

Frontière et usage de l'Orient méditerranéen

Thierry Hentsch

Volume 26, numéro 1, printemps 1990

La tentation de l'Orient

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/035799ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/035799ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hentsch, T. (1990). Frontière et usage de l'Orient méditerranéen. *Études françaises*, 26(1), 9–22. <https://doi.org/10.7202/035799ar>

Frontière et usage de l'Orient méditerranéen

THIERRY HENTSCH

LA TENTATION

La tentation de l'Orient, n'est-elle pas pour nous, derrière tous les clichés, désir de transgresser une frontière? Un mouvement qui voudrait déborder les limites que nous assigne depuis l'enfance l'apprentissage de notre propre culture? Et cette culture même — sa vision de l'Histoire — ne contiendrait-elle pas une tendance, une invite ambiguë à cette transgression, à ce débordement au-delà de ce qu'elle circonscrit comme sien? Ou cette tentation est-elle chose du passé?

Frontière: limite (souvent illusoire, trompeuse dans sa précision), mais d'abord front, mouvance (avance et recul), zone floue et contestée, périphérie, confins. La frontière contient avec le désir (ou l'imposition ou l'habitude) de l'identité, celui, non moindre, d'aller voir outre. En attendant peut-être la volonté moins innocente de la déplacer, de reculer les limites de l'altérité.

L'idée même de transgression implique, du moins pour commencer, la netteté de la démarcation, le contraste marqué de la distinction. Pourquoi, sinon, cette juxtaposition exacte des couleurs sur les cartes? Prenons la Méditerranée à témoin, puisque c'est l'Orient méditerranéen qui m'intéresse ici: l'Empire romain a toujours été rose depuis qu'on a commencé à nous le montrer à l'école. Et on nous le *montrait*

vraiment grandir de Rome et d'Italie jusqu'à ce qu'il accomplisse son destin et teigne d'une teinte égale tout le pourtour de la Méditerranée. L'épaisseur de cette couronne faite à la mer intérieure n'était pas partout la même. Sa minceur particulière en Afrique et en Syrie indiquait des zones précaires, des jointures délicates, une fragilité méridionale. Et c'est pourtant du Nord, là où l'Empire contrôlait apparemment les plus grandes masses territoriales, que déferlèrent les premières forces de dislocation. D'où vient que cette dislocation n'était pas décrite par nos professeurs d'histoire comme une tragédie irréparable à l'égal, plus tard, des invasions arabes? C'était que, malgré tout, les grandes invasions germaniques «nous» préparaient. Si je le comprenais confusément sur les bancs de l'école, je le vois bien aujourd'hui, à la lecture de la *Philosophie de l'histoire* de Hegel: du seul fait que l'Église se maintenait, s'imposait aux nouveaux venus, nous allions rester, en dépit de tous les chambardements barbares, les héritiers de Rome, c'est-à-dire du monde judéo-gréco-romain où le christianisme a pris naissance.

Illustrons cela par la mythologie qui s'est construite autour d'une bataille exagérément célèbre: seule la certitude de l'héritage ci-dessus pouvait faire, après coup, de l'échauffourée de Poitiers, en 732, ce moment décisif qu'elle ne fut pas et de Charles Martel le héros de la résistance chrétienne à l'avance de l'Islam au-delà des Pyrénées, comme s'il allait de soi que cette avance eût été la pire des catastrophes. On sait que cette bataille n'eut rien de décisif ni de définitif et que ce furent des événements internes à l'Islam et à l'Émirat de Cordoue qui mirent fin à l'expansion arabe vers l'Ouest. Mais il nous fallait une victoire et un héros: que deviendrait, sinon, la frontière? Que vaudrait-elle, si son recul n'était pas dû à nos propres forces? N'était-il pas déjà suffisamment douloureux que la *Mare Nostrum* ne fût pas restée ou redevenue entièrement «nôtre»? Dans ce regret, la division politique de la Méditerranée par les empereurs romains eux-mêmes entraînait rarement en considération: cette division n'instituait pas la frontière. (C'est la raison pour laquelle l'histoire occidentale de l'Europe est volontiers frappée d'amnésie dès qu'il s'agit de l'Empire byzantin. «Heureusement» pour cette histoire, les Ottomans ont fini par faire disparaître cette balafre en pleine chrétienté en absorbant Byzance et en instituant, encore une fois, la seule frontière qui compte.)

Mais j'anticipe. Il y a donc les souvenirs d'école, puis, dans leur foulée, ce premier voyage vers un ailleurs où nous allions chercher confirmation de ce qu'on nous avait enseigné: la Grèce, «notre» Grèce. À dix-sept ans, de la Grèce, en effet, je n'ai vu que les traces de ce classicisme qu'on m'avait préparé à aller y chercher. Certes, j'éprouvai bien un sentiment confus d'exotisme et j'y pris goût, mais sans savoir, alors, que j'étais déjà en Orient. J'avais franchi la frontière sans m'en rendre compte, trop occupé à vibrer devant le Parthénon ou à respirer l'air sacré de Delphes.

Plusieurs années après, je repassai, ailleurs, la même frontière, mais cette fois sans pouvoir ignorer que je la franchissais. Son épaisseur,

une centaine de mètres, parcourus à pied, était celle d'un *no man's land*. Dans mon dos l'Occident, devant moi l'Orient. C'était à Jérusalem, en avril 1967 (avant la guerre de juin : on pouvait alors passer d'Israël en Jordanie par la porte Mandelbaum). En marchant ces quelque cent mètres, j'avais franchi une distance culturelle cent fois plus grande qu'en traversant la Méditerranée de Gênes à Haïfa. En arrivant à Jérusalem-Est — c'est-à-dire à Jérusalem vraiment — j'entraï dans un autre monde. Je n'avais pas escompté un tel choc. Et ce choc imprévu fut sans doute à l'origine d'une tentation qui, depuis, ne m'a jamais complètement quitté : voilà donc ce que j'étais venu chercher : un Orient dont j'avais passablement entendu parler et que j'avais mal imaginé.

C'est seulement quinze ans plus tard que, travaillant sur les rapports Orient-Occident en Méditerranée, j'en vins peu à peu à questionner cet Orient imaginaire que l'Occident s'est forgé au cours des siècles et que j'ai tenté de mettre dans un livre¹. C'est à partir et de cet imaginaire et de l'expérience même de ce livre (son écriture) que j'essaie ici de parler de l'Orient comme frontière et de poser la question de son usage.

En lisant sur l'histoire de la Méditerranée, j'avais en effet découvert que mon intérêt pour les rapports Orient-Occident dans cette région du monde provenait en bonne partie du chimérique désir que j'éprouvais, comme Européen, de procéder à une sorte de reconstruction intellectuelle du monde méditerranéen. Ce désir participait sans doute d'une nostalgie d'exilé et, au-delà, d'un regret plus profond : que cette Europe — qui d'ici me paraît presque orientale parfois — n'eût pas su mettre son génie au service d'une cause qui la dépassât ni tirer parti de son déclin pour se repenser dans le monde à travers une lecture neuve de son histoire, mais qu'elle se contentât au contraire d'être à la traîne des États-Unis au risque de perdre ce qui faisait — ce qui fait toujours à mes yeux — l'intérêt principal de la culture occidentale : l'inquiétude active de la raison à travers laquelle cette culture interroge l'action humaine et s'interroge elle-même sur le sens de sa trajectoire historique. Cela me paraissait d'autant plus regrettable que le monde arabo-musulman se trouvait, d'après moi, face à l'Occident, dans une situation similaire à celle de l'Europe face aux États-Unis — mais de façon plus contrastée, plus dramatique. Personnellement, je me sentais proche de ces intellectuels arabes exilés en Europe ou simplement formés à la pensée européenne (comme Abdallah Laroui) : n'étais-je pas moi-même un peu coupé de mes racines ? Immigré à l'ouest de l'Occident (dans ce vaste Far West qu'est l'Amérique), le problème de la frontière se posait à moi doublement : il y avait celle qui me séparait de cette Europe méditerranéenne que je préfère et souhaite entre toutes et celle qui divisait la Méditerranée elle-même et qui s'inscrivait depuis

1. Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire*, la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Paris. Les Éditions de Minuit, 1988.

des temps immémoriaux, semblait-il, comme une barrière infranchissable à mon rêve de réconciliation. Au fond, ma propre identité était en cause — mais cela ne m'est apparu clairement qu'au terme de mon travail.

Franchir la frontière allait ainsi prendre un autre sens : on ne va vers l'autre que pour mieux revenir à soi. Mais avant que cette trivialité ne s'impose à mon esprit comme expliquant ma propre démarche, il fallait que je la découvre à l'œuvre, cette démarche, dans le mouvement général vers l'autre à la culture de laquelle j'appartenais, dans la curiosité occidentale qui prenait l'Orient pour objet — l'Orient méditerranéen en l'occurrence.

Curiosité, tentation, ce sont les mots qui conviennent pour qualifier l'aspect le plus intéressant et le plus révélateur de ce mouvement. Ne nous bornons pas, au risque de n'y rien comprendre, à qualifier ce dernier de «spoliateur» — ce qu'il devint indiscutablement à un moment donné (qu'on peut situer approximativement vers la fin du XVIII^e siècle; et si l'on veut une date précise, c'est-à-dire une date symbolique: 1798, l'expédition de Bonaparte en Égypte). Ce qui aujourd'hui me paraît le plus fascinant, en effet, — au risque de choquer certains — c'est la positivité de la frontière. C'est moins choquant qu'il n'y paraît à première vue si l'on sait que l'historiographie européenne a eu plutôt tendance (et c'est un euphémisme) à insister sur la négativité de cette «barrière musulmane». Là se situe le vrai paradoxe: la plupart des Européens qui se sont passionnés pour l'Orient n'ont pas compris le sens de leur passion. Même ceux qui aimèrent l'Orient et l'Islam (ou qui du moins crurent qu'ils les aimaient) ont éprouvé la frontière comme une douleur, sans parler de ceux, la plupart, pour qui elle était et reste aujourd'hui un obstacle. Pourquoi ce rejet? Pourquoi cet amour malheureux? Telles sont les questions cruciales que nous pose notre propre regard. Comment la perception de l'autre — fût-elle négative (et Dieu sait qu'elle le fut!) — peut être transformée en expérience positive de soi: voilà ce qui finalement appelle le questionnement le plus profond, le plus radical dans l'analyse de notre imaginaire sur l'Orient. Questionnement éminemment politique, indispensable au dialogue des cultures, car lui seul permet, comme je voudrais tenter de le montrer ici, de dépasser la négation dont nous avons fait usage. Comprendre cette négation, ses sources, sa fonction, c'est commencer de l'utiliser intelligemment.

LA FRONTIÈRE COMME NÉGATION

«Par-delà les mythes constitutifs de l'antagonisme Orient/Occident, il faut rappeler que l'Europe ne serait pas exactement ce qu'elle est si elle n'avait pas connu l'Islam [...]» dit très justement

Bruno Étienne². Mais il ne suffit pas de rappeler une influence, une présence, encore moins de sauter par-dessus les mythes : il faut plonger dedans, au contraire, pour comprendre comment l'Europe s'est elle-même définie, en partie, à travers l'antagonisme qu'elle a contribué à mythifier.

Un des orientalistes les plus érudits et les plus lucides de notre temps, Gustav von Grunebaum, faisait sien, en 1962, ce regret d'un de ses collègues.

Le monde musulman en général, et les Arabes en particulier ne perçoivent aucunement les efforts sérieux et énergiques qu'a faits l'Occident pour comprendre l'Islam.³

Huit ans plus tard, dans un article sur «La convergence des traditions culturelles en Méditerranée», le même Grunebaum livrait en quelque sorte le testament de ses efforts. Se sentant comme «l'explorateur qui s'aperçoit qu'une île, un détroit, un océan qu'il cherchait n'existent pas»⁴, Grunebaum éprouve la déception de ce que «la Méditerranée n'est pas encore, et, précisément à cause de la renaissance arabe, ne deviendra peut-être jamais plus une région culturelle unifiée»⁵. Ces deux phrases ouvrent et ferment très précisément, comme pour l'encadrer d'une même nostalgie, une réflexion dégrisée sur la convergence, concept dont l'auteur ne peut que constater l'inadéquation pour expliquer le côtoiement, antinomique, de l'Islam et de l'Occident en Méditerranée. Bref, l'autre ne comprend pas notre effort de compréhension vers lui et, du fait que sa propre tentative de renouveau n'en tient pas compte, rend toute convergence impossible.

Venant de Grunebaum, ce constat désenchanté a du poids. L'homme qui parle ainsi est l'un des orientalistes qui, à ma connaissance, a poussé le plus loin la réflexion anthropologique et méthodologique sur l'utilisation de l'autre (comme nous le verrons plus loin). Or, son bilan amer puise sans examen à l'un des mythes les plus tenaces que l'Occident ait forgé sur l'Orient musulman : l'idée que l'Islam, avec les Arabes d'abord, avec les Turcs ensuite, a érigé une frontière culturelle radicale en travers du monde méditerranéen. L'art savant avec lequel Grunebaum manipule le concept de convergence n'est qu'une façon de donner une caution scientifique, une apparence d'objectivité à ce qui n'est finalement que l'expression d'un inconsolable regret.

Est-ce à dire que la frontière serait purement imaginaire? Bien sûr que non. Il est indéniable que l'expansion arabo-musulmane des VII^e et VIII^e siècles, malgré la brièveté de l'empire arabe en tant qu'unité politique, a marqué de son empreinte durable le visage socio-

2. Bruno Étienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 8.

3. W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957, pp. 102-103, cité par Gustav von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*. Paris, Gallimard, 1973, p. 54.

4. Gustav von Grunebaum, «La convergence des traditions culturelles en Méditerranée», *Diogène*, n° 71, 1970, p. 3.

5. *Ibid.*, p. 21.

culturel du Sud et de l'Est méditerranéens puisqu'elle est encore visible et vivante aujourd'hui. Pour simplifier, cette empreinte se caractérise par la langue (l'arabe) et la religion (l'islam), étroitement liées l'une à l'autre. Il est peu vraisemblable qu'elles aient été imposées hors d'Arabie par le sabre. Tout indique plutôt un vaste mouvement de conversions volontaires, mouvement auquel, il est vrai, des considérations fiscales n'ont pas été étrangères : se faire musulman c'était échapper à l'impôt particulier auquel étaient soumis les *dhimis* (littéralement les «protégés», c'est-à-dire les autres communautés monothéistes, essentiellement les juifs et les chrétiens), au point que ces concessions massives ont mis l'aristocratie guerrière arabe dans l'embarras. Il n'en reste pas moins que l'aisance et la pérennité de cette islamisation témoignent d'une indéniabilité réceptivité à l'égard de la nouvelle loi. Ce rappel historique a son importance : il montre que la conquête arabe n'a pas été vécue comme une catastrophe par les peuples qui en furent l'objet. Elle n'a sûrement pas créé chez eux un traumatisme plus grave que les conquêtes précédentes : romaine, vandale (429-534) et byzantine (sous Justinien, de 534-535). D'ailleurs l'arabisation de ces régions, en particulier de la grande Syrie, avait commencé bien avant l'invasion musulmane. Et Spengler n'avait pas tort de considérer l'avènement de l'empire arabe comme l'expression politico-militaire, institutionnelle si l'on veut, d'une réalité sociale et culturelle antérieure.⁶

Mais Spengler, sur ce point, était isolé. Aujourd'hui encore son analyse s'inscrit à contre-courant de la vision occidentale dominante qui présente l'expansion musulmane comme la cause principale de la rupture de l'unité méditerranéenne. Henri Pirenne compte parmi les historiens qui ont fourni l'explication la plus acharnée de cette rupture⁷. Inutile de revenir ici sur cette explication, peu convaincante⁸. L'essentiel est dans l'acharnement qui la motive, dans le sentiment d'irréparable perte qu'elle produit. Irréparable, en effet, puisque, au grand regret de Pirenne, la domination européenne sur les pays d'Islam ne parvient pas à entraîner l'assimilation par ces derniers des valeurs occidentales⁹ — résistance plus manifeste aujourd'hui encore que du temps où écrivait le célèbre historien belge (1935).

Indépendamment de l'analyse qui tente de justifier l'idée de coupure, c'est le pourquoi de cette idée qui m'intéresse ici. Le pourquoi et, par conséquent, le moment de son apparition. Car il s'agit là d'une idée relativement récente, qui ne s'affirme nettement qu'au XX^e siècle. Sans doute la représentation de l'Orient comme différence date d'avant : manifeste au XIX^e, on la trouve déjà constituée dans certains

6. Oswald Spengler. *Le déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1976 (1^{ère} ed. all. 1931), tome I, p. 209. Notons que, pour Spengler, cet avènement arrive trop tard et qu'il frappe d'emblée l'Islam de caducité : cela fait de l'Islam une chose morte — ce qui n'est guère mieux qu'une barrière!

7. Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Alcan, 1937.

8. Hentsch, *op. cit.*, pp. 40-41.

9. Pirenne, *op. cit.*, p. 132.

de ses éléments à l'âge classique, au XVII^e siècle, et même, en germe au XVI^e siècle — ce qui n'a rien de très surprenant si l'on songe que c'est à cette époque que l'Europe commence à organiser le monde et l'histoire autour d'elle¹⁰. Si donc dès le XVI^e siècle et, de façon plus évidente, dès le XVII^e l'Orient désigne une altérité globale dont la frontière coïncide avec les limites de l'Empire ottoman, si dès la fin du XVIII^e siècle, et plus encore avec le XIX^e, l'Orient et l'Occident forment dans l'imaginaire européen un couple radicalement antinomique, ce n'est qu'en notre siècle, et avec les déboires de la colonisation puis les désillusions de la décolonisation, que cet Orient est considéré comme une altérité tragiquement irréductible et l'Islam (qu'on croyait ou espérait sur le déclin il y a quelques décennies à peine), comme le fauteur d'une déchirure irréparable.

Mais on ne s'est pas arrêté en si bon chemin : du moment que cette fracture ne paraissait pas réductible, il était logique de la faire remonter bien plus haut encore : à l'opposition entre la Grèce classique et la Perse au temps des guerres médiques¹¹. Cette opposition, en effet, s'inscrit parfaitement dans la vision hégélienne (qui encore aujourd'hui domine) selon laquelle l'histoire de l'Occident, quoique préparée par les civilisations égyptienne, persane et hébraïque, commence véritablement avec la Grèce.

Avec cette périodisation de la frontière, on aborde le point le plus fort et le plus sensible de la mythologie occidentale du couple Orient-Occident. La question de savoir ce que veut dire au juste l'affirmation «l'Occident commence avec la Grèce» sous-tend toute discussion sur les apports Orient-Occident, ainsi que sur les conditions et la portée du dialogue des cultures en Méditerranée.

LA QUESTION DES ORIGINES

Faire remonter la frontière à Marathon, c'est placer toute l'histoire subséquente du monde méditerranéen à l'ombre de cet affrontement fondateur : il n'y a plus qu'une frontière qui se déplace et qui efface les symbioses. Alexandre devient celui qui a poussé les limites de l'Occident le plus à l'est, Rome, celle qui, suite au déclin de la puissance macédonienne, prend le relais de la lutte contre l'Orient (dans lequel on range tout naturellement Carthage), Charles Martel, le sauveur de l'Occident, la croisade, un sursaut tardif et avorté contre l'expansion musulmane en Méditerranée orientale, etc. Qu'il y ait des éléments de *parenté* entre les Grecs de l'Antiquité et nous est indéniable, pour la simple et bonne raison que nous sommes allés puiser une partie de

10. Je me permets de renvoyer ici à l'analyse que je fais de la *Méthode de l'histoire* de Jean Bodin. Hentsch, *op. cit.*, pp. 107-117.

11. Voir en particulier André Siegfried et René Grousset dans Hentsch, *op. cit.*, pp. 25-26. À noter que cette thèse relativise *volens nolens* la portée des invasions musulmanes dans la coupure Orient/Occident.

notre nourriture intellectuelle dans ce que cette culture a laissé derrière elle. Mais ces emprunts ne doivent pas faire oublier tout ce qui nous en sépare. Surtout, ils ne permettent pas d'établir une véritable *continuité historique* des Grecs à nous, telle, par exemple, que Hegel l'inscrit dans sa *Weltanschauung*. Du moins, pas sans de graves distorsions. Cette continuité, en effet, ne peut être tracée qu'au prix d'une série de négations, parmi lesquelles figure la mise à l'écart de l'Islam hors du courant principal de l'Histoire¹².

Il est sans doute normal que toute civilisation un peu puissante, rayonnante et durable écrive l'histoire en fonction d'une explication cohérente de soi-même et ait tendance à se placer au centre du monde (comme le firent les Ottomans), mais aucune n'a autant que l'occidentale utilisé l'autre pour se définir, aucune n'a, comme la nôtre, situé les époques et les civilisations sur une échelle diachronique qui non seulement fixait l'ordre de succession et l'héritage des cultures les unes par rapport aux autres, mais qui prétendait aussi par là mesurer leur apport et leur place respective dans la marche de l'humanité vers ce que nous appelons le progrès. Or je doute qu'il s'agisse là d'une démarche typique de l'esprit grec. Bien sûr, on pourra toujours trouver chez Hérodote ou chez Thucydide des éléments dont l'historien occidental moderne a pu se réclamer (certains diraient «qui annoncent notre façon d'écrire l'histoire»). Mais là n'est pas la question, car même si les Grecs ont peut-être utilisé l'autre (pillage matériel autant qu'intellectuel) et que nous leur ressemblons sur ce point, ils n'avaient pas cette vision linéaire progressiste de l'histoire qui est la nôtre et qui commence avec la Renaissance.

Les termes «Occident» et «Orient» sont, dans cette perspective récente, l'objet d'un fabuleux anachronisme, qui seul explique la confusion dans laquelle demeure, non sans raison idéologique, la périodisation de la frontière. Je ne crois pas, en effet, qu'il soit possible de parler d'«Occident» *au sens social, culturel et historique*, avant le XVI^e siècle (et encore: probablement pas avant le XVII^e). Jusqu'alors le terme «Occident» n'a qu'une connotation géographique et symbolique. Il peut évidemment paraître troublant qu'une tradition spirituelle non négligeable (notamment le soufisme en Islam) attribue la matérialité à l'Occident et la spiritualité à l'Orient. Mais ces attributions ne sont guère étonnantes si l'on considère que le premier est l'horizon où la lumière décline et le second celui d'où la clarté — la révélation — émerge. Ainsi, on comprend sans peine que la chrétienté germanolatine du Moyen Âge ait éprouvé le besoin d'orienter les églises vers le soleil levant qui se trouvait être aussi par une heureuse coïncidence la direction du pays du Christ ainsi que celle du lieu où la mystique situait traditionnellement le paradis perdu (tout naturellement puisque c'est l'Ancien Testament qui le décrit). Que cet Orient paradisiaque, christique et lumineux ait beaucoup contribué à fournir par la suite,

12. Hentsch, *op. cit.*, p. 196-204.

particulièrement à l'époque romantique, «une bonne matière de songe», pour reprendre l'expression de Paul Valéry¹³, cette utilisation ultérieure de la spiritualité et de la luminosité attachée à l'Orient ne permet pas de déduire que l'Orient onirique du XIX^e siècle soit déjà présent dans l'imaginaire du Moyen Âge chrétien.

Bref, la distinction Orient/Occident, dans la signification socio-historique que nous lui assignons aujourd'hui, ne peut apparaître avant la modernité qui la crée. Quant au moment où celle-ci commence, on peut en débattre longtemps car ce commencement ne se situe pas à la même époque suivant le critère (philosophique, artistique, politique, économique, technique) retenu pour la caractériser. Mais, quel que soit ce critère, il serait difficile de faire remonter cette modernité en amont des XV^e-XVI^e siècles, notamment pour la raison suivante, qui me paraît péremptoire : la Renaissance est la première époque à se caractériser elle-même et à découper l'histoire (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance) en fonction de cette vision de soi ; or ce découpage est justement significatif de l'esprit moderne européen et n'appartient qu'à lui. Cette prise de conscience de soi comme tournant de l'histoire est caractéristique de l'Occident : elle commence avec lui, traduisant ainsi un nouveau regard sur le monde, dans la formation duquel les grandes explorations transocéaniques ont évidemment joué un grand rôle. Ce n'est qu'à partir de ce moment que l'autre — l'Orient — peut commencer à apparaître comme référence antinomique, à être utilisé comme miroir (reflet et inversion de l'image) avant de se faire à la fois nier comme stagnance (Hegel) et imaginer comme fuite (les Romantiques), jusqu'au moment où, plus près de nous, il ressurgit comme frontière, obstacle, résistance indésirable.

L'USAGE DE L'AUTRE

Si nous avons fini par percevoir l'Orient, et particulièrement l'Islam, comme irrémédiable obstacle, comme pure négativité, c'est que nous n'avons pas compris l'histoire de notre regard sur l'autre. Ainsi devant les appréhensions que suscite aujourd'hui ce que Bruno Étienne appelle l'islamisme radical, nous allons encore inconsciemment puiser dans l'arsenal des épithètes injurieuses dont l'Église catholique inondait l'hérésie «mahométane», en oubliant complètement deux aspects fondamentaux du contexte dans lequel s'exerçait cette condamnation : 1° elle procédait d'un combat idéologique de l'Église romaine contre toute hérésie, d'où qu'elle vint, comme en témoigne l'impitoyable croisade contre les Cathares (1209-1229) à l'intérieur même de la chrétienté ; 2° ni l'anathème religieux ni les croisades n'ont empêché l'admiration des élites chrétiennes d'alors pour la culture arabomusulmane, à laquelle elles puisèrent abondamment et avec laquelle

13. Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, Idéa, 1962, p. 200 (repris d'un article paru dans *Verve*, n° 3, été 1938).

elles vécurent même en symbiose dans le sud de l'Europe¹⁴. Si nous comprenions notre propre histoire nous verrions que l'opposition Islam-Chrétienté au Moyen Âge, pour réelle qu'elle fut, ne constituait qu'une partie de la réalité, et pas forcément la plus significative. Seule, encore une fois, notre conception moderne de la frontière que nous projetons sur l'ensemble du passé inscrit cette opposition religieuse comme le clivage fondamental de l'époque — ce qu'elle ne fut pas.

Méconnaissance de notre propre histoire, donc, et, surtout, incompréhension de la démarche même à travers laquelle nous avons abordé la frontière et fait usage de l'Orient.

Au Moyen Âge, cet usage ne diffère en rien des emprunts que les civilisations se font habituellement au contact les unes des autres; et, comme il est normal, le courant d'influence va principalement de la culture la plus évoluée vers la plus frustre. Suite à l'affirmation de soi que constituent la Renaissance et les grandes explorations, l'âge classique procède envers l'Orient méditerranéen à une mise à distance qui devient la condition de son utilisation exotique, comme l'a si bien résumé Racine dans sa deuxième préface à *Bajazet*, où, pour se justifier d'avoir bâti sa tragédie autour d'un événement récent, il fait valoir que «l'éloignement des pays répare en quelque sorte la trop grande proximité des temps». Avec le déploiement vers l'extérieur, vers les autres cultures, de la curiosité des Lumières, nous entrons véritablement dans l'exploitation de la matière d'Orient. L'autre n'est plus seulement source d'exotisme, il devient matière à réflexion et à comparaison, bref, nécessaire à la naissance de l'anthropologie¹⁵.

Cela, précisément, Grunebaum le montre mieux que tout autre islamisant. L'explorateur désabusé de la convergence explique avec force que dans cette étape récente de la connaissance occidentale, où l'homme tente de «se comprendre lui-même comme être culturel conditionné», la compréhension de soi-même passe par l'autre¹⁶. «Cette tendance à utiliser d'autres cultures pour comprendre la sienne propre doit être nettement distinguée de la simple reconnaissance d'une autre culture comme entité pourvue d'une certaine valeur.»¹⁷ Elle n'a rien à voir ni avec la seule curiosité de l'autre ni avec l'éclectisme ou le syncrétisme. Il s'agit bien plutôt d'«exploiter l'expérience d'autrui pour le besoin de notre propre adaptation»¹⁸, démarche à travers laquelle l'anthropologie a pu prendre la place qui est la sienne:

Notre besoin de nous redécouvrir et de nous reconstruire nous-mêmes face à l'arrière-plan que constitue l'acquis culturel total de

14. Hentsch, *op. cit.*, chapitre II.

15. Voir là-dessus Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspéro, 1971.

16. Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*, *op. cit.*, p. 43.

17. *Ibid.*, p. 232.

18. *Ibid.*, p. 43.

l'humanité a fait de l'anthropologie culturelle une préoccupation centrale de notre temps.¹⁹

Ici s'exprime avec une rare lucidité ce que les philosophes des Lumières n'avaient pas perçu : la *fonction profonde* de l'intérêt qu'ils portaient aux autres cultures. En effet, le regard des Lumières sur l'Orient (sur l'autre en général), en dépit de toute l'empathie qu'il pouvait contenir, est porteur d'un grave malentendu. Parce que ce regard se veut dirigé par la raison et, par là, se croit dégagé de tout préjugé culturel, il s'imagine atteindre l'autre dans sa vérité objective. Or, en réalité, cet autre, il le façonne. Toute l'anthropologie occidentale, dans sa démarche, confère la priorité au sujet regardant qui organise ses divers objets et, au-delà, le monde entier en fonction de ses besoins et de ses aspirations²⁰. Le désir de nous comprendre passe par la compréhension de l'autre²¹, il faut le redire car là réside toute l'ambiguïté : en ce que cette « compréhension » n'a de vérité que par rapport à nous ; c'est *notre* compréhension de ce que l'autre signifie *pour nous*.

Dans cette optique (qu'on pourrait qualifier de relativiste), l'altérité (la frontière, l'Orient) ne devrait pas pouvoir s'ériger en pure négativité. Plus exactement, elle devrait être comprise pour ce qu'elle représente pour nous : une « négation » dont nous avons positivement besoin, que nous contribuons nous-mêmes à construire dans le processus de notre autocompréhension. Comment Grunebaum, ayant accompli le plus gros du chemin qui mène à cette prise de conscience, peut-il ne pas aller jusqu'à son terme et se désoler de l'absence de convergence culturelle entre l'Islam et l'Occident ? Pourquoi sa lucidité épistémologique ne lui permet-elle pas d'accueillir la résistance de l'autre comme un phénomène positif, comme quelque chose qui nous oblige à réfléchir plus avant sur nous-mêmes et sur notre vision du monde ? C'est que sa lucidité ne va pas jusqu'à admettre que cette vision, au fond, puisse ne pas être la seule possible, la seule fructueuse. Au contraire, elle part du principe que la démarche qui la fonde est supérieure à toute autre :

À ce point encore [le point de convergence de la recherche historique et anthropologique], nous sommes heureusement placés, sur le plan spirituel et affectif, pour une recherche historique objective [...].

En ce sens, on peut parler d'une aptitude supérieure de l'Occident moderne à l'analyse des civilisations.²²

Cette affirmation n'est pas simple outrecuidance. Elle implique des problèmes épistémologiques d'une complexité quasi inépuisable. Il

19. *Ibid.*, p. 44.

20. Peter Sloterdijk dans *Critique de la raison cynique*. Paris, Bourgois, 1987, p. 445, appelle cela le « primat du sujet », propre à un type de science « qui émane de l'élévation présomptueuse du sujet connaissant au-dessus de l'objet connu ».

21. Grunebaum, *op. cit.*, p. 117 : « notre autocompréhension a besoin de se fonder sur une compréhension d'autres cultures ».

22. *Ibid.*, p. 117.

faudrait commencer par se demander si cette «aptitude supérieure» dont parle Grunebaum n'est telle qu'en raison de la domination matérielle de l'Occident sur le monde ou si, au contraire, elle entre elle-même dans l'explication de la dynamique qui a conduit à cette domination. En d'autres termes : est-ce essentiellement le développement de la technique (ayant permis l'organisation du pillage de la planète à une vaste échelle) ou celui des sciences humaines qui nous confère cette supériorité «intellectuelle» sur les autres cultures? L'un et l'autre, sans doute. Mais la question n'est pas toute là. La question me paraît être plutôt : quelles sont la nature et la portée de cette soi-disant supériorité? En admettant même qu'on puisse la qualifier d'intellectuelle, on serait loin d'avoir tout dit. En effet, l'assertion de Grunebaum laisse entendre au moins deux choses : 1°) que l'Occident se comprend mieux lui-même que les autres cultures ne se comprennent elles-mêmes; 2°) qu'il comprend les autres mieux que les autres ne le comprennent lui. De là à penser que l'Occident comprend autrui mieux qu'autrui ne se comprend soi-même, il n'y a qu'un pas, que Grunebaum, à mon avis, franchit en parlant globalement et sans spécifier de supériorité «à l'analyse des civilisations». Mais, en admettant que ce pas ne soit pas explicitement franchi, il n'en reste pas moins que, pour Grunebaum, l'Occident a une connaissance de soi dans le monde qui est supérieure à celle que peut avoir l'Islam, car ce dernier manque d'ouverture à la réalité du monde (en allemand *Sachlichkeit*) dans sa compréhension de lui-même²³. Et c'est effectivement le cas, du moment que cette réalité, depuis près de deux siècles, est largement le produit de la domination occidentale et qu'elle constitue justement ce que l'Islam (ou du moins une partie de l'Islam) refuse! Cela dit, il faut bien admettre que dans la mesure où ce refus est tour à tour (ou à la fois) aveugle, inopérant et hypocrite, il ne peut que maintenir les sociétés musulmanes en situation de faiblesse. Ce refus risque finalement de n'être que l'envers de l'acceptation acritique des valeurs occidentales et non pas le produit d'une réflexion sur soi-même et sa situation dans le monde. En ce sens (et dans la mesure où il est possible de généraliser), Grunebaum a raison d'exprimer «quelques doutes sur le degré où l'Islam est préparé à accepter l'histoire comme une expérience contraignante»²⁴.

Ainsi, d'une certaine façon, on peut dire que l'Occident, de par sa position de supériorité effective sur le plan matériel, oblige l'autre à passer par lui, c'est-à-dire à conduire une réflexion vers l'autocompréhension qui tienne compte de ce que la domination (matérielle et intellectuelle) occidentale a provoqué chez soi et, de façon plus générale, dans le monde. C'est la «mondialité» de l'effet Occident qui donne raison à Grunebaum. Mais cette «raison» s'arrête là : elle est un constat de fait et ne saurait se muer en jugement de valeur. Or c'est précisément

23. *Ibid.*, p. 44.

24. *Ibid.*, p. 55.

à ce niveau (des valeurs) que la lucidité de Grunebaum tourne court et se perd dans les clichés les plus ressassés sur l'Orient.

Du fait que l'Islam n'adhère pas à notre méthode, Grunebaum croit pouvoir le taxer d'«antihumanisme fondamental», en ce que cette civilisation refuse absolument «d'accepter à quelque degré l'homme comme juge et mesure des choses et de se satisfaire de la vérité comme critère des structures de l'esprit»²⁵. En clair cela revient à dire — et Grunebaum le dit :

Il est bien important de se représenter qu'avec la civilisation musulmane nous avons affaire à une culture qui ne partage pas nos aspirations fondamentales.²⁶

En déplorant ce manque, Grunebaum manque lui-même à sa propre méthode. Tout se passe, au fond, comme si la supériorité méthodologique de l'Occident lui garantissait une supériorité axiologique, comme si sa démarche lui permettait d'avoir une vision définitive de ce que l'autre peut lui apporter sur tous les plans. Nous, Occidentaux, il y aurait longtemps que nous aurions compris ce que l'Orient avait à nous offrir! Une fois de plus, mais à un degré de raffinement épistémologique plus poussé, l'autre serait immobilisé dans un passé stérile; il serait mort pour nous quoique bien vivant par l'incompréhension qu'il nous oppose (au lieu d'être simplement mort tout court comme chez Hegel). Ainsi, cette frontière, cette altérité qui nous a si bien servi deviendrait à son tour désuète. L'Orient n'aurait rien à nous dire. Nous n'aurions rien à tirer de sa sourde résistance.

Je soupçonne néanmoins ce souverain dédain d'être un peu feint. Ne serait-il pas curieux, en effet, que l'Orient n'ait plus rien à nous dire, alors même que nous paraissions redouter qu'il prenne la parole pour dire ce qui nous déplaît? Alors même que nous exprimons l'inquiétude de voir se dresser, plus haute que jamais, une frontière, une résistance que, dans l'oubli de notre propre expérience, nous feignons de considérer comme pure négativité plutôt que comme défi?

Aurions-nous renoncé à l'utilisation intelligente de l'autre? Et s'il en était ainsi, serait-ce que nous aurions perdu l'usage de nous-mêmes? Si, sous prétexte de sa vulnérabilité et de sa faiblesse méthodologique, l'autre n'avait vraiment plus rien à nous apprendre, cela signifierait en réalité que nous aurions perdu le désir d'y chercher quoi que ce soit, hormis, bien sûr, ses marchés, ses ressources physiques, sa force de travail et son exotisme de pacotille. Mais peut-être est-ce cela, en effet: cette réduction utilitariste de l'autre où l'usage intellectuel est le dernier auquel on songe montre tout simplement cette tendance à l'œuvre chez nous de ne plus considérer nos propres sociétés que comme des marchés où les seules valeurs à prendre se mesurent en

25. *Ibid.*, p. 232.

26. *Ibid.*, p. 232.

dollars. Le déni de l'autre n'est finalement que le reflet de la négation de soi-même.