

Collection « Échanges littéraires »,
fondée et dirigée par Éric Dayre

*Ouvrage publié avec le concours du laboratoire Triangle de l'ENS Lyon, du CERCC
(Centre d'études et de recherches comparées sur la création) et de la région
Auvergne-Rhône-Alpes.*

www.editions-hermann.fr

ISBN : 978 27056 9799 0

© 2018, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

ORIENTALISMES / OCCIDENTALISMES

À PROPOS DE L'ŒUVRE D'EDWARD SAID

Sous la direction de
Makram Abbès et Laurent Dartigues


Depuis 1876

Freud⁶⁷, visent à édifier une commune humanité, diverse, bigarrée, conflictuelle, mais vivante.

IX

« LOOK, IT'S TRYING TO THINK... »

Le néo-orientalisme et l'archéologie de la soumission

par Mohammad-Mahmoud Ould Mohamedou

« Nous avons laissé renaître l'aristocratie nationale des Arabes, il ne nous reste plus qu'à nous en servir¹. »

ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Seconde Lettre sur l'Algérie*, 1837.

« This fellow has worked out the whole thing. It's up to us, who are the dominant race, to watch out or these other races will have control of things. We've got to beat them down². »

TOM BUCHANAN, dans F. Scott Fitzgerald's *The Great Gatsby*.

La singularité de l'œuvre d'Edward Said réside en ce qu'elle nous ouvre un champ doublement inédit. Puits de sens et méthodologie originale, la réflexion Saidienne vise, pour grande partie, la déconstruction de l'architecture de la domination coloniale par l'examen des soubassements de son discours, et nous propose des clefs de lecture universelles concernant la consonance ou la dissonance entre récits et pouvoirs. Deux caractéristiques générales du travail de Said, en particulier, permettent d'asseoir ce cadre : l'aspect multidimensionnel de sa matrice principale et son caractère interdisciplinaire. Ainsi, l'analyse de

1. Alexis de Tocqueville, *Seconde Lettre sur l'Algérie*, Paris, Mille et Une Nuits, 2003 [1837], p. 14.

2. « Ce type a tout compris. C'est à nous, qui sommes la race dominante, de faire attention ou toutes ces autres races vont tout contrôler. Il faut qu'on les battent ».

67. Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, London, Verso, 2003.

Said nous aide à aborder l'Orient (ou plutôt le « travail » sur l'Orient, dans le sens du *Travail sur l'Algérie* d'Alexis de Tocqueville³) en interrogeant les discours à son égard afin non seulement de les déconstruire de façon critique mais également en vue d'y déceler leurs propres logiques intrinsèques et les contradictions de celles-ci.

Par ce biais, nous pouvons aborder, décoder et comprendre les grilles de lecture et de présentation de l'Orient et de son actualité politique et sociale par les médias (occidentaux et orientaux) en ce début de XXI^e siècle. Mais, qu'est-ce que cet « Orient » ? L'islam ? Le monde arabe ? Le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord ? À la fois tout cela, c'est-à-dire une religion, un peuple et deux sous-régions, le Maghreb et le Machrek, sur deux continents, l'Afrique et l'Asie. Si Said englobe dans son analyse cet Orient-là – complexe, pluriel et trois fois impérial (empires perse, arabe et ottoman) – objet de nouvelles, de peintures et de mémorandums politiques aux XIX^e et XX^e siècles, la délimitation n'est, en réalité, guère aisée et n'est peut-être pas possible en raison de l'étendue de cet objet d'analyses plurielles et de la puissance incantatoire du prisme saidien, victime de son succès. Deuxième aspect à souligner, formellement, le domaine académique de Said est la littérature comparée, mais son optique, de par sa versatilité et la plénitude de son propos, a été intégrée dans les sciences sociales, notamment en sciences politiques, dans les *Area Studies* et les études postcoloniales qu'il a grandement influencées.

C'est donc à la fois *l'importance et l'utilité* de la perspective développée à travers l'œuvre d'Edward Said qu'il faut souligner autant que son originalité. Celles-ci mettent essentiellement à nu un édifice orientaliste – et c'est bel et bien une architecture qui fonde une soumission dont il nous faut interroger l'archéologie. Aussi, cet édifice est-il, à notre sens, bâti sur cinq éléments-clés, à savoir le récit, l'analogie, la confiscation, le mimétisme et la linéarité. Élaboré au cours des deux siècles précédents et régénéré durant la période contemporaine, l'orientalisme prétend ainsi comprendre et expliquer l'actualité d'un espace, d'une identité et d'une culture variée par le récit au lieu de l'analyse, l'analogie au lieu de l'investigation, la confiscation au lieu de la restitution, le mimétisme au lieu de l'originalité et la linéarité au lieu de

3. Alexis De Tocqueville, « Travail sur l'Algérie », 1841, reproduit dans Alexis de Tocqueville, *De la Colonie en Algérie*, Paris et Bruxelles, Éditions Complexe, 1988 (présentation de Tzvetan Todorov).

l'impondérabilité. En ce sens, cette matrice et ce prisme sont universels et dépassent le culturalisme d'un « rendez-vous manqué » entre Orient et Occident, et l'on peut ainsi penser que l'œuvre d'Edward Said est constitutive d'une *théorie générale de la déconstruction* et de la relation (intime et problématique) entre discours et pouvoir.

1. LES ATTRIBUTS DE LA MATRICE ORIENTALISTE

Généralement ignorée en France, prise de haut en Grande-Bretagne⁴, méconnue ou instrumentalisée dans le monde arabe et travestie en coup de gueule savant aux États-Unis, la théorie de l'orientalisme de notre Palestino-Américain, toujours « *Out of Place* » (À contre-voie) selon sa propre description de lui-même dans ses mémoires⁵, n'est ni unidimensionnelle ni simplement réactive ou dénonciatrice. Comme le remarque l'anthropologue Talal Asad, elle ne se réduit pas à un catalogue des méfaits d'un Occident colonial ou impérial⁶. C'est plus que cela, à savoir, comme nous l'avons dit, la déconstruction d'un édifice discursif persistant, agile et non moins pétri de contradictions. Il s'agit de la représentation singulière d'une région complexe par le biais d'un discours relativement homogène, en tout cas reconnaissable, fonctionnant invariablement sur un mode réductionniste, et qui dénote, accompagne ou informe des politiques de domination. Ainsi, le discours orientaliste ne prépare pas le terrain au colonialisme et à l'impérialisme, il les accompagne diligemment. L'argumentation de Said est, dès lors, porteuse d'une critique originale et pénétrante

4. Said note à cet égard la réaction publique à son invitation par la chaîne britannique de radio et télédiffusion BBC à délivrer une conférence dans le cadre des Reith Lectures à Londres : « [A]lmost from the moment that the announcement of the lectures was made by the BBC in late 1992, there was a persistent... chorus of criticism directed at it for having invited me in the first place... I had no idea of the limitations to which I was subject, before I gave the lectures. » (Presque dès le moment de l'annonce de la conférence par la BBC fin 1992, il y a eu de façon persistante un chœur de critiques faites à la BBC pour m'avoir invité... Je n'avais pas idée des limites auxquelles j'étais sujet avant la conférence » ; Edward Said, *Representations of the Intellectual*, New York, Vintage Books, 1996, p. x-xi.

5. Edward Said, *Out of Place. A Memoir*, New York, Alfred A. Knopf, 1999.

6. Talal Asad, « Remarks on Edward Said's Orientalism », *The English Historical Review*, juillet 1980, 95, 376, p. 648.

qui lie un discours érudit à une action politique, une critique qui, d'une part, n'a pas encore été contrée de manière convaincante – ni par Bernard Lewis (voir ci-dessous) ni par Daniel Varisco⁷ – et qui demeure, d'autre part, extraordinairement d'actualité. L'une des raisons de cette résilience tient au fait que le travail de Said contient une dimension de « construction qui ne cesse d'être révisée⁸ » qui lui permet d'absorber sa propre critique.

Que nous dit donc Said? L'orientalisme se distingue par quatre grandes logiques auxquelles il a recours pour peindre l'Orient : la hiérarchie, la paralysie, la représentation externe et le contrôle⁹. Le monde oriental a une nature sous-développée, soumise, incomplète, en un mot inférieure, à l'Occident. Cette relation avec l'Occident est explicite ou implicite, mais elle est toujours présente sous une forme ou une autre. L'Orient est invariablement paralysé, inapte au changement et ne répondant pas aux exigences de la modernité (c'est le sens voisin de cet homme Africain qui ne serait « pas assez entré dans l'Histoire », selon l'ancien président français Nicolas Sarkozy)¹⁰. L'Orient souffre et nécessite une représentation externe, tels ces paysans dont parle Marx dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte* :

Ils ne peuvent se représenter et doivent être représentés. Leurs représentants doivent en même temps leur paraître comme leurs maîtres, comme une autorité supérieure¹¹.

On doit « lire » l'Orient, « comprendre » son exceptionnalisme et se familiariser avec ses mécanismes à l'opposé d'un Occident qu'il serait iconoclaste de « lire » puisqu'il s'impose naturellement. *The Quiet American* vs. *The Chaotic Arab* en formeraient des énoncés dérivés.

7. Daniel Varisco, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, Seattle, University of Washington Press, 2007.

8. Hosam Aboul-Ela, « Is There an Arab (Yet) in this Field? Postcolonialism, Comparative Literature, and the Middle Eastern Horizon of Said's Discourse Analysis », *Modern Fiction Studies*, hiver 2010, 56, 4, p. 739.

9. Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Vintage Books, New York, 1979, p. 300-301.

10. Allocution prononcée le 26 juillet 2007 à l'université Cheikh Anta Diop à Dakar. Le texte avait été rédigé par son conseiller Henri Guaino.

11. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Les Éditions Sociales, 1969 [1851], p. 107.

Enfin, l'orientalisme suscite toujours une logique de contrôle qui passerait alternativement par l'occupation, la pacification ou la recherche. En un mot, l'orientalisme est un système de pensée, naturellement polarisé, qui aborde de façon essentialiste et non-empirique une réalité humaine complexe et hétérogène.

Il faut en outre insister sur la séquence historique selon laquelle le prisme saidien en arrive à constituer un nouveau questionnement à propos de l'Orient. Cela a à voir, objectivement, avec l'augmentation et l'accélération de la présence médiatique de l'Orient dans le tissu social mondial au cours du demi-siècle écoulé, mais également avec l'évolution de l'intérêt et de l'attention portés à ce même Orient. De fait, on peut avancer l'idée que, pour « l'Occidental moyen », l'Orient « moyen-oriental » (mais il est également « occidental », puisque maghrébin)¹² était resté relativement méconnu dans sa réalité quotidienne jusqu'au début des années 1970. Perpétuant l'esprit colonial des années trente, quarante et cinquante, la presse occidentale des années soixante était demeurée essentiellement proto-coloniale au lendemain de la décolonisation. Les colonnes de la presse francophone relatant le massacre du 17 octobre 1961 à Paris¹³ ou ceux des organes anglo-saxons à propos de la crise de Suez en octobre 1956 en témoignent. La réciprocité étant inconcevable, il n'y avait en réalité pas de prétention à l'objectivité, et indigénat et dangerosité demeuraient synonymes. Bien entendu, comme c'est souvent le cas, l'orientalisme classique est élégant, en apparence mesuré, voire sophistiqué à l'image du *Lawrence d'Arabie* de David Lean, tourné en 1962, mais il n'en est pas pour le moins insidieux.

Au cours des décennies suivantes, ce sont des événements éminemment politiques, déplaisants à l'Occident ou allant à l'encontre de ses intérêts, et par lesquels, même lorsqu'il s'agit de violence, on peut voir globalement des manières pour l'Orient de manifester son existence, qui vont perpétuer cette séquence. Ceux-ci vont ainsi permettre la mise en branle (années 1970), l'instauration (années 1980), la normalisation (années 1990), la mise à jour (années 2000) et le redéploiement

12. Le « *Machreq* » et le « *Maghreb* » sont, respectivement, l'Est et l'Ouest du monde arabe.

13. Voir Olivier Le Cour Grandmaison (dir.), *17 octobre 1961 – Un Crime d'État à Paris*, Paris, La Dispute, 2001 ; Jean-Luc Einaudi, *La Bataille de Paris – 17 octobre 1961*, Seuil, Paris, 1991 ; et également le roman de Didier Daeninckx, *Meurtres pour Mémoire*, Paris, Gallimard, 1991.

(années 2010) d'une représentation particulière de cet Orient. Ainsi, on voit, d'abord, comment suite à ce qui fut, à maints égards, une rupture fondatrice – Suez 1956 –, les ingrédients essentiels du récit se mirent en place : tropisme impérial, centralité du dirigeant (Gamal Abdel Nasser, Saddam Hussein, Oussama Ben Laden) et, surtout, irrecevabilité du contre-récit. Dès lors, régulièrement, des épisodes précis vont ensuite permettre l'émergence et la solidification de ce récit : la guerre arabo-israélienne de 1967, la prise d'otages israéliens à Munich en septembre 1972, par le groupe Septembre noir, la guerre du Sinaï en 1973, la révolution iranienne de 1979, la guerre civile libanaise suivie de la montée en puissance du groupe armé Hezbollah, la première Intifada en 1987, la crise et la guerre du Golfe en 1990-1991 suivies de l'embargo sur l'Irak, le 11 septembre 2001, la saga d'Al-Qaïda durant les années 2000, le printemps arabe en 2011, la crise syrienne à partir de 2012 et, enfin, l'État islamique durant les années 2010, autant d'épisodes qui viennent borner une perception continuellement en voie de sédimentation.

La présentation orientaliste et néo-orientaliste pêche principalement en ce que – alors même qu'elle revendique objectivité et universalité – elle construit une thèse de la singularité d'une région, d'un peuple et d'une religion qui se décline sur le mode du désagrément (« *the trouble with the Arab world* »), et, partant, un exceptionnalisme qui serait invariablement, presque ontologiquement, problématique (« *What Went Wrong?* » se demande Bernard Lewis dans un ouvrage du même titre)¹⁴. Les soubassements culturalistes de cette approche sont immédiatement là, comme le sont les passerelles avec une psychologie simpliste. De *The Arab Mind* de Raphael Patai en 1973 à *Understanding Arabs* de Margaret Nydell en 2012, en passant par *Islam for Dummies*¹⁵, les « guides » du Harvard Bookstore à la FNAC donnent invariablement, à chaque crise, les clefs de lecture et de compréhension de cette pathologie orientale, illustrée aux *Evening News* de la NBC ou au « 20 h 00 » de TF1 ; autant d'ouvrages parsemés de chapitres savants sur l'exubérance

14. Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, New York, Perennial, 2003.

15. Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973 ; Margaret Nydell, *Understanding Arabs. A Contemporary Guide to Arab Society*, Boston, Nicholas Brealey Publishing, 2012 ; Malcolm Clark, *Islam for Dummies*, New York, Wiley Publishing, 2003.

émotionnelle des Arabes, leur fatalisme, leurs gestes, euphémismes et maniérismes, leur sexualité (Malek Chebel) ; leur colère et leur violence ; leurs échecs (Fouad Ajami) et leur « maladie » (Abdelwahab Meddeb), sans oublier, bien entendu, leur guerre sainte, un *jihad* omniprésent et désormais « explicable » par tout néophyte.

La position à partir de laquelle ces auteurs distribuent ces admonestations est la même. Autant l'orientalisme classique est traversé d'inexactitudes et d'imprécisions, autant son nouvel avatar ressasse des jugements homogénéisants sur des situations naissantes et changeantes. La prétention à l'omniscience présente chez l'orientaliste l'éloigne de toute attitude intellectuelle modeste, et le pousse à vouloir imposer à toute situation inédite des discours et des schémas préconçus. En réalité, il y a eu une telle normalisation de cette perspective (comme en atteste la multiplication ces dernières années des couvertures des magazines français *Le Point* et *L'Express*) indexant l'Islam¹⁶ sur la conflictualité¹⁷ qui se joue en Orient, qu'il est à proprement parler presque impossible d'imaginer qu'une lecture différente, circonstanciée et nuancée puisse exister et être recevable. Par-delà les dimensions que nous avons notées ci-dessus (récit, analogie, confiscation, mimétisme et linéarité), le fil conducteur de cette construction médiatique sur l'Orient est, avant tout, l'essentialisme. Saïd explique dans *Orientalism* que celui-ci s'exprime principalement à travers l'idée d'inertie. Et de fait, c'est bien l'archétype dominant que l'on retrouve dans tout reportage sur l'Orient. L'orientaliste, lui, possède les clefs de la modernité ; il les « dit » et les « livre » au grand public qui peut ainsi faire (faux) sens d'une actualité orientale postcoloniale liée à une réalité humaine et une expérience sociétale en réalité dynamiques, complexes et hétérogènes. Il en découle un déni implicite de la capacité d'agir, sans en référer aux énonciateurs auto-proclamés des idéaux, et de l'appartenance à des catégories universelles. Une universalité que Saïd définit ainsi :

16. Voir Isabelle Hanne, « *Le Point* et *L'Express* 'Sans Gêne' avec l'Islam », *Libération*, 31 octobre 2012 et Julien Salingue, « Les Obsessions Islamiques de la Presse Magazine », *ACRIMED*, 6 novembre 2012.

17. Voir, par exemple, Norvell B. De Atkine, « Why Arabs Lose Wars », *The Middle East Quarterly*, décembre 1999, 6, 4 et, plus largement, Patrick Porter, *Military Orientalism. Eastern War through Western Eyes*, New York, Columbia University Press, 2009.

L'universalité veut dire prendre un risque afin d'aller au-delà des certitudes aisées qui nous sont offertes par notre *background*, notre histoire, notre nationalité, qui si souvent nous éloignent de la réalité des autres. Cela veut dire également être en quête et tenter de défendre une seule norme pour le comportement humain¹⁸.

Par ailleurs, l'essentialisme fait le lit d'une logique d'*invention* puisque, précisément, la présentation orientaliste n'est, par nature, ni empirique, ni contextualisée, ni circonscrite, encore moins nuancée. Et l'on peut donc dans une logique archéologique voir se développer, précisément à la période à laquelle Saïd compose *Orientalism*, une vision résultant d'une fiction politisée et qui se nourrit des épisodes de l'actualité mise en scène par cette vision. On pourra ainsi, aux États-Unis, se référer à *The TV Arab* de Jack Shaheen qui, déjà en 1984, explore les représentations médiatiques des Arabes et les stéréotypes dont ils font l'objet. Vulgarisant le travail de Saïd, Shaheen poursuivra cette exploration dans *Reel Bad Arabs* et *Guilty* dans l'après-11 Septembre. Dans la même lignée, en Grande-Bretagne, Lina Khatib examine dans *Filming the Modern Middle East* l'espace cinématographique hollywoodien en tant qu'outil de production culturel, et aborde, par le biais de la grille de Saïd dans *L'Orientalisme* et son ouvrage postérieur *Covering Islam*, les perspectives qui permettent aujourd'hui de décoder la mécanique orientaliste qui se régénère à travers des films que j'estime racistes, tels *American Sniper* (2014) de Clint Eastwood. En France, on notera, entre autres travaux, outre *La Nouvelle islamophobie* de Vincent Geisser publié en 2003, l'ouvrage, paru en 2007, de Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire*¹⁹, qui révèle

18. « *Universality means taking a risk in order to go beyond the easy certainties provided us by our background, language, nationality, which so often shield us from the reality of others. It also means looking for and trying to uphold a single standard for human behavior* ». Edward Saïd, *Representations of the Intellectual*, New York, Vintage Books, 1996, p. XIV.

19. Jack G. Shaheen, *The TV Arab*, Bowling Green (Ohio), Bowling Green State University Popular Press, 1984; Jack G. Shaheen, *Reel Bad Arabs. How Hollywood Vilifies a People*, Northampton (Massachusetts), Olive Branch Press, 2001; Jack G. Shaheen, *Guilty. Hollywood's Verdict on Arabs after 9/11*, Northampton (Massachusetts), Olive Branch Press, 2008; Lina Khatib, *Filming the Modern Middle East. Politics in the Cinemas of Hollywood and the Arab World*, Londres, I.B. Tauris, 2006; Edward Saïd, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How we See the Rest*

bien comment le récit orientaliste procède encore et toujours du mode de problématisation fondé sur la triade identité/religion/région. On peut, à cet égard, localiser l'origine historique de cette problématisation qui s'installe progressivement durant les années 1960 et prend pleinement sa forme lors de la décennie suivante, à savoir au moment de la fin de la domination coloniale directe, qui se double alors d'une peur sociale : contrôle et crainte s'expriment désormais par le biais de la stigmatisation.

Deltombe montre très bien comment, dans le contexte français, cette trame a évolué. « Dérives communautaristes », « péril islamiste » et « menace terroriste », cette fabrication médiatique constitue le fleuve qui a irrigué préjugés et amalgames graduellement exprimés sans gêne, et, au lendemain des attaques de *Charlie Hebdo* de janvier 2015 et encore plus après les attaques de novembre 2015 à Paris, de façon islamophobe revendiquée²⁰. Précisément, la mécanique est celle de la multiplication d'affaires différentes mais mises bout à bout sur un même plan, en faisant toujours la part belle à la religion (islam) et l'ethnie (arabe) sur le mode de l'information-spectacle : versets sataniques, voile islamique, émeutes de banlieue, Khaled Kelkal, sorties scolaires, Mohamed Merah, crèches, pains au chocolat durant le Ramadan, frères Kouachi et Amedy Coulibaly, Hayat Boumeddiene, Abdelhamid Abaaoud, etc. Aux origines de cette hystérie cathodique se trouve, non interrogé, le syntagme de cette « république impériale » exhumé par Olivier Le Cour Grandmaison²¹. De la critique littéraire fondatrice d'Edward Saïd, nous aboutissons, près de quarante ans plus tard, à ce que l'on doit encore aborder sous l'angle de *la science politique de la colonisation*, et ce cheminement n'est pas accidentel. Saïd l'entrevoit en 1994 dans *Culture and Imperialism* : « Le récit est le site où le combat a lieu, où les individus affirment leur identité et l'existence de leur

of the World, New York, Vintage, 1997; Vincent Geisser, *La Nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003; Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2007.

20. Ainsi, sur l'émission matinale de la chaîne de radio France Inter, Elisabeth Badinter déclare, le 6 janvier 2016, « il ne faut pas avoir peur de se faire traiter d'islamophobe ». Voir Julien Lacassagne, « Elisabeth Badinter ou le Racisme Chic », *Médiapart*, 16 janvier 2016.

21. Olivier Le Cour Grandmaison, *La République Impériale. Politique et Racisme d'État*, Paris, Fayard, 2009.

histoire²²». Site, combat, identité et histoire : tout est logé dans cette logique de Malcolm X, où l'affirmation et l'émancipation reprennent la plénitude de leur dimension historique, telle que Saïd en parle dans *Representations of the Intellectual*.

Comment, dès lors, ne pas voir que ce récit sur l'actualité orientale est éminemment le produit d'une histoire, d'une identité, d'un combat et qu'il constitue bel et bien un « site », c'est-à-dire un espace délimité, ouvrant l'accès aux uns et le fermant aux autres²³. Et ce même sur les thématiques d'égalité et de représentativité²⁴, l'orientalisme n'en étant pas à une contradiction près. Indéniablement, le récit sur l'Orient implique la présence d'une différence, mais à ceci près qu'il s'agit d'une différence problématique qu'il s'agirait de rectifier, pour laquelle il faudrait *intervenir* (militairement) pour changer la situation. Pour aller plus loin – comme le fait Saïd –, c'est une différence révélatrice d'une hiérarchie qui, dans le contexte colonial, s'exprimait ouvertement et qui, aujourd'hui, se drape des oripeaux de l'expertise. Voyons ce qu'écrit le philosophe français Michel Onfray à propos de l'islam et des musulmans²⁵ :

22. Edward W. Saïd, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage, 1994, p. xiii.

23. Un espace se voulant « citoyen » mais qui, en même temps, nie la multiplication de *patterns* sociétaux orientés de plus en plus ouvertement par cette césure. Lire, ainsi, le rapport d'Open Society Justice Initiative, *Police et minorités visibles : les contrôles d'identité à Paris*, New York, 2009, qui conclut : « L'étude a confirmé que les contrôles d'identité effectués par les policiers se fondent principalement sur l'apparence : non pas sur ce que les gens font, mais sur ce qu'ils sont, ou *paraissent être*. Les résultats montrent que les personnes perçues comme « Noires » et... « Arabes »... ont été contrôlées de manière disproportionnée par rapport aux personnes perçues comme « Blanches », p. 10 (je souligne).

24. La féministe et sociologue marocaine Fatima Meirissi, qui publiait en 1975 *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Cambridge (Massachusetts), Schenkman Publishing Company, remarquait à ce sujet : « Seules les musulmanes persécutées intéressent l'Occident ». Entretien avec Valérie Colin-Simard pour le magazine *Psychologies*, décembre 2001. Lire son ouvrage *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, où elle note : « N'est-il pas étrange que, dans l'Orient médiéval, des despotes comme Haroun al Rachid recherchaient des esclaves érudites tandis que dans l'Europe des Lumières, des philosophes tels que Kant rêvaient de femmes incultes ? ».

25. Michel Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, Grasset, 2005, p. 239-256. Dans une tribune lors d'une interview dans l'émission *On n'est pas couché* de France 2 diffusée le 17 janvier 2015, Onfray poursuit sa critique de l'islam dans cette veine, déclarant : « La question que l'on devrait pouvoir se poser... c'est

L'islam refuse par essence l'égalité ; une vision du monde pas bien éloignée d'Hitler ; une histoire qui nie l'Histoire génère une société close, statique, fermée sur elle-même, fascinée par l'immobilité des morts ; en lecteurs de Carl Schmitt qu'ils ne sont pas, les musulmans²⁶...

Polémique et, plus important, inexact, Onfray, qui indexe toutes les religions et pas seulement l'islam, ne vient en fait qu'ajouter ses préjugés à une longue liste d'animosités et détestations à l'égard de l'islam où se sont préalablement distingués diversement Voltaire, Lamartine, De Tocqueville, Kant, Hume, Bacon, Locke, Marx, Maupassant, Hugo, Ferry, Renan, Kipling, Le Bon et, dans un registre plus populiste, Fallaci, Houellebecq et Zemmour.

Cette séquence s'est perpétuée – nous permet de comprendre Saïd – par la mise en opposition, d'un côté, de la rationalité, du développement et de la supériorité, et, de l'autre, de l'irrationalité, du sous-développement et de l'infériorité. Aussi, ce qui frappe est non pas la véhémence de ces propos erronés – déraison sous l'étendard de la raison – mais plus la continuité de cette lecture deux siècles durant et sa capacité à soumettre tout événement en Orient, quelle que soit sa nouveauté, à ce prisme réducteur et à ce voilage idéologique. Ainsi, la revivification néo-orientaliste du récit orientaliste s'est notamment illustrée à l'occasion des soulèvements arabes de 2011. Face à une *empowering qawma* (« un pouvoir d'agir collectif et autonome ») produite localement, l'interprétation dominante a puisé dans un recours à un prêt-à-penser alarmiste invoquant le « tribalisme chaotique », « l'immigration envahissante » et « l'insécurité d'Israël », le tout nimbé d'interrogations bien-pensantes quant à la capacité de la région à produire de la démocratie et soulignant sa « conflictualité naturelle²⁷ ». Mises en garde et admonestations constitutives de quoi ? De cette *dépossession* et de cette *stigmatisation* qui forment l'essence de l'orientalisme, plus redevable d'un paternalisme irréductible que d'une

est-ce [sic] qu'il y a une différence de nature entre un musulman pacifiste/pacifique et un terroriste ou une différence de degré ? ».

26. Pour une discussion de Carl Schmitt, son concept du politique et l'islamisme politique, voir notre *Understanding Al Qaeda. Changing War and Global Politics*, Londres, Pluto, 2011.

27. Voir, à ce sujet, Mohammad-Mahmoud Ould Mohamedou, « La Démocratie arabe au regard du néo-orientalisme », *Revue internationale et stratégique*, 2011/3, 83, p. 85-91.

cécité ou déficience analytique. Sous-jacent à ce qu'exprime quelque expert auto-proclamé sur un plateau de télévision se trouve d'abord le déni de ce que l'on nomme en anglais l'« *agency* », c'est-à-dire la capacité d'agir de manière autonome, et, ensuite, la capacité à s'inscrire dans des catégories universelles. Au-delà de son imprécision, le « *Grand Narrative of Orientalism* » est fondamentalement intolérant au nom de la tolérance. Il ne cherche guère à s'éloigner d'un désenchantement programmé parce qu'en réalité, l'orientalisme « médiatique » n'est qu'esbroufe. Acculé par l'argumentation intellectuelle – tel Bernard Lewis dans sa correspondance avec Saïd dans *The New York Review of Books* en 1982 – il se déplace alors fréquemment sur le terrain de la délégitimation. Dans l'essai « *Representing the Colonized* » inclus dans sa collection d'écrits *Reflections on Exile* parue en 2000, Saïd explique comment les remises en question du récit eurocentrique rencontrent « une ironie contemplative²⁸ ». *Look, it's trying to think...* semble dire l'orientaliste déshabillé à l'adresse de son contradicteur savant qui « essayerait de penser ».

Au début du XXI^e siècle, après une période d'apparent recul suite au débat suscité par le travail de Saïd, l'orientalisme est de retour sous un schéma désormais libéré, décomplexé dans sa démesure tout en maintenant sa prétention scientifique. Si cela a pu être possible, c'est parce que l'orientalisme puise ses sources dans une longue histoire. Dans sa réponse à la critique de Bernard Lewis datée du 14 juin 1982, Saïd écrit dans les colonnes de la *New York Review of Books* le 12 août 1982 :

L'intérêt européen pour l'Islam est né de la peur d'un compétiteur monothéiste, culturellement et militairement formidable pour la chrétienté. Les premiers spécialistes de l'Islam, comme l'ont montré de nombreux historiens, étaient des polémistes médiévaux écrivant pour se sauvegarder de la menace des hordes musulmanes et de l'apostasie. D'une manière ou d'une autre, cette combinaison de peur et d'hostilité a persisté jusqu'à nos jours dans l'attention académique et non-académique qui est prêtée à un Islam vu comme appartenant à une partie du monde, l'Orient, opposé imaginativement, géographiquement et historiquement à l'Europe et à l'Occident... Ce qui est donc frappant à propos de plusieurs périodes de l'histoire européenne, c'est

28. Edward Saïd, « Representing the Colonized : Anthropology's Interlocutors », dans *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000, p. 293-316.

la correspondance entre ce que les universitaires et les spécialistes écrivaient et ce que les poètes, écrivains, politiciens et journalistes écrivaient à propos de l'Islam. De plus – et c'est ce que Lewis ne peut ni ne veut aborder – il y a une remarquable (et pourtant intelligible) coïncidence entre l'avènement de l'Orientalisme académique moderne et l'acquisition par la Grande-Bretagne et la France de vastes empires orientaux²⁹.

Partant, nous soumettons ici l'idée que, d'une part, les habits du monstre froid qu'est l'orientalisme voilent un récit d'une extraordinaire continuité avec un lointain passé, et d'autre part, qu'il est aujourd'hui, alors même qu'il est décrédibilisé, à un stade avancé de normalisation et de dissémination démocratisée³⁰. Il faut ainsi comprendre que l'imposition de ce courant résulte fondamentalement de son acceptation. Dans un documentaire réalisé en 1998, Saïd exprime ainsi cette idée :

Et il y a un autre aspect qui est qu'en ne montant pas une sérieuse critique [de l'Orientalisme], les Arabes y ont participé et continuent à se laisser représenter en tant qu'« Orientaux » de cette manière orientaliste³¹.

L'assujettissement est assurément un dispositif qui se nourrit d'actes et de représentations, mais aussi et peut être plus d'intériorisation. Etty

29. « European interest in Islam derived from fear of a monotheistic, culturally and militarily formidable competitor to Christianity. The earliest scholars of Islam, as numerous historians have shown, were medieval polemicists writing to ward off the threat of Muslim hordes and of apostasy. In one way or another that combination of fear and hostility has persisted to the present day both in scholarly and non-scholarly attention to an Islam which is viewed as belonging to a part of the world, the Orient, counterposed imaginatively, geographically, and historically against Europe and the West... What is therefore striking about many periods of European history is the traffic between what scholars and specialists wrote and what poets, novelists, politicians, and journalists then wrote about Islam. In addition – and this is what Lewis neither can nor will deal with – there is a remarkable (but nonetheless intelligible) coincidence between the rise of modern Orientalist scholarship and the acquisition of vast Eastern empires by Britain and France ». Edward Saïd, « Orientalism : An Exchange », *The New York Review of Books*, 12 août 1982, 29, 13, p. 4.

30. Voir, par exemple, le chapitre « Le Croissant et le Marteau », dans Lorant Deutsch, *Hexagone. Sur les Routes de l'Histoire de France*, Paris, Michel Laffont, 2013.

31. Sut Jhally, *Edward Saïd on Orientalism*, un documentaire de Sut Jhally, Media Education Foundation, 1998. Saïd dit : « And there is a certain sense in which, in not really mounting a serious critique of it, the Arabs have participated and continue to allow themselves to be represented as 'Orientals' in this Orientalist way ».

Hillesum, une jeune femme juive hollandaise assassinée à Auschwitz en 1943 et qui avait choisi de se livrer aux nazis ayant déjà arrêté ses parents et ses frères, avait écrit dans son journal publié de manière posthume : « Pour humilier, il faut être deux : celui qui humilie et celui qui veut bien se laisser humilier. Si ce dernier fait défaut, il reste des mesures vexatoires, mais non cette humiliation qui accable³² ». Ainsi est-il intéressant de voir le récit orientaliste se manifester au sein même des cercles qu'il est censé représenter³³. Dans l'après-Printemps arabe, on a ainsi pu voir certains blogueurs, tweeteurs, journalistes, activistes et autres penseurs « de la région » ou du « champ » (comme disent les chercheurs, mais ces penseurs régionaux vivent souvent en métropoles occidentales) illustrer dans le cheminement de leurs idées ce calque qui, pour la bonne cause (démocratie, droits de l'Homme, lutte contre les despotes arabes), reproduit précisément la structure orientaliste, à savoir l'exceptionnalisme de la région, la subjectivité (récits, observations) et l'intolérance (diabolisation des islamistes, qui eux-mêmes produisent de l'intolérance comme Said les a dénoncés)³⁴. Comprendons alors que l'*homo islamicus* décrit par Bernard Lewis ou ceux que Hamid Dabashi (à la suite de Frantz Fanon, Malcolm X et son « *house negro* » et Said) identifie comme les « *intellectuels comprador* »³⁵, cet *homo islamicus* que l'on observe à la loupe dans le « monde arabe » ou « en banlieue » en déconstruisant ses habitudes et sa démographie n'est qu'une catégorie bancale des actualités politiques, sociales et économiques télescopées, qui seraient abordées avec plus de rigueur qu'en faisant appel à cette figure fantasmée.

Au final, en reconstruisant cette archéologie de la soumission, on est frappé de ce que les orientalistes classiques et les néo-orientalistes,

32. Etty Hillesum, *An Interrupted Life. The Diaries, 1941-1943 and Letters from Westerbork*, New York, Henry Holt and Company, 1996 [1981], p. 176.

33. C'est le cas, ainsi, du roman graphique de Riad Sattouf, *L'Arabe du Futur. Une Jeunesse au Moyen-Orient (1978-1984)*, Paris, Allary Éditions, 2014. Pour une analyse qui relève la fausse candeur d'une narration à propos de sociétés arabes « telle que le lectorat occidental se les représente en général » et « dont les pathologies sont attendues et prétendument connues », voir Laurent Bonnefoy, « L'Arabe du Futur » la force des préjugés », *Orient XXI*, 23 janvier 2015.

34. Voir Mohammad-Mahmoud Ould Mohamedou, « Neo-Orientalism and the e-Revolutionary : Self-Representation and the Post-Arab Spring », *Middle East Law and Governance*, 2015, 7, 1 p. 120-131.

35. Hamid Dabashi, *Brown Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press, 2011.

y compris parmi ceux de culture arabo-musulmane, manquent à voir. En outre, ils perpétuent l'idée que l'orientalisme est structuré autour d'une confiscation, mais également autour d'une amnésie révisionniste. Car si l'orientalisme ambitionne, après sa période religieuse initiale³⁶, de fonder une histoire universelle comparative, il est lui-même fondé sur l'oubli systématique et systémique de la contribution que la civilisation arabe a apporté au développement de l'éducation, des sciences et des arts en Occident. Cette contribution est, certes, communément identifiée mais confinée à un travail de traduction des travaux grecs. Le philosophe marocain Mohammed Abed al-Jabri note, à cet égard : « La lecture orientaliste cherche simplement à établir comment les Arabes ont « compris » le legs culturel de leur prédécesseur³⁷ ». Comme l'affirme Ernest Renan en 1852 dans son ouvrage sur Ibn Rushd, *Averroès et l'Averroïsme* : « La philosophie chez les Sémites, n'a jamais été qu'un emprunt purement extérieur et sans grande fécondité, une imitation de la philosophie grecque³⁸ ». C'est, plus prosaïquement, encore cet oubli révélateur qu'exprime le grand Edgar Allan Poe qui, dans son poème *To Helen* (1831), écrivait « *The glory that was Greece, the grandeur that was Rome* » (la gloire de la Grèce et la grandeur de Rome) zappant ainsi « *the magnificence of Baghdad* » (la splendeur de Bagdad). En réalité, la Renaissance, en amont de l'orientalisme, a elle-même directement puisé dans une masse de savoir original élaboré sous l'empire musulman en Andalousie (711-1492) et en Sicile (827-1061), et c'est cet emprunt d'érudition qui a permis, notamment, le développement d'un schéma de pensée moderne. La bibliothèque de l'orientalisme fit impasse stratégique sur cette dette, et ceci fonda logiquement l'opposition à Said, une impasse se perpétuant aujourd'hui dans les perspectives dominantes sur un Orient qui demeure encore largement imaginé.

36. Voir Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

37. Mohammed Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte, 1994.

38. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1869, p. VIII.

2. IMPOSSIBLE RÉCIPROCITÉ

Si la science est accumulative, l'histoire est répétitive. Plus les sociétés aujourd'hui mondialisées se rapprochent, plus elles peuvent également s'éloigner, prenant compte de leurs différences, se penchant sur leurs histoires souvent divergentes et parfois conflictuelles et s'orientant vers leurs propres définitions de la modernité. À cette aune, la vision folklorisante de la fiction orientaliste d'un tiers-monde où se côtoient « bonheur primitif », « barbarie » et « exotisme³⁹ » est une littérature d'objectivation construite de façon parfois biaisée, à l'image du passé colonial, ses représentations⁴⁰ et ses lointains antécédents⁴¹. C'est donc moins la capitulation de l'Orient que sa soumission que poursuit l'orientalisme. La soumission est multiforme alors que la capitulation force la substitution et la prise de responsabilité. Exonérée d'une véritable interrogation sur les crimes de la colonisation, la continuité de la colonialité s'est ainsi déclinée toujours par rapport à une administration et une actualité politique, et non pas en fonction de sa propre centralité à l'égard de l'histoire des sociétés extra-occidentales.

Le provincialisme des idées véhiculées par l'orientalisme a toujours été associé à une profonde auto-perception de son exceptionnalité, et des droits concomitants qu'il s'attribue en se posant comme supérieur aux autres. En désignant la place des autres, l'orientalisme s'assigne également la sienne. Parlant de la France coloniale, en 2005, le philosophe Alain Finkelkraut se demandait « Qu'a-t-[elle] fait aux Africains? [Elle] ne lui a fait que du bien⁴² ». Cette conviction orientaliste procède ainsi :

39. Jean-Marc Moura, *L'Image du Tiers-Monde dans le roman français contemporain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

40. Voir les travaux de Pascal Blanchard et ceux de Nicolas Bancel.

41. Lire, à ce sujet, Jean Flori, *Prêcher la Croisade, XI-XIII^e siècles. Communication et Propagande*, Paris, Perrin, 2012.

42. Alain Finkelkraut, propos tenus dans un entretien avec le quotidien israélien *Haaretz* publié le 19 novembre 2005 et repris par l'hebdomadaire français *Le Nouvel Observateur*, « Finkelkraut, les Noirs et les Arabes », 24 novembre 2005. Accusant les jeunes, notamment d'origine arabe et africaine, issus de l'immigration, de tenir des propos anti-français, Finkelkraut ajoute : « [E]n France, au lieu de combattre ce genre de propos, on fait exactement ce qu'ils demandent : on change l'enseignement de l'histoire de la colonisation et l'histoire de l'esclavage dans les écoles. Maintenant, l'enseignement de l'histoire coloniale est exclusivement négatif. Nous n'apprenons plus que le projet colonial a aussi apporté l'éducation, a apporté la civilisation aux sauvages » (je souligne).

une norme universelle de modernité a été atteinte par l'Occident (vers les années 1800) et les autres cultures se doivent d'atteindre ce qui est présenté comme un standard universel. L'extension politique de cet argument a réussi au point que son examen (encore moins sa remise en question) par des non-Occidentaux (« les Orientaux orientalisés » donc) a été limité à une perspective de victime. Conséquemment, le succès de l'orientalisme dans l'universalisation de son histoire spécifique repose sur sa capacité à maintenir de loin en loin une suprématie en constante mutation – d'un ordre politique global à l'autre (colonialisme, post-colonialisme, guerre froide, après-guerre froide, après-11 septembre, après-Printemps arabe, lutte contre l'État islamique) – mais qui maintient toujours une exclusive sur l'origine et l'expression des normes. Aussi, même lorsqu'elle est efficace, la résistance intellectuelle n'est que cela, une rébellion. Au-delà de la stigmatisation, nul regard de niveau égal posé sur la métropole occidentale n'a pu durant une longue période être concevable. De cette sorte, les historiens et scientifiques du Sud ont été essentiellement réactifs dans leur posture intellectuelle. Il y a eu plus de dénonciations des politiques occidentales, de l'histoire coloniale aux aventures néo-coloniales, que d'examen cliniques des attributs de l'Occident représentés par l'orientalisme. Là où les orientalistes ont assemblé minutieusement un corps de connaissances à propos des autres civilisations, révélant des approches allant du mépris à l'infatuation, le penseur non-occidental a eu tendance à demeurer confiné à une position de protestation, de justification ou de défense, incapable ou non désireux (voire aveugle à l'existence de cette possibilité) d'égaliser l'ambition de dessiner le monde autrement, et de renvoyer de manière dépassionnée un propos scientifique nuancé sur l'*ethos* occidental.

Dans l'après-11 septembre 2001, Edward Said soulignait que « plus que jamais, il est vrai de dire que la nouvelle génération d'esprits humanistes est en phase plus que toute autre génération avant elle avec les énergies et courants non-européens, décolonisés et décentrés de notre époque⁴³ ».

Nous avons effectivement assisté, ces dernières décennies, à l'éclosion d'écoles de pensée qui ont remis en question le centralisme occidental

43. Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 47.

et sa construction historique⁴⁴. Néanmoins, la perception de suprématie demeure dominante tant au Nord qu'au Sud. Pour les penseurs orientalistes, une paternité alternative de la modernité – qui serait associée avec un passé fort, comme par exemple dans le cas de l'Islam – n'est pas vraiment concevable si elle n'est pas peinte aux couleurs de leurs valeurs, et n'est donc inévitablement qu'une menace (active, tapie ou potentielle). Cette contradiction est au cœur même de l'équation offerte trompeusement par l'orientalisme qui n'est jamais réellement disposé à l'échange.

Au final, le monde oriental fait, aujourd'hui, face à un triple défi. Obligé de faire sa mue démocratique postcoloniale, il est sur la défensive tout en ne parvenant pas à se défaire d'un autoritarisme qui l'a trop longtemps caractérisé. En transition, il ne maîtrise pas toutes les cartes d'un processus complexe, long et incertain. Enfin, requis de remplir sa part d'obligations sécuritaires, désormais planétarisées dans un après-11 Septembre qui joue encore en arrière-fond en cette seconde décennie du XXI^e siècle, il n'œuvre pas nécessairement à résorber cette insécurité dans une logique souveraine mais plus souvent dans le cadre de « partenariats » pilotés ailleurs. Mais ce n'est pas là que se situe le vrai défi. Le grand projet pour les sociétés du Sud, en ce siècle, est celui de la réinvention. Plus précisément *de la fin et de la réinvention*, comme le note le philosophe camerounais Achille Mbembe :

« L'on ne peut réinventer que si l'on sait regarder à la fois en arrière et en avant... Il est difficile de réinventer quoi que ce soit en reconduisant tout simplement, contre autrui, la violence qui fut autrefois déployée contre soi. Il n'y a pas, de façon automatique, de « bonne violence » qui devrait succéder à une « mauvaise violence » l'ayant précédée, ou qui devrait en tirer sa légitimité. Chaque violence, la bonne comme la mauvaise, vient toujours consacrer une disjonction⁴⁵. »

Dès lors, cette réinvention est, comme le dit Hamid Dabashi, une marche vers l'universalité « évidente » :

44. Voir, par exemple, Catherine Hall, *Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

45. Achille Mbembe, *Sortir de la Grande Nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p. 51.

« La question est plutôt la façon dont la pensée non-européenne peut atteindre une conscience propre et une universalité évidente non pas au prix de ce que peuvent penser indifféremment les penseurs européens pour le reste du monde, mais plutôt dans le but d'offrir des visions alternatives de la réalité (complémentaires ou contradictoires) et qui seraient plus ancrées dans les expériences vécues des gens en Afrique, en Asie, en Amérique Latine ; comtés et cimes autrefois sous le sceau de ce qui s'appelle soi-même 'l'Occident', mais qui ne le sont heureusement plus désormais⁴⁶. »

Et, au-delà de la « délégitimation de la généalogie des érudits établis » (l'orientalisme), c'est aussi un « manifeste d'action positive (*affirmative action*) pour les universitaires arabes et musulmans⁴⁷ » aux États-Unis que Saïd offre.

46. « The question is rather the manner in which non-European thinking can reach self-consciousness and evident universality, not at the cost of whatever European philosophers may think of themselves for the world at large, but for the purpose of offering alternative (complementary or contradictory) visions of reality more rooted in the lived experiences of people in Africa, in Asia, in Latin America, counties and climes once under the spell of the thing that calls itself 'the West' but happily no more ». Hamid Dabashi, « Can Non-Europeans Think? », *Al Jazeera.com*, 15 janvier 2013. Voir également son ouvrage *Can Non-Europeans Think?*, Londres, Zed Books, 2015.

47. Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America*, Washington, Washington Institute for Near East Policy, 2001, p. 32 et 39. Kramer exprime ceci comme une critique de l'œuvre de Saïd qu'il cherche à décrédibiliser, là où en réalité il met utilement le doigt sur précisément ce fondamental travail d'émancipation.

SOUS LA DIRECTION DE
MAKRAM ABBÈS & LAURENT DARTIGUES

ORIENTALISMES OCCIDENTALISMES

À propos de l'œuvre d'Edward Said


HERMANN
Échanges Littéraires

