle perceptif), de la vision protestante de Calvin sur sa conscience. J'ai montré dans l'étude que le protestantisme peut avoir une relation avec l'apparition du capitalisme, mais qu'il peut aussi lui être hostile (et c'est une thèse différente de ce qui est répandu dans les littératures sociologiques).

La deuxième étude est intitulée : *L'ombre sans frontières et la force sans pitié : étude de la série de sonnets de Wordsworth sur le fleuve Duddon et sa double conclusion*. Elle traite d'une problématique qui m'a déconcerté quelque temps : le poète Wordsworth a écrit un long poème composé d'une série de sonnets sur un voyage qu'il fit le long du fleuve Duddon dans la région des Lacs au nord de l'Angleterre. Il a clos ce long poème par un sonnet appelé *Conclusion*, mais a ensuite ajouté un autre poème intitulé *After-Thought*. C'est troublant : comment un poète romantique qui croit à l'unité organique peut-il clore une série de poèmes deux fois — surtout que la première conclusion exprime une posture envers le cosmos différente de manière essentielle de la seconde ?

J'ai étudié la série de poèmes et j'ai trouvé que le poète oscillait entre deux modèles opposés : un modèle d'*indwelling* qui soutient que l'homme est une partie de la nature ressemblant au fleuve, et un modèle humain religieux

qui soutient que l'homme a une existence humaine indépendante de la nature/matière. Il semble que le poète a réalisé cette dualité après avoir achevé la série de poèmes ; c'est pourquoi, dans la première conclusion, nous trouvons qu'il affirme que l'homme, comme le fleuve, se déverse dans la mer, exactement comme finit la vie de l'homme — et il n'y a donc aucun sentiment tragique, parce que l'auteur tourne dans le cadre de la vision d'*indwelling* qui établit l'égalité entre l'homme et la nature. Mais dans la seconde conclusion, il refuse cette posture d'*indwelling* et affirme que l'homme est différent de la nature : le fleuve se déverse dans la mer, mais l'homme meurt. Il y a une rupture dans le monde de l'homme à laquelle rien ne ressemble dans le monde de la nature, et il y a donc un sentiment profond de la tragédie de l'existence humaine.

Mais le poète dépasse ce sentiment tragique par sa foi profonde dans l'art et la religion. J'ai écrit cet article au milieu des années soixante, puis je l'ai révisé et publié dans un livre paru en anglais aux États-Unis en 1979, puis je l'ai réécrit et il a été publié dans l'annuaire de la Faculté des lettres de l'Université du Roi Saoud en 1985.

J'ai envoyé les deux études, l'une après l'autre, à deux annuaires scientifiques. Et j'ai été surpris qu'ils les aient refusées sur la base de la décision des arbitres (dans les revues académiques, les études ne sont publiées qu'après leur soumission à des arbitres). J'ai décidé d'oublier l'affaire entièrement, mais j'ai été surpris à nouveau que les rédacteurs des deux revues insistent pour que j'écrive une réponse aux arbitres. Je l'ai fait et j'ai montré que les arbitres dans les deux cas ne s'étaient à aucun moment, ni de près ni de loin, ni en bien ni en mal, attachés

aux questions que je pose, et qu'ils ont eu recours à des formules toutes faites. Dans la première étude, le monsieur arbitre a dit que je n'avais pas fait référence aux autres études sur le même sujet. Mais à son grand malheur, j'étais aux États-Unis où j'ai effectué une recherche par ordinateur et j'ai découvert qu'aucune étude n'avait été écrite sur le sujet que je traite ! L'affaire ne fut pas très différente pour la seconde recherche : un arbitre dit que je n'avais pas traité des autres œuvres de Wordsworth et que je n'avais pas mentionné les journaux de Dorothy Wordsworth (la sœur du poète), qui était avec lui pendant son voyage le long du fleuve Duddon. (Cet arbitre était l'étudiant que le D^r Ian Jack avait écrasé, et le pauvre était toujours atteint du mal de l'informationnalisme.) Il fut facile pour moi de montrer que le tiers de la recherche parlait des autres œuvres de Wordsworth et que les journaux de Dorothy n'avaient pas de relation avec la problématique que je pose : je ne suis pas intéressé par ce que le poète a vu de manière matérielle, je suis intéressé par cette dualité de la perception qui a conduit à la dualité dans la conclusion.

C'est pourquoi les deux revues ont décidé de publier les deux études (et je crois que c'est une chose rare).

Et peut-être cette histoire (ou ces deux histoires) montre-t-elle l'étendue de la sécheresse qui frappe la publication académique partout dans le monde.

J'ai aussi écrit une étude sur l'évolution du champ sémantique du mot *pleasure* dans la poésie anglaise romantique et préromantique, c'est-à-dire depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle, et comment ce champ sémantique du mot reflète l'histoire des idées. Au début, le mot signifiait *jouissance* (généralement sexuelle) et portait le sens de fuite de la douleur et fuite de la vie (influencé en cela par la psychologie associative qui se fonde sur une vision réductrice mécanique de l'homme cohérente avec la vision de Newton du cosmos). Mais peu à peu, le mot commença à se débarrasser de sa connotation sexuelle et à s'éloigner de l'idée de fuite de la vie, car la jouissance devient liée à la douleur et au sentiment profond de la vie humaine dans toute sa complexité (cette tendance atteint son sommet dans le chant de Keats *Ode on Melancholy* où n'atteint la joie que celui qui pénètre le temple de la déesse de la tristesse, et auquel il a déjà été fait référence). J'ai montré que cette transformation est une partie de la révolution contre la vision newtonienne mécanique matérielle et une tentative de dépasser la surface matérielle pour atteindre la complexité humaine. J'ai publié cette étude dans mon livre susmentionné paru aux États-Unis. J'ai l'intention de

traduire les articles que j'ai écrits en anglais et de les inclure dans un livre qui rassemblera mes études littéraires.

Études en linguistique

دراسات في اللغة

L'étudiant en littérature doit nécessairement être un étudiant du style, du discours et de la forme linguistique. La littérature est en fin de compte une expression linguistique condensée dont la forme linguistique est le sens. C'est pourquoi nous ne pouvons aboutir à un sens séparé des mots. Le sens ne peut résider dans le ventre du poète, et s'il y reste, sa connaissance est auprès de mon Seigneur ou auprès du psychanalyste, et non auprès du critique littéraire.

Je dois reconnaître que mon intérêt pour la langue et le style, même pendant mes études littéraires, était faible en raison de mon intense intérêt pour la pensée et les questions philosophiques. Ma thèse de doctorat portait sur un sujet non littéraire, bien que strictement lié à la littérature (la conscience historique et la conscience anti-historique), que j'ai tenté d'éclairer à travers les mécanismes d'analyse des textes littéraires, et mes conférences sur la littérature étaient surchargées de méditations philosophiques. Et malgré cela, je mettais en garde mes étudiants et étudiantes contre la méditation philosophique abstraite dans

le texte littéraire, et leur disais que le texte littéraire, s'il se transforme en texte philosophique ou social, perd sa légitimité littéraire. La tâche du critique littéraire est de montrer comment le texte littéraire a réussi (ou échoué) à communiquer avec le lecteur à travers des mécanismes littéraires esthétiques comme la langue, la structure et les images métaphoriques, parce que s'il ne fait que transmettre des idées, c'est un texte non littéraire.

Mais malgré la faiblesse de mon intérêt pour la langue, mon étude littéraire a approfondi ma sensibilité à son égard. Mon intérêt pour la question du terme (et des concepts qui se cachent derrière) est sans doute l'un des fruits de mon étude littéraire. J'ai aussi des études sur l'évolution du champ sémantique de certains mots/concepts essentiels dans la civilisation occidentale ; l'une d'elles porte sur l'évolution du champ sémantique des mots *nature* et *art* d'Aristote à Brecht. J'ai aussi écrit une étude (non encore publiée et à laquelle j'ai fait référence récemment) sur l'évolution du champ sémantique du mot *plaisir* du XVIII^e siècle au XIX^e siècle, et comment la transformation qui s'est produite dans la connotation du mot reflète la transformation dans le concept de la raison : au lieu de se mou-

voir dans le cadre de la psychologie des instincts et de la psychologie associative (mécanique), un concept commença à apparaître pour la raison humaine en tant qu'entité génératrice et créatrice.

De même, lorsque j'ai commencé à étudier la déconstruction et la postmodernité, je me suis trouvé plongé dans une question essentielle : la question de la relation du signifiant au signifié, que j'ai traitée dans un article intitulé : *Voici deux pommes rouges : étude du biais et de la relation du signifiant au signifié*. Pour expliquer la question, j'ai signalé que le projet humain tout entier s'appuie sur la langue comme moyen de communication entre les humains et de conservation du fruit de leur interaction avec la nature, pour que toute expérience avec la nature ne commence pas du point zéro. Et la communication linguistique — c'est-à-dire la capacité d'un individu à communiquer avec un autre humain à travers la langue — signifie qu'il y a une humanité commune, qu'il y a confiance dans le fait que le sens peut être transmis, et qu'il y a une relation entre le sujet et l'objet, la pensée et la réalité, le signifiant (le nom) et le signifié (la chose nommée).

Certains étudiants de la langue, comme les partisans de la postmodernité, considèrent que la supposition d'une telle relation indique l'existence d'un sens qui précède la langue, parce que des concepts tels que l'humanité commune, le désir de communication et la capacité à le faire indiquent qu'il y a des éléments stables dans le monde qui échappent à la prise de la relativité, du mouvement et du changement, et qu'ils tombent donc dans la métaphysique, selon eux.

Et comme les apôtres de la postmodernité considèrent que toutes les choses sont relatives et changeantes et qu'il n'y a pas de constantes,

ils déploient le maximum de leurs efforts pour prouver que la relation du signifiant au signifié est ténue, arbitraire ou inexistante en principe. Que lorsque je dis *chat*, ce mot n'a aucun rapport avec le petit animal à fourrure qui marche à quatre pattes et connu sous ce nom. Leur posture philosophique est l'expression de quelque chose d'essentiel dans la civilisation occidentale moderne. C'est une civilisation de signifiants sans signifiés. Elle a commencé par affirmer la centralité de l'homme et qu'il est l'élément le plus important dans le système naturel ; il est l'incarnation du centre.

Mais cet homme est un homme naturel/matériel, partie intégrante de la nature/matière, c'est-à-dire un homme qui a perdu sa complexité, sa liberté et sa capacité de dépassement, c'est-à-dire qui a perdu ce qui le distingue en tant qu'homme. Il peut être un homme économique défini non pas à la lumière de

son humanité concrète mais à la lumière des mécanismes d'achat et de vente, de ses cinq sens et de son appareil digestif ; ou un homme corporel ou charnel, défini à la lumière de ses instincts et de ses besoins corporels et sexuels, et qui se ramène à son appareil reproducteur. Et il est, dans tous les cas, l'homme de Darwin, de Marx et de Freud, partie de la chaîne de l'existence naturelle, un être naturel de l'intérieur et de l'extérieur — c'est-à-dire que l'homme a perdu ce qui le distingue en tant qu'homme et le mot *homme* est devenu un signifiant sans signifié.

La civilisation occidentale moderne a fait du progrès permanent et continu (et à l'infini) le centre du cosmos qui donne au monde cohésion et finalité. Mais le progrès matériel permanent et continu (et à l'infini), qui n'a aucun but humain défini, n'est en réalité qu'un simple mouvement. Le progrès doit nécessairement être vers quelque chose défini par l'homme, sinon c'est un mouvement sans but ni finalité qu'on ne peut appeler *progrès*. C'est comme si le mot *progrès* était devenu un signifiant sans signifié, comme s'il n'était plus capable de donner cohésion au monde.

La séparation du signifiant et du signifié apparaît dans les termes du nouveau colonialisme mondial dans la phase actuelle. Il s'appelle aujourd'hui *nouvel ordre mondial*, et il prétend qu'il n'envahit pas les peuples et ne les pille pas, mais conclut avec eux des accords économiques équitables, et qu'il ne se meut que dans le cadre de la légitimité internationale à travers l'Organisation des Nations Unies et défend ardemment les droits de l'homme.

Mais ce nouvel ordre mondial est en réalité une extension du vieux système colonial : il pille les peuples à travers les *accords équitables*, et si certains gouvernements nationaux ou forces de résistance s'y opposent, il fait émettre des résolutions des Nations Unies pour les châtier au nom du droit international, et il défend toujours les droits de l'homme d'une manière sélective qui sert son intérêt.

L'absurdité atteint son sommet dans l'industrie de l'armement : le monde développé a produit des armes suffisantes pour détruire la planète plusieurs fois — expression qui n'a aucune connotation, parce qu'on ne peut détruire la planète plus d'une fois, comme je l'ai dit. Et l'industrie productive la plus importante au monde aujourd'hui est l'industrie de l'armement, c'est-à-dire que la forme la plus importante de production est la production de formes de destruction — expression sans connotation également.

Pour tout cela, on peut dire que la civilisation occidentale est entrée dans la phase de la fluidité totale et qu'elle s'est résignée à tourner autour d'un ensemble de signifiants et de termes qui n'ont pas de sens défini ; c'est une civilisation entrée dans le jeu des signifiants et le monde de la relativité et le monde des jeux linguistiques, monde où ont disparu toutes les références et toutes les constantes et où il ne reste que des choses éparpillées qui sont leur propre référence.

J'ai écrit une étude intitulée : *La langue et la métaphore... entre l'unicité (tawḥīd) et l'unité de l'Être (waḥdat al-wujūd)*. Elle traite d'un sujet quelque peu nouveau : la relation de la langue et de la métaphore avec la vision qu'a l'homme du cosmos et sa conception de la relation du Créateur à la créature, c'est-à-dire qu'elle relie plusieurs domaines de l'activité humaine (études linguistiques — études religieuses — études psychologiques). L'étude se divise en deux parties : la première traite des images métaphoriques en tant qu'expression concrète de la vision qu'a l'homme du cosmos.

L'étude relève les deux images métaphoriques fondamentales dans la civilisation occidentale moderne : l'image mécanique et l'image organique ; on y applique aussi la méthode d'analyse de l'image métaphorique comme porte d'entrée pour comprendre le modèle latent dominant la raison sioniste, soit dans sa relation à elle-même, soit dans sa relation à l'autre. La seconde partie de l'étude traite d'un sujet plus abstrait : la relation de la vision du cosmos à la langue et la problématique de la relation du signifiant (terme — signe — nom) au signifié (concept — référé — chose nommée). L'étude montre que la vision linguistique qui soutient qu'il y a une relation de communication et de séparation entre le signifiant et le signifié s'appuie habituellement sur la vision unitarienne (tawḥīdī) qui soutient que Dieu est le centre du cosmos, séparé de lui mais le surveillant ; il est en relation de communication avec le monde et de séparation par rapport à lui, et il y a une distance qui sépare le Créateur de la créature. Quant à la vision qui considère qu'il y a une fusion totale entre le signifiant et le signifié, ou une séparation totale entre eux, elle s'appuie sur la vision d'*indwelling* qui considère que Dieu s'est entièrement immergé dans ses créatures ; ainsi la distance entre les deux a-t-elle été abolie et le Créateur et le cosmos sont devenus une seule essence. Puis l'étude traite de deux sortes de discours et de langue : la langue métaphorique aux multiples niveaux et dimensions, en

regard de la langue iconique et littérale à un seul niveau et une seule dimension. La langue métaphorique exprime la vision unitarienne de Dieu en tant que séparé du cosmos et lié à lui en même temps ; quant à la langue iconique et littérale,

elle est le produit de la croyance en l'incarnation de Dieu dans le monde, en son *indwelling* en lui, et en son unification avec lui.

Amis et connaissances parmi les littéraires

أصدقاء ومعارف من الأدباء

Malgré mon intérêt pour la littérature, ma spécialisation en elle et ma préoccupation à l'enseigner, je n'avais pas beaucoup de connaissances parmi les littéraires, et j'ai découvert que je n'étais jamais entré dans aucune coterie ou groupe littéraire.

Lorsque je suis revenu des États-Unis, j'entendais parler des deux cafés *Riche* et *Issawitch* en tant que lieux fréquentés par les littéraires et les artistes, mais je n'en étais jamais un habitué ; je ne sais même pas, jusqu'à présent, où ils se trouvent !

Je ne peux pas me considérer comme un homme isolé : j'aime m'asseoir avec des amis et j'en accueille beaucoup chez moi, surtout des jeunes, et je préfère la ville à la campagne. Mais il semble que le temps que j'ai passé à Alexandrie m'a appris à aimer le calme. Je me suis aussi marié jeune, et je passais une grande partie de mon temps libre avec les membres de ma famille. Je crois qu'il y a en moi ce que j'appelle *l'horloge biologique de Cendrillon*, et c'est pourquoi à minuit le sultan du sommeil m'envahit, et le nombre de fois où j'ai dépassé cet horaire peut se compter sur les doigts des mains. La vie avec les littéraires commence habituellement après minuit. Pour tout cela, après que je me suis installé au Caire, je l'ai divisé en républiques indépendantes. La première est naturellement la république indépendante d'Héliopolis, où je me meus avec une grande aisance et une vitesse particulière, surtout jusqu'au début des années quatre-vingt-dix où elle n'était pas encore engorgée de gens ou de voitures. C'est pourquoi, si je suis invité à une occasion à Héliopolis, je réponds à l'invitation. La même chose (à un moindre degré) s'applique à la république amie ou neutre de l'Abbassiya. Quant aux républiques de Mohandessine, Choubra et Guizeh, je les ai déclarées républiques hostiles que je ne visite que par contrainte !

Il semble que j'ai décidé que mon projet cognitif était une chose importante pour moi. J'ai donc organisé mon temps d'une main de fer. Mes études sur la civilisation sioniste ont commencé à un âge très jeune, ce qui ne m'a pas donné l'occasion de flâner et de me lancer comme l'ont fait beaucoup de mes pairs. C'est une chose qui me cause de la tristesse

parfois et du bonheur d'autres fois. J'ai perdu beaucoup, mais j'ai gagné beaucoup aussi, et toute soustraction est une addition et toute addition est une soustraction.

Mais malgré mon isolement relatif, j'ai connu quelques littéraires et penseurs comme le maître Salah Abdel Sabour, qui a présenté sur le deuxième programme une recension de la traduction que j'ai faite (en collaboration avec le maître Ali Zayd) des textes essentiels de la poésie romantique parue dans la collection *al-Alf Kitāb* en 1973. J'ai rencontré le maître Salah Abdel Sabour plusieurs fois, et le trouvais triste comme sa poésie ; il mettait toujours en garde contre ce qu'il appelait *les Mamelouks intérieurs*, c'est-à-dire les élites économiques, politiques et culturelles parmi les fils du pays, mais qui le regardent comme une vache à lait. Lorsqu'il était président de l'Organisme général du livre, il accepta de publier une nouvelle édition du livre *La poésie romantique anglaise* et il allait en écrire la préface, mais Dieu le rappela à lui. Puis vint un autre président qui supprima les revues culturelles et certains livres qui ne pouvaient générer de profit, dont, naturellement, le livre *Le romantisme anglais*, jusqu'à ce que le regretté D^r Abdel Wahhab al-Kayyali le publie. Une forte relation me liait aussi au poète Ahmed Abdel Moeti Hegazi et à sa famille, à la période qui précéda son départ pour la France.

J'ai rencontré le regretté Amal Donqol plusieurs fois, et il refusait de me saluer chaque fois que nous nous rencontrions sans raison apparente, car je ne lui avais jamais fait du mal — bien plus, je ne le connaissais pas. Mais je fus surpris une fois qu'il me salue avec une grande chaleur et il dit qu'il me prenait pour un agent américain parce que j'avais étudié aux États-Unis.

Mais ayant participé aux manifestations étudiantes de 1972 et ayant signé, ma femme et moi, la déclaration qu'avait écrite le D^r Fouad Zakariya en soutien aux étudiants et en demande de mettre fin à l'état de ni-guerre-ni-paix, la qualité d'agent m'a été retirée par la suite.

J'ai été très étonné de la superficialité de cette posture : ni l'enseignement aux États-Unis ne fait de quelqu'un un agent, ni la participation aux manifestations étudiantes ne lui retire ce qualificatif !

Une forte relation me lie au poète Badr Tawfiq, qui faisait partie de mes étudiants à la Faculté des lettres de l'Université Aïn Shams, et j'ai écrit une étude sur sa poésie. Quant à Salah Jahin, je l'ai connu pendant mon travail à la Fondation al-Ahram. J'ai écrit une étude sur son poème *Ballet* en anglais, publiée dans

l'Annual of Arabic Literature en 1972 sous le titre *Jahin: The Cunning Craftsman*. Après l'avoir lue, il l'a décrite comme *la meilleure critique qu'il ait lue sur lui*, comme si j'étais entré dans son esprit (et c'est le maximum auquel un critique puisse aspirer). Il me décrivait comme étant son *guardian angel* — il utilisait l'expression anglaise. C'est sans doute par plaisanterie. Il était — Dieu lui fasse miséricorde — un véritable enfant de plaisanterie égyptienne.

Parmi les littéraires que je connais bien, le maître Ahmed Bahgat, qui habite mon immeuble. C'est un excellent locataire qui peut écrire des articles où il me médite en tant que propriétaire de l'immeuble, mais ce sont des articles d'esprit léger qui me font accepter les vérités totalement renversées qu'ils contiennent. Il a écrit que le propriétaire de l'immeuble (c'est-à-dire ma faible personne) déteste les oiseaux, et n'a pas mentionné que le locataire de l'appartement 4 au quatrième étage (c'est-à-dire sa puissante personne) les nourrit sur son balcon, ce qui fait que leurs déjections tombent sur tout le monde, et que les locataires qui habitent en dessous de lui (dont je suis) ont protesté à grands cris. Et il n'a rien dit des chats qu'il élevait dans l'escalier de l'immeuble et auxquels il déposait de la nourriture, ni de son chien Sultan (chien de la taille d'un lion) qui semait la terreur dans le cœur de tous.

L'une des plus drôles histoires que m'a racontées le maître Ahmed Bahgat est qu'il élevait une chèvre chez lui (sa tendresse pour les animaux est quelque chose qui dépasse le raisonnable), et que la chèvre se mit à manger les pages des livres.

Il écrivit alors un article sur elle où il l'accusait d'être hostile à la pensée et à la culture. L'un des grands responsables de la culture en Égypte (al-Maḥrūsa) imagina que l'article visait sa personne ; il convoqua le D^r Rachad Rouchdi (oncle maternel d'Ahmed Bahgat) et l'avertit qu'il ferait du mal au fils de sa sœur s'il continuait son attaque contre lui !

Je n'ai rencontré Naguib Mahfouz qu'une seule fois à Alexandrie en 1962, et il était à ce moment-là socialiste, voire matérialiste dialectique. Je fus extrêmement étonné de la grossièreté de ses opinions politiques et de leur superficialité, et de la façon dont ce grand romancier qui a décrit les recoins de l'âme humaine dans sa *Trilogie* et dans d'autres romans pouvait parler de l'électricité et de la planification comme de la seule solution efficace à tous les problèmes des humains ! (Tawfiq al-Hakim était avec nous et a parlé lui aussi avec admiration et engouement de la science sans aucune réserve ni crainte, comme s'il était l'un des pen-

seurs du XIX^e siècle qui n'avaient pas perçu certains aspects sombres de l'industrialisation, de la modernisation et de la science.)

Les opinions philosophiques de l'artiste peuvent être superficielles alors que nous trouvons sa littérature au plus haut degré de profondeur, parce que lorsqu'il philosophe, il philosophe avec son intellect seulement et à travers ce qu'il a acquis consciemment en fait d'idées ; quand il crée, il crée à travers son être et à travers ce qu'il a vécu en fait d'expériences que peut-être il n'a pas comprises lui-même intellectuellement, mais qu'il a perçues et assimilées de manière existentielle directe et globale.

Quand j'étais étudiant à l'Université d'Alexandrie, j'ai lu certaines œuvres du D^r Ihsan Abbas et j'ai été extrêmement enthousiasmé par sa façon de traiter, en particulier sa méthode de lecture. Le D^r Ihsan, dans le livre *L'art de la poésie* que j'ai lu plusieurs fois, ne présentait pas les idées de chaque école séparément comme c'était la coutume des autres critiques arabes, mais discutait des questions critiques essentielles, et au sein de chaque question présentait les positions des écoles sur celle-ci. Il a aussi placé l'histoire de la théorie critique dans le cadre de l'histoire des idées. Je lui écrivis une lettre et fus surpris qu'il me réponde. Nous avons correspondu quelque temps, et lorsqu'il venait à Alexandrie dans les années cinquante pour y passer l'été, je le rencontrais.

L'un des incidents amusants : j'ai assisté en l'an 2000 à une cérémonie en son honneur à Beyrouth. Il commença à parler de sa santé déclinante. Je demandai la parole et racontai aux gens mon histoire avec le D^r Ihsan Abbas, puis leur demandai de ne pas croire à cette histoire de santé déclinante, car j'avais de lui des lettres remontant aux années cinquante où il parlait de sa santé déclinante et de sa vue qui s'affaiblissait, etc. Le D^r Ihsan se souvint et nous rîmes tous lors de cette joyeuse occasion.

J'ai eu la chance de rencontrer le poète Mahmoud Darwich plusieurs fois au Caire et à Amman. Je l'ai trouvé révolutionnaire et complexe, exactement comme sa poésie. De même, le romancier Gamal al-Ghitani, dont j'ai lu quelques-uns des premiers romans et sur lequel j'ai donné des conférences aux États-Unis (en particulier sur son concept du temps). Une fois, j'étais dans un débat avec le général israélien Mattityahu Peled, qui était l'un des plus grands apôtres de la paix en Israël et qui était spécialiste des romans de Naguib Mahfouz. Comme je présume — comme beaucoup le présument — qu'ils suivent nos nouvelles en Égypte, j'ai parlé avec lui du roman égyptien moderne ; je fus surpris qu'il n'en

sache rien. Je lui parlai de Gamal al-Ghitani et de ses romans. Une amitié est née entre moi et le romancier Bahaa Taher depuis les années soixante-dix, qui s'est resserrée après le mariage de sa fille Dina avec mon fils Yasser, et après que nous avons eu des petits-enfants communs !

J'ai connu deux poètes américains : le premier est Jerry Stern,

qui a remporté plusieurs prix et qui était un ami de Kevin Reilly ; le second est un poète américain d'origine arabe libanaise nommé Samuel Hazo (Hazo en arabe). Ce poète m'a raconté une histoire extrêmement amusante qui mérite d'être racontée : au début des années soixante a commencé à apparaître la mode d'acheter les manuscrits originaux des œuvres littéraires, et on payait des sommes mythiques.

Certains célèbres littéraires recoururent alors à écrire des manuscrits originaux de leurs œuvres rétroactivement (c'est-à-dire après leur parution) et ils furent vendus aux bibliothèques universitaires assoiffées d'obtenir de tels manuscrits.

Voici mon histoire avec la littérature. C'est une histoire qui ne s'est pas accomplie et ne s'accomplira pas, parce que j'avais dès le début de larges ambitions littéraires créatives et critiques. Je n'ai pas écrit l'étude que je préparais sur l'histoire de la poésie arabe moderne. De même, je rassemblais le matériau pour écrire un roman documentaire sur Riya et Sakina (je ne sais pas le secret de mon intérêt pour elles), et j'avais l'intention d'aller à Alexandrie pour examiner leur procès, et la cause de la différence entre elles dans les derniers moments (l'une s'est effondrée mais l'autre prit une posture nietzschéenne sans regret pour le crime ni acceptation de la mort). Il y avait beaucoup d'autres projets, mais l'art est long et la vie est courte, comme dit le poète romain !

Avec la parution du livre du maître Salah Issa *Les hommes de Riya et Sakina*, j'ai trouvé une étude historico-sociale de premier ordre qui explique beaucoup de choses et qui présente un panorama historico-social complexe devant lequel se meuvent les divers personnages, que nous voyons en tant qu'individus puis dans leur contexte social. J'ai trouvé une réponse à toutes mes interrogations, et j'ai même trouvé des questions que je n'avais pas posées en principe.

Histoires pour enfants

قصص الأطفال

À côté de mon intérêt pour la littérature et son étude, il y a mon intérêt pour la littérature pour enfants. C'est un intérêt aux sources multiples. Il y avait les histoires des nourrices, en particulier les histoires de tante Sittita dont on m'a dit que je refusais de dormir avant qu'elle ne me raconte l'une de ses belles histoires populaires merveilleuses (Shater Hassan, La Belle, Petit-Pouce... etc.). Je me souviens en particulier d'une histoire effrayante sur une fée qui a métamorphosé des humains en poissons pour une raison que je ne me rappelle pas, mais ce dont je me souviens, c'est que la fée parlait en arabe classique avec les poissons et leur demandait : *Ô poisson, ô poisson, es-tu encore fidèle à l'ancien serment ?* Il répondait : *Oui ! Oui !* Elle le laissait alors poisson sans le rendre humain.

Combien je prenais plaisir aux histoires de la *Boîte du monde* et de l'*Aragoz*. Il semble que j'aie écouté certains conteurs de la *Sīra Hilāliyya* dans mon enfance et j'ai vu les disputes entre les auditeurs concernant le destin d'Abou Zayd. J'ai aussi vu le conteur en train de changer les événements et d'introduire certains événements contemporains comme s'ils étaient arrivés à Abou Zayd. Quand j'étais aux États-Unis, je lisais des livres pour enfants, en particulier les livres du D^r Seuss, qui est un écrivain génial qui brise les frontières du familier (matériel) et plie les choses et les mots à sa volonté, mais qui en même temps traite des constantes de l'âme humaine, en particulier dans ses deux célèbres histoires *The Cat in the Hat* et *The Cat in the Hat Comes Back*. J'ai étudié la littérature romanesque et ses arts comme partie de mon étude de la littérature anglaise et américaine. J'ai aussi étudié la critique structuraliste et le livre du folkloriste russe Propp, *La Morphologie du conte populaire*, qui étudie la structure du conte populaire et montre la similitude des structures latentes de beaucoup de ces contes. Mon professeur David Weimer s'intéressait à l'art du roman, surtout qu'il a lui-même écrit deux romans intéressants... et il a écrit un livre sur la modernité et ses dimensions.

Tous ces éléments se sont déversés dans ma manière d'écrire des histoires pour enfants et dans mon intérêt pour la manière de la narration et des dénouements nouveaux, alternatifs et variés.

Je peux dire à mon propre sujet que l'innocence me captive : tout ce qui est innocent possède le tréfonds de mon cœur, et je continue à adorer les visages innocents, en particulier ceux où il y a une touche de tristesse. L'un des sujets qui me sont chers dans mon étude de la littérature est le sujet de la transition de l'innocence à l'expérience, puis le retour à l'innocence première, et c'est sans doute ce qui explique mon engouement pour la littérature pour enfants.

La grande littérature pour enfants, malgré le fait qu'elle ne soit pas exempte de conflit et malgré l'existence d'une certaine quantité de mal en elle, est une littérature qui demeure en relation avec ce qui est grand et noble dans l'homme (à l'instar de la *Sīra Hilāliyya* et des contes merveilleux que j'ai aimés). Elle ne brise pas l'innocence, et c'est pourquoi j'y ai trouvé un refuge. (Cela se tient à l'opposé de la littérature moderne et postmoderne, comme la théorie critique qui l'accompagne — littérature déconstructive hostile à l'homme, et c'est pourquoi y reviennent souvent des sujets comme l'aliénation, le suicide et la déviance.) J'aime les films pour enfants et les regarde encore et encore, et le plus aimé à mon cœur est le film *Mary Poppins*, qui nous présente un monde enfantin innocent et complexe ; à l'instar des grandes histoires pour enfants, il

n'est pas exempt de conflit. Et le film se termine par les adultes faisant voler un cerf-volant en papier après que le monde de l'enfance, de l'innocence et de la miséricorde a triomphé du monde de la vente, de l'achat et du contractuel.

Dans mon enfance, je craignais les *'afrīts* (démons), chose naturelle à Damanhour. Mais ce qui était inhabituel, c'est que je créais de nouveaux *'afrīts*, je les décrivais avec précision et leur donnais des noms effrayants pour effrayer les autres enfants, en particulier ma sœur Fadia, pour leur faire ressentir l'étendue de mon emprise et de mon pouvoir (ce qui apportait l'apaisement à mon cœur). Il y avait un *'afrīta* particulière dont je me rappelle encore le nom, *al-Shujā'a* (la Courageuse) ; je m'étais surpassé dans sa description et l'énumération de ses traits effrayants, et je lui avais attribué de nombreuses capacités prodigieuses qui en faisaient un *'afrīta* effectivement effrayant. Le problème, c'est que ces *'afrīts* finissaient par se détacher complètement de moi et devenaient des entités indépendantes aux caractéristiques définies, qui se conduisaient en toute liberté et commençaient à m'apparaître à moi. La terreur me saisissait alors et mes bras tremblaient. Au lieu d'effrayer les autres enfants et de me sentir apaisé, j'en arrivais à craindre ces *'afrīts* plus que les autres enfants, car je les imaginai davantage qu'eux et connaissais les détails les plus précis de leur vie et les traits de leur visage.

Chose amusante : je n'ai surmonté ma peur des *'afrîts* et des fantômes qu'à un âge tardif (après quarante ans !) malgré la vision matérialiste philosophique en laquelle j'étais censé croire alors. Je m'asseyais avec moi-même et discutais de la question de manière scientifique, rationnelle et calme — mais en vain. Avec l'arrivée de la nuit, ma peur et ma frayeur commençaient ; si j'étais seul dans un appartement, j'allumais toutes les chambres et j'allais aux toilettes avec une grande prudence. Je ne me suis guéri de cette frayeur qu'en 1987, lorsque mon épouse m'a laissé en Arabie saoudite pour vivre seul pour la première fois de ma vie ; l'arrivée de la nuit était le supplice même. La longueur et la continuité du supplice menaçaient mon système nerveux. Et en défense de moi-même, j'ai chassé les *'afrîts* et les fantômes de ma vie. L'important dans tout cela, c'est que le monde des *'afrîts*, qui est demeuré un monde réel dans ma vie pendant longtemps, m'a encouragé à faire travailler mon imagination et à voir la réalité comme un monde apte à être reformé.

Et comme j'aime le monde des enfants, j'aime y entrer avec eux, parce que c'est un monde plein de beauté, d'émerveillement et d'innocence, monde où l'homme peut réaliser son humanité, où il peut voler dans son ciel et marcher sur sa terre. J'établis toujours une forte relation avec mes enfants à l'âge de quatre ans environ, lorsque la conversation et le dialogue avec eux deviennent possibles. Ces jours-ci, par exemple, je me lève le matin et vient à moi

mon petit-fils avant d'aller à l'école ; nous passons ensemble une demi-heure pendant laquelle nous pénétrons notre monde particulier. Il y a par exemple des personnages imaginaires comme *Justy*, qui est un petit fantôme qui va avec lui à l'école et sur lequel Nadim peut projeter tous ses sentiments. Souvent, *Justy* exprime son désir de ne pas aller à l'école, et parfois, les jours d'examens, on le tue à l'école, mais avec les pouvoirs magiques on peut le ramener à la vie pour qu'il commence à nouveau le voyage des joies et des tristesses.

Il y a aussi l'éléphant jaune, le chien rouge, le chat vert, l'oiseau coloré et le chatmeau Zarif (Aimable), et ce qui leur est lié comme événements. Parfois je lui lis de la poésie ou je lui écris une introduction courte qu'il complète lui-même (*Un bel arbre vert chantait et disait / Hier est venue à moi une étoile et elle a souri*). Nous jouons aussi presque tous les jours à un jeu que j'ai développé pour l'encourager à la réflexion : je lui dis : *Cite cinq belles choses, puis cite cinq choses tristes, et enfin cite cinq choses neutres*. Et nous essayons même de dessiner ensemble parfois — nous avons produit ensemble *quelques chefs-d'œuvre de l'art égyptien moderne* ! Le week-end, nous regardons quelques films ensemble. Je lui ai aussi promis de transformer l'une des histoires pour enfants en pièce vivante qu'il jouera avec sa grand-

mère. Le monde des enfants est un monde beau et merveilleux ; combien je l'aime, et j'aime y entrer et y vivre de tout mon être.

Ces nombreux éléments littéraires et vitaux ont sans doute créé un sol fertile pour l'écriture de littérature pour enfants. Mais ce qui m'a poussé à écrire, c'est le don dont Dieu m'a comblé, mes deux enfants Nour puis Yasser. Leur éducation était une question qui me préoccupait, surtout qu'ils ont passé une grande partie de leur enfance aux États-Unis. J'ai remarqué — comme je l'ai indiqué précédemment — que les dessins animés américains sont pleins de violence et de haine. J'étais en route une fois pour acheter un jouet à Nour : un petit ours (*teddy bear*). Et soudain j'ai découvert que j'allais lui acheter l'un des symboles de la civilisation occidentale. L'ours est un animal que nous ne connaissons pas et qui n'existe pas dans notre environnement, et donc la relation avec lui et l'attachement à lui engendrent un sentiment d'aliénation chez l'enfant arabe.

Puis est apparue Barbie, la poupée sexy (à l'attractivité sexuelle) blonde qui n'a aucune des caractéristiques de l'enfance. Cette Barbie a une maison luxueuse, beaucoup de vêtements, un *boyfriend* et de nombreux amis qui tournent tous dans l'espace matériel consumériste où tourne l'homme américain.

Et si l'ours en peluche était le symbole de la civilisation occidentale à l'époque de la modernisation et la phase d'austérité, Barbie est le symbole de cette même civilisation à l'époque du libéralisme et de la postmodernité et de la fluidité

philosophique — civilisation du hamburger, du jean et du *ghonghochá*, et c'est une civilisation sans racines. Bien qu'elle soit née essentiellement aux États-Unis, elle n'exprime pas l'identité américaine ou occidentale, mais elle est l'expression d'une vision matérialiste extrême dans le matérialisme qui vise à détruire l'identité et la spécificité, et finalement l'humanité complexe, en faisant de l'homme un être consumériste dont les motifs sont seulement économiques et sexuels matériels. Et Barbie, sur son chemin, a balayé toutes les autres poupées (y compris les poupées américaines locales comme Raggedy Ann et Raggedy Andy), qui sont des poupées ressemblant aux poupées que l'on fabrique dans la campagne égyptienne avec du coton. Quand cela est arrivé, j'ai compris qu'il y avait un complot contre les enfants du monde (y compris les enfants des États-Unis) qui vise à les transformer en personnages consommateurs sans identité, et à leur faire perdre leur enfance et leur innocence.

Quant à Yasser, en tant que garçon il était censé que je lui achète des outils de guerre, de mort, de haine et de destruction, ce que j'ai entièrement refusé. (J'ai

appris de certains de mes amis aux États-Unis que le marché du jouet s'est gonflé et que les économies de marché ont entièrement envahi la vie des enfants. La télévision a joué un grand rôle en cela. Il y a par exemple la société *Beanie Babies* qui produit des collections de jouets que l'enfant essaie d'acquérir tous pour compléter la collection. Elle édite aussi des éditions limitées (*limited edition*) de certains jouets, c'est-à-dire que l'enfant essaie d'acquérir la poupée, non de jouer avec elle.

Ils ont décidé qu'un jouet qui ne porte pas l'étiquette n'a aucune valeur, et l'enfant devient donc tenu d'acheter l'étiquette s'il l'a perdue, et la possession devient plus importante que le jeu ! Cela ne diffère pas beaucoup de l'un des magasins de jeans qui a décidé de produire un nombre limité de pantalons ne dépassant pas cent pièces, à condition que la marque fixée sur le pantalon soit en or, et le pantalon coûte plusieurs milliers de dollars — c'est une édition limitée !)

Il fallait que je remplisse le vide que j'avais créé dans la vie de mes enfants en raison de ma crainte pour eux des économies de marché et de mon refus des jouets américains. À partir de là, j'ai commencé à composer des histoires qui transmettent à l'enfant des modèles cognitifs civilisationnels plus humains, et j'ai commencé à tisser un monde mythique contemporain complet pour mes enfants, parce que je crois que les souvenirs et les mythes communs entre les époux, les amis et les membres de la famille sont les éléments les plus importants qui resserrent les liens entre eux et leur fournissent un monde particulier

dans lequel ils se meuvent et à travers lequel ils perçoivent le monde, augmentant ainsi leur lien et leur affection. J'ai trouvé qu'à travers ce monde particulier que j'ai tissé, je pouvais activer le concept d'identité et de spécificité, qui est un concept dont nous parlons beaucoup sans bouger pour l'appliquer.

Ce monde mythique ancien/nouveau tournait autour de trois personnages : Nour (ma fille), Yasser (mon fils), auxquels s'est joint Nadim (mon petit-fils). Il y a aussi le coq Hassan, qui appelle à la prière et nous fait revenir du monde de l'imagination au monde de la réalité. Mais le personnage principal est le chameau Zarif. C'est un chameau humain, frère de mes enfants. La D^r Hoda est sa mère (quant à moi, son ami, je n'ai pas de place dans son monde !). Et Zarif est un chameau qui n'a pas conscience de sa *chamellité* (si l'expression est juste), exactement comme le chameau de Médine que j'ai connu dans mon enfance et dont j'ai entendu l'histoire du *musahharati* Mohamed al-A'war,

qui s'enfuit du boucher qui voulait l'égorger et se réfugia auprès du Prophète — que la prière et la paix soient sur lui — et lui demanda la sécurité et qu'il le protège du boucher. Le Prophète accepta. C'est-à-dire qu'il s'enfuit du monde des animaux vers le monde de l'homme parce qu'il ne percevait pas la différence entre les deux. Et il n'y a aucun doute que le chameau d'or accroupi dans la vitrine du magasin de bijoux *al-Jamal* voisin du magasin de mon père à Damanhour, et les nombreux chameaux que je rencontrais dans les rues de Damanhour et au marché, et le chameau du *maḥmal* (lorsque l'Égypte envoyait la *kiswa* à la Kaaba, passait dans les rues de Damanhour un chameau orné de tissu coloré et de quelques miroirs, sur la bosse duquel s'asseyait un homme qui frappait sur deux grandes timbales émettant un son plein de prestance et de gravité) — il n'y a aucun doute que tous ces chameaux se sont installés dans ma conscience et mon imagination et y ont laissé l'empreinte la plus profonde. Et à travers eux est apparu le chameau Zarif. En 19[.], mon ami l'artiste Rahmi, artiste des marionnettes, a fabriqué un chameau de bois pour que nous puissions jouer les histoires pendant qu'on les raconte.

Ainsi, j'ai tenté de créer pour mes deux enfants leur espace indépendant pour qu'ils puissent y bouger et y respirer en dehors du monde des jeux darwiniens et consuméristes américains. (Il est regrettable que quelqu'un se soit présenté à l'un des concours organisés par le Conseil arabe de l'enfance pour développer un personnage de dessin animé pour enfants, et ait remporté l'un des prix sous le nom du chameau Zarif. Mais en raison de l'inexistence de son imagination, il n'a pas perçu les véritables dimensions du personnage de Zarif, et son chameau est apparu comme une entité déformée. De mon chameau, il n'a gardé que des échos sots et le nom !)

Lorsque j'ai commencé à écrire les histoires pour enfants, je prenais d'abord les histoires traditionnelles

et les modifiais de façon essentielle pour les introduire dans l'époque moderne sans leur faire perdre leur caractère mythique. La première des histoires fut l'histoire du *Petit Chaperon rouge*. Je racontais à Nour l'histoire mythique traditionnelle, puis je lui racontais la même histoire poussée à l'extrême de la modernité.

Il y avait une fille appelée le Petit Chaperon rouge ; sa mère lui dit de prendre un panier rempli de nourriture à sa grand-mère ; elle prit le métro, arriva chez sa grand-mère et lui donna le panier. La grand-mère la remercia, et le Petit Chaperon rouge rentra chez elle. Je racontais à ma fille cette histoire quand j'étais pressé et que je voulais sortir vite pour passer la soirée hors de la maison. Elle pro-

testait, mais je lui disais que c'était une histoire complète et lui demandais ce qui lui manquait pour devenir une histoire complète. Elle se trouvait incapable, naturellement : elle ne percevait pas théoriquement ce qu'elle percevait spontanément, à savoir que le conflit entre le bien et le mal est essentiel pour beaucoup d'œuvres littéraires et que l'histoire doit avoir une intrigue un peu complexe. Je lui racontais la même histoire d'une nouvelle manière : le Petit Chaperon rouge (qui est une fille appelée Nour) montait à bicyclette, et lorsque le loup la rencontrait et lui demandait où elle allait, elle lui disait avec courage qu'elle allait chez sa grand-mère. Il se réjouissait alors, parce qu'il irait avant elle pour dévorer la grand-mère, puis reviendrait pour la dévorer elle. Mais Nour donnait un coup de pédale et arrivait avant lui chez sa grand-mère, et elles se préparaient toutes deux puisque le loup viendrait essayer de les dévorer. Nour se meut dans un nouveau monde, à l'inverse du loup qui vit encore dans le monde du mythe traditionnel et se meut dans son périmètre, sans percevoir les évolutions qui se produisent autour de lui. Puis le loup se déguisait et allait à la maison de la grand-mère et frappait à la porte, mais au lieu des anciens événements, il y trouvait une raclette bien chaude qui l'attendait : la grand-mère et Nour s'abattaient sur lui à coups de bâton. Il criait de douleur, exprimait son étonnement et sa désapprobation et disait que selon l'ancienne histoire, il devait arriver avant le Petit Chaperon rouge et non après. Et il restait perplexe, ne comprenant rien. Je racontais parfois la même histoire d'une manière comique : le loup se rétrécissait pour devenir un petit loup, et le Petit Chaperon rouge devenait pour lui un géant.

Et lorsque nous arrivions au moment de la confrontation entre le loup et la fille, il découvrait sa petite taille et prenait la fuite.

Je suis ensuite passé à la phase d'imbrication des histoires connues. Je commençais l'histoire avec le Petit Chaperon rouge à qui sa mère demande d'apporter de la nourriture à sa grand-mère ; elle accepte et lui demande s'il est possible d'emmener avec elle son frère Yasser ; elle accepte. Ils enfourchent leurs bicyclettes et partent vers la maison de la grand-mère. Mais ils rencontrent Cendrillon en chemin, qui leur raconte son histoire et comment elle

a été obligée de courir à minuit en n'ayant qu'une seule chaussure ; ils lui disent qu'elle peut monter derrière Nour sur sa bicyclette et qu'ils iront tous chez la grand-mère pour attendre le loup rusé. J'ajoutais parfois l'histoire de Blanche-Neige (*Snow White*) qui leur raconte l'histoire de la femme du Roi qui lui est inférieure en beauté et le miroir qui dit la vérité. Ils l'invitent à se joindre à eux, et elle le fait. L'histoire peut se terminer par le fait que le loup soit battu et que le Prince arrive avec lui l'autre chaussure, mais qu'il ne l'essaie pas au pied de Cen-

drillon, et lui dise qu'il veut l'épouser parce qu'elle est cultivée et a une vaste imagination et qu'il a beaucoup admiré sa conversation. Puis ils vont tous chez le Prince qui va épouser Blanche-Neige et lui racontent l'histoire ; il va avec eux chez la femme du Roi méchante pour la blâmer de ce qu'elle a fait ; elle pleure et regrette son erreur (par exemple), et l'on conclut le mariage de Blanche-Neige à la fin de l'histoire/des histoires. Nous changions les fins selon notre bon plaisir, car l'opération de narration nous est entièrement soumise.

Parfois j'utilisais les histoires pour punir mes enfants d'un méfait commis. Je suis rentré une fois de mon travail extrêmement épuisé, et ils insistèrent pour que je leur raconte une histoire. J'ai décidé de me venger. Je commençai l'histoire avec Yasser et Nour (et le chameau Zarif) dans une voiture en route pour la *ville de la glace*, et après avoir voyagé plusieurs kilomètres sur une longue route poussiéreuse, ils virent au loin les portes de la ville : belles, hautes, lumineuses.

Quand ils arrivèrent, ils frappèrent à la porte plusieurs fois, et elle ne s'ouvrit qu'avec un grand effort. Mais après que la porte se fut ouverte, ils trouvèrent une autre porte fermée, à côté de laquelle se trouvait une boîte avec une étiquette qui disait : *Clé de la porte*. Ils ouvrirent la boîte pour y trouver une petite carte qui les guidait vers la manière d'arriver à la clé, à 100 mètres. Ils suivirent la carte, creusèrent dans le sol et obtinrent la clé et ouvrirent la porte. Mais au lieu de trouver la glace promise, ils trouvèrent un beau chemin orné de fleurs, mais extrêmement long ; ils marchèrent dedans et trouvèrent à son extrémité une boîte fermée. Ils déployèrent un effort extraordinaire jusqu'à réussir à l'ouvrir, et lorsqu'ils l'ouvrirent, ils trouvèrent une feuille leur disant que la ville de la glace est fermée aujourd'hui, mais qu'ils peuvent aller au magasin de glace situé à 100 km à travers une route rocailleuse. Et après avoir parcouru la route, ils arrivèrent au magasin de glace, où ils trouvèrent son propriétaire debout, souriant. Après les avoir accueillis, il leur demanda quelle sorte de glace ils voulaient ; Nour dit *glace à la vanille*, Yasser préférait le chocolat et la mangue, et Zarif dit qu'il l'aimait variée. Le propriétaire du magasin leur dit qu'il aurait souhaité leur servir ce qu'ils voulaient, mais qu'il n'avait pas chez lui

de vanille, ni de chocolat, ni de mangue. Les enfants crièrent d'une seule voix : *Nous voulons n'importe quel parfum !* L'homme sourit à nouveau et exprima ses regrets parce que tous les parfums étaient épuisés. Puis soudain il dit : *Attendez... je peux peut-être vous trouver ce que vous voulez*. Il alla au réfrigérateur, mais il le trouva fermé parce que sa femme avait pris la clé et était rentrée chez elle. Il leur dit alors qu'ils n'avaient d'autre choix que d'aller à l'usine de glace, qui se trouve à 100 km. Et Yasser et Nour (et Zarif) me demandaient de finir l'histoire, mais je

continuais dans les diverses formes de torture narrative. Je finissais par céder à leur demande : l'histoire se terminait soudain, ils se retrouvaient dans leurs lits, ils remerciaient Dieu et s'endormaient.

Souvent, j'essayais de faire du monde des histoires une partie de la vie de mes enfants. Une fois, nous étions au Fayoum, et l'un des paysans leur a donné deux beaux poussins dont ils se réjouirent beaucoup. Mais je sais que le taux de mortalité est élevé chez les poussins, surtout que nous manquons de l'expérience nécessaire pour s'en occuper. J'ai donc proposé de transformer les deux poussins en deux personnages dans une histoire appelée *Les tristesses de l'homme*, et d'appeler le premier poussin *la Tristesse éternelle* et le second *la Tristesse perpétuelle* (en prévision de la fin triste et pour la rendre plus douce), mais mes enfants protestèrent. Et effectivement, l'un des poussins mourut comme je m'y attendais, et le second poussin nous resta. Et lorsque sa vie se prolongea quelques jours, les enfants l'appelèrent *Hercule* ; je les avertis de ce qui pourrait lui arriver. Hercule mourut effectivement après quelques jours, créant pour nous des tristesses. Yasser et Nour pleurèrent beaucoup à cause de sa mort.

De même, je prenais parfois des détails de la réalité de mes enfants et les introduisais dans le monde des histoires imaginaires : que ce soient l'une de leurs habitudes, une conversation avec le marchand de lait, certains amis, ou leurs jeux. Ma fille avait une statue d'un soldat utilisant un casse-noix (achetée à l'Opéra de New York après avoir vu le ballet *Casse-Noisette* de Tchaïkovski), une autre de Don Quichotte, une troisième d'un bédouin chevauchant son cheval. Le soir, je leur faisais ressentir que la vie pulsait en eux, et tous allaient avec Nour et Yasser défendre les opprimés et combattre les méchants oppresseurs.

Dans l'une des histoires, ils vont à l'île de *Doueisha*, qui est une île enchantée où les lois sont brisées pour une période temporaire. Après que les enfants se sont assis, l'un d'eux demande *seven up*. Le second demande *six down*, et le chameau Zarif demande *five middle*, et ainsi de suite.

Et lorsque nous sommes rentrés des États-Unis, je voulais les réconcilier avec le système éducatif égyptien avec ce qu'il contient de tracasseries et de cruauté. Nous composons des histoires qui ressemblent aux livres de lecture, après leur avoir donné une dimension humoristique sarcastique.

Nous disions par exemple : *L'institutrice dit aux enfants : Bonjour mes enfants, allez Adel apporte les moyens pédagogiques. Adel sourit d'un sourire jaune et courut à l'armoire jaune, l'ouvrit et en sortit un fouet et une règle terminée par un clou. L'institutrice dit : Toi*

Adel, tu es un bon enfant, je te remercie d'avoir apporté tous les moyens pédagogiques, as-tu oublié quelque chose ? Adel sourit à nouveau, mais cette fois son visage rougit, et il courut à l'armoire rouge et en sortit un couteau. L'institutrice dit : *Merci beaucoup Adel, tu auras la note la plus élevée pour ta bonne conduite. Mais tu as oublié le câble électrique Adel, qui est l'un de nos moyens pédagogiques les plus importants. Allez, commençons la leçon aujourd'hui, mes enfants.* Et là, l'institutrice remarqua que l'un des enfants dormait, et elle le frappa avec le fouet ; il poussa un cri perçant. L'institutrice rit et dit : *Pourquoi dors-tu en classe, mon petit ? Allez, viens ici pour étudier le corps humain.* L'institutrice prit Mostafa et le mit sur la table, le gifla deux fois sur la joue et dit : *Voici le visage.* Puis elle lui pinça les oreilles et dit : *Voici les deux oreilles, quant au nez, le voici,* puis elle le frappa au nez et dit : *Merci Mostafa pour ta bonne coopération, allez retourne à ta place.* Quelques enfants vinrent alors et portèrent Mostafa à sa place et remercièrent l'institutrice pour avoir expliqué la leçon sur le corps humain. Et la satire augmente à mesure que la contradiction entre le discours doux de l'institutrice et son comportement sanguinaire augmente.

J'ai utilisé la même méthode — la méthode narrative — quand j'enseignais la grammaire de la langue anglaise et la traduction en Arabie saoudite. La plupart des étudiants là-bas se déplacent en voitures particulières et les conduisent à une vitesse folle. J'ai donc développé le personnage *Mutahawwer ibn Majnoun* (Téméraire fils de Fou), pour qu'ils puissent imaginer ce personnage imaginaire dans des situations définies, ce qui leur facilite l'opération de traduction. Ce personnage imaginaire et fou dans son comportement quotidien leur a aussi clarifié certains secrets de la grammaire de la langue anglaise (notamment le concept du temps), non de manière abstraite, mais de manière directe et concrète.

J'ai utilisé le concept de structure dans mes histoires et j'ai écrit des histoires pour expliquer ce concept à l'enfant. Une des caractéristiques de la structure est que si l'on change un de ses éléments, elle change complètement. Les diverses variations sur l'histoire du Petit Chaperon rouge en sont une application pratique. J'ai écrit une histoire amusante sur le sionisme (sans mentionner le sionisme), dont le héros est le chameau Zarif (le peuple juif, ou les communautés

juives à travers le monde, et les sionistes en particulier), qui éprouve soudain la nostalgie de la vie dans le désert (la Terre promise) et veut y vivre. Et Zarif marche dans la maison en récitant des poèmes sur le désert et le fait d'y vivre ; les enfants tentent de le détourner de son projet, mais il insiste. Ils prennent le métro et arrivent à la place al-Tahrir ; le chameau Zarif pense que c'est le désert et son visage s'épanouit, et il commence à réciter ses poèmes sublimes. Les enfants rient et lui disent qu'ils doivent prendre un autre bus pour atteindre les

abords de Guizéh. Peu après ils arrivent aux Pyramides, et Zarif trouve quelques chameaux et commence à nouveau à réciter ses poèmes désertiques ; les chameaux se moquent de lui et lui disent que le désert est à plusieurs kilomètres des Pyramides, et qu'eux sont des fonctionnaires au ministère du Tourisme qui aiment les emplois publics et ne vont jamais au désert. Mais le chameau Zarif s'entête et décide d'aller au désert ; les enfants marchent avec lui plusieurs kilomètres, et lorsqu'ils arrivent au désert ils ressentent la fatigue. Et lorsque le soleil commence à décliner, la peur entre dans le cœur de Zarif et il demande à rentrer à la maison. Les enfants rient et font signe à une voiture qui se dirigeait vers les Pyramides ; ils montent tous, et de là ils retournent à la maison.

Quand je regarde les histoires que j'ai écrites, je trouve qu'elles expriment les mêmes idées et visions qui se trouvent dans mes autres œuvres (y compris l'*Encyclopédie* naturellement). D'abord, il y a l'idée des modèles cognitifs que je considère comme l'outil fondamental dans l'opération de perception et d'analyse.

Il y a un modèle cognitif fondamental latent derrière toutes les histoires, qui est le même modèle latent derrière l'*Encyclopédie* : refus de l'objectivité réceptive, du textualisme stupide, de l'informationnalisme grossier et de la causalité solide (comme le loup dans le conte de Nour, ou le loup connu pour sa ruse, qui est tombé dans la posture informationnelle textuelle sans analyse, sans interprétation, sans perception des changements qui surviennent dans le réel) ; et croyance en la raison génératrice, en la causalité souple, en les modèles ouverts (les fins changeantes), et en l'espace humain (différent de l'espace naturel/matériel) où l'homme se meut, réalise son humanité, affirme sa volonté, sa liberté et sa capacité de choisir. Le concept de la nature humaine qui prévaut dans mes histoires n'est ni simple ni réducteur : il y a du bien et il y a du mal, il y a du mal en nous et du mal hors de nous, du bien en nous et du bien hors de nous, il y a le monde du chaos et le monde de l'ordre et de la loi. Le bien se mêle au mal, l'intérieur à l'extérieur, le chaos à l'ordre, sans abolition de l'idée du critère ; les enfants connaissent ainsi le monde d'une manière complexe qui les prépare à interagir avec le monde réel.

J'ai commencé à écrire les histoires en 19[...] et les ai présentées à l'un des éditeurs en 19[...]. Sa Seigneurie a tranché qu'elles n'étaient pas scientifiques mais imaginaires et irréalistes, et que *nous voulons des histoires réalistes qui apprennent aux enfants à se lier à la réalité* (j'ai écrit une histoire intitulée *Histoire très réaliste* où je me moque d'une telle vision). J'ai pris ce que j'avais écrit comme histoires et j'ai continué à écrire des histoires. Lorsque je demandais à mes enfants de les transcrire, ils refusaient ; peut-être sentaient-ils que leur monde mythique était un

monde oral sans frontières fixes. Et j'ai continué à composer des histoires, et j'ai commencé à transcrire certaines moi-même, jusqu'à ce que la maison al-Shorouk apparaisse dans ma vie ; ils ont publié l'*Encyclopédie* comme je l'ai indiqué auparavant. Mme Amira Aboul Magd (responsable du département des enfants) m'a demandé de voir les histoires.

Elle les a aimées parce qu'elles étaient *imaginaires-réalistes* et qu'elles enseignent aux enfants à s'élancer et à ne pas se contenter des limites de la réalité, c'est-à-dire qu'elle a accepté de publier les histoires pour les mêmes raisons pour lesquelles un autre éditeur les avait refusées en 1985. Je crois que cet incident a une signification profonde : il montre l'étendue du changement de notre posture envers l'enfant maintenant et l'étendue de notre respect pour son humanité et ses droits. Puis la maison al-Shorouk a commencé à publier les histoires dans une collection intitulée *Histoires de ce temps* ; la première histoire fut *Nour et le loup connu pour sa ruse*, suivie de *Cendrillon et Madame Zaynab*, puis *Voyage à l'île de Doueisha* et *Une grande petite bataille* et *Le secret de la disparition du loup connu pour son embarras*. Et la suite vient si Dieu le veut.

J'ai écrit une introduction à la collection des histoires où l'on trouve ce qui suit :

Il ne fait aucun doute que les mythes traditionnels comme le Petit Chaperon rouge ont encore leur beauté primitive incomparable, et qu'on ne peut donc s'en dispenser sous prétexte qu'ils sont imaginaires, merveilleux ou non réalistes. Néanmoins, l'enfant à notre époque moderne se trouve incapable d'entrer dans le monde du mythe traditionnel facilement. Tout dans ces mythes est ancien et antique (de la maison de la grand-mère au loup). Ces mythes, en outre, sont le produit d'époques historiques où l'homme n'était pas le maître de son environnement ; nous trouvons donc que les héros de ces mythes sont soit des éléments naturels (animaux, oiseaux), soit des éléments humains soumis à la domination de la nature, ce qui leur fait perdre beaucoup de leur importance et de leur efficacité à l'époque moderne.

Partant de cela, j'ai écrit Histoires de ce temps, qui sont des histoires pour enfants dont les événements se déroulent de manière mythique mais dans le monde moderne. J'ai utilisé les anciens mythes après les avoir développés, et j'ai aussi composé certains nouveaux mythes.

Et j'ai souligné dans ces histoires l'importance de ce qui est divertissant et qui n'a pas nécessairement de bénéfice tangible et direct, et que la grande valeur de ces histoires est l'encouragement de l'imagination.

Je soutiens que l'encouragement de l'imagination est un encouragement de la raison humaine à penser et à créer. L'homme qui vit dans le monde des vérités matérielles réalistes seulement vit dans un monde solide qui tue la conscience et le sentiment, et qui fait de l'homme un personnage rigide et réactionnaire qui tourne dans le cadre de ce qui est établi et existant en fait, au lieu de tenter de le dépasser, de le changer et de le transformer.

Et Histoires de ce temps tente d'apprendre aux enfants comment l'histoire naît, évolue et se forme, et les divers types d'histoires ; elles ne se contentent pas de lui donner une histoire, c'est-à-dire le fruit de la pensée, mais aussi la manière de raconter (la manière de raconter l'histoire) qui mène au fruit. L'enfant, par cette manière, atteint un grand degré d'indépendance par rapport à l'histoire et à celui qui la raconte. Il apprend aussi la liberté de la volonté et perçoit que la réalité peut être changée.

Et Histoires de ce temps a recours à plusieurs moyens artistiques pour transmettre ces idées. Par exemple, les histoires tentent de transformer la réalité en simple matière première que l'enfant peut reformer pour produire une histoire de l'inspiration de son imagination, dont la matière est tirée de la réalité. Et la narration ici est une expression de la volonté humaine. Le contrôle des fins et leur changement, l'interruption de l'histoire pour s'enquérir, presser ou protester, et l'ajout de personnages quasi-humains (comme le chameau Zarif) et d'éléments imaginaires (comme le tapis magique) sont la preuve de la capacité de l'homme à contrôler le cours des événements et à changer la réalité.

J'ai mené une expérience dans l'art de la narration avec quelques élèves (entre 10 et 12 ans). Je leur ai demandé d'imaginer qu'elles avaient rencontré une délégation du jardin zoologique venue à l'école pour demander quelque chose... Et je leur ai demandé : que pourrait-il arriver ? Et j'ai demandé à chaque fille de raconter une histoire, et chaque étudiante a commencé à raconter une histoire différente.

Le résultat fut réjouissant : chaque enfant a lâché les rênes à son imagination et a commencé à raconter des contes amusants pleins d'idées originales, à partir de la réalité simple. Et l'on peut encourager l'enfant à découvrir le talent du conteur en lui en lui donnant un début d'histoire et en lui demandant de la compléter, par exemple comme suit : Nous étions assis le soir lorsque le chameau Zarif vint et dit que les étoiles du ciel lui avaient parlé...

Et *Histoires de ce temps* tente de présenter un monde complexe où il y a du bien et du mal, de l'ordre et du chaos, parce que le monde des enfants fait partie de notre monde et n'en est pas séparé. Et les enfants ne sont pas des anges, ni des humains incomplets, mais ils sont des humains complets dont nous devons reconnaître l'humanité totale. Cette reconnaissance est l'expression de notre res-

pect pour les enfants et de notre perception que l'enfant est un être intelligent et capable de percevoir toutes choses si nous les lui transmettons d'un style approprié. Certaines histoires ont tenté de transmettre l'idée du mal latent dans la nature humaine, mais d'une manière amusante pour que les enfants le perçoivent et ne pensent pas que le monde est extrêmement innocent. Dans la plupart des cas, le mal est vaincu et le bien triomphe (l'enfant doit grandir en sachant que le bien est positif et que le mal est négatif). Mais le mal, malgré cela, a son existence... Les *Histoires* traitent de la question du mal humain et de l'égoïsme d'une manière atténuée ; elles montrent comment l'entêtement fait partie de notre nature et qu'il existe ; nous le reconnaissons mais ne nous y soumettons pas. C'est pourquoi les enfants se fatiguent de leur entêtement et même sont punis pour lui dans l'histoire *À la recherche de la glace*. Les événements de l'histoire sont eux-mêmes leur punition. De même, l'une des histoires souligne l'idée du chaos et son existence dans notre vie et son attractivité... et que nous pouvons enfreindre la loi parfois, mais qu'il faut nécessairement revenir au monde de la loi et de l'ordre, c'est-à-dire que l'histoire ne nie pas le chaos mais lui pose des limites.

Et la même tendance nous fait traiter de la tristesse et de la perte dans les histoires. Les histoires s'éloignent naturellement de la prédication, parce que c'est clair, direct, ennuyeux, et cela réduit la réalité à deux mots ou à une phrase.

C'est pourquoi les enfants intelligents ne l'acceptent pas. Et cela apprend à l'enfant la passivité et la réception aveugle de ce qui l'entoure.

On remarque qu'il y a différents niveaux dans les histoires. Il y a le niveau extrêmement réaliste qui tente de transmettre la réalité telle qu'elle est, sans imagination, suppression ou ajout. Et il y a l'inverse de cela : le niveau extrêmement imaginaire noyé dans l'imagination. Et il y a le niveau qui se tient entre les deux. Et l'enfant lui-même se meut entre le monde de la réalité solide et des détails matériels d'une part, et le monde de l'imagination, de la beauté et de l'envol d'autre part.

La chance m'a souri : j'ai obtenu en 1999 le premier prix d'écriture pour enfants parmi les Prix Suzanne Moubarak pour l'enfance. Je me suis beaucoup réjoui de ce prix, non seulement parce qu'il m'encourage à continuer à écrire pour l'enfant, mais aussi parce qu'il me fait sortir du ghetto sioniste et de mon ermitage vers un monde plus large que celui dont j'étais le prisonnier.

Puis j'ai obtenu plusieurs prix (certains internationaux), notamment pour un recueil de poésie libre pour enfants intitulé : *Chansons aux belles choses*. Le recueil

traite des différentes étapes de la vie, de l'enfance jusqu'à la mort.

L'architecture intérieure

المعمار الداخلي

Je ne sais pas la source de mon profond intérêt pour les arts plastiques. À Damanhour où j'ai grandi, il n'y avait pas grand intérêt pour de tels arts ; il n'y avait ni galeries ni musées, et il n'y avait dans notre maison aucun bibelot ni même tableau (ces tableaux qu'on appelle *paysages naturels*, qu'on trouve dans les maisons de la classe moyenne et qui sont habituellement des paysages de cascades, de lacs ou de montagnes couronnées de neige). Et malgré cela, il faut que je mentionne le maître Bahaa al-Sawi — que Dieu lui fasse miséricorde — qui m'enseignait le dessin à l'école secondaire de Damanhour et qui était un artiste talentueux (certains de ses tableaux se trouvent au musée de l'Art moderne). J'en ai acquis quelques-uns lorsque je l'ai rencontré quelques années avant son décès.

De même, certains bâtiments de Damanhour (auxquels j'ai fait référence auparavant) ont laissé une empreinte profonde dans mon âme. Lorsque j'ai épousé la D^r Hoda (qui maîtrisait le dessin), un étudiant de la Faculté des beaux-arts est venu chez nous pour étudier avec elle quelques principes du dessin ; c'était l'artiste Rahmi (artiste des marionnettes). Une amitié profonde est née entre nous qui a approfondi mon intérêt pour les arts plastiques, car Rahmi nous a fait connaître le monde de l'art plastique et j'allais souvent avec lui à la Faculté des beaux-arts. Nous allions à la Biennale d'Alexandrie tous les deux ans. Et lorsque je suis allé aux États-Unis, j'ai commencé à visiter ses musées (qui sont nombreux et variés). Nous faisions aussi des tours architecturaux à New York (au sens où nous étions accompagnés par un guide pour visiter les monuments architecturaux de la ville).

Et malgré cela, mon intérêt pour les beaux-arts demeurerait marginal jusqu'à ce que je passe par une expérience soudaine et profonde au musée Guggenheim à New York : j'ai senti soudain tout le monde autour de moi déborder de couleurs, et même j'ai entendu leurs voix. Le musée Guggenheim a la forme d'un cône, et il semble que j'ai commencé à être atteint d'un vertige dont je ne suis sorti que quand les gardes m'ont saisi, car j'étais sur le point de tomber. Ce qui m'étonne, c'est que l'intérêt pour la composition chromatique et architecturale est devenu, depuis ce moment, partie de ma vision du monde. Et n'eût été le fait que j'étais alors occupé à ma thèse

de doctorat, puis que les études sionistes ont commencé à me tenir solidement, peut-être aurais-je changé de spécialité et serais devenu critique d'art. J'avais beaucoup de projets artistiques. Je projetais par exemple d'apprendre la photographie pour passer devant les villas et les vieilles bâtisses qui se trouvent dans le long et le large du Caire et dans le reste de l'Égypte (al-Maḥrūsa) et les photographier, et peut-être pour publier un livre sur le sujet par la suite. De même, par excès de mon amour pour l'art naïf, j'ai pensé l'apprendre et le pratiquer.

Mais ces deux projets peuvent être inscrits parmi les nombreux projets que je ne réaliserai pas !

Lorsque je suis revenu des États-Unis et après avoir vécu l'expérience à laquelle j'ai fait référence, mon sentiment de l'importance de l'architecture et des arts plastiques commença à s'approfondir, en tant que formes artistiques avec lesquelles l'homme vit et qui forment son entité et sa vision à chaque instant sans qu'il s'en aperçoive. C'est peut-être à travers mon étude de la poésie romantique que j'ai commencé à percevoir que la beauté approfondit l'appartenance, à l'inverse du fonctionnel. La belle chose suppose que l'homme est un homme qui ne vit pas à l'intérieur de la matière seulement, mais qui vit à l'intérieur d'elle et la dépasse vers ce qui est au-delà en même temps (et de là, je relie la métaphore et le dépassement, et même la métaphore et la foi en Dieu, parce que le matérialiste est confiné à l'intérieur de la matière et ne peut la dépasser vers ce qui est au-delà).

L'homme utilise la chaise — comme on le sait — pour s'y asseoir et reposer son corps. Mais la chaise est une création civilisationnelle façonnée par la main de l'homme. C'est pourquoi nous trouvons l'homme fabriquer une chaise qui dépasse l'utilité matérielle. Elle se caractérise par la beauté et est ornée de décorations qui n'ont pas de valeur matérielle définie ni d'utilité matérielle directe, mais qui expriment quelque chose chez l'homme qui dépasse la surface de la matière. Quant à la chose fonctionnelle (dépouillée de beauté et de spécificité), elle suppose une chose appelée *l'homme naturel* (matériel) qui est un ensemble de fonctions biologiques et de besoins économiques qui, s'ils sont satisfaits, mettent fin à la question. C'est une supposition non humaine et erronée. L'anthropologie a prouvé que la composante civilisationnelle de l'homme (qui dépasse les données matérielles) est une partie organique de l'humanité de l'homme et non une simple ornementation qui s'y ajoute. Il n'est pas vrai que l'homme satisfait ses besoins matériels d'abord puis ses besoins esthétiques ensuite ; nous trouvons que le premier est totalement lié au second. Il y a une histoire célèbre en anthro-

pologie sur une femme des tribus esquimaux qui s'est séparée de sa famille pendant l'une des tempêtes.

Lorsqu'on l'a trouvée après un an, elle s'était cousu une djellaba pour la réchauffer, mais qui était en même temps brodée d'ornements. Bien que la survie matérielle pour elle eût été une nécessité urgente, cette femme

primitive ne pouvait imaginer cette survie sans ornements. La même chose se trouve dans les ustensiles en argile que l'homme a fabriqués au comble de sa primitivité ; ils sont décorés de divers ornements ; ils ne sont pas seulement des choses qui remplissent une fonction, mais ce sont des œuvres d'art qui satisfont la tendance esthétique et civilisationnelle chez l'homme. Mais il semble que le fonctionnalisme (matériel) soit l'une des caractéristiques de l'époque. L'homme moderne est un homme (fonctionnel) qui vit dans une maison fonctionnelle sans appartenance, sans spécificité ni beauté ; tout ce qu'elle contient est utile. Cet homme porte le tee-shirt qui n'a pas de personnalité, mange le hamburger qui n'a ni saveur ni couleur ni odeur, écoute la musique qu'on appelle *jeune* et qui ne diffère pas de la musique qu'écoute n'importe quel autre jeune dans n'importe quel autre lieu et temps, comme si le lieu avait disparu et le temps s'était évanoui. Mais au lieu que l'homme vive dans un moment de sérénité spirituelle éternelle, il vit dans une parcelle grise matérielle dépourvue de signification.

L'intensification du sentiment de l'importance de l'architecture et des arts plastiques s'est accompagnée d'une transformation plus profonde, à savoir le passage de l'étroitesse du matérialisme à l'ampleur de l'humanisme et de la foi, transformation accompagnée naturellement d'un intérêt pour la spécificité et la singularité. Car la matière est générale et chaque unité matérielle ressemble à sa sœur — un simple mouvement. Et si on suppose qu'il y a une direction et un sens pour elle, on tombe dans la métaphysique ; et qui parmi les matérialistes accepte pour lui-même une telle chute terrible ? Quant à moi, il semble que je sois tombé, et il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu ! Et comme je me suis rebellé contre la vision générale de la politique (lutte des classes, l'homme universel, l'alliance des ouvriers arabes et juifs contre les exploiters arabes et juifs... etc.), j'ai commencé à percevoir beaucoup de questions intellectuelles qui me préoccupent comme l'identité et le biais (qui se sont exprimées dans certains de mes écrits), qui expriment l'éloignement progressif du monde matériel (répété et stéréotypé) et l'adoption de la vision humaniste qui ne s'exprime qu'à travers des formes civilisationnelles historiques définies, parmi lesquelles l'architecture intérieure de la maison.

Mon épouse et moi avons fondé notre maison à la fin des années soixante après notre retour des États-Unis pour la première fois (en 1969) sur le style français. La maison, à ma perception, se caractérisait par la beauté ; nous avons commencé à nous intéresser à la collecte de choses anciennes. Je me souviens passer dans la rue Hoda Charaoui et trouver un vieux lit pour l'une des princesses de la famille régnante, fait de nickel, vendu à bas prix ; je l'ai acheté, et mon ami l'ingénieur Farouq Mohram a conçu une chambre à coucher autour, en utilisant les mêmes motifs ; ce fut effectivement une œuvre splendide. Mon ami Rahmi a contribué à

la conception de la chambre des enfants en utilisant le collage, où il a conçu quelques tableaux extrêmement splendides en utilisant des formes découpées des journaux et des magazines auxquelles il a ajouté quelques formes qu'il a dessinées.

Il y avait sans doute de la créativité dans la conception de l'appartement, mais c'était une créativité menée dans un cadre essentiellement occidental ; le découpage de l'appartement et le style utilisé étaient occidentaux (français en particulier), c'est-à-dire que c'était un beau mobilier mais qui jaillit d'une formation civilisationnelle différente et qui exprime un modèle civilisationnel auquel nous n'appartenons pas et qui exprime la spécificité de l'autre, non la nôtre.

Notre logement, à notre retour des États-Unis, était à Héliopolis (à proximité de la Faculté des jeunes filles). Je voyais l'architecture islamique (belge), en particulier dans Korba, et je contemplais les façades et les portes des belles vieilles bâtisses, ce qui me captivait (et peut-être me rappelait le bâtiment de la municipalité à Damanhour).

Je faisais des visites hebdomadaires avec mes enfants aux monuments islamiques, surtout les mosquées (je fréquentais en particulier les mosquées du Sultan Hassan et d'Ibn Tulun, et j'ai donné quelques conférences sur ces deux mosquées). Nous visitons aussi beaucoup les maisons mameloukes (Bayt al-Sennari, Bayt al-Karadalia... etc.). J'ai remarqué qu'à Héliopolis, le style islamique se tient côte à côte avec les styles occidentaux, en particulier l'Art nouveau.

En 1974, j'ai commencé à construire l'immeuble dans lequel j'habite maintenant. J'avais remarqué que lorsque mon épouse et moi vivions aux États-Unis, nous vivions dans un espace très petit (ne dépassant pas, à ma perception, 60 mètres) et nous y étions heureux ; mais lorsque nous sommes rentrés en Égypte, nous avons trouvé que le plus petit appartement pour les membres de la classe

moyenne égyptienne atteint en moyenne environ 150 mètres, et j'ai commencé à réfléchir à la chose. J'ai proposé à l'architecte qui me dessinait l'immeuble deux choses : qu'il dessine la façade dans le style arabe répandu à Héliopolis, et que chaque étage contienne trois appartements, chaque appartement de 100 mètres, composé de deux chambres à coucher, d'un grand salon et d'une petite cuisine (exactement comme l'appartement où nous vivions aux États-Unis), à condition que dans chaque chambre soit construit un placard et que dans la cuisine soient construits aussi les rangements nécessaires. Ainsi, n'importe quel jeune homme et jeune femme pourraient se marier en achetant un matelas, un réfrigérateur, une cuisinière à gaz et quelques ustensiles de cuisine, et commencer leur vie sans attendre des centaines d'années !

L'ingénieur a ri de mes méditations et a dit : *Quant au style arabe, je pense qu'il*

est inutile que tu gaspilles ton argent, parce que le comité de fixation de la valeur locative ne tiendra pas compte de cela. (Il parlait de 50 livres, la différence entre l'architecture qui n'a ni couleur ni saveur ni odeur et l'architecture qui a une âme et un prolongement civilisationnel !)

Quant à ma proposition concernant les appartements pour les jeunes, il m'a informé que le comité décidera que ce sont des *logements populaires* et que le loyer de l'appartement ne dépassera donc pas huit ou dix livres, ce qui fera de l'immeuble une catastrophe économique pour moi. Et il a ajouté en mentionnant que chaque pays a sa nature : *Tu te trouves en Égypte et tu ne dois pas t'attendre à ce que les bourses des Égyptiens vibrent à cette vitesse. La mère / belle-mère égyptienne s'opposera à un tel appartement économique qui ne peut contenir la chambre dorée, la salle à manger et l'entrée... etc., et sa fille n'est pas inférieure aux autres... etc.* Ainsi se sont terminées mes ambitions, mes méditations et mes projets culturels (parce que je ne contrôlais pas le financement et que je n'avais donc pas le dernier mot).

Lorsque l'ingénieur a présenté la conception de l'immeuble, j'ai remarqué qu'un appartement dont la superficie est de 140 mètres avait des balcons de chaque côté. Certains balcons étaient longs et étroits et ne pouvaient être utilisés d'aucune manière. J'ai demandé à l'ingénieur le secret de ces balcons longs et désagréables ; il m'a informé que cela augmenterait la valeur locative de l'appartement parce que le comité décrira l'appartement comme un appartement à trois balcons, ce qui signifie que son niveau s'élèvera de moyen à luxe ! J'ai donc insisté pour annuler un balcon latéral long pour qu'il soit ajouté à la superficie de l'appartement, et c'était la seule modification que j'ai pu introduire.

J'avais commencé à remarquer qu'à partir de la fin des années cinquante, un style architectural pratique utilitaire a commencé à se répandre en Égypte, extrêmement laid, en grave hostilité avec la beauté et la spécificité. Il se compose de murs ornés parfois de manière laide (lignes géométriques ou cercles qui ne suivent aucun rythme, et couleurs criardes qui ne suivent aucune logique intellectuelle ou esthétique). J'ai appelé ce style *le style fonctionnel utilitaire matériel*, et la chute de la haute société dans cette laideur est sans doute la cause de la catastrophe. Car la cité d'al-Mohandessine a été construite dans ce style, et étant donné qu'elle était l'un des centres de rassemblement de l'élite gouvernante alors (exactement comme c'est le cas avec Marina maintenant), et que *certaines (ou la plupart) des gens sont sur la religion de leurs rois*,

ce style est devenu le rêve des gens. Les immeubles de Madinet Nasr ont tous été construits sous cette forme laide, ainsi que beaucoup d'immeubles du Caire et la plupart des immeubles dans les provinces. Et la propagation de ce style architectural laid s'est accompagnée d'un style de mobilier non moins laid, appelé *le moderne*, qui est un ensemble de bois habituellement peints au laque ou recouverts de formica

et ayant de longs pieds laids. Mais le style *moderne* a coexisté avec le style *style* importé de Damiette et autres ; c'est un mobilier orné de gravures effrayantes appelées *al-uwayma*. Plus leur taille augmente, plus la valeur (c'est-à-dire le prix) du mobilier augmente, ce qui a transformé les maisons des Égyptiens en quelque chose qui ressemble aux magasins de meubles : elles manquent d'âme, de spécificité et de goût, et ne montrent rien d'autre que le revenu de leur propriétaire. Ce mobilier est une image déformée du véritable mobilier européen (c'est pourquoi les étrangers l'appelaient *style Louis Farouk* en référence au Roi Farouk au lieu de *Louis XVI* par exemple).

J'ai mené une étude dans les usines du secteur public du mobilier et j'ai découvert que ce qu'elles produisent comme mobilier oscille entre l'européen pur et cette chose appelée *moderne*. Naturellement, il y a la chaise ou le canapé à la forme laide dont le dossier n'est pas confortable du tout (il est fait de tour et incrusté de nacre) sur laquelle on ne peut s'asseoir, et beaucoup ont imaginé que le mobilier arabe est habituellement de cette forme et l'ont rejeté. L'un de mes amis m'a raconté que lorsque le gouvernement de la Révolution allait commencer à construire des écoles et des hôpitaux dans les années cinquante, il a proposé à Salah Salem que l'État développe un style architectural propre à l'étape de la Révolution qui puisse être suivi dans la construction des nouveaux bâtiments et qui soit reconnu par lui. Salah Salem a secoué la tête désapprobateurement et a dit :

Mais homme, à quoi penses-tu et à quoi je pense ?! Il semble que dominait sur lui une pensée utilitaire que j'appelle aussi matérielle, qui ne diffère pas beaucoup de l'architecture laide qui s'est répandue.

(L'absence de la dimension civilisationnelle dans le projet de la Révolution de juillet est l'une des plus importantes causes qui l'ont conduite à sa perte, et a permis à certaines personnes qui n'ont aucune relation avec elle d'annoncer qu'elles en sont les héritières et la continuation.)

Lorsque je suis rentré des États-Unis pour la deuxième fois en 1979, mon immeuble avait été construit, et il était laid d'une manière qu'on ne peut concevoir intellectuellement. Je tremblais de rage quand j'entrais dans l'immeuble. À l'entrée, l'architecte avait utilisé du granito : les murs noirs et le plafond orange, et la façade de l'immeuble une chose *moderne* qui suscite la nausée. Je me disais : *Voici un immeuble qui sied à l'un des grands marchands ou à leurs petits, mais qui ne sied pas à un professeur de poésie comme moi.* Et ce qui aggrava la situation, c'est que j'ai pris un étage entier (deux appartements face à face) ; les murs séparant les deux ont été supprimés ; alors apparut un nombre effrayant de poutres pendant du plafond bas, ressemblant aux guillotines. J'en comptais cinq sur mon chemin vers ma chambre à coucher, et lorsque je m'asseyais dans le salon, j'en comptais cinq

autres. À cela s'ajoutait que la plupart des fenêtres étaient en cristal (c'est-à-dire en fer), matière dérangeante du point de vue esthétique et pas du tout pratique : ouvrir une fenêtre exigeait une capacité musculaire extraordinaire, et elle n'était pas étanche, ce qui permettait le passage de l'air et de la poussière.

Ce fut la goutte (ou l'appartement) qui fit déborder le vase, car il n'était plus possible, devant toute cette laideur, de supporter l'immeuble ou l'appartement dans leur situation existante. Nous avons décidé de les remodeler, en commençant par l'entrée de l'immeuble en passant par l'escalier et en finissant par l'appartement où nous habitons. Je ne diffère pas en cela des millions d'Égyptiens qui ont commencé à craindre la sauvagerie de leurs villes (en particulier le Caire) et ont commencé à remodeler leurs maisons parce qu'ils y passent un temps plus long qu'auparavant (*fais sauter ta vieille salle de bains* fut le début). Et malgré cela, je crois que je ne contredis pas la vérité si je prétends que mes motifs étaient différents à certains égards.

J'ai connu à cette étape deux amis : le premier est l'ami architecte d'intérieur Mohamed Mohib, qui s'est spécialisé dans la conception du mobilier islamique arabe égyptien (il a un biais pour ce qu'il appelle le *style suwaisi* en référence à Suez, et

pour le style mamelouk), et le second est le D^r Abdel Halim Ibrahim Abdel Halim qui a conçu certains bâtiments au Caire qui tentent de la faire sortir de la fosse de la laideur architecturale dans laquelle elle est tombée. À travers les longs dialogues avec eux et à travers leurs explications de leurs projets et de leurs diverses réalisations, ma perception de nombreux aspects du style islamique s'est approfondie. Abdel Halim m'a encouragé à ne pas hésiter à réfléchir philosophiquement sur l'architecture. Mohib m'a aidé à transformer beaucoup de mes idées philosophiques ou esthétiques abstraites en architecture intérieure, et il proposait des solutions à tous les problèmes d'architecture intérieure que nous rencontrions, qui se caractérisent par la beauté et la simplicité. Sans lui, beaucoup de mes rêves et de mes idées ne se seraient pas réalisés.

Paradoxalement, l'*Encyclopédie*, qui m'a tenu solidement et m'a empêché de me spécialiser dans les arts plastiques, a contribué indirectement à augmenter ma passion pour ces arts. Je sentais parfois pendant son écriture que je vivais dans un monde gris abstrait composé de mots, de mots et de mots, et les mots sont composés de lettres, lettres et lettres, et les lettres sont en fin de compte des choses abstraites éparpillées sans signification. Naquit en moi un besoin de couleurs et de formes concrètes. Souvent je laissais l'*Encyclopédie* pour passer dans les salles d'arts pour regarder les tableaux et les statues. Je

modifiais aussi ma maison et y introduisais quelques changements pour utiliser mes mains ou utiliser une partie de ma conscience qui s'était paralysée à cause de mon occupation par le monde des mots et des lettres. Je changeais les fenêtres, et je prétends avoir développé deux méthodes pour fabriquer des fenêtres en vitrail extrêmement bon marché ; j'ai transformé beaucoup de fenêtres de ma maison de cette manière.

J'ai aussi ajouté des arches faites en contreplaqué qui ont changé leur identité et leur apparence ; je changeais même parfois le sol de l'immeuble et de la maison. J'étais une fois dans l'un des magasins de marbre, et m'a plu une pièce de marbre travaillée appelée par les artisans *sirr* (secret) ; j'ai décidé de la monter dans l'escalier de la maison. Lorsque vint le moment de la monter, les ouvriers m'ont informé qu'elle ne pouvait être montée que dans un grand salon et ont signalé que la surface sur l'escalier était extrêmement petite. Je me suis assis à la contempler quelque temps, puis j'ai trouvé que si elle était mise au milieu de dalles de marbre, elle aurait besoin d'une grande surface ; mais si on la mettait dans une seule pièce de marbre, on pourrait alors la mettre n'importe où, parce que le marbre dans ce cas serait comme un cadre, alors que les dalles ont besoin d'extension. J'ai expliqué cela aux ouvriers qui ont été éblouis par l'idée et m'ont ap-

prouvé. Une heure plus tard, ils sont revenus pour la monter, et je n'étais pas présent. Mon épouse leur a dit qu'ils pouvaient commencer le travail jusqu'à mon retour ; ils l'ont informée qu'ils préféreraient attendre, parce que *le docteur a une théorie*. Et effectivement, à mon retour nous avons exécuté la théorie, et les ouvriers en ont été très admiratifs parce qu'elle était nouvelle. Pendant son montage, j'ai découvert les possibilités de la perceuse sur le marbre : on peut décorer le marbre avec elle. Je leur ai donc demandé d'incruster certaines des décorations arabes existant sur la porte de mon appartement sur le marbre de l'escalier ; ils l'ont fait en quelques minutes, et leur admiration pour moi s'est accrue. J'ai échappé à la prise de l'*Encyclopédie* et de l'abstraction quelques moments. Et l'escalier a augmenté en beauté !

Mon épouse était parfois agacée par les opérations continues de démolition et de construction. Quant au maître Ahmed Bahgat, qui habite chez moi dans l'immeuble, il me disait : *Pourquoi n'écris-tu pas un roman ou une œuvre artistique et nous laisses-tu en paix ?* Car j'étais constamment en train de changer ce qui se trouvait dans l'escalier. Mais l'affaire s'est terminée par l'ornementation de l'escalier de l'immeuble et de ses entrées avec une belle céramique que j'ai apportée de Tunisie.

J'ai aussi orné l'escalier du premier étage d'un petit musée qui contient certains objets patrimoniaux dont jouissent les habitants et leurs visiteurs.

L'opération de remodelage de l'immeuble et de l'appartement a commencé par des réunions intensives que nous tenions presque tous les jours, moi et les membres de ma famille, pour nous entendre sur les grandes lignes. Les réunions esthétiques se tenaient chaque soir entre les membres de la famille. Les discussions étaient parfois ardentes en raison de la diversité des goûts

et de la philosophie esthétique. Je penche pour augmenter les beaux détails dans ma maison (tableaux, statues, pièces de bijoux anciens, vieux poignard... etc.) à condition que le seul critère soit l'harmonie entre eux, tandis que mon épouse et mes enfants penchent pour ce que j'appelle *l'esthétique du minimum*, qui est la jouissance du vide et du silence, à condition qu'il y ait un minimum d'ornements et de bibelots. Certains disent que le nombre d'images et de bibelots patrimoniaux dans ma maison est exagéré, et c'est peut-être une réaction à l'appartement où j'ai grandi à Damanhour.

Nous nous concertions pour toute chose. Nous nous sommes mis d'accord sur les grandes lignes. Et il restait des points de désaccord sur les détails. Nous

étions naturellement contraints par la structure architecturale existante que nous ne pouvions changer (cela exigerait de démolir l'immeuble !). À partir de là, nous avons commencé à appeler notre expérience de remodelage de la maison *l'architecture transformative* : c'est une tentative d'échapper à la laideur architecturale qui nous entoure, à une architecture fonctionnelle utilitaire qui traite l'homme comme s'il était un être naturel sans mémoire, mais que nous ne pouvons démolir parce qu'elle est une richesse matérielle. C'est pourquoi il ne nous restait que de traiter avec la structure matérielle existante et de nous mouvoir à l'intérieur de ses limites.

Puis nous avons discuté de la superficie de l'appartement et nous nous sommes tous mis d'accord que l'appartement égyptien a été divisé d'une manière générale de sorte qu'il convienne pour recevoir les invités.

Il y a donc une grande surface d'accueil extérieure ouverte (qui est devenue le dernier cri), et deux petites chambres à coucher qui y sont annexées, comme si l'homme construisait sa maison pour se mouvoir dans la sphère de la vie publique et non pour qu'elle soit un refuge privé où il vit et se meut. Partant de notre perception, nous nous sommes mis d'accord pour annuler l'idée de la chambre du salon, parce que c'est une surface paralysée qui mène au rétrécissement de la surface disponible pour le séjour ; et naturellement il y avait une haine enracinée pour le salon doré en particulier. Nous nous sommes tous mis d'accord pour annuler la surface ouverte, qui est devenue un lieu de séjour. Nous avons aussi trouvé (par expérience) que la salle à manger est la pièce la moins utilisée, c'est pourquoi nous avons décidé que sa taille soit petite et qu'elle soit placée dans un endroit non important de l'appartement. Quant aux endroits les plus importants de la partie extérieure de l'appartement, ils ont été consacrés à la vie quotidienne, c'est-à-dire que nous avons élargi et nous nous sommes concentrés sur la sphère de la vie privée dans l'appartement.

Parmi les choses que nous n'avons pas discutées et sur lesquelles nous ne nous sommes pas mis d'accord explicitement, mais qui étaient implicitement comprises : l'amour de l'ancien. Et ma nature qui penche pour l'abstraction et la théorisation a appelé cela *la récupération de l'histoire pour un bâtiment*

qui essaie de la finir, et la récupération de la mémoire pour un bâtiment qui essaie de plonger dans l'oubli. De là est venu mon intérêt pour acheter des objets anciens et les utiliser pour orner la maison. Lorsque je suis rentré des États-Unis en 1979, je marchais à Ramlat Boulaq et j'ai trouvé un magasin qui contenait une pièce de marbre sur laquelle était écrit *Diwan al-Mudiriya* (Bureau de la Direction)

qui se vendait comme du marbre, et j'ai découvert qu'elle avait été suspendue à l'ancien bâtiment de la Direction de Guizeh et que sa date remonte (comme il y est inscrit) à 1881 J.-C. et 1298 hégire, c'est-à-dire que sa date remonte à avant l'entrée du colonialisme anglais en Égypte. Je l'ai achetée. Ce fut la première chose ancienne que j'ai accrochée à mon immeuble (qui est devenu connu par ce nom) et elle fut le signe du début de la transformation et de la tentative de récupération de l'histoire, du temps et de l'humain.

Mon ami le D^r Abdel Halim dit que c'est une tentative de récupération du sacré et de retour de la sécularisation des bâtiments. Et il a raison dans une grande mesure : la sécularisation totale, comme je l'ai dit, est la transformation du monde en matière utilisable sans sacralité, et c'est ce qu'accomplit ce style appelé *international*, qui vise à fonder un ensemble de bâtiments pratiques vides d'ornements et d'identité, composés d'un ensemble de murs stéréotypés (qui peuvent être construits à partir de panneaux préfabriqués *pre-fab*). Chaque bâtiment prend la forme d'unités petites et répétées qui ressemblent aux boîtes empilées les unes sur les autres dans un ordre précis jusqu'à se transformer en une grande boîte qui est l'immeuble résidentiel. Puis les grandes boîtes sont placées les unes à côté des autres pour devenir un quartier ou une boîte énorme qui contient un grand nombre de gens, puis les boîtes énormes sont placées les unes à côté des autres pour devenir une boîte gigantesque qui contient un nombre immense de gens, puis on appelle cela *ville* ou *banlieue*... etc. Et ce type d'architecture sied à l'habitation de n'importe quelle personne ou famille, tant que ses rêves, attentes et comportements ont été déterminés à l'avance et de manière quantitative (c'est pourquoi je l'appelle *le hamburger ou la protéine humaine*).

Malgré notre amour de l'ancien, nous avons refusé l'idée de transformer la maison en musée. Je crois à la différence entre ce que j'appelle *le passé muséal* et *le passé vivant*. Le passé muséal (comme le passé pharaonique de l'Égypte) est beau sans aucun doute, et il faut préserver et étudier ses vestiges pour leur beauté en eux-mêmes et pour la mémoire historique de l'humanité tout entière.

Mais après la conquête islamique, les systèmes symboliques, linguistiques, religieux et civilisationnels ont changé, de sorte que le prolongement de ce passé dans notre vie est devenu presque inexistant ; et s'il en existe un prolongement, c'est dans certains détails (comme certains mots, les noms de certains villages et villes, et certaines coutumes populaires comme manger la *mūlana* et le *fasīkh* à Cham al-Nessim), qui

ne changent pas de manière essentielle notre vision arabe islamique du cosmos, qui est la vision étendue du passé au présent, qui vit en nous et constitue le fondement de notre carte cognitive ou de nos modèles perceptifs. C'est pourquoi nous avons choisi le style arabe comme base, bien qu'il y ait quelques pièces pharaoniques dans notre maison. Nous n'avons pas eu recours à l'imitation du passé mais à sa simulation. Et il y a une différence entre l'imitation et la simulation. L'imitation, c'est essayer de transposer une chose telle quelle (et c'est ce que font certains apôtres de l'occidentalisation qui essaient de transposer la civilisation occidentale telle quelle ; et le paradoxe est qu'ils ne diffèrent pas beaucoup de certains salafistes qui essaient de transposer le passé glorieux tel quel). Quant à la simulation, c'est essayer d'atteindre l'essence d'une chose et d'en engendrer ce qui convient à notre situation moderne. Nous visitons les vieilles maisons mamloukes, étudions ce qu'il y avait dedans et les simulons à travers la traduction de leur philosophie architecturale intérieure et extérieure en un style.

J'étais enthousiasmé au début pour le style arabe islamique pur, mais nous avons engagé à la maison de longues discussions avec le *Comité supérieur de planification* dans ma maison composé du reste des membres de la famille (l'opposition raisonnable à mon leadership sage !). Il s'est trouvé que nous avons fait venir un architecte d'intérieur intéressé par le style arabe (l'*arabesca* comme on l'appelle dans les magasins de mobilier populaire, qui est un mot tiré du mot occidental *arabesque* et de l'arabe *arabī* !). Il est venu et nous a présenté son dessin initial, qui était une formule toute prête sans personnalité (bien qu'*arabesca* !).

Beaucoup d'architectes d'intérieur affrontent toute surface avec un ensemble de plans tout faits qui ignorent la nature de la surface qui se trouve devant eux et la nature de la famille qui habitera l'appartement. Son dessin était un ensemble énorme de moucharabiehs incrustés de nacre et d'armoires gravées. Quand nous avons réfléchi à la chose, nous avons trouvé qu'il était impossible pour nous d'accrocher quelques tableaux que nous aimions, car le style qu'il proposait répugne aux tableaux. Puis nous fûmes surpris que monsieur l'ingénieur nous apporte certaines chansons de Saleh Abdel Hayy à écouter, comme s'il voulait nous imposer un mode de vie au lieu de nous aider à traduire nos points de départ utilitaires et esthétiques en un espace architectural intérieur dans lequel nous nous mouvons. Et lorsque monsieur l'ingénieur a proposé de peindre les murs avec des couleurs chaudes (brun et violet), nous avons compris qu'il était un pauvre homme, prisonnier de certaines idées toutes faites. Je lui ai dit ironiquement qu'il nous avait conçu une *garçonnière islamique* ! (Et effectivement, le style arabe islamique a continué à être utilisé chez les Égyptiens essentiellement dans les

lieux d'isolement parce qu'il évoque le monde des Mille et Une Nuits et les moments du paradis sexuel qui s'y répètent !) Il a aussi proposé que les divans soient construits

puis recouverts de céramique et qu'on y mette des coussins ; mon épouse a protesté parce que de tels divans seraient fixes, ce qui rendrait impossible pour nous de changer la disposition de l'appartement si nous en ressentions le besoin. Malheureusement (ou heureusement !) l'architecte avait commencé à exécuter certaines de ses idées stéréotypées et nous les voyions à la fin de la journée avec tous leurs aspects négatifs ; nous les démolissions ou les modifions. Par exemple, il a construit deux *épaules* (deux petits murs saillants) dans la chambre à coucher au bord du lit, de sorte que celui-ci soit entouré de murs de tous côtés ; nous les avons démolies parce que je sentais que je pouvais étouffer.

De même, comme la coutume de beaucoup d'architectes d'intérieur, il aime ce qu'on appelle le *split level*, c'est-à-dire que l'appartement soit à deux niveaux pour augmenter la prestance (comme c'est le cas dans les vieux films égyptiens). Mais nous avons découvert que cette histoire des deux niveaux dans l'appartement gaspille la surface entièrement, et que la marche unique passe toujours inaperçue. Nos amis tombaient et notre tâche est devenue d'avertir les gens. Nous l'avons éliminée à la fin, Dieu merci. L'affaire s'est terminée par le fait que monsieur l'ingénieur a démoli toutes les fenêtres et les sols et certains murs de l'appartement. Il s'est emparé des crédits alloués au remodelage de mon appartement et s'est enfui, me laissant seul parmi les ruines. C'était une malédiction qui s'est transformée en bénédiction, parce qu'il nous a fallu remodeler l'appartement nous-mêmes, moi et les membres de ma famille, à partir du point zéro.

Nous avons trouvé qu'il fallait nécessairement développer un style arabe islamique moderne qui simule l'ancien et ne l'imité pas, qui nous convienne et nous repose, et qui ne tombe pas dans la prise de l'imitation de l'ancien ou de l'occidental. Ce style doit nécessairement être ouvert, capable d'absorber les autres styles, qu'ils soient orientaux ou occidentaux. Je l'ai appelé *le style absorbant*. Partant de là, bien que la plupart du mobilier de ma maison soit du style arabe, la salle à manger est du style anglais qu'on appelle *édouardien*. Nous avons choisi cette pièce (que j'ai trouvée jetée devant l'un des magasins de mobilier ancien à al-Sayyida Aïcha et achetée pour quelques livres) pour sa beauté et parce qu'elle peut, à travers ses lignes droites, s'intégrer simplement avec le style arabe islamique.

L'une des manifestations de ce style absorbant est que les portes des pièces ne sont pas identiques ni stéréotypées : chaque porte a sa personnalité et est différente des autres portes (nous ne savons pas le secret de l'insistance de beaucoup à ce que toutes les fenêtres et les portes soient identiques, sinon qu'ils se soumettent à la stéréotypisation imposée par l'industrie moderne et l'idée de la chaîne de montage).

L'un des points de départ fondamentaux était le concept du coût. Nous avons décidé que le coût du mobilier que nous concevons ne dépasse pas le coût du mobilier équivalent (français ou moderne) que peut acheter la famille égyptienne des membres de la classe moyenne. Notre budget était limité, mais ce n'était pas le seul élément dans cette décision : nous voulions montrer la fausseté du mythe selon lequel le mobilier arabe coûte cher (parce qu'il est muséal). La cause de l'apparition de ce mythe est que pendant longtemps le mobilier arabe n'était demandé que par les étrangers, dont le pouvoir d'achat est élevé. De même, le nombre d'artisans qui produisaient un tel mobilier est limité, ce qui rend leurs salaires élevés. Nous avons réussi dans une grande mesure à limiter les coûts. L'une des astuces que nous utilisions était de concevoir la pièce de mobilier que nous voulions et d'omettre toutes les ornements arabes ; après nous être mis d'accord avec le menuisier sur le prix, nous l'informions des ornements et des panneaux arabes que nous voulions, et leur coût était négligeable.

L'opération de transformation a commencé par enlever le granito et peindre l'entrée, et nous l'avons remplacé par la couleur claire. Puis j'ai commencé à mettre certaines de mes acquisitions anciennes dans l'entrée : chaise arabe, vieux coffre de mariée, tableau conçu par l'artiste Rahmi en céramique turque ancienne, naorias. Puis j'ai commencé à transformer l'appartement lui-même, de sorte qu'il se rapproche dans une certaine mesure du concept islamique et arabe de l'architecture.

Puis nous avons traité notre appartement comme nous avons traité l'entrée de l'immeuble : par exemple, à côté des divans arabes se trouve une vieille bergère du style appelé *tonneau*, et dans ma chambre à coucher se trouve une pièce métallique sur laquelle est écrit à l'envers *Dors d'un sommeil de bien-être, ô beau*, qui fait partie d'un vieux lit, qui se trouve sur la fenêtre du lit côté tête ; un miroir se trouve sur l'autre fenêtre du lit, de sorte que quand l'homme va à son lit pour dormir, il la trouve réfléchi sur le miroir devant lui et l'accueille pour son sommeil.

Nous avons aussi mis à l'entrée de l'immeuble et dans certains balcons des bancs des *nawārij*, des meules (qui servent à moudre le maïs et le blé), des *khitāmat al-ghalla* (pièce de bois rectangulaire sur laquelle est gravée à l'envers en creux des phrases d'invocation que le paysan égyptien utilisait pour cacheter son tas de grains afin qu'ils ne se mêlent pas aux tas des autres, et pour savoir le matin si quelqu'un en avait volé une partie pendant la nuit), et le *kūz* qui sert à fabriquer la *kunafa* — choses qui ont disparu entièrement ou sont en route vers la disparition. Il y a des pages de manuscrits persans, turcs et arabes anciens, une pièce de soie copte, un *firmān* ottoman, mis dans des cadres et accrochés au mur.

Ce qui a attiré notre attention, ce sont les arêtes vives des murs et des poutres qui ressemblaient aux épées dégainées ou aux guillotines tranchantes ; nous avons fait *casser le sūka* comme disent les entrepreneurs, c'est-à-dire casser les arêtes des poutres et des murs pour qu'elles tendent à l'arrondi. Quant au point où le mur droit rencontre le plafond (à angle droit), j'ai mis une décoration en plâtre que j'ai peinte de la couleur du mur pour qu'elle paraisse comme si elle était organique. Nous avons aussi utilisé le grillage étiré parfois pour faire des arches et transformer les couloirs de la maison en voûtes. J'ai remarqué que le plafond est extrêmement bas ; j'ai donc mis des décorations et des phrases tirées de livres de calligraphie arabe sur toutes les portes et au-dessus de la plupart des poutres pour que le regard s'y arrête et n'arrive pas au plafond. (Nous photographions parfois la phrase après l'avoir agrandie ou rétrécie, puis nous la coupons et la collons, et personne ne remarque cette manière simple d'ornement.) Et nous avons orné les murs de ce qu'on appelle *shamsīyyāt* (rectangulaires) et *qamarīyyāt* (circulaires) en plâtre incrusté de verre coloré, qui sont des fenêtres fixées au mur (qui ne s'ouvrent ni ne se ferment).

J'ai aussi remarqué que les appartements modernes sont un ensemble de murs solides et j'ai trouvé que lorsque j'y mets des pièces de bijoux anciens (vieux collier paysan), cela leur donne une beauté particulière et atténue la dureté de la solidité des murs. La même chose pour les pièces de tapis ou de batik suspendues au mur, qui adoucissent elles aussi la dureté de la solidité des murs. Puis j'ai mis du mobilier arabe pour remplacer mon mobilier français ; le maître Mohib l'a conçu. Nous nous sommes éloignés autant que possible du tour (moucharabieh) et de la nacre que la plupart des gens imaginent comme l'essence du mobilier arabe ; nous avons utilisé à la place des *panneaux*, c'est-à-dire des ornements en bois sur le corps même du mobilier (ce qui réduit le prix du mobilier et le met à la portée de tous).

Nous avons essayé qu'il y ait des bibelots de tous les pays arabes (porte du Najd, chaise de Damas, miroir du Maroc... etc.) et d'autres pays (tableau d'Amérique latine, autre de la République tchèque, ustensiles et tableaux d'Iran, statues de Malaisie). Comme on le sait, la maison arabe regarde vers l'intérieur et non vers l'extérieur ; le jardin qui se trouve au milieu de la maison est donc un élément architectural fondamental. Et ce jardin, à ma perception, fait référence discrètement au paradis dont rêve l'homme. Pour évoquer cette idée, j'ai transformé le puits de lumière en jardin où j'ai mis des arbres, une petite fontaine, des dalles de zellige et certaines pièces archéologiques artistiques. Au lieu des fenêtres ordinaires, j'ai fait une moucharabieh moderne composée de verre et de lattes de tour, qui ressemble au

bow window américain (qui est une fenêtre composée de trois côtés, faisant saillie du mur vers l'extérieur), et qui s'ouvre vers le nord. Nous avons préféré le marbre d'Assiout au parquet et à la céramique, et préféré les fenêtres en bois à l'aluminium. Nous avons réussi à ce que les coûts restent dans les limites des possibilités de toute famille de la classe moyenne.

Je prétends même que le mobilier arabe est plus beau et moins cher que le mobilier français, et qu'en outre il fait sentir à l'homme la chaleur et l'appartenance.

Nous avons orné les murs de tableaux d'art égyptien moderne. J'ai l'intention si Dieu le veut de changer la façade de l'immeuble qui est encore dans le vieux style international, et j'ai aussi l'intention si Dieu le veut de construire un petit *sabīl* (point d'eau) pour faire revivre une forme d'architecture aujourd'hui disparue.

Les autres arts

الفنون الأخرى

Le remodelage de la maison ne fut qu'une seule des formes de mon intérêt pour les arts plastiques. Mais il y avait d'autres manifestations, dont mon intérêt pour l'idée du musée. J'ai écrit un ensemble d'articles sur l'architecture des musées. Le musée du Niger est un exemple à suivre. Le musée du Niger (dans la capitale Niamey) n'est pas un simple bâtiment qui contient des œuvres artistiques, mais c'est une expérience pleine de sagesse profonde. Ses concepteurs ont conçu leur musée avec la conception que le peuple du Niger se compose de plusieurs peuples, chacun ayant sa langue et son patrimoine ; si le musée se concentrait sur un peuple à l'exclusion des autres, il en résulterait domination et impérialisme. C'est pourquoi il fallait construire un musée qui ne tourne pas autour d'une identité nationale précise, qui célèbre le patrimoine du Niger sans se concentrer sur un peuple particulier. Et c'est ce qui s'est effectivement passé dans le musée du Niger : il commence par l'histoire naturelle (un arbre d'une forêt pétrifiée mis sur le sol, et à côté duquel se tient l'arbre béni de Tinéri qui a poussé au milieu du désert et auquel les habitants du Niger trouvaient une bénédiction, jusqu'à ce qu'un chauffeur arabe le percute (malheureusement) et le brise ; on a porté ses restes à ce musée où on les a embaumés et plantés). Le musée comprend un jardin zoologique et un village pour les artisans. Les salles d'exposition sont des bâtiments indépendants éparpillés sur un ensemble de collines au milieu de la capitale. Et le musée n'a pas une seule porte ; on peut y entrer par plusieurs entrées. Il y a une salle pour exposer l'histoire du Niger à travers ses costumes traditionnels, une autre pour les poignards, et ainsi de suite.

L'une des plus importantes expériences artistiques fut mes visites répétées au Metropolitan. Nous habitions — comme je l'ai dit —

quelques mois à proximité du musée des Cloisters qui présente les arts du Moyen Âge en Occident. Il était facile pour nous d'y aller régulièrement, surtout que j'étudiais à cette époque le latin et l'anglais du Moyen Âge et leurs littératures. Puis fut inauguré le pavillon de l'Art islamique au Metropolitan ; je suis allé le visiter et j'ai été stupéfait de la beauté et de la piété que j'ai vues. L'art ottoman a attiré mon attention et certaines de mes convictions sur le progrès et le retard ont commencé à vaciller. Tout cela m'a fait prendre conscience de la gran-

deur de la civilisation islamique qui s'était éloignée dans ma conscience à cause de ma spécialisation académique et de ma vision philosophique (occidentale matérielle). Puis ont attiré mon attention les différences claires entre les arts du Moyen Âge occidental et l'art islamique. Au musée des Cloisters, les arts étaient tous religieux : statues de la Vierge et de l'Enfant, vitraux d'églises, icônes, tous beaux et magnifiques, exprimant une véritable piété que je respecte et dont je respecte les détenteurs, mais différente de l'art islamique. J'ai remarqué que le sacré et le temporel dans l'art islamique s'entremêlent d'une manière qui contient harmonie et complexité, mais ils ne fusionnent jamais. Je commençai à sentir que la tentative de juger l'art islamique, les arts arabes et la subjectivité arabe par des critères occidentaux qui prétendent être universels est une chose vaine et déçue.

J'ai appris par la suite que beaucoup d'étrangers qui sont entrés dans l'islam y sont entrés par les arts islamiques. L'artiste Béjart, le célèbre danseur de ballet français, s'est converti à l'islam à travers l'étude des tapis et des dessins complexes à l'intérieur. Roger Garaudy avait aussi un intérêt particulier pour l'architecture islamique. Cela alerte sans doute les prêcheurs de l'islam à l'importance de l'art islamique et de *l'islam civilisationnel* (bien que la plupart d'entre eux malheureusement ne connaissent que le côté rationnel de l'islam, et ils ne le connaissent pas d'une manière philosophique profonde mais d'une manière cumulative rapide.

Ils ne perçoivent pas que le cadre philosophique ou la logique philosophique est la seule chose qui permet à l'homme de dialoguer avec l'autre, en utilisant des catégories opposées et non à travers des textes auxquels nous croyons et auxquels il ne croit pas).

Le Metropolitan fut une véritable école pour moi et mes enfants. Je me souviens, lorsque mon épouse est allée en Angleterre pour rassembler du matériel scientifique pour sa thèse de doctorat, je travaillais au bureau de la Ligue arabe à New York. J'emmenais mes enfants en allant au musée et je les laissais assister à divers cours (gratuits) toute la journée, puis je les prenais sur le chemin du retour. Ils me parlaient de certains cours qu'ils avaient reçus : cours sur les tableaux du peintre français Degas (par

film), un autre sur la sculpture étrusque, un troisième sur les échecs au Moyen Âge en Occident (par un jeu où les enfants sont les pièces des échecs), un quatrième sur l'art ottoman, et ainsi de suite. Mon épouse et moi assistions aussi aux tournées spécialisées au musée.

L'une des belles histoires qui méritent d'être racontées est mon histoire avec le tableau *Juan de Pareja* du peintre espagnol Velázquez. Je marchais au Metropolitan et mes yeux sont tombés sur ce tableau, et immédiatement j'ai vu les traits d'un homme arabe à la barbe longue et lâchée sans ordre clair et aux cheveux ondulés. J'ai décidé d'étudier le tableau et j'ai eu la chance de trouver un livret à son sujet. Par lui, j'ai découvert que Juan de Pareja était l'assistant de Velázquez et qu'il était effectivement morisque, c'est-à-dire d'origine arabe, et que le célèbre peintre espagnol voulait mettre en évidence son ethnicité arabe (à l'inverse du tableau qu'il a peint d'Innocent X — qui était de la race latine — où il a mis en évidence certains traits de la race espagnole comme le ventre saillant et la tête allongée).

L'art impressionniste et postimpressionniste fait partie des arts les plus proches de moi.

Chaque fois que m'est donnée l'occasion de voir les tableaux de Monet *Nymphéas* (qui est une série de tableaux répartis dans les musées du monde), je le fais. Et chaque fois que je vais à un musée, je me dirige habituellement vers la section qui présente l'art impressionniste et postimpressionniste, et je cherche les tableaux de Gauguin, Van Gogh, Renoir, Henri Rousseau et Vuillard. Naturellement, je vais à la section qui présente les arts de l'Art nouveau (qui ont captivé mon cœur depuis mon enfance comme je l'ai expliqué auparavant). J'aime certains peintres du Moyen Âge et les peintres hollandais des XVI^e et XVII^e siècles (en particulier Vermeer et Brueghel le père et le fils).

Quant à l'art moderne, ma passion pour lui n'est pas au même degré. Par exemple, j'aime certaines œuvres de Picasso, Mondrian et Matisse, bien que je n'en sois pas épris. Lorsque j'étais à Berlin en l'an 2000, il s'est trouvé qu'il y avait une exposition des œuvres de Picasso autour du thème du baiser, et en même temps une exposition de quelques œuvres de Max Ernst et Edvard Munch. J'ai trouvé que les œuvres de Picasso peuvent se caractériser par l'équilibre, l'harmonie des couleurs et l'audace dans le traitement des lignes, mais une dimension que je ne trouve pas dans leurs œuvres (en particulier celles de Picasso) je la trouve dans les œuvres du peintre suisse Paul Klee (j'ai appris qu'il a vécu quelque temps

dans le quartier de Bolkly à Alexandrie et qu'il porte son nom) et à un degré plus grand dans les œuvres des peintres de l'école fauve, en particulier Dufy (j'ai découvert que Dina Bahaa Taher, l'épouse de mon fils, est extrêmement éprise de ce peintre) et les œuvres de l'école des pionniers russes comme Kandinsky. Et les

dessins du peintre Marc Chagall ont une place particulière dans ma conscience : c'est un peintre romantique dont les tableaux pulsent de vie et l'affirment. Sa célébration de son village russe est une célébration de la vie rurale en général.

Il ne se soucie pas beaucoup des limites matérielles des choses ni de leurs couleurs réelles, mais les reformule pour qu'elles s'accordent avec sa vision. Il dessine une vache qui vole dans le ciel, une mariée et son marié entourés de bleu profond planant sur le village entier, et ainsi de suite. (Un critique a indiqué que ce bleu profond et la disparition de la troisième dimension qui font ressembler ses tableaux aux miniatures révèlent l'influence de la civilisation turque sur lui. Et cela à son tour fait peut-être référence à ses origines khazares.) J'ai indiqué dans une étude que Chagall est juif, mais que son judaïsme est un symbole de l'humanité tout entière (à l'inverse du concept sioniste du judaïsme qui exclut les autres et divise le monde en juifs et goyim).

Je me souviens une fois avoir assisté à une tournée pour voir les principaux tableaux du musée Tate à Londres. Parmi les tableaux que la guide a choisis pour les commenter, deux : un de Chagall et l'autre de Pissarro. Et lorsque nous sommes arrivés à Chagall, la guide a indiqué qu'il était juif, mais elle n'a pas mentionné Pissarro comme juif. Je lui ai expliqué que Pissarro est aussi juif. Elle a exprimé sa surprise. Et ici je lui ai demandé : *Où réside la judéité de Chagall en dehors de son humanité ?* Et je l'ai informée de ses nombreuses œuvres chrétiennes ; la guide n'a pas trouvé de réponse à ma question.

J'ai mentionné que j'aime certains peintres modernes. Mais on remarquera que j'aime l'art où la forme ne s'érode pas entièrement, où l'abstraction ne se déchaîne pas (comme c'est le cas dans l'art noyé dans la modernité). Mon ami Kevin Reilly et moi prenions soin de marcher dans les salles d'exposition au musée d'Art moderne à New York pour que certains tableaux s'impriment dans notre imagination (quand nous n'avions pas le temps de contempler les divers tableaux ou parce que nous avons assisté à une exposition spéciale de l'un des grands peintres qui avait pris la majeure partie de notre temps). Et nous avons remarqué que la plupart des gens aiment l'art impressionniste et postimpressionniste et trouvent l'art moderne froid dans une certaine mesure.

Cela tient peut-être au fait que les peintres modernistes ne se soucient pas de la communication ; ils sont donc devenus des créateurs d'icônes propres à eux-mêmes et d'une langue artistique fermée sur elle-même, et expérimentaux sans aucune charge humaine ou morale.

Et ce déchaînement abstrait expérimental apparaît peut-être dans ce tableau fait de verre (qui se trouve au musée d'Art moderne), qui s'est brisé pendant son transport ; le peintre a déclaré qu'il *est plus beau brisé qu'intact et qu'il doit rester en l'état* (comme nous l'avons indiqué auparavant), comme si la parole de l'artiste était sacrée à laquelle le faux ne saurait s'attacher ni de devant ni de derrière ! Il y a au même musée un ensemble de dalles de Connelly Tex au nombre de 75 (à ce que je me souviens) ; le titre de l'œuvre est *75 dalles*. Les dalles ont été mises sur le sol du musée de sorte que les visiteurs puissent marcher dessus (et le gardien de la salle leur conseille cela). Pollock a peint un ensemble de tableaux énormes qui sont des surfaces noires, ni plus ni moins, qu'il a appelés *Élégie pour la République espagnole*. Mais il a reconnu par la suite que son choix du nom était aléatoire et qu'il n'a pas de relation avec les tableaux.

Et ce critère atteint son sommet dans ce qu'on appelle *la poésie trouvée* (*found poetry*) ou *la poésie du hasard*. Ce type de poèmes se compose en cherchant des phrases et des panneaux dans une rue ou plusieurs rues (par exemple) et en les mettant côte à côte sur la même page ; cela devient par la puissance d'un puissant un poème, non à travers l'effort créateur humain mais à travers le hasard, l'accumulation aléatoire et le minimum d'intervention humaine. Un poète français moderne (dont je ne me rappelle pas le nom) est venu à l'Université Américaine et nous a présenté son recueil de poésie. Chaque page du recueil était divisée en environ dix sections, chaque section contenant un seul vers de poésie de sorte que le lecteur puisse composer les poèmes qui lui plaisent à la manière qui lui plaît sans grand effort en tournant les pages.

J'ai dit à ce poète que c'est un jeu agréable sans doute mais que ce n'est pas de la poésie. Il m'a accusé de romantisme. Je lui ai dit que si le romantisme signifie l'engagement pour la création humaine et la capacité de l'homme à formuler sa réalité, alors je suis sans doute romantique.

L'expérimentation en est arrivée au point qu'un jeune homme aux Pays-Bas a décidé de se tenir sur le piédestal d'une statue et de s'annoncer œuvre artistique (et de demander à l'État de lui payer un salaire pour financer son emploi). C'est sans doute ce qui a fait que certains visiteurs du musée d'Art moderne, entraînés à accepter l'expérimentation et l'abstraction quelles qu'en soient la direction et le degré, ont contemplé profondément un tapis qui prenait la forme d'un cône, exprimant leur grande admiration pour cette œuvre artistique splendide, jusqu'à ce qu'arrive l'un des employés de propreté

du musée qui a porté le tapis et l'a étalé sur le sol avec les autres tapis ; ce n'était qu'un tapis ordinaire, mais il avait été plié par hasard d'une manière géométrique belle, mais sans direction ni but, et qui ne diffère pas de l'expérimentation continue et de l'abstraction extrême.

Il peut être amusant de mentionner cet incident personnel qui a une forte relation avec ce sujet. Mon fils suivait à l'Université Américaine un cours en art, et son projet présenté était un ensemble de tableaux figuratifs pour un poème que j'avais écrit sur lui. Les images, dans l'estimation de tous ceux qui les ont vues, étaient extrêmement bonnes ou au moins expressives. Mais sa professeure était du type expérimental abstrait ; elle était sur le point de lui donner une note extrêmement basse qui aurait sapé sa moyenne générale élevée (excellent dans presque toutes les matières pendant les quatre années), ce qui aurait mis en danger sa chance d'obtenir une bourse d'études à l'étranger. J'ai compris par mon fils qu'elle fait toujours cela avec ceux qui s'opposent à elle dans l'opinion et la direction (c'est-à-dire qu'elle croit en une sorte de métaphysique expérimentale et de relativité absolue !). Bien plus, elle s'est spécialisée pour englober les fils des professeurs sous terre, pour qu'on dise d'elle qu'elle est intègre.

Il m'a aussi dit que celui qui avait obtenu la note la plus élevée l'année précédente était un étudiant qui méprise ce type d'art. Il a apporté les couleurs et les a toutes jetées sur la toile d'un tableau et l'a retournée et l'a laissée jusqu'à ce qu'elle sèche, puis la lui a présentée comme étant son projet artistique. Cette professeure en a été extrêmement admirative et lui a donné la mention excellent.

J'ai contacté la professeure et lui ai demandé de donner à mon fils une seconde chance pour ne pas saper sa moyenne générale (et c'était la première et la dernière fois que j'intervenais dans les affaires scolaires de mes enfants ; je l'ai fait parce que j'ai trouvé mon fils victime d'une forme de dictature relativiste esthétique !). La professeure a accepté à contrecœur à condition qu'il dessine plusieurs images de lui-même. Et j'ai demandé à mon fils de céder à cette farce, et il a accepté au début, mais il semble qu'en commençant l'expérimentation et l'abstraction, il a été dégoûté de lui-même et a voulu se retirer et n'a pas refusé de prendre la note basse dans cette matière. Je lui ai dit que la compétence pour passer les examens n'a pas de relation avec la pensée, et que ma vie est pleine de personnes à l'intelligence vive, à la culture étendue, qui n'ont pas réussi dans la vie parce qu'elles n'ont pas maîtrisé l'art de passer les examens, et que je n'aime pas le voir se joindre à ce groupe. J'ai donné à mon fils une leçon dans la farce expérimentale abstraite et je lui ai dessiné deux triangles : l'un debout sur sa base

et l'autre sur sa tête, et j'ai dit : *Sais-tu que ce triangle est ton père et que le triangle inversé est aussi ton père mais dans*

une autre position ? Et effectivement mon pauvre fils s'est assis et a appris la compétence de passer l'examen et a dessiné des images abstraites de lui-même. L'affaire s'est terminée par la professeure lui donnant une note assez élevée.

Je possède aujourd'hui beaucoup de statues que j'ai achetées au cours de mes voyages. J'ai deux reproductions de deux statues de la civilisation cycladique, qui est une civilisation ayant prospéré dans les îles grecques avant l'apparition de la civilisation hellénique, et qui semble avoir été influencée dans une grande mesure par l'art pharaonique, et c'est pourquoi nous la trouvons tendre à l'abstraction.

Je possède aussi quelques statues africaines que j'ai rassemblées d'Afrique du Sud, du Nigeria et du Niger. Chaque fois que je vais en Turquie j'achète de la céramique colorée aux belles ornements ottomanes et j'en orne ma maison ; j'orne aussi ma maison de tableaux peints par des peintres égyptiens (al-Tuni — Tahia Halim — Hamed Nada — Rabab Nemr — Sayyid Abdel Rasul — Farghali Abdel Hafez... etc.) à l'exception d'un seul tableau peint par un peintre équatorien nommé Gonzalo Endara Crow. J'ai vu une exposition de ses œuvres à l'Opéra et j'ai été stupéfait de la beauté de ses tableaux et j'ai décidé d'en acquérir un, mais le prix était élevé pour moi et je me suis contenté de le regarder. Puis Mme Mervat Ragab, notre amie de famille depuis des dizaines d'années et belle-mère de mon fils, m'a contacté (elle avait un programme culturel hebdomadaire en anglais appelé *Kaleidoscope*) et m'a demandé de parler des tableaux de M. Crow. J'ai accueilli favorablement la proposition parce que cela me donnerait l'occasion de voir ses tableaux à nouveau. Je suis effectivement allé à l'Opéra et j'ai enregistré le programme et il a été diffusé à la télévision. À la fin du programme, l'ambassadeur de l'Équateur m'a contacté et m'a dit qu'il avait regardé le programme avec le peintre (qui ne connaît pas l'anglais), mais qu'il lui a traduit ce qui avait été dit. Le peintre s'était beaucoup réjoui de ce qu'il avait entendu et avait décrit ce que j'avais dit comme étant *la meilleure critique qu'il ait entendue de lui-même*, et qu'il a décidé de m'offrir l'un de ses tableaux ; tout ce qu'il m'a demandé est d'écrire ce que j'avais dit sous forme d'article. J'ai accepté immédiatement, mais j'étais occupé par l'*Encyclopédie*, c'est pourquoi j'ai écrit l'article environ six mois plus tard. Et lorsque je suis allé le donner à monsieur l'ambassadeur, il m'a informé que le peintre était mort un mois auparavant ! Ce fut l'un des événements les plus tristes de ma vie.

Il y a une autre histoire dont la fin — Dieu merci — est heureuse, qui nous est arrivée avec un peintre égyptien, le D^r Mostafa al-Razzaz.

En 1992, mon fils et moi sommes allés à l'une de ses expositions ; il y avait une grande image élevée (cinq mètres sur vingt mètres à ma perception) appelée *Le Sauveur* dont mon fils est tombé amoureux. Mais elle était extrêmement énorme, et je n'avais pas l'argent pour la lui acheter. Je lui ai demandé de patienter jusqu'à ce que vienne à nous le courage moral et financier après plusieurs

années (après mon départ pour l'Arabie saoudite). Nous sommes allés au studio du D^r al-Razzaz et l'avons informé de l'histoire du tableau. Il nous a informés que le grand tableau était un tableau mural qu'il avait peint pour l'une des sociétés d'assurance, mais qu'il conservait encore l'original, c'est-à-dire le petit tableau qu'il avait transformé en tableau mural. Puis nous avons été surpris que le docteur donne l'original à Yasser pour un prix symbolique, nominal — c'était une somme extrêmement petite qui couvre peut-être les matériaux seulement ! Yasser a accroché l'image au-dessus de son lit, et après son mariage il a accroché le tableau dans un endroit principal de sa maison.

Mon intérêt pour les arts plastiques apparaît dans mon intérêt pour les couvertures de mes livres et dans la tentative de développer le concept de ce qu'on appelle les *livres d'art* (en anglais : *art book*). J'ai publié les deux livres *A Lover from Palestine* et *The Palestinian Wedding* dont les couvertures ont été conçues et qui ont été enrichis de quelques tableaux par le peintre palestinien Kamal Boullata. Et dans le second livre, un calligraphe arabe a écrit le texte arabe en belle écriture. J'ai fini — comme je l'ai déjà dit, Dieu merci — de préparer une édition illustrée du poème *The Ancient Mariner* de Coleridge contenant le texte anglais et le texte arabe et l'étude critique. Et l'un des grands calligraphes peut écrire la traduction de son écriture. Nous tenterons d'employer les diverses écritures arabes (*naskh*, *ruq'a*, persan, *tāj*... etc.) pour clarifier les différents niveaux du poème.

Mon intérêt pour les arts plastiques apparaît dans mon intérêt pour les vêtements ; je lis souvent leurs nouvelles, et je suis les nouvelles des couturiers et ce que produisent leurs talents en fait d'idées effrayantes qui indiquent que leur préoccupation est le jeu qui exprime la sensibilité postmoderne dans les vêtements et non la créativité. Je me suis conçu une chemise qui s'accorde avec nos situations environnementales et culturelles : la chemise n'a pas de col (à quoi sert le col dans nos pays sinon à ce que nous soyons obligés de le laver et de le repasser ?) et c'est une chemise ouverte par-devant comme la djellaba, et elle a deux grandes poches en bas et une petite poche dans la moitié supérieure.

L'intérêt pour les arts plastiques est lié à mon intense désir d'acheter des choses anciennes. À mon retour des États-Unis au Caire de l'*infitāh* en 1979, j'ai été frappé d'un véritable choc civilisationnel, et ma réponse (ou ma réaction) a pris la forme d'un intérêt aigu pour les choses anciennes et d'un désir quasi maladif de les acquérir (au point que j'empruntais parfois pour acheter l'une des choses anciennes si j'en tombais amoureux). J'ai acquis beaucoup de choses anciennes que rien ne lie (fer à repasser, tarbouche, casque d'un soldat allemand nazi à El Alamein... etc.). J'ai été déconcerté pour expliquer ma passion intense pour les choses anciennes. J'ai lu un livre sur la sociologie de l'antiquité et j'y ai appris que les collectionneurs des choses anciennes

sont habituellement des gens préoccupés par l'histoire, le temps et la singularité. La chose ancienne, à l'inverse de la marchandise, ne se répète pas et ne se trouve pas à grande échelle ; elle affirme la sphère du particulier et du singulier.

L'une des formes artistiques chères à mon âme (la mienne et celle de mon épouse) est l'art du cinéma. Et comme je l'ai mentionné, notre séjour à New York (qui est la capitale des cinémas dans le monde sans concurrent) nous a donné l'occasion de voir les plus grands films. Nous avons vu la plupart des films d'Ingmar Bergman, Akira Kurosawa et Federico Fellini. Et je considère Woody Allen comme l'un des réalisateurs les plus proches de mon âme.

Ses films tournent autour du problème de la séparation de la raison et de la foi ; Woody Allen se tient entre les mondes de la sécularité totale et de la sécularité partielle dont nous avons parlé.

Dans l'un des films de Woody Allen, il marche dans le hall d'un musée d'art moderne et se tient devant un tableau abstrait de Jackson Pollock ; il veut courtiser la jeune fille qui se tient devant le tableau ; il lui dit : *Que te dit le tableau ?* Elle répond : *Il affirme à nouveau la négativité du monde, le vide de l'existence sauvage et solitaire, le néant, la perplexité de l'homme à qui il a été imposé de vivre dans une éternité stérile sans Dieu, comme s'il était une petite langue de flamme qui vacille dans un vide énorme où il n'y a que ruine, terreur et humiliation, qui forme pour l'homme une laisse ténébreuse sans but dans un cosmos noir absurde.* Woody Allen lui demande (tout en continuant l'opération de courtiser) : *Que fais-tu dimanche ?* Elle répond en disant : *Je vais me suicider.* Il lui répond : *Et que dis-tu de samedi alors ?*

Woody Allen se distingue par le fait qu'il n'enferme pas ses personnages juifs dans des moules étroits, mais les transforme en personnages modernes ne différant pas de tout autre humain moderne, bien qu'ils expriment leur humanité à

travers leur judéité, et leur judéité à travers leur humanité (et en cela il ne diffère pas de Chagall). Woody Allen a écrit un article splendide sur *l'Intifada* où il dit qu'il n'est pas concerné par la politique mais que le fait de briser les os des enfants est une chose qui dépasse l'intérêt pour la politique. *L'Encyclopédie* contient des parties sur l'art plastique et sur le cinéma, y compris deux longues entrées sur Woody Allen et Chagall.

Il y a enfin la musique classique occidentale et arabe et certaines chansons occidentales et arabes. J'adore la musique de chambre, surtout la musique baroque (et les œuvres de Telemann en particulier). Lorsque j'ai demandé à mon ami (et professeur) Saïd al-Bassiouni quels types de musique il aime, je fus surpris par sa réponse qu'il s'agissait du baroque. Lorsque je lui ai demandé la cause, il a dit : *Tous les types de musique*

sont des tentatives chancelantes d'être musique, sauf le baroque ; c'est la musique à travers laquelle s'est réalisé l'état de musique. Il y a sans doute une exagération en cela, mais sa parole a trouvé un écho dans mon cœur. Et j'essaie d'expliquer mon amour pour le baroque, et je soutiens que le baroque est le dernier type de musique avant l'opération de rationalisation à laquelle a été soumise la musique occidentale (et tous les aspects de la vie dans le monde occidental). De même, j'imagine que la musique baroque contient encore l'idée du sacré (séparé de la matière), et qu'après cela apparaît la musique romantique avec son individualité absolue, de sorte que l'individu devient le lieu de *l'indwelling*. J'écoute beaucoup les œuvres de Mozart, Tchaïkovski, Brahms et Vivaldi. Parmi les instruments qui me sont chers, le hautbois et la flûte (combien j'aime entendre Inas Abdel Dayem) et un ancien instrument appelé la flûte à bec. Mes enfants m'ont aidé à goûter le chant occidental moderne, et j'ai adoré le chant des Beatles.

Il y a une histoire qui m'est arrivée et qui mérite d'être mentionnée à cause de sa singularité. Lorsque nous habitions en Arabie saoudite, nous avons divisé notre maison, et il m'a échu le hall extérieur où je m'asseyais pour lire ou écrire ; mon épouse rédigeait et préparait ses cours dans l'une des chambres intérieures, c'est pourquoi j'écoutais la stéréo seul. Mon épouse a protesté contre cette situation, c'est pourquoi j'ai mis la stéréo dans la chambre de son bureau. Un jour, elle écoutait le concerto pour violon de Vivaldi, qui est l'une des pièces musicales que j'aime le plus, et soudain je me suis trouvé à aller à l'endroit de la stéréo pour vérifier si j'étais là ou non ! J'ai été effrayé par mon comportement, et je n'en connais pas l'explication, parce qu'un tel incident ne m'est pas arrivé avant ou après.

Quant à la musique arabe classique, j'allais constamment aux concerts de musique arabe à l'époque d'Abdel Halim Nuwayra. Je me souviens qu'une nuit il était brillant, et l'orchestre a joué *Kādanī al-Hawa* de Mohamed Othman, et la troupe de musique arabe a chanté avec lui ; le public est devenu fou et a continué à applaudir à la fin, et l'équipe a interprété la pièce une deuxième puis une troisième fois. Nous sommes sortis vers deux heures du matin enivrés par la musique. Le matin, j'avais un cours de poésie ; j'ai dit aux étudiantes ce qui s'était passé hier et que j'allais étudier avec elles le texte de *Kādanī al-Hawa* et l'arrangement de Nuwayra et le sentiment tragi-comique en lui (*Pour la beauté en cela je suis enclin / vous qui blâmez, c'est une chose en vérité*) et comment Nuwayra emploie le silence parfois et l'oscillation entre la voix féminine et la voix masculine. Bref, dix ans plus tard j'étais à l'Opéra à assister à un concert de la troupe de musique arabe sous la direction de Selim Sahab, où la troupe a interprété la chanson *Kādanī al-Hawa* (selon l'arrangement de Nuwayra).

Pendant que je sortais, j'ai rencontré certaines de mes étudiantes qui m'ont informé qu'elles avaient toujours veillé à assister aux concerts de la troupe de musique arabe et à écouter *Kādanī al-Hawa* après avoir écouté ma conférence (et je me suis assuré pour la millionième fois de l'importance du rôle de l'enseignant).

Il y a des chansons qui ont une place particulière chez moi comme *Tislam idayn illi shtarā* d'Abdel Mottaleb, *Wa-yā ghālīn 'alayya* de Mohamed Qandil, et *Lā tabkī yā 'ayn* de Chafiq Galal. Il y a une chanson d'une grande beauté composée par Medhat Asem, sur des paroles d'Abou al-Qasim al-Chabbi et chantée par Abdel Aziz Mahmoud, appelée *Le matin nouveau*. Quand je suis invité à un entretien radio-phonique et qu'on me demande de citer la chanson que j'aime entendre, je cite *Le matin nouveau*, mais ils s'excusent toujours, parce qu'il semble que cette merveille artistique a été perdue ! J'aime les anciennes chansons d'Abdel Wahhab et la plupart des chansons d'Abdel Halim Hafez.

Et comme je l'ai mentionné auparavant, j'aime les chansons de Magida al-Roumi et Kazem al-Saher, et certaines voix nouvelles (Latifa et Ghada Ragab), bien que je trouve que leur choix de textes n'est pas du tout heureux, alors qu'il existe des paroliers de premier ordre comme Salah Jahin — que Dieu lui fasse miséricorde — et Sayed Hegab.

L'amour de la nature ne faisait pas partie de mes traits ; pendant mon séjour aux États-Unis qui est un pays riche en paysages naturels, je ne visitais que les musées et les bâtiments importants du point de vue architectural. Et pendant mon long voyage en Europe que j'ai fait après avoir terminé l'étude du doctorat et qui

a duré quatre mois, je ne visitais que les musées et les monuments archéologiques. Cela tient peut-être à mon intérêt extrême pour l'homme et la civilisation considérée comme l'œuvre de la main de l'homme. Cela a été soutenu par mon patrimoine islamique (comme je l'expliquais à moi-même) : la civilisation arabe est essentiellement une civilisation de villes (et non une civilisation de bédouins nomades comme certains le promeuvent) ; elle a commencé à La Mecque et Médine, puis se sont succédé les villes (Damas, Bagdad, Le Caire... etc.). Il est dit dans le Rappel sage : « *Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes le dépôt. Ils ont refusé de s'en charger et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé. C'est qu'il est très injuste, très ignorant* » (al-Aḥzāb 72). L'homme est le centre, et la nature est la marge. Du même point de vue, je répétais toujours le verset noble : « *Et Il a appris à Adam tous les noms, puis Il les a présentés aux anges* » (al-Baqara 31), « *Et lorsque Nous avons dit aux anges : prosternez-vous devant Adam* » (al-Baqara 34). Dieu — exalté soit-Il — après avoir appris à Adam les noms, c'est-à-dire après lui avoir conféré l'état humain (et il s'est séparé de la nature), est devenu le centre du cosmos. De même, je répétais la parole de Socrate : *Je suis amoureux de la cité, et les habitants des villes sont*

mes professeurs, et non les rochers et les arbres.

De même, j'informais les étudiantes de la parole du D^r Johnson (lorsqu'il a vu que son ami Boswell avait commencé à admirer la nature en France) : *Les plantes ne sont que des plantes, soit dans ce pays, soit dans celui-là. Quant aux gens, ce qui est ici diffère de ce que nous avons laissé derrière.* Tout cela était l'expression du centrage sur l'homme (humanisme).

Mais récemment j'ai remarqué que j'ai commencé à m'intéresser à la nature, mais malgré cela mon intérêt reste centré sur les jardins. Et lorsque je visite un pays, je cherche habituellement le jardin botanique en lui, ou les jardins des palais, et je les visite et y passe beaucoup de temps. J'aime les jardins japonais, en particulier ce qu'on appelle *le jardin de pierre*, qui est une surface saupoudrée de pierres et de sable disposés d'une certaine manière, puis cette surface est entourée d'arbres verts au vert profond. Et ce jardin est censé aider à la méditation (et il est lié au bouddhisme zen). Et mon intérêt pour les jardins est peut-être une expression de ma foi en la dualité de l'existence humaine (le corps et l'âme, le bien et le mal... etc.) ; le jardin est le point où la nature croise l'homme. Il n'est ni une chose naturelle/matérielle ni une œuvre artistique, mais c'est le fruit de l'équilibre entre l'homme et la nature et de l'interaction entre eux.

Réflexions finales sur le soi/l'objet

تأملات أخيرة في الذات/الموضوع

Ce long voyage non subjectif non objectif *dans les semences, les racines et les fruits* est une tentative de ma part d'expliquer aux jeunes, dans un langage simple, mes idées fondamentales et comment elles se sont formées, et comment j'ai développé mes outils analytiques afin qu'ils puissent entrer en dialogue avec elles. Certains d'entre eux pourraient en bénéficier et ne pas commencer du point zéro. Au cours du voyage, j'ai tenté d'éclaircir certains aspects de ma personnalité (la conscience de la maladie et de la mort, la maladie de la méditation, les rituels de séparation, la guerre contre les trois loups... etc.) qui sont liés à mon voyage. Et malgré cela, je vois qu'il y a encore dans ma besace quelques mots à dire sur moi-même.

J'y regarde et je tente de clarifier comment je la vois. C'est-à-dire que mon soi devient l'objet de ma méditation et de ma vision de manière directe et concentrée. Il ne fait aucun doute qu'une telle vision est biaisée (au minimum), mais elle se distingue par le fait qu'elle tente de clarifier certains des motifs intérieurs que je projette sur ce que j'accomplis comme actes. Et la compréhension des motifs est une question fondamentale dans la compréhension de ce qui est humain (quant à ce qui est naturel, nous ne pouvons le comprendre que de l'extérieur). Pour tout cela, essayons : il pourrait y avoir en cela quelque utilité.

Lorsque je médite sur ma vie dans son ensemble (subjective et objective, particulière et générale), je trouve que ce qu'il y a de plus important en elle est l'existence de nombreux éléments qui ont conduit à ma découverte que la vie humaine est complexe, emplie de mystères, de dualités et de diversité, et qu'elle n'est ni simple, ni superficielle, ni unitaire, et que l'homme est un être unique en son genre.

Et le refus du monisme et la perception de la dualité de l'homme et de la nature/matière (et ce qui en résulte de richesse, de complexité et de pluralité) sont peut-être ma porte d'entrée pour comprendre le monde autour de moi, comprendre les autres et me comprendre moi-même. Je refuse le monisme (l'essence unique, la dimension unique, la réduction) comme je refuse l'adoration de tout ce qui est non humain : je refuse l'adoration de la nature, ou l'adoration de la

technologie, ou l'adoration de la raison, ou l'adoration de l'émotion, ou l'adoration de l'idéalisme pur, ou l'adoration de la spiritualité pure... chacun à part. Je vois plutôt que ce sont là des composantes intégrées et contradictoires qui forment cet être unique : l'homme. L'homme qui se trouve au point d'intersection de tous ces éléments. Et l'intersection ici signifie la complexité comme elle signifie les limites : la nature pose des limites à la technologie, l'idéalisme au matérialisme, le corps à l'âme, le bas-monde à l'au-delà, le politique, le cognitif et l'historique (et le relatif et le temporel) à l'absolu, au constant et au sacré, et inversement. L'homme ne perd pas ainsi son soi humain dans une seule dimension. Et l'idée d'intersection explique peut-être ma préférence pour la poésie de William Butler Yeats à la poésie de T. S. Eliot.

Le premier a réussi à écrire des poèmes sur le point où le mythe croise l'histoire, alors qu'Eliot s'est beaucoup rapproché du monde du mythe et s'est beaucoup éloigné du monde de l'histoire. Je pense que ma passion pour la poésie de Mahmoud Darwich peut s'expliquer dans le même cadre (et malgré cela, j'adore la poésie de Salah Abdel Sabour qui se concentre sur la catastrophe cosmique de l'homme, et aucune réalisation historique ne réussit à atténuer sa profonde tristesse).

Cette intersection apparaît d'une part dans mon non-déni de ce monde et la nécessité de le comprendre et d'en jouir, parce qu'il est le domaine où l'homme réalise sa liberté et ses possibilités (et les possibilités dont Dieu gratifie l'homme sont une grâce qui le rend heureux s'il les reconnaît et les réalise, et qui sont une malédiction qui le tourmente s'il les nie et les gaspille). Et l'intersection apparaît d'autre part dans ma tentative, autant que possible, de ne pas y être absorbé entièrement, de ne pas me dissoudre dans la jouissance et le consumérisme, parce qu'ils détruisent les limites de l'homme. Et c'est un thème fondamental latent dans mes études sur John Keats et dans le livre *Le Paradis terrestre* : le désir débordant de l'homme américain de réaliser le Paradis ici et maintenant, niant ainsi l'histoire et le passé, niant l'avenir et vivant dans l'instant seulement, et niant ce qui est au-delà des limites de la matière (c'est-à-dire qu'il nie les éléments

de l'intersection et de la complexité). Le Paradis se renverse en Enfer, parce que l'homme est un être complexe qui ne peut vivre qu'à l'intérieur d'une vie complexe — ni matérielle terrestre, ni spirituelle d'au-delà.

De même, la dualité (et ce qui en résulte d'intersection) apparaît dans mon penchant pour la théorisation et la méditation et mon attraction vers le monde de la pensée, mais je tente, malgré cela, autant que possible, que la théorisation reste

ouverte sur la vie, la méditation sur la réalité, et le monde de la pensée sur le monde de la pratique.

Je peux sculpter les modèles perceptifs et voir les détails de la réalité à travers eux, mais je tente autant que possible que le modèle reste ouvert sur les détails afin que les détails puissent l'enrichir, le modifier, voire le changer (et de là

apparaît la relation hélicoïdale entre eux). Il ne fait aucun doute qu'il y a dans ma personnalité des tendances impérialistes (faustiennes, prométhéennes) qui apparaissent dans

le fait qu'au cours de ma vie il y a eu un but/projet dans ma vie (un but/projet toujours plus grand que mes capacités, dont je ne connais pas les pleines dimensions qu'après y être entré. C'est peut-être une stratégie psychologique non consciente pour me tromper moi-même afin de ne pas avoir la lâcheté d'entreprendre le projet : car comment un homme peut-il commencer un projet qui ne se termine qu'après plus d'un quart de siècle et qui lui coûte des sommes qu'il ne possède pas lorsqu'il commence son projet ?!). Je m'occupe toujours d'arranger les détails de ma vie et d'organiser mon temps de manière stricte dans le cadre de ce projet, et je détermine la quantité de gain et de perte à travers lui.

La même tendance impérialiste apparaît dans ma capacité à ignorer le temps parfois (au sens direct et au sens philosophique) pour que le monde se taise avec tous ses détails autour de moi et qu'il se transforme de détails épars en schémas historiques répétitifs (et parfois statiques). Bien plus, j'ignore parfois les autres (parmi cela ce que j'ai mentionné auparavant, à savoir le fait de ne pas assister aux funérailles et de ne pas visiter les malades), et j'ai la capacité de les employer (et de m'employer moi-même) pour servir ce que je conçois comme étant la cause. Et les trois loups qui m'ont déchiré et ma confiance en moi sont l'expression de cette tendance.

Mais malgré cela, je dois mentionner l'autre côté : je suis conscient de cette tendance impérialiste et je la déteste ; et c'est sans doute son existence en moi et ma vue de ses côtés sombres qui m'ont poussé à la guerre contre elle, soit chez les humains, soit en politique. Quant aux trois loups, j'en ai éliminé deux et j'ai dompté le troisième.

Et ma confiance en moi est en fin de compte une confiance en l'homme et en sa capacité à se dépasser, à la réforme et à la transformation, et à la connaissance de

ses limites. C'est une confiance qui ne donne pas lieu à de la vanité ou à de l'orgueil, mais à

une fierté de l'homme et de ses capacités, et un optimisme permanent concernant l'avenir. Cet état mental et psychique engendre

en moi la capacité de faire davantage de travail pour établir la justice sur la terre et créer une société qui sied à nous en tant qu'humains (ou ainsi je vois la cause). Et je peux dire la même chose de mon projet intellectuel. Il n'a jamais été un projet particulier pour la célébrité ou la jouissance ou la réalisation de soi au détriment des autres, mais c'était un projet qui a une dimension humaine générale, soit lorsque j'écrivais sur le sionisme, soit sur la littérature, soit sur les histoires pour enfants, soit même lorsque j'ai changé l'architecture de ma maison et son mobilier ! Et l'emploi des autres peut être compris dans ce cadre : je n'employais pas les autres à mon avantage personnel ; je vois plutôt que je coopérais avec eux pour réaliser un projet intellectuel dont je suppose qu'il sera bénéfique pour tous (et c'est sans doute ce qui explique le volume énorme du travail bénévole auquel ont contribué beaucoup à l'*Encyclopédie*, parce qu'ils ont perçu le caractère humain général de ce projet). Je veille toujours dans mes ouvrages à donner à chacun son dû pour ne pas m'attribuer une chose que je n'ai pas faite. Je tente aussi autant que possible de compenser ceux qui coopèrent avec moi pour leurs efforts d'une manière ou d'une autre (en plus de ce que je peux leur payer comme petite rétribution). S'il s'agit par exemple d'un étudiant des études supérieures, je tente de discuter de sa thèse avec lui, de lui fournir certaines références et de l'encourager (et de toute manière, qu'on interroge à ce sujet tous ceux avec qui j'ai coopéré).

Mon étudiante Jihan Farouq a appelé cette tendance *l'ingénierie humaine* ou *le réseau humain*, c'est-à-dire que je forme un réseau de relations humaines dont je représente le centre, où tous servent tous d'une manière miséricordieuse innovante, de sorte que toutes les parties réalisent à travers elle des gains directs (qui dépassent parfois ce que réalisent les relations contractuelles), et que ses individus ne sentent pas la solitude et l'orphelinat cosmique.

Je fais un grand effort pour tenter de trouver les talents jeunes et les encourager, parce qu'ils sont dans une société qui s'est entièrement noyée dans les détails de la vie quotidienne et qu'a absorbée le rythme rapide fou ; la stéréotypisation a commencé à dominer. Dans cette société, des esprits créatifs peuvent naître mais ils se perdent dans la foule, ne se connaissent pas eux-mêmes, perdent même entièrement confiance en eux si personne ne s'en occupe, surtout avec l'absence de

toute institution de recherche efficace qui les protège et développe leurs capacités. Et c'est sans doute mon expérience positive avec mes professeurs au cours de ma vie qui a engendré ce côté dans ma personnalité, parce que sans eux, je ne serais pas entré dans le monde de la pensée et de la création et je n'aurais pas produit ce que j'ai produit.

Il semble que j'ai commencé ces tentatives de découverte des talents jeunes à un jeune âge sans en être conscient. Beaucoup de mes camarades aux États-Unis qui ont achevé leurs études et avec qui la relation s'est poursuivie

m'informent que je les exhortais toujours, les contactais, leur écrivais, les encourageais et restituais leur confiance en eux-mêmes. Et cette tendance s'est accrue chez moi quand j'ai commencé à enseigner à la Faculté des jeunes filles ; j'ai remarqué que beaucoup d'étudiantes intelligentes n'ont aucune confiance en elles-mêmes (et le paradoxe est que les sottes étaient au contraire de cela : elles jouissent d'une grande confiance en elles-mêmes). C'est pourquoi l'une des fonctions les plus importantes pour moi devint de découvrir les intelligentes cachées. Et lorsque je suis rentré des États-Unis, j'ai commencé à former des cercles de jeunes nous nous réunissions périodiquement pour dialoguer, converser, grandir intellectuellement et nous tenir compagnie les uns aux autres.

Ces réunions ont évolué jusqu'à devenir un colloque mensuel qui réunissait au début quelques jeunes à orientation islamique, et le but était de développer un nouveau discours islamique, puis le colloque a évolué pour que son but devienne le développement d'un nouveau discours analytique et l'approfondissement du sentiment de la méthode.

Et mon projet cognitif (en particulier pendant l'écriture de l'*Encyclopédie*) ressemblait à une obsession à certains égards (dans une conversation que j'ai eue avec le maître Heikal après l'achèvement de l'*Encyclopédie*, je lui ai dit : *Si je n'avais pas senti l'énormité du projet ni l'obsession qui m'a frappé*, il a ri et a dit : *C'est la nature de l'obsession.*) Mais malgré cela, je n'ai pas négligé ma vie familiale et sociale ; j'ai arrangé pour mes enfants leur vie. Bien que mon épouse ait partagé mon obsession (ou ma *folie sacrée*), elle n'a pas perdu sa vie dans mon projet : elle a contribué à mon projet en tant qu'épouse et en tant que professeure d'université, et elle a continué dans sa vie universitaire et ses amitiés. Et bien que j'aie négligé certains aspects de ma vie sociale, j'ai réussi dans de nombreux autres aspects : je n'ai pas cessé de voir mes amis et mes proches et je n'ai pas cessé de jouir de nombreux aspects de la vie ici-bas. En bref : je ne me suis pas transformé en moine qui nie

le monde du corps et de la nature, malgré le fait que mon projet cognitif a pris possession de moi et de mes côtés.

Et malgré ma fermeture relative sur moi-même (et c'est une chose que je vois nécessaire parfois pour que l'homme se protège de ce qui est répandu et familier, et pour se préserver du mal des détails, des futilités, de la futilité du discours et des événements quotidiens), je ne me suis jamais enfermé. Je suis demeuré ouvert sur ce qui est devant moi et sur ceux qui m'entourent ; j'interagis avec eux et apprends d'eux. Je peux ne pas accepter ce que je vois mais je le soumets toujours à l'analyse et j'intériorise ce que je vois être bien, et après une longue période (après que le nouveau modèle se complète !), je commence à me transformer (ne suis-je pas passé de l'étroitesse du matérialisme à l'ampleur de la foi en un quart de siècle ?!).

Et souvent m'attaquent des moments où le cosmos perd son sens, où les choses deviennent ridicules et relatives,

et je commence à ressentir le désir de me détruire moi-même et de détruire ceux qui m'entourent.

Cela m'est arrivé lors de la signature de l'accord de Camp David. Cela m'est arrivé aussi en 1984 alors que j'étais aux États-Unis et que je faisais à ce moment-là une tournée au Congrès pour leur parler de la relation d'Israël avec l'Afrique du Sud. Et soudain j'ai commencé à sentir l'absurdité de ce que je faisais et à m'interroger sur son utilité. Je demandais à mon accompagnatrice : *Pourquoi ne m'arrêteraient-je pas de tout cela, et n'irais-je pas dans un restaurant français ou chinois donnant sur le fleuve, m'y asseoir et prendre ce que je veux comme nourriture, puis fumer un cigare et aller ensuite au théâtre et rentrer chez moi ? J'aurais ainsi tourné le dos à l'histoire, et lui aurais même tiré la langue. Pourquoi rentrerais-je en Égypte alors que j'ai des offres alléchantes pour de nombreux postes ? Je resterais en Amérique, le pays du non-histoire et de l'ici et maintenant ; je vivrais dans l'instant et je ne penserais ni au passé ni à l'avenir, je perdrais ainsi conscience et je serais heureux de ce que ressentent mes cinq sens, en tant que début et fin... N'est-ce pas la plus douce manière de suicide que connaisse l'homme ?!*

De tels moments m'attaquaient, mais par la grâce de Dieu et à cause de ma foi en Lui et en l'homme, je revenais au monde de la conscience, des limites et de la capacité de dépassement, et je continuais. J'allais par exemple au Congrès, je rencontrais certains de ses membres pour leur parler du biais des médias américains et donc de leur souci de ne pas révéler la relation entre deux poches de peuple-ment racistes ; je sortais les preuves de ma serviette et les leur donnais, en espé-

rant que Dieu illumine leurs vues et que la vérité se transforme en justice. Puis je revenais après cela en Égypte pour enseigner à la Faculté des jeunes filles et écrire l'*Encyclopédie*, et tenir un colloque mensuel et interagir.

Il pourrait être convenable que je termine ce voyage intellectuel et cette autobiographie non subjective non objective par cette histoire merveilleuse que je présente comme un don de ma part à tout artiste ou penseur qui se dévoue à son travail et y est absorbé jusqu'à oublier entièrement le temps, le lieu et la nature/matière pour créer une œuvre artistique belle.

Sa matière est tirée de la nature, mais dans son harmonie, sa complexité et sa beauté, elle se tient comme un témoin de la force de l'âme humaine et de sa capacité au dépassement. L'histoire est tirée du livre de Henry David Thoreau *Walden* :

Il y avait un artiste qui vivait dans la ville de Kouroo, persévérant à essayer d'atteindre la perfection. Une fois lui apparut l'idée de fabriquer un bâton. Et cet artiste était parvenu à comprendre que le temps est un élément constituant de l'œuvre

artistique qui n'est pas encore parvenue à la perfection. Quant à l'œuvre parfaite, elle n'est jamais pénétrée par le temps. Il se dit à lui-même : Mon œuvre sera parfaite à tous égards même si cela exige que je ne fasse rien d'autre dans ma vie.

Il alla aussitôt à la forêt à la recherche d'un morceau de bois, parce que son œuvre artistique ne pouvait être faite d'une matière inappropriée. Et tandis qu'il cherchait le morceau de bois et écartait les bâtons les uns après les autres, ses amis commencèrent peu à peu à le délaisser, car la vieillesse les avait atteints et ils étaient passés. Quant à lui, l'âge ne l'avança pas d'un seul instant ; sa fidélité à son but, sa détermination et sa piété sublime lui conférèrent, à son insu, une jeunesse éternelle. Et parce qu'il ne fit pas de concession au temps, le temps s'éloigna de son chemin et ne put que pousser des soupirs au loin, parce qu'il ne pouvait le vaincre. Avant que l'artiste ne trouve le bâton approprié à tous égards, la ville de Kouroo était devenue d'antiques ruines ; il s'assit sur l'un de ses tas pour ôter l'écorce du bâton. Avant qu'il ne lui donne la forme appropriée, la dynastie régnante de Kandahar avait atteint sa fin ; il écrivit le nom de son dernier membre sur le sable avec l'extrémité du bâton, puis il reprit son travail. Avec son achèvement de l'adoucissement et du polissage du bâton, l'étoile polaire n'était plus dans la Petite Ourse. Et avant qu'il ne mette l'anneau métallique (à l'extrémité du bâton pour le protéger) et avant qu'il n'orne sa tête de pierres précieuses, les villes vieillissantes étaient détruites et Brahma s'était réveillé et endormi plusieurs fois.

Lorsque l'artiste mit la dernière touche au bâton, l'étonnement le saisit lorsque le bâton s'étendit soudain devant ses yeux pour devenir la plus belle des créatures. Il avait fait un nouveau système en faisant ce bâton, un monde aux proportions parfaites et belles. Pendant son façonnage avaient disparu de vieilles villes et dynasties, mais à leur place s'étaient installées des villes et des dynasties plus majestueuses. L'artiste vit maintenant les amas de copeaux qui s'étaient amoncelés à ses pieds et qui étaient tombés à l'instant, il vit que le passage du temps autrefois pour lui et son œuvre n'était qu'une illusion, et qu'il

ne s'était écoulé que peu de temps. La matière de son œuvre était pure et claire, et son art était pur et clair ; comment le résultat aurait-il pu ne pas être splendide ?

Et Dieu sait mieux.

Traduction française fidèle au texte arabe original

Source : `chapters/ch10.txt`

Fichier de travail · Pour usage personnel uniquement