

L'Occident imaginaire. La vision de l'Autre dans la conscience politique arabe de Nassib Samir El-Husseini, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1998, 214 p.

Nemer H. Ramadan

Mouvements sociaux, enjeux institutionnels et démocratisation
Volume 19, numéro 1, 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040215ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/040215ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)
1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ramadan, N. H. (2000). Compte rendu de [*L'Occident imaginaire. La vision de l'Autre dans la conscience politique arabe* de Nassib Samir El-Husseini, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1998, 214 p.] *Politique et Sociétés*, 19(1), 178–181. <https://doi.org/10.7202/040215ar>

L'Occident imaginaire. La vision de l'Autre dans la conscience politique arabe

de Nassib Samir El-Husseini, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1998, 214 p.

Basé sur une thèse de doctorat déposée en 1996 au Département de science politique de l'Université du Québec à Montréal, cet ouvrage traite de la formation et de l'émergence de l'« Occident » (imaginaire) dans la conscience politique arabe (intellectuelle, politicienne et populaire). Il comporte une introduction, cinq chapitres, une annexe et une bibliographie de quatorze pages.

Dans l'introduction, l'auteur présente les paramètres généraux de sa problématique et sa méthode d'analyse. En parlant de celle-ci, l'auteur atteste que « [...] ses] affinités personnelles sont spontanément liées à la tradition arabo-musulmane [...] reconnaissant] une limite à la compréhension de l'humain » (p. 2), et qu'elles vont également vers, entre autres, David Bohm pour introduire la théorie quantique dans sa position d'« observateur » et d'« observé ». Le but de l'ouvrage est double : « cerner la vision de l'Occident

dans la conscience politique arabe, [et] tenter de jeter un regard visant à mieux se connaître soi-même» (p. 8).

Dans le premier chapitre, l'auteur rappelle les conditions historiques qui ont formé l'«Occident mythologique» dans la conscience arabe-islamique, et la façon dont cet Occident apparaissait, selon les époques, tantôt ennemi, tantôt ami, mais toujours inférieur à la civilisation arabe-islamique. Dans le deuxième chapitre, l'auteur note l'émergence de l'«Occident historique» avec la montée de l'Europe chrétienne dès le XVI^e siècle. Cette montée a coïncidé avec le déclin progressif de l'Empire ottoman et le début de la pénétration européenne de ses provinces arabes. Dès lors, deux attitudes vont simultanément se manifester : le rejet de l'Occident, mais en même temps la «fascination» pour les sciences et l'art militaires européens. Une fascination qui débouchera, comme le décrit le troisième chapitre, sur l'«Occident idéalisé» avec des personnalités «[...] qui ont été ou bien éduquées en Europe ou bien ont accepté la tradition d'analyse européenne. C'est à Paris qu'elles ont [par exemple Taha Hussein, p. 74 et suiv.] acquis une base à travers laquelle le monde moderne pourrait être compris» (B. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, London, Routledge, 1974, p. 184.). Cette idéalisation avait toutefois ses détracteurs parmi les «islamistes» sunnites et chiites et les Arabes «laïcs» qui rejetaient ce même Occident (ch. 4). En plus de l'idéalisation et du rejet, la rencontre avec l'Occident, brutale ou non, a créé des confusions et des déchirements dans la conscience politique arabe (ch. 5). Elle a aussi alimenté un vif débat entre divers intellectuels arabes autour des notions de l'Occident et l'Orientalisme, débat qui a culminé avec le projet d'un professeur de philosophie égyptien, Hassan Hanafi (p. 168 et suiv.), d'ériger une «science de l'occidentalisme». L'auteur conclut sur «[...] l'urgence de se débarrasser de cet imaginaire [l'Occident]» (p. 180), et d'établir un dialogue entre les individus et les cultures. Pourtant, il parle de «citoyens occidentaux» (p. 28), comme l'a fait d'ailleurs un universitaire québécois dans *L'Orient imaginaire* qui est, pour lui, «une source d'inspiration» (p. xv).

Nous n'allons pas nous demander si cet ouvrage s'adresse à des lecteurs spécialisés ou à un public plus large, mais nous dirons qu'il est déroutant pour ceux qui ne sont pas au courant de l'évolution contemporaine du monde arabe. Comme l'espace est limité, notre évaluation en sera plutôt méthodique. En premier lieu, la méthode appliquée ici est du type de l'analyse de contenu. L'auteur s'est attardé à repérer le concept d'Occident dans les sources consultées, sur le fond de sa récupération par le monde intellectuel, politique et populaire arabe. Par ailleurs, il est juste d'affirmer que l'Occident ne signifie rien, mais d'autres concepts, tels que société civile, État et genre, en soi n'expliquent rien. Ces concepts servent à rendre plus intelligible le monde dans lequel nous vivons. C'est ce qu'on appelle l'anthropologisation des termes, une pratique courante dans les sciences humaines et sociales (A. Bélanger, dans *Épistémologie de la science politique*, Sainte-Foy, PUQ, 1998). Par exemple, lorsque nous parlons de la politique étrangère du Canada, il ne s'agit pas de la politique du Canada proprement

dite, car «les décisions étatiques ne sont pas prises par des États, mais en leur nom, par des individus et des groupes d'individus» (J. Frankel, *The Making of Foreign Policy*, London, Oxford University Press, 1963, p. 2).

Concernant les références retenues par l'auteur en raison de leur impact sur la «conscience politique arabe», il convient de questionner la survalorisation de certaines d'entre elles et l'omission d'autres qui sont au cœur de la problématique posée par l'ouvrage. D'une part, nous ne voyons pas la pertinence «[...] d'un document rédigé [par Marcel Khalifé] spécialement pour cette étude» (p. 162, note 58). M. Khalifé, un grand interprète libanais engagé et très connu dans le monde arabe, n'a jamais dénoncé ou idéalisé l'Occident ni même utilisé le terme Occident dans ses chansons. En plus, il faut se demander où sont ceux qui n'idéalisent ni ne rejettent l'Occident, comme l'Ayatollah Fadlallah (p. 114 et suiv.), un grand religieux et penseur musulman présenté ici comme un exemple du «rejet chiite» de l'Occident et, désigné comme «islamiste», un terme péjoratif forgé par ceux que nous appelons des *christianistes*. D'autre part, parmi les grands absents il y a le penseur arabe le plus illustre, Muhammad Abed Al-Jabiri, qui vit au Maroc, et l'œuvre majeure du critique littéraire Georges Tarabichi (*Orient Occident, virilité féminité*; en arabe). Mais l'absent le plus important de tous, c'est l'ancien président égyptien, Gamal Abdul Nasser, car, s'il y a quelqu'un qui a marqué — et continue de marquer — la conscience politique arabe, c'est sans aucun doute Nasser. Étrangement, Nasser se trouve, dans l'ouvrage, coincé entre deux parenthèses (p. 60), alors que les «idées» du cofondateur du parti Baath, Michel Aflaq (p. 117 et suiv.), dont les deux branches antagonistes règnent à Bagdad et à Damas, y occupent plusieurs pages. Néanmoins, l'ouvrage reste silencieux sur le fait que l'idéologie du Baath n'est qu'une version aflaquiste des idées fascistes qui prévalaient en Europe au début du XX^e siècle, ainsi que celles des fondateurs du Parti nationaliste syrien et des Phalanges maronites du Liban. En outre, quelle est l'utilité des deux exemples donnés sous la rubrique «L'Occident idéalisé», soit le Liban et la famille royale jordanienne (voir, par exemple, p. 94, note 87; p. 95, note 89; et p. 160, note 55)? Dans le cas du Liban, l'auteur n'éclaire même pas succinctement le débat qui entoure ce pays depuis les années 1900. Par exemple, il n'est pas fait mention d'*Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains* (Beyrouth, Presses de l'Université libanaise, 1984), la référence sur le sujet.

Le dernier point important demeure les idées de l'éminent intellectuel Edward Said (p. 162 et suiv.). En effet, la thèse de la *dépossession intellectuelle* qu'a magistralement défendue Said (*Orientalism, Culture and Imperialism*), qui se décrit comme un Arabe chrétien exilé aux États-Unis d'Amérique, et ce, malgré l'autocritique qu'il a faite en 1990, et qui est la pièce angulaire de son argumentation, est totalement ignorée. Or, selon Said, «les puissances européennes ont colonisé d'autres régions en partie à travers la création systématique de mythes à propos de l'Afrique et de l'Asie leur niant une "narration" qui leur était propre dans les centres d'éducation occidentaux» (*The Christian Science Monitor*, 27 mai 1997). Et, en passant,

la remarque de Said concernant le monde académique arabe, où fourmillent des dinosaures du matérialisme dialectique dont Çadeq El-Azm (p. 172 et suiv.), est très juste.

Finalement, nous devons questionner l'utilité politique et même thérapeutique du dialogue souhaité par l'auteur, et qui a les apparences d'un dialogue à la Habermas. En effet, il est à craindre que ce dialogue ne soit à l'image de celui prôné par Yasser Arafat, président de l'Organisation de libération de la Palestine (À quoi ça sert de le citer à la page 26?), par Adonis (p. 176 et suiv.), etc., tantôt au nom de la «paix des braves», tantôt au nom du «réalisme» et, comme nous l'annonce l'auteur, au nom des «échanges économiques et culturels»!

Nemer H. Ramadan

Université du Québec à Montréal.