

L'Europe et l'Islam ou les sœurs ennemies

Charles Genequand

Reçu le 12.09.2013 - Accepté le 10.10.2013

Résumé / Resumen / Abstract

Cet article examine, à partir d'une variété d'histoires sur les relations entre l'Est et l'Ouest, et pendant des siècles ce fut le Moyen-Orient, qui était au-delà de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Extrême-Orient, n'était connu que par ouï-dire, qui ont été transmises dans des histoires pleines de légendes. Certains de ces bâtiments emblématiques sont inclus dans l'article qui permet d'envisager la relation (pas toujours sans conflit), les deux différences religieuses et politiques entre les espaces géographiques et culturels.

El texto analiza, a partir de una diversidad de relatos sobre las relaciones entre Oriente y Occidente, como durante siglos el Este fue el Oriente Medio, lo que se encontraba más allá de lo que ahora se llama el Lejano Oriente, se conocía sólo de oídas, las que eran transmitidas en historias llenas de leyendas. Algunos de estas construcciones míticas se incluyen en el artículo que permite considerar las relaciones (no siempre sin conflictos) religiosas y políticas entre ambos espacios geográficos y culturales.

This article examines, from a variety of stories about the relations between East and West, and for centuries this was the Middle East, which was beyond what is now called the Far East, was known only by hearsay, which were transmitted in stories full of legends. Some of these iconic buildings are included in the article that allows to consider the relationship (not always without conflict) both religious and political differences between geographical and cultural spaces.

Mots-clé / Palabras clave / Key Words

Orient – Occident- legends- Religieuse.

Oriente-Occidente-Leyendas- Religiones.

West- legends- Religious

Orient und Okzident

Sind nicht mehr zu trennen

L'Orient et l'Occident

Ne doivent plus être séparés :

Les vers célèbres de Goethe, écrits lorsqu'il découvrait la poésie arabe et persane, expriment l'optimisme universaliste de l'Aufklärung.

Près de deux siècles plus tard, Rudyard Kipling semble leur apporter une dénégation dans *The Ballad of East and West* (1889) :

Oh, East is East, and West is West,

And never the twain shall meet,

Till Earth and Sky stand presently at God's Great Judgment Seat;

Le principe énoncé ici est toutefois contredit dans les deux vers suivants ainsi que dans le récit qui les illustre et qui narre l'histoire d'une amitié improbable entre un Britannique et un Indien:

But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,

When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!

Pendant des siècles, l'Orient était le Proche-Orient. Ce qui

se trouvait au-delà, que l'on appelle aujourd'hui l'Extrême-Orient, n'était connu que par ouï-dire, véhiculé dans des récits remplis de légendes. Les connaissances tant soit peu exactes que nous en avons sont de date toute récente. Avec nos voisins de l'est et du sud méditerranéen, en revanche, les relations directes n'ont jamais été rompues depuis l'Antiquité, et les témoignages écrits ou autres que nous en avons sont aussi anciens. Il ne manque pas non plus de légendes établissant une filiation entre les deux : Europe était la fille du roi de Tyr. C'est dans l'Athènes du Vème siècle que s'est fixé l'un des traits les plus constants de l'image que l'Europe s'est faite de cet Orient, contrée du despotisme qui vient se fracasser contre les défenseurs de la liberté. On peut fixer avec une grande précision la date de naissance du mythe de l'opposition Orient-Occident, ou du moins de l'un de ses aspects essentiels. En 472 avant notre ère, huit ans après l'événement, Eschyle fait représenter les Perses qui met en scène la défaite de Xerxès à Salamine. Il se trouve que c'est aussi la plus ancienne tragédie conservée. L'un des points forts de l'action dramatique est constitué par le rêve prémonitoire de la reine Atossa, mère de Xerxès, restée en Perse pendant l'expédition calamiteuse de son fils. Voici son récit :

Deux femmes aux beaux vêtements ont semblé s'offrir à ma vue, l'une parée d'atours perses, l'autre d'atours grecs. Par leur taille comme par leur parfaite beauté, elles l'emportaient de loin sur celles d'aujourd'hui ; elles étaient sœurs de même race. Le sort avait voulu que l'une habitât la Grèce et l'autre la terre barbare. Une dispute sembla s'élever entre elles, à ce qu'il me parut, et mon fils, en étant informé, cherchait à les contenir et à les calmer. Il les attelle à un char et leur place le joug sur la nuque. L'une s'enorgueillissait de cet équipage et prêtait une bouche docile aux rênes, mais l'autre trépigait, arrache de ses mains avec violence la courroie du char ; libérée de sa bride, elle brise en deux le joug. Mon fils tombe à terre...

Le rêve se passe d'une longue herméneutique: l'Asie accepte avec joie la sujétion et s'en enorgueillit, tandis que la Grèce se rebelle et réduit à néant le pouvoir despotique du monarque barbare. Ce qu'on a moins remarqué, et que les inventeurs de l'orientalisme se seraient bien gardés de relever, est qu'Eschyle fait des deux femmes deux sœurs du même pays, et d'une égale beauté. Ce qui les distingue est que la Grèce fait le choix de la liberté alors que l'Asie se

plait au pouvoir despotique. A cette mise en scène imagée de l'opposition entre les deux mondes, Hérodote, quelque trois décennies plus tard, a donné une expression qui se veut strictement historique et refléterait des événements s'étant déroulés à la cour de Perse. Après le meurtre de Cambyse et le massacre des mages, trois des sept conjurés s'expriment sur la forme à donner au nouveau gouvernement. L'un se prononce en faveur de la démocratie, le second pour l'oligarchie, et le troisième, Darius, pour la monarchie : c'est son opinion qui prévaut et il reçoit en conséquence la couronne. Le débat peut paraître excessivement grec pour des Perses, et l'auteur le fait précéder d'une objurgation qui montre bien le scepticisme qu'il s'attendait à rencontrer chez ses auditeurs ou lecteurs. Quoiqu'il en soit de la réalité des faits, l'important est qu'Hérodote l'a placé stratégiquement en ouverture du règne de Darius dont le despotisme expansionniste va déclencher la guerre désastreuse entre les deux mondes et leurs deux conceptions opposées du politique. Toute la chronique du Père de l'Histoire tend à démontrer que les Perses ont été vaincus à cause de l'hubris que provoque le pouvoir absolu et que les Grecs ont gagné parce qu'ils défendaient la liberté de chacun. A cette perspective nationaliste, voire chauvine, Aristote donnera une sorte de fondement philosophique par sa théorie de l'esclave par nature, qu'il oppose à celui qui est devenu esclave pour avoir été capturé à la suite d'un combat. La première catégorie s'applique particulièrement à l'Asiatique, quoique Aristote s'abrite prudemment derrière l'autorité des poètes pour affirmer que « Barbare et esclave sont par nature une seule et même chose » (Politique, I, 2, 1252b 9). Il reviendra à Montesquieu de donner une explication climatique de cette différence (De l'Esprit des Lois XVII, III-VI) et il pourra se décerner le satisfecit : « Cause que je ne sache pas que l'on ait encore remarquée. » Mais le fait dont il se vante d'avoir trouvé la clé faisait partie depuis plus de deux mille ans de la conscience intellectuelle de l'Europe. Montesquieu, il est intéressant de le remarquer, fait de l'opposition une opposition Nord-Sud plus qu'une opposition Ouest-Est. La théorie marxiste du despotisme oriental comme conséquence inéluctable des « sociétés hydrauliques », développée par Wittfogel au milieu du XXème siècle, constitue une autre tentative d'asseoir l'opposition Est-Ouest sur des fondements matériels. Selon cet auteur, les sociétés traditionnelles de l'Asie, ce qu'il appelle « sociétés hydrauliques », sont despotiques parce que l'entretien des

canaux présumé par l'irrigation en climat aride requiert une autorité centrale forte. Dans une certaine mesure, cette théorie peut être considérée comme un prolongement et un approfondissement de celle de Montesquieu. Elle est en fait dirigée contre le régime stalinien avec lequel il s'était brouillé et prend ainsi le relais des présentations plus anciennes qui érigeaient l'Islam en épouvantail. Ces tentatives de fonder en raison l'opposition de la culture européenne à un Autre ont en commun de vouloir rationaliser une hostilité idéologique et culturelle. L'immutabilité présumée de l'Orient qu'elles mettent en œuvre est décrite par Said comme un des éléments constitutifs de l'orientalisme au sens qu'il donne à ce terme. C'est vrai, mais ce qui lui a échappé est d'une part qu'une continuité symétrique et opposée est attribuée à l'Occident, et d'autre part que beaucoup d'auteurs orientaux partagent cette vision et ridiculisent la manie du changement des occidentaux et leur soumission servile à des modes éphémères.

L'Antiquité a aussi vu la naissance d'un autre mythe qui peut s'opposer diamétralement à celui de la servitude asiatique. L'historiographie hellénistique offre l'image de l'Arabe, c'est-à-dire du nomade, comme représentant de l'humanité absolument libre, réfractaire à tout contrôle politique. Le principal écho, pour nous, de cette attitude se trouve dans un excursus de l'historien Diodore de Sicile (XIX 94) consacré aux usages des Arabes grâce auxquels, dit-il, ceux-ci préservent leur liberté, dont ils sont épris par-dessus tout (phileleutheroi). Il cite au premier rang de ces coutumes le fait de n'avoir pas de maisons en dur et de ne pas pratiquer l'agriculture. Il ne fait que compiler des sources antérieures et l'on trouve le même topos chez d'autres auteurs, mais sa description exemplaire sera intégrée à la perception occidentale du Bédouin. Montesquieu, qui connaît ses classiques, dit que les Arabes sont libres (EL XVIII 19), alors même que cela contredit la théorie qu'il vient d'exposer. Le thème, enrichi d'éléments rousseauistes, sera repris et développé par Volney (1757-1820) qui oppose le despotisme ottoman à l'amour de la liberté qui caractérise les Arabes. On retrouve l'influence de cette représentation jusque dans la politique française à l'égard des indigènes lors de l'expédition d'Égypte de 1798. En effet, Bonaparte s'efforça, sans succès d'ailleurs, d'opposer la population native, arabe, au « despotisme » de l'aristocratie militaire des Mamlouks turcs.

A ce clivage politique est venu s'ajouter un élément religieux. La tradition monothéiste biblique, revendiquée par le christianisme et l'Islam, constitue à partir de la fin de l'Antiquité un héritage commun aux deux cultures. Il ne faudrait pas croire toutefois que la reconnaissance de cette communauté de valeurs fût nécessairement un facteur de rapprochement. Tout au contraire, comme pour des héritages plus matériels, la revendication d'un même patrimoine ne fait qu'aviver les conflits. La conquête arabe a suscité chez les communautés chrétiennes du Proche-Orient au VII^e siècle des réactions contrastées, châtement divin pour divers péchés, ceux des Byzantins ou des schismatiques orientaux selon les points de vue, et annonce de l'apocalypse replacée dans une vision cyclique de la succession des empires terrestres inspirée en dernière ressort du livre de Daniel. Toutefois, avec l'affermissement de la religion musulmane et, sans doute, l'accélération du rythme des conversions, les chrétiens se virent contraints de réagir. La religion concurrente fut alors présentée soit comme une production purement diabolique, soit, de manière plus subtile, comme une simple contrefaçon du christianisme. La légende de Bahira s'inscrit dans ce contexte. Moine chrétien de Syrie doué de pouvoirs prophétiques, Bahira aurait reconnu la destinée politique exceptionnelle réservée au jeune Muhammad et à ses descendants et aurait tenté de lui inculquer les rudiments de la foi chrétienne. Peu doué pour la théologie, Muhammad aurait par la suite embrouillé les enseignements de son maître et produit l'étrange hybride (du point de vue chrétien) qu'est le Coran. De telles attaques frontales contre le prophète et le livre saint de l'Islam allaient toutefois rapidement devenir impossibles et la polémique se réorienta sur des sujets proprement théologiques. Un des premiers témoignages de ce genre de débats, et l'un des plus intéressants parce qu'émanant d'un observateur direct de l'Islam, est celui de Jean de Damas (première moitié du VIII^e s.). Dans son Dialogue entre un musulman et un chrétien, il met l'accent sur la question du libre arbitre en opposant la liberté chrétienne au strict prédéterminisme dont les théologiens musulmans contemporains étaient en train de définir le dogme et qui est resté la position officielle de l'Islam sunnite. Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail des arguments mis en œuvre par le chrétien pour réfuter son adversaire. Le point le plus important est que cette doctrine donne une assise religieuse au fatalisme, à la résignation, vrais ou supposés, de l'Oriental, et une explication transcendante

à la tyrannie caractéristique des états asiatiques et à son acceptation passive par les populations. Despotisme et fatalisme sont ainsi comme les deux côtés d'une médaille dont la circulation remonte bien en deçà des origines de l'islam et s'est poursuivie jusqu'aujourd'hui. La création d'un vaste ensemble politique qui accompagne l'établissement de la nouvelle religion a créé aussi un clivage nouveau autour de la Méditerranée, naguère Mare Nostrum des Romains. Dans un livre qui fit date, Mahomet et Charlemagne (1937), l'historien Henri Pirenne a voulu y voir le point de départ de la formation de l'Europe médiévale et un événement qui aurait séparé définitivement l'Orient de l'Occident. Sa thèse, aujourd'hui abandonnée des historiens, en opposant de manière antithétique « deux civilisations différentes et hostiles », apparaît comme une première version du « choc » de Huntington. Elle passe par profits et pertes l'héritage commun, en particulier philosophique et artistique, qui remonte au moins à la conquête d'Alexandre.

L'image qui s'impose durant tout le Moyen Âge est dominée par la rivalité religieuse. C'est alors l'hérésie qui est dénoncée, poussée au noir pour en faire une véritable manifestation du diable ou de l'antéchrist. Les études de Norman Daniel en particulier ont fait l'inventaire assez déprimant de ce bêtisier qui culmine en un certain sens, mais aussi s'achève, avec l'entreprise des Croisades. Ce sont, d'une manière qui n'est qu'apparemment paradoxale, les succès militaires de la reconquête chrétienne en Espagne et en Sicile qui ont permis une meilleure compréhension de la culture des musulmans. Il se peut, en effet, que ce soient précisément ces victoires qui aient favorisé une appréciation plus détendue des accomplissements culturels de l'autre en éloignant le spectre de la conversion. Les vainqueurs ont recueilli l'héritage scientifique et philosophique arabe en l'adaptant au latin ou à l'hébreu, parfois au latin à travers l'hébreu. On a pu se demander pourquoi les Arabes eux-mêmes, repliés sur le Maroc et la Tunisie, n'avaient pas mieux préservé leur bien : on songe en particulier aux œuvres d'Averroès dont une bonne partie n'a pas survécu dans leur langue originale. Il y a là sans doute un phénomène symétrique et inverse à l'appropriation du même bien par les chrétiens : l'humiliation de la défaite et de l'expulsion a favorisé un repli sur des valeurs purement traditionnelles et une interprétation de plus en plus étriquée de la loi islamique. L'importance des traductions

effectuées en Espagne et dans le sud de la France à partir du XIII^{ème} siècle réside beaucoup moins dans les textes grecs qu'elles ont mises à la disposition des Latins, comme une polémique récente et assez oiseuse pourrait le faire croire, que dans les lectures nouvelles que les auteurs arabes ont faites de cet héritage. Ce sont les thèmes élaborés par Avicenne et Averroès, telles la distinction de l'essence et de l'existence ou l'unité de l'intellect, qui ont alimenté les controverses occidentales jusqu'à la Renaissance et au-delà.

La curiosité des nouveaux maîtres de l'Espagne et de la Sicile ne s'est pas limitée aux sciences et à la philosophie qui prolongent dans une certaine mesure la tradition de l'antiquité classique. On peut rappeler ici l'exemple si curieux du *Liber Scalae Mahometi* (Livre de l'échelle, c'est-à-dire de l'ascension, de Mahomet), indubitablement fondé sur des sources arabes et traduit sous le règne du roi de Castille Alphonse le Sage (1252-1284). Ce récit de l'ascension du prophète est rempli de détails qui concordent avec la tradition islamique, mais il ne se recoupe exactement avec aucune des versions arabes connues. Il est d'ailleurs plus fourni et détaillé qu'aucune d'entre elles. Il a connu une diffusion et une popularité considérables à la fin du Moyen Âge, et il ne fait guère de doute que Dante l'aura lu et cherché à en offrir avec sa *Comédie* une contrepartie chrétienne, quel que soit par ailleurs le fossé immense qui sépare à tous points de vue les deux œuvres. Cette curiosité pour des productions musulmanes n'était bien sûr pas désintéressée. C'est à peu près la même époque qui verra l'élaboration par Robert de Ketton de la première traduction du Coran (1143), dont le but était de mieux connaître l'islam pour mieux convertir les musulmans. L'œuvre de Roger Bacon, dans la seconde moitié du XIII^{ème} siècle, revêt à cet égard une importance particulière en ce qu'elle lie l'admiration portée à la science à un projet politico-religieux de reconversion. Celle-ci peut être conçue selon trois voies : la guerre, les miracles ou la philosophie. Les deux premières ne valent rien : lorsqu'on attaque les gens, ils se défendent et prennent en haine la religion de leur agresseur, et les miracles ne se produisent hélas que bien rarement... Il ne reste donc que la philosophie dont la rationalité est idéologiquement neutre et peut fournir la base d'un débat susceptible d'emporter la conviction. Il y a chez Bacon la conscience très vive d'un héritage partagé avec les musulmans, celui de la philosophie et de

la science rationnelle. Il rejoint ainsi la position d'un Farabi (m. 950) pour qui le discours démonstratif véhicule une vérité antérieure et plus profonde que la prédication figurative des religions historiques. Cette convergence est d'autant plus intéressante que l'on ne peut établir de filiation directe entre les deux auteurs, les principaux traités du philosophe arabe n'ayant pas été traduits à l'époque. Au-delà du but pratique visé par Bacon, et qui n'est sans doute en partie qu'un artifice destiné à désamorcer l'opposition des autorités ecclésiastiques, l'intérêt porté à la philosophie témoigne d'une authentique conscience de l'avancement des Arabes dans ce domaine, incluant l'astronomie, les mathématiques et la médecine. Dans ce dernier domaine en particulier, les contacts noués en Orient durant les Croisades ont parfois mis dans une lumière crue le retard des Francs, comme en font foi certaines anecdotes narrées par Usama, le prince de Shayzar, dans ses mémoires. Ce sont les sommes médicales des Arabes, Rhazès, Avicenne, Averroès, qui ont eu l'impact le plus durable en Europe, au-delà de la Renaissance. En astronomie le bilan est plus mitigé. Certes une bonne part des connaissances de l'Occident dans ce domaine lui est parvenue via les Arabes, comme en témoignent les noms de nombreuses étoiles et constellations. Un des meilleurs spécialistes de l'astronomie arabe, George Saliba, a voulu aller plus loin en montrant que Copernic avait dû avoir connaissance des œuvres de plusieurs auteurs arabes et persans et suggéré à partir de là qu'ils auraient contribué à la révolution héliocentrique. La revendication est sans doute exagérée. Il est plus probable que la stricte adhésion dogmatique des Arabes, Averroès en particulier, au système ptoléméen les ait enfermés dans une logique géocentrique. On peut admettre néanmoins que l'accumulation de données précises sur les trajectoires des planètes, revisitées par un esprit supérieur, a favorisé le saut qualitatif qui est un des fondements du monde moderne. Il est en revanche une découverte sans laquelle le développement de la science est impensable : le zéro, invention indienne, véhiculée par les Persans et les Arabes et génialement exploitée par eux dans l'élaboration de l'algèbre.

La Sicile et l'Italie du sud ont également joué un rôle important dans ce mouvement, surtout sous le règne de Frédéric II de Hohenstaufen (1194-1250). Son activité, il faut le souligner, précède d'un demi-siècle le mouvement andalou. Arabisant lui-même, ce qui le distingue est sa

sympathie manifeste et active à l'égard de la culture musulmane qui le conduira, entre autres, à conclure avec le sultan d'Égypte un arrangement scandaleux aux yeux de la papauté lors de sa « croisade » à Jérusalem en 1229. Ce qui en fait un esprit très moderne est l'intérêt qu'il porte aux sciences naturelles. Auteur lui-même d'un traité de fauconnerie, il critique l'adhésion aveugle aux opinions d'Aristote et recommande l'observation personnelle et directe. C'est donc au principe même d'autorité qu'il s'oppose, y compris celle des philosophes et de leur maître à tous, une attitude qui est loin d'aller de soi à son époque. C'est apparemment de façon très délibérée qu'il exploite la renommée des sciences arabes dans sa lutte contre l'Église. Il incarne de ce point de vue un certain tournant politique de la philosophie arabe perceptible chez les derniers représentants de la tradition andalouse. (Libera) On remarquera que c'est l'islam qui était alors invoqué pour tenter de séparer le religieux du politique. Dans un aphorisme particulièrement éclairant de l'Antéchrist (§ 60), Nietzsche, sur l'attitude duquel envers l'islam je reviendrai plus loin, porte aux nues la figure de l'empereur.

Tout comme les traductions de textes philosophiques et scientifiques arabes aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles avaient marqué un tournant dans l'appréciation portée sur l'islam par l'Europe, c'est à nouveau une traduction qui inaugure la période moderne des rapports entre les deux cultures. La publication par Antoine Galland à partir de 1715 des Mille et Une Nuits, collection constituée par lui à partir de sources assez hétéroclites, fut un véritable phénomène éditorial. L'image de l'Orient qui s'y reflétait confortait un autre stéréotype immémorial, celui de la sensualité de l'islam contre laquelle les prédicateurs chrétiens s'étaient déchaînés depuis des siècles. Mais dans l'atmosphère de plus en plus hostile à l'Église qui est celle du XVIII^{ème} siècle, cette représentation subit une inversion de signe remarquable et marque l'islam comme culture de la liberté des mœurs et du plaisir. Le conte oriental envahit toutes les littératures entre le XVIII^{ème} et le XIX^{ème} siècles et il n'est pratiquement pas un auteur qui échappe à la mode. Presque toujours à travers le divertissement perce une satire indirecte de la société et du gouvernement. L'Orient est devenu un prétexte. Il sert également, sur le plan strictement littéraire, à alimenter les polémiques d'école du romantisme contre le classicisme. On connaît la formule de Victor Hugo dans la préface des Orientales : « Au siècle de

Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste ». Voltaire n'a pas échappé à la mode. Zadig ou la destinée est un conte oriental parfaitement conforme à la mode et aux stéréotypes (le fatalisme). Son attitude à l'égard de l'islam est toutefois plus complexe et plus subtile que celle de la plupart de ses compatriotes. Dans *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* (1741), il met le stéréotype traditionnel de l'imposteur tyrannique au service de sa polémique anti-chrétienne. Les autorités religieuses de l'époque s'y tromperont si peu que la pièce sera interdite après trois représentations, sur l'intervention du pape. Malgré l'instrumentalisation flagrante dont cette œuvre fait preuve, Voltaire semble bien avoir éprouvé pour l'islam, en tant que religion sans mystères et d'une certaine manière sans théologie, une sorte de sympathie authentique. L'ouvrage le plus significatif à cet égard, impressionnant par la masse de connaissances mise en œuvre, est l'*Essai sur les Mœurs* (1754). Les chapitres VI et VII, consacrés à Mahomet, au Coran et à l'islam, sont les plus objectifs et les plus neutres de ton que l'on puisse lire à l'époque. Ils visent en partie, il est vrai, à rabaisser les juifs par la comparaison. Mais l'originalité de sa position est encore plus frappante lorsqu'il en vient à parler de l'empire ottoman :

Je crois devoir ici combattre un préjugé : que le gouvernement turc est un gouvernement absurde qu'on appelle despotique ; que les peuples sont tous esclaves du sultan, qu'ils n'ont rien en propre, que leur vie et leurs biens appartiennent à leur maître. Une telle administration se détruirait elle-même... Tous nos historiens nous ont bien trompés quand ils ont regardé l'empire ottoman comme une administration dont l'essence est le despotisme (ch. XCIII).

D'un certain point de vue, les débats académiques ayant marqué les dernières décennies du XX^{ème} siècle peuvent être considérés comme l'ultime avatar de cette confrontation séculaire. Ils ont revêtu, comme on sait, deux formes apparemment opposées, mais en réalité parfaitement concordantes. D'une part, le débat sur l'orientalisme auquel le livre d'Edward Said (1978) donne une inflexion particulière en voulant faire de cette discipline un discours idéologique cohérent et monolithique au service du colonialisme européen, particulièrement britannique. La fausseté historique de cette approche saute aux yeux : le discours sur l'Orient présente certes des constantes remar-

quables, mais revêt des formes très diverses, et il précède de plusieurs siècles, sinon millénaires, le début de l'expansion coloniale européenne. Que certains de ses stéréotypes se retrouvent dans les discours politiques de ministres ou de représentants des puissances coloniales n'a rien que de prévisible. Les politiques font-ils jamais autre chose que d'exploiter à leurs fins propres les idées qui sont dans l'air du temps ?

Le deuxième débat est celui du « choc des civilisations. » C'est l'article (1993), puis le livre (1996) de Samuel Huntington qui ont popularisé la formule sous laquelle il a fait florès. Le point d'interrogation qui figurait dans le titre de l'article a de manière significative disparu dans le livre, et été remplacé par le sous-titre *and the Remaking of World Order*. Malgré l'universalité que l'auteur s'est efforcé de lui conférer par sa théorie des civilisations, qui est d'ailleurs la partie la plus faible de l'ouvrage, c'est bien l'islam qui est avant tout visé dans une formule inventée, selon toute apparence, par l'islamologue Bernard Lewis, et ce n'est pas un hasard s'il a servi de bréviaire à la croisade irakienne des néo-conservateurs américains. Partis de prémisses et de positions politiques opposées, les deux thèses se rejoignent finalement dans la conviction partagée d'un fossé épistémologique et moral entre les deux mondes. Ils se divisent en ce que l'un en met la responsabilité sur l'Occident et l'autre sur l'Orient. Ils ne font ainsi que reproduire en quelque sorte le schéma qu'ils prétendent dénoncer.

Malgré son caractère excessif, la thèse de Huntington contient une part de vérité, et même d'évidence. Il y a au Japon, en Chine, en Russie et en Islam un sentiment et un discours, ou des discours, anti-occidental tirant son origine de la volonté de défendre des valeurs traditionnelles face à une modernité perçue comme niveleuse et déshumanisante. Le point fondamental qui a échappé à Huntington est le fait que ce discours anti-occidental est entièrement un produit de l'Occident lui-même. Les traits essentiels en ont été dégagés succinctement dans le remarquable essai d'Ian Buruma et Avishai Margalit (2004) qui a popularisé le terme qui lui sert de titre : l'Occidentalisme. Les deux auteurs y mettent en évidence les convergences remarquables qui marquent le discours anti-occidental des slavophiles du XIX^{ème} siècle, des nationalistes japonais des années 30, des nazis et des djihadistes musulmans

contemporains. Les sources doivent en être recherchées avant tout dans la pensée romantique allemande et sa réaction contre le rationalisme des Lumières et l'universalisme abstrait de la Révolution française. Opposant la campagne à la ville, il s'insère ainsi dans le courant de la pensée antimoderne qui traverse les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles et dont l'un des inspirateurs n'est autre que Jean-Jacques Rousseau. Un auteur dont on ne rencontre pas souvent le nom dans ce contexte et dont la position est pourtant exemplaire est Nietzsche. Célèbre comme critique de la modernité et de la civilisation chrétienne, l'utilisation qu'il a faite de l'islam n'est pas généralement reconnue. Son importance a été mise en évidence par Ian Almond dans ce qui est un des livres récents les plus suggestifs sur les avatars de l'orientalisme dans lequel il rappelle entre autres que Nietzsche avait caressé le projet de s'installer durablement en Tunisie ou dans un pays musulman. Inversant les valeurs, selon sa démarche habituelle, Nietzsche fait gloire à l'islam de la supposée propension guerrière qui lui est traditionnellement reprochée, et le statut subordonné qu'il réserve à la femme ravit sa virulente misogynie. L'islam est une culture virile antithétique à la morale efféminée et décadente du christianisme. La controverse change ici de sexe. Pour Said, l'un des traits de l'orientalisme est de représenter l'Orient comme une femme offerte à la domination du mâle occidental. Les antinomies, on le voit, sont parfaitement interchangeables en fonction des auteurs, des

points de vue et des circonstances. L'orientalisme se révèle ainsi être souvent un occidentalisme. Tout comme les Persans de Montesquieu sont en fait des Français, voire des Parisiens, le discours orientaliste recouvre en réalité un discours anti-occidental. Le voisinage de la sœur orientale aura contribué à introduire dans la culture européenne la semence du relativisme qui est une de ses caractéristiques.

De manière similaire, à l'occidentalisme des Occidentaux répond l'orientalisme des Orientaux. Almond a ainsi montré comment Orhan Pamuk a construit plusieurs de ses romans à partir de stéréotypes orientalistes. On pourrait aussi citer *La course de longue distance* du romancier d'origine saoudienne Abd al-Rahman Munif (1979) qui narre les mésaventures dans un pays du Moyen-Orient indéfini d'un agent du renseignement britannique dont les propos et les réflexions constituent un véritable feu d'artifice de clichés sur les Orientaux. La destinée de l'ouvrage de Said prête aussi à réflexion. Si son auteur devint la mascotte de la gauche universitaire américaine, il fut dénoncé par les milieux laïcs et libéraux arabes qui y voient à juste titre une corroboration des thèses des intégristes musulmans pour qui l'islam est par essence inaccessible à l'intelligence des mécréants. Ce qui rapproche l'Orient de l'Occident et les rend inséparables est précisément tout ce qui les oppose ou paraît les opposer.

Références Bibliographiques

ALMOND Ian, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, I. B. Tauris, London 2007.

BURUMA Ian and MARGALIT Avishai, *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*, Atlantic Books, London 2004.

HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, London 2007.

DE LIBERA, Alain, « La Filosofía andalusí o el régimen de los solitarios », *Boletín Hispánico Helvético* 9, 2007, p. 139-147.

ORSUCCI Andrea, *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1996 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 32).

SAID Edward W., *Orientalism*, London 1978.

SALIBA George, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2007.