

Réceptions de L'orientalisme(*)

Prof. Dr. Anwar Moghith()**
Professeur de philosophie moderne et contemporaine
à l'Université de Helwan au Caire.

« Un discours est, certes, déterminé par ce sur quoi il porte : mais à côté de ce contenu évident il en est un autre, parfois inconscient et presque toujours implicite, qui lui vient de ses utilisateurs : auteurs et lectures, orateurs et public »

Tzvetan Todorov

Préface de la traduction française de *l'orientalisme*¹

(*) سبق نشره في: Manhattan. Med, Volume1, Number2, March-April,2006.
(**) أ. د. أنور حامد مغيث (ضيف شرف المؤتمر) – أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة – كلية الآداب – جامعة حلوان – ورئيس المركز القومي للترجمة بالقاهرة.

Les dilemmes de l'intelligentsia:

Le discours critique élaboré par Edward Saïd dans son livre sur l'orientalisme a été soumis à une logique de discours implicite lors de sa réception dans le monde arabe. Dès la fin du XIX siècle, la production théorique des orientalistes a fait l'objet d'une critique systématique. Les lieux communs de cette critique sont toujours en cours : mauvaise représentation, analogies injustifiées, conspiration contre l'islam.... Les écrits des orientalistes ont été même soupçonnés d'être les instigateurs des grands textes composés par les penseurs de la Nahda (Renaissance arabe), textes d'une portée critique radicale : *la femme dans l'islamisme* de Mansour Fahmi (1913) qui vise à libérer la femme de la domination masculine imposée par des pratiques historiques archaïques et par des lois sacralisées, *al-'Islâm wa 'usûl al-Hukm* (l'islam et les fondements du gouvernement) d'Ali Abd ar-Râziq, qui essaye de fonder une légitimité islamique de la laïcité, *Fî ash-Shi'r al-Gâhilî* (de la poésie antéislamique) qui prône l'application de la critique historique au corpus religieux et littéraire arabo-islamique.

La dichotomie de la scène intellectuelle est bien tracée depuis lors et jusqu'à maintenant : d'un côté les intellectuels traditionalistes hostiles à toute remise en cause de la tradition et de l'autre les intellectuels modernistes partisans de la révision critique de la tradition en adoptant les thèses et les méthodes des orientalistes.

La parution de *L'orientalisme* de Saïd représente dans ce contexte un événement majeur. Il étonne d'abord par son ton critique et révolutionnaire, et ensuite par sa vaste réception internationale. Pourtant le contexte culturel arabe a fait valoir le discours implicite dans lequel le livre de Saïd vient renforcer les positions hostiles à l'orientalisme, voire même aux connaissances occidentales en général.

Les penseurs progressistes de la Nahda se sont donnés comme tâche de propager une culture moderniste dans le monde arabe. Cette propagation a été liée à l'adoption des courants de pensée occidentale tels que le rationalisme ou le positivisme.

La critique de Saïd détruit la convection moderniste selon laquelle les connaissances produites par les orientalistes sont des éléments ouvrant à la libération des Arabes. Selon Saïd cette production théorique est conçue pour légitimer la domination des pays arabes par les occidentaux. Et comme tout savoir de l'Occident sur l'Orient est condamné à être une représentation il ne pourra jamais avoir un savoir véridique à ce propos. Cette condamnation ne se limite pas à l'orientalisme mais elle est utilisée pour disqualifier toute adoption des courants de pensée occidentale dans la mesure où tous les savoirs occidentaux étaient conditionnés par le désir de la domination. L'adoption donc des courants de pensée moderne, bien qu'elle fasse partie intégrante de la pensée arabe contemporaine depuis un siècle et demi, porte donc à ses partisans parmi les intellectuels l'accusation de travailler à la solde de l'occident. Vielle accusation, mais l'ouvrage de Saïd vient lui fournir des arguments supplémentaires. Le livre de Saïd est considéré donc comme une critique de l'effort de la modernisation axée sur la transmission des sciences occidentales. La récupération de l'œuvre de Saïd par les fondamentalistes était bien effective. Cette récupération a été dénoncée par Saïd lui-même dans sa poste face de la seconde édition de son livre. Pourtant cette lecture du livre n'est pas un simple malentendu. En effet, tous ces intellectuels modernistes ont adopté sur leur réalité la même représentation négative élaborée par les orientalistes occidentaux. En outre ils se sont fixés l'occident comme modèle et comme finalité de leur démarche modernisatrice.

Les promesses du marxisme:

Les intellectuels arabes libéraux étaient bien dans une situation critique à cause de la présence coloniale réprimante. Leur appel à l'adoption de la modernité occidentale a été perçu comme soumission au colonialisme. La situation des intellectuels traditionalistes n'était pas moins critique, car leur refus des savoirs occidentaux a été considéré comme un refus de la modernité, voire même un soutien à la maintenance du despotisme et de la stagnation historique. D'où vient l'importance du marxisme et la signification du deuxième problème soulevé par Saïd dans la même poste face. Saïd exprime son

étonnement de la réaction des marxistes indiens et arabes aux critiques adressée à Marx dans son livre.

Nous ne pouvons pas estimer l'importance de cette polémique sans connaître ce que le marxisme représentait pour les intellectuels du tiers-monde dans l'ère post coloniale. « Par-dessus tout, le marxisme fournissait au Tiers-monde une optique idéologique optimiste, volontariste et révolutionnaire. Rien n'était impossible. Son caractère scientifique garantissait la validité de la doctrine et de ses recettes »⁽²⁾. Maxime Rodinson souligne ici l'importance de la qualification « scientifique » qui est parfois comprise dans le sens d'infaillible et qui légitime choix des intellectuels en lui enlevant tout soupçon d'idéologie. Mais si l'on garde à l'esprit le dilemme dans lequel se trouvaient les intellectuels modernistes et les autres traditionalistes on comprend un autre aspect du marxisme qui clarifie la vive réaction contre les critiques de Saïd à l'égard de Marx.

En effet, le marxisme représentait une solution aux problèmes qui se sont posés à l'intelligentsia nationaliste dans sa lutte théorique pour l'indépendance et le progrès. « Le marxisme, disait l'historien marocain Abdalla Laroui, fournit une idéologie capable de refuser la tradition sans paraître se rendre à l'Europe, de refuser une forme particulière de la société européenne sans être obligé de revenir à la tradition. De plus, l'individu qui l'adopte n'est pas appelé comme l'intellectuel libéral à devoir choisir entre vérité subjective et croyance populaire, il a la possibilité de faire coïncider les deux par le moyen de la praxis »⁽³⁾.

Saïd souligne l'opposition latente dans la pensée de Marx : « Les analyses économiques de Marx rentrent parfaitement dans une entreprise orientaliste type, même si ses sentiments d'humanité, sa sympathie pour la misère du peuple indien sont clairement engagés »⁽⁴⁾.

Le discours orientaliste, d'après Saïd, a poussé Marx à tomber dans des généralisations abstraites et des qualifications collectives comme les juifs les arabes, les musulmans, etc. Cette attitude a éclipsé les sentiments humanistes de Marx, pour aboutir à la justification de la domination colonialistes.

Voici donc, malgré la marginalité de Marx dans *l'orientalisme*, Saïd, d'un seul coup, adresse deux critiques majeurs au marxisme : à sa prétention de scientificité vue ses préjugés et ses généralisations simplificatrices, et à sa prétention d'être la théorie de l'émancipation de la domination occidentale vue son eurocentrisme.

Sécularisme humaniste:

Saïd, conscient de la gravité de ces deux malentendus, essaye d'apporter des réponses plus tard. En effet, Saïd rappelle, dans la post face de la 2^e édition, ce qui sur lequel il a trop insisté dans son livre, à savoir que l'idée selon laquelle l'Orient est une entité fermée sur elle-même et qui a une essence propre, est une idée aussi critiquable que l'orientalisme lui-même⁵. Mais cette déclaration lucide ne suffit pas à faire dissiper ce malentendu ; L'œuvre de Saïd continue à alimenter une certaine condamnation identitaire et culturaliste des savoirs occidentaux. Mais les ouvrages de Saïd parus par la suite, malgré leurs multiples sujets, ont confirmé trois valeurs fondamentales de sa position, difficiles à réconcilier avec la réception identitaire et aux récupérations politico-religieuses. Ces valeurs sont : la critique, la sécularité et l'humanisme. Le rôle de l'intellectuel chez Saïd reste essentiellement critique. « Un intellectuel critique séjourne dans des espaces intermédiaires qui transcendent les nationalités, les appartenances politiques et académiques, et, même les temps et les espaces »⁽⁶⁾.

Saïd aimait se présenter en tant que critique séculaire. La sécularité n'est pas seulement une valeur politique mais elle est aussi une valeur épistémologique qui lui inspire l'œuvre de l'humaniste napolitain Vico et en particulier son ouvrage *Principi di scienza nuova*. En ce qui concerne le sens du sécularisme, Saïd, dans une interview, parlant du livre de Vico, dit : « Bien que c'est un drôle de livre, écrit par un philosophe et orateur napolitain du XVIII^e siècle, il y a quelque chose d'unique dans sa vision de l'histoire et du monde qui a demeuré avec moi jusqu'aujourd'hui. Ce qu'il évoque d'une manière permanente est comment l'Homme fait lui-même son histoire et arrive à le comprendre uniquement parce que c'est lui qui l'a faite. C'est mon idée sur la laïcité : Tu ne peux pas compter sur un miracle qui

vient de dehors, sur une force extérieure comme la force divine, mais c'est l'Homme qui fait son histoire. Voici ce que Vico confirme à plusieurs reprises⁽⁷⁾». Saïd nous montre en quoi consiste cette valeur pour la critique dans ses ouvrages tels que *Beginnings* (1975) et *The world, the texte and the critique*(1983).

L'humanisme avec ce qu'il implique d'universalisme éthique et scientifique est l'opposé du culturalisme identitaire. L'étendu des sujets des textes critiques de Saïd, la dimension humaniste qu'il souligne dans la révolution palestinienne, les valeurs morales auxquelles il se réfère pour critiquer la politique impérialiste et sa définition de la vocation de l'intellectuel considérée comme « énergie inépuisable qui embrasse, en tant qu'une voix engagée reconnaissable et digne d'être reconnue, un grand nombre de causes qui, en fin de compte se rattachent aux Lumières, à l'émancipation et à la liberté »⁽⁸⁾. Tous ces concepts et ces pratiques font dissiper le malentendu et rendent désormais difficile de récupérer l'œuvre de Saïd pour une cause dogmatique ou traditionaliste.

Culture est Résistance:

En ce qui concerne la critique que les marxistes arabes adressent à *L'orientalisme* Saïd la qualifie de dogmatique. Il marque cependant une petite déception car il voulait pousser les intellectuels arabes à attaquer l'orientalisme mais finalement il a été, lui-même, attaqué car il n'a pas donné assez d'intérêt à Karl Marx. Voici une réponse que fait perdurer le malentendu. Néanmoins les ouvrages de Saïd qui ont succédés ont présenté un rapport avec Marx et la théorie marxistes beaucoup plus riche qu'il apparaîât dans *L'orientalisme*. Bien que Saïd dans *Culture et impérialisme* maintienne la même critique adressée à Marx dans *L'orientalisme*, mais cette fois-ci il s'agit de la validité que Marx et Engels accordent aux anecdotes des colonialistes sur la paresse des autochtones en Algérie⁽⁹⁾, l'approche saïdienne de la pensée de Marx change d'une manière radicale. En effet, dans *L'orientalisme* Saïd ne critique pas seulement les influences du discours orientaliste sur Marx mais il se démarque de la représentation marxiste de l'idéologie en tant que superstructure en adoptant le

concept foucauldien du discours. Dans *l'orientalisme* la critique concerne un corpus classique d'une production théorique. C'est le concept « Occident » qui domine. Mais dans *Culture et impérialisme* il s'agit d'une critique de l'état actuel des choses, c'est donc le terme « impérialisme », chargé de connotation marxiste, qui vient remplacer le terme Occident. Dans ce livre Saïd reprend un appel, qu'il avait déjà lancé dans *Covering Islam (1981)*⁽¹⁰⁾, aux chercheurs d'adopter la nouvelle théorie de l'interprétation de Marx, de Freud et de Nietzsche pour dépasser l'orientalisme classique. Nous tombons donc dans un paradoxe : Marx, qui adopte les préjugés orientalistes, peut aider à dépasser l'orientalisme ! C'est le cas de Franz Fanon qui représente la possibilité du dépassement de ce paradoxe. Il incarne, aux yeux de Saïd, l'intellectuel qui a su libérer l'énergie vitale de Marx, ainsi que Freud et Nietzsche, du berceau culturel oppresseur qui l'a produite. On peut donc libérer le marxisme de l'héritage de l'eurocentrisme.

Dans ses ouvrages, Saïd entame un dialogue permanent avec des penseurs issus de l'horizon de la théorie marxiste comme Lukacs, Adorno et Gramsci entre autres. Les œuvres de ses penseurs ont un impact considérable sur la conception que Saïd a élaborée concernant la vocation de la critique. Saïd finalement définit l'apport du marxisme sur trois niveaux : une théorie de l'interprétation, une analyse pertinente du rapport entre la connaissance et la société et une énergie critique pour une résistance à toute oppression. Finit donc cette lecture sommaire qui voit en Saïd un critique oriental qui classe Marx parmi ses oppresseurs. Au contraire Saïd souligne à plusieurs reprises la potentialité révolutionnaire du marxisme ; mais il opère une certaine rupture avec la représentation classique qui existe chez les intellectuels marxistes arabes : le marxisme pour Saïd n'est pas un système cohérent ou une doctrine ; il n'est pas une théorie scientifique dans le sens d'un ensemble des lois infaillibles ; il n'est pas non plus un alternatif miraculeux qui joint l'hostilité à l'occident au désir de la modernité. Pour Saïd, le marxisme, dans la mesure où il aide à rendre transparents les mécanismes de domination et d'oppression, offre des meilleures conditions pour la résistance. Cette résistance n'est pas un simple retour à une pureté culturelle identique à soi, mais plutôt une

lutte pour prendre la parole et s'imposer sur la scène de la pensée universelle afin de contribuer à l'émancipation totale de l'humanité, cet objectif qui était déjà cher à Karl Marx. La résistance ne doit prendre forcément une forme marxiste politique ou syndicale, mais elle peut prendre des multiples formes qui suscitent, toutes, l'enthousiasme de Saïd. Dans son livre *reflections on exile*, Saïd commente le livre de l'historien marxiste anglais Eric Hobsbawm, *Le temps des extrêmes* où il voit que le vingtième siècle était le grand siècle des déceptions et d'espoirs perdus, Saïd conclut sur une note optimiste en considérant le vingtième siècle comme un grand siècle des résistances⁽¹¹⁾.

Nous sommes donc devant des réceptions variées de l'œuvre d'Edward Saïd. Cette variété, conditionnée par le contexte politico-culture de la réception et par l'évolution de la pensée de Saïd telle qu'elle se manifeste dans ses ouvrages, était très aigue au point que l'on puisse dire que si l'on observe la vague d'articles journalistiques et académiques qui ont apparus au début des années 80 et la vague d'articles parus à l'occasion de sa mort en 2003 on remarque que nous sommes devant deux Saïd différents.

Notes :

- 1) Edward Saïd, *L'orientalisme*, traduction française de Cathrine Malamoud, deuxième édition, Paris, Seuil, 1997, p.
- 2) Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil, 1977, p. 315.
- 3) Abdalla Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974, p. 151
- 4) Saïd, *l'orientalisme, op. cit.*, p. 179
- 5) *Ibid.*, p. 366.
- 6) Faten Morsy, Muta' al-manfâ wa mata'bih fi ba'd 'amâl Edward Saïd (les plisires de l'exil etses périles dans certains ouvrages d'Edward Saïd), in *Alif*, Journal of comparative poetics, le Caire, No. 25, 2005, p. 98.
- 7) Cité par Ferial J. Ghazoul, "Athar Vico 'alâ Edward Saïd (l'influence de Vico sur Edward Saïd)" in *ibid.*, p. 213.
- 8) Nihal Mohamed El-Naggar, « al-Muqâwama al-thaqâfiyya wa-l-sultta : Saïd et Bakhtine (Résistance culturelle et pouvoir : Saïd et Bakhtine) in *ibid.*, p.137.
- 9) Saïd , *Culture et impérialisme*, traduit par Paul Chemla, Paris, Fayard, 2000, p. 247.
- 10) Saïd, *Covering Islam : How the Media and the Experts determine how we see the rest of the world?* NY, Pantheon, 1981.
- 11) Saïd, *Reflections on Exile and othes Essayes*, Cambridge, MA: Harvard UP, 2000.