

HAYIM HABSHUSH. *YÉMEN*. RÉCIT TRADUIT DE L'ARABE YÉMÉNITE PAR SAMIA NAIM-SANBAR. ACTES SUD, COLL. « TERRES D'AVENTURES », 1995, 215 p.

AL-'ALAKAT AL-'ARABIYYA AL-TURKIYYA, HIWAR MUSTAKBALI (LES RELATIONS ARABO-TURQUES, DIALOGUE PROSPECTIF). ACTES DU COLLOQUE ORGANISÉ PAR LE CENTRE D'ÉTUDES DE L'UNITÉ ARABE, BEYROUTH, 1995, 673 p.

TAREK MITRI, EDITOR. *RELIGION, LAW AND SOCIETY, A CHRISTIAN-MUSLIM DISCUSSION*. WCC PUBLICATIONS, GENEVA, 1995, 138 p.

Regards croisés

I

Le Yémen a longtemps exercé une grande fascination sur les voyageurs et les explorateurs européens. Dès la deuxième moitié du XVIII^e siècle, une expédition danoise (1762) dont l'histoire a été racontée deux siècles plus tard par Thorkild Hansen (*La Mort en Arabie*) s'était lancée dans un périlleux voyage exploratoire du difficile et fascinant pays. Dans la série des voyages qui s'ensuivent, l'entreprise menée pour le compte de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, en 1869, par Joseph Halévy, reste l'une des plus riches et passionnantes. Non seulement parce que le voyage fut un « véritable succès scientifique [...] contribuant à la naissance des études d'épigraphie sudarabique » mais surtout parce qu'il fut l'occasion d'une curieuse expérience. Halévy, en effet, s'était fait accompagner durant son voyage par un juif yéménite originaire de Sanaa, Hayim Habshush, mais dont il escamotera le rôle essentiel dans le succès de l'expédition. Pratiques malheureuses, mais hélas bien réelles au siècle dernier, et parfois débusquées d'ailleurs, ce qui ne manqua pas d'advenir à l'illustre Halévy. Le règlement de comptes prit toutefois une forme peu banale. Parti sur les traces d'Halévy, l'épigraphiste autrichien Edouard Glaser suggérera à Habshush de consigner le voyage accompli avec son prédécesseur. Vingt-trois ans après les faits, donc, le guide se mit à la

rédaction d'un récit extraordinaire, où l'explorateur et son double se trouvent happés par une fabuleuse expérience narrative. Comme guide, Habshush se trouvait cantonné, vis-à-vis du scientifique voyageur, dans une fonction subalterne. Le voici rétablissant non seulement son rôle, mais reléguant celui à qui il donne pompeusement du « maître » au rang d'obligé, montrant, par l'ironie des scènes innombrables, que rien n'eût été possible si lui, Habshush, n'avait été là. L'affaire n'aurait été malgré tout qu'anecdotique si Habshush, doué d'un génial sens du récit, ne s'était transformé en un conteur animé d'un souffle littéraire doublé d'un sens ethnographique étonnants

Le récit qu'il nous donne de la société yéménite de l'époque, et de son extraordinaire richesse (culinaire, vestimentaire, culturelle, culturelle, sociale et politique) est stupéfiant. Chaque séquence du voyage, chaque incident de parcours est le prétexte à des digressions d'une précision naturaliste. Samia Naïm-Sanbar, dans la préface, relève qu'Habshush se positionne à la fois entre le narrateur, l'acteur et l'auteur. Et si Halévy est présent d'un bout à l'autre du récit, le rôle qui lui est réservé est secondaire. Quel éblouissant retournement de situation ! Le savant voyageur étranger se dédouble pour devenir l'ombre de son double. La problématique épistémologique de l'ethnologie n'a pas échappé au chercheur-traducteur qui écrit : « *Au moment où le regard d'Halévy sélectionne pour les besoins de sa mission, [Habshush] explore tout ce qu'il croise en chemin* », posant son propre regard d'autochtone sur le regard de son « maître ».

S'ensuit une description des us et coutumes, de la vie des communautés juives yéménites (alimentation, polygamie, rapports aux pouvoirs, complexité du système de protection et des jeux tribaux subsidiaires et de leurs règles, etc.) qui témoigne de leur profond ancrage dans la société locale. Ou plutôt témoignait. Car depuis, les bourrasques du XX^e siècle sont passées par là. Habshush ne les connaîtra pas. Il mourra en 1900. Mais son récit contribuera certainement à rétablir l'histoire réelle et à apaiser les passions nées des

fantasmes mystificateurs qui, au moment même où il écrivait, prenaient naissance en Europe centrale et orientale.

J'oubliais ! Haïm Habshush était chaudronnier de son métier. Samia Naïm-Sanbar nous apprend qu'il s'agissait aussi d'un « *esprit curieux et ouvert [qui] formait avec quelques amis un groupe violemment opposé aux superstitions et au fatalisme qui prévalaient dans le pays et luttait pour le rationalisme et l'indépendance de la pensée* ».

Ajoutons qu'au chaudron des mots, Habshush se révèle un artiste dinandier, parfaitement servi par une traduction subtile.

II

L'anecdote vaut cas d'exemple. Abordant, un jour, l'histoire de l'Empire ottoman, j'eus dans un colloque cette formule : « *Nous en sommes tous les héritiers et les résidus* ». « Résidus » courrouça les amis turcs, et « héritiers » provoqua l'ire des collègues grecs et libanais qui y virent pure provocation. C'était dans les années 70 où la vie intellectuelle au Moyen-Orient barbotait dans les marais idéologiques et leurs multiples chapelles. Oubliant ou ignorant les mutuels ressourcements de la *Nahda* (renouveau culturel et linguistique arabe, plus spécifiquement égypto-syro-libanais, au XIX^e siècle) et de la dynamique des Tanzimats, ainsi que l'histoire réelle, nos intellectuels, plaçant leurs pas dans ceux de leurs prédécesseurs – organiques – qui accompagnèrent au début du siècle et surtout dès la « première guerre » le façonnage étatique, territorial et sociétal du Moyen-Orient, continuaient de penser l'histoire régionale à la manière d'un *deus ex machina* qui fit que la Lumière fut sur les provinces arabes de l'Empire, après des siècles de ténèbres, grâce aux électriciens de San Remo (ceux de la Conférence) qui préparaient le Traité de Sèvres. Une nouvelle guerre mondiale, deux blocs et l'effondrement du mur de Berlin plus tard, l'idéologie lyrico-romantique ne fut pas en reste, en Turquie même, où l'on entendit un éminent président annoncer que le XXI^e siècle serait celui de la

revivification du « monde turc », lequel s'étendait de l'Adriatique à la... Mongolie. La guerre du Golfe, le terrible conflit balkanique, les soubresauts caucasiens et les rappels à l'ordre russes, ont conduit à apaiser la fièvre néo-impériale et imposé à l'ensemble des acteurs moyen-orientaux plus de réalisme.

Pour autant, faut-il confondre le réalisme avec la résignation devant les réalités primaires et les jeux de force cyniques et égoïstes ? En tout cas cela n'est certes pas la vision qui a présidé à l'organisation, à Beyrouth, en novembre 1993, d'un vaste colloque sur les relations arabo-turques, dont les actes viennent de paraître, édités par l'organisateur de la rencontre, le Centre d'Études de l'unité arabe (CEUA). Quel chemin parcouru et quelle symbolique ! Ce n'est pas peu de chose, en effet, que l'un des hauts lieux de la pensée unitaire arabe prenne une initiative de cette nature, sous l'angle de l'approche prospective. La somme des interventions, d'ailleurs inégales, alliant les approches soucieuses de méthode et de démarche critique aux incantations de la langue de bois (séculière ou à connotation religieuse), constitue un ensemble impressionnant de réflexions couvrant le champ de l'héritage historique et celui des relations actuelles, sous l'angle de problématiques aussi diversifiées que celles de l'eau, des choix intellectuels et politiques, de la situation de la femme, des fondements de la coopération mutuelle à venir, dans les domaines financiers, économiques ou technologiques, ainsi que dans le nouvel ordre régional, dans le cadre du jeu des grandes puissances et de leurs stratégies ou encore dans le monde islamique. Fait à relever : la question des stratégies d'action dans les domaines de la pédagogie et de l'information, auprès des éditeurs scolaires et des médias turcs, afin d'y corriger l'image des Arabes qui s'y trouve véhiculée, est venue mettre en relief la primauté des signes et des représentations dans les relations arabo-turques.

L'ensemble de ces questions met en évidence le nécessaire dépistage des lignes de force qui sont désormais incontournables, à la

fin d'un siècle sur lequel l'effondrement de l'Empire a laissé de larges empreintes.

La première de ces pistes est celle de l'énorme travail de mémoire historique à accomplir de part et d'autre par des historiens travaillant sur les archives. L'idéologie ne serait plus, dès lors, le prisme déformant, mais l'un des champs de travail de l'approche critique au sens épistémologique du terme.

La seconde est celle du travail de deuil mutuel à mener pour mettre un terme progressif aux effets perpétués des blessures, y compris et surtout symboliques, non seulement dans la « conscience douloureuse » des intellectuels, mais surtout dans la conscience populaire. Il y a là un effort immense à fournir auprès de la société civile, ouvrage sociétal transversal, permettant un regard sans complaisance ni tabous, à l'égard de l'autre mais d'abord à l'égard de soi-même.

La troisième de ces pistes est celle d'un travail sur la modernité, donc sur l'avenir. Il engage la responsabilité des élites turques et arabes. La problématique des rapports arabo-turcs porte en effet en elle les germes d'une perpétuation du désordre régional ou d'un équilibre réinventé autour d'un système régional intégré, tourné vers le partenariat et le développement, dans le respect cette fois de l'intégrité des peuples et des personnes, et avec eux. Deux stratégies opposées peuvent, en effet, s'affronter dans le champ arabo-turc. L'une se servirait de la méfiance toujours existante et irait dans le sens du jeu des grands acteurs hégémoniques, instrumentaliserait les richesses du sous-sol et les diversités sociales ou ethniques et aboutirait à renforcer les processus de dislocation inaugurés avec la guerre du Golfe. L'autre, stratégie d'association, permettrait de peser le développement régional non seulement en terme de marché, mais surtout en termes de richesses et de ressources humaines, en terme d'ouverture des sociétés civiles, sur elles mêmes, en terme de séparation conceptuelle et opératoire (dans les constitutions et les institutions) de la notion d'Etat de celle de nation, par le développement progressif et pertinent de l'idée de citoyenneté

face aux solidarités désintégratrices, bref en terme d'invention de processus démocratiques complexes garantissant à la fois le droit (des gens, des minorités et des Etats) et l'intangibilité des frontières et permettant de juguler les syndromes balkaniques qui pèsent sur le Moyen-Orient.

Le dialogue prospectif arabo-turc ainsi relancé à Beyrouth, ville ô combien symbolique s'il en fut, est un premier jalon, embryonnaire mais essentiel pour lever les hypothèques qui pèsent depuis plus d'un siècle et dont marchands, industriels et financiers ont déjà d'ailleurs largement entamé le contournement. Le dialogue et la reconstruction des relations arabo-turques seront sans doute un autre chemin nécessaire à l'accomplissement du processus très fragile entamé en Palestine, mais qui n'est lui-même que l'un des éléments d'une dynamique historique globale mais toujours potentielle.

III

L'ampleur du débat suscité par l'irruption du religieux dans le champ du politique et le tumulte qu'il provoque a, hélas, relégué au second plan le processus de dialogue engagé depuis des années dans des sphères de réflexion plus apaisées, en particulier sous l'égide du Conseil œcuménique des Eglises (WCC). L'ouvrage dirigé par Tarek Mitri, secrétaire exécutif du Conseil pour les relations inter-religieuses, vient opportunément le rappeler. Au travers de la synthèse de deux colloques tenus en Suisse, sur le thème « Religion, droit et société », des personnalités aussi diverses, par exemple, que le Dr Ghazi Salahuddin Atabani, ministre d'Etat auprès de la présidence de la République soudanaise, Mme Sheila Mc Donough, professeur au département d'étude des religions à l'université Concordia de Montréal ou le Dr Khaled Ziadeh, de l'université libanaise de Tripoli, ont pu débattre dans un climat apaisé.

Première leçon de l'ouvrage, le *dialogue* est un véritable *débat* qui suppose des interlocuteurs opposés, mais disposés à l'échange à partir de leurs différences réelles, et

même de leurs fractures intellectuelles.

Ce principe est la condition même de la découverte d'éventuelles interfaces ou convergences. Il permet aussi de marquer clairement les divergences à partir d'une écoute critique croisée.

L'objectif de Tarek Mitri a été en effet de dépasser les exclusions et les anathèmes mutuels et le simplisme réductionniste ou instrumental, et surtout de faire parler des intellectuels et penseurs issus des multiples terreaux sociétaux et culturels concernés. La démarche permet aussi de se mettre à l'écoute des débats internes à ce qui est présenté par certains comme un champ culturel spécifique, « musulman » ou « chrétien ». D'écouter par exemple les approches approfondies du débat sur la « dhimmitude » ou sur la *sharia* ou l'*ijtihad* (interprétation), en évitant les visions idéologiques ou historico-hystériques qui sévissent avec plus ou moins de virulence de part et d'autre. Les questions de l'Etat-nation, du pluralisme des modèles juridictionnels, des droits de l'homme ou encore du rôle du religieux dans la légitimation (ou la délégitimation) des pouvoirs ont fait l'objet de débats contradictoires. Il s'agit là d'un dialogue sans précédent qui gagnerait à être multiplié, loin des exacerbations populistes et des vociférations des théoriciens du choc des cultures arc-boutées sur les religions (dans leur lettre la plus étroite), qui se recrutent dans tous les camps et dont la convergence devient caricaturale depuis que le Pr Samuel Huntington s'en est fait le missionnaire zélé.

P. S. Un chaudronnier intellectuel qui double son maître et exprime son propre regard sur sa société ; des intellectuels de ressourcements divers qui abordent l'un des problèmes historiques et prospectifs les plus délicats du futur moyen-oriental : les relations arabo-turques ; des intellectuels et des penseurs qui reconnaissent leurs différences et leurs divergences mais engagent un véritable débat reconnaissant la nécessité de l'échange critique à partir de leur propre socle conceptuel : N'est-ce pas là une leçon de méthode pour les

« dialogues » qui s'engagent aujourd'hui autour de la Méditerranée et qui, dépassant leurs fictions sucrées ou acides, reconnaîtront la nécessité incontournable de l'échange contradictoire même passagèrement conflictuel, car lui seul peut permettre le progrès nécessaire des constructions intellectuelles et institutionnelles, et des dynamiques permettant d'édifier l'avenir commun, justement, en commun ?

— RUDOLF EL-KAREH

JACQUES DERRIDA. *MAL D'ARCHIVE, UNE IMPRESSION FREUDIENNE*. ÉD. GALILÉE, COLL. « INCISES », DIRIGÉE PAR AGNES RAUBY, 156 P.

Cet ouvrage reprend une longue conférence prononcée par le philosophe Jacques Derrida le 5 juin 1994, à Londres, lors d'un colloque international intitulé : « Memory : The question of Archives ». Prenant le mot au singulier, comme le voulait jadis l'usage en français et avant lui en latin (il était alors un nom masculin), Derrida interroge ici l'archive comme concept, institution, besoin et plus généralement ou plus précisément comme *mal*, et ce, dans une pluralité de sens qui se dévoilera par la suite.

Le livre trouve son point de départ dans une lecture de *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*¹, ouvrage de l'historien israélien Yosef Hayim Yerushalmi, auteur d'un autre ouvrage célèbre : *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*². Mais, comme à son habitude, le philosophe dépasse de loin l'objet immédiat de sa lecture : sans le réduire à un simple prétexte, il l'enrichit et ouvre à la lecture de vastes horizons. Ainsi se trouve-t-on projeté dans l'histoire de la

psychanalyse, les problèmes ou la problématique de son archivation, l'universalité de la psychanalyse ou son judaïsme, le legs de Freud et le rapport de celui-ci au judaïsme (plus précisément, à ce que lui-même appelait la *judéité*), la déconstruction de l'Un et de sa hantise, l'archive, son écriture et sa sauvegarde (pour l'usage, mais aussi, parfois sinon souvent, contre l'usage ou loin de tout usage), *le mal d'archive*, dans le sens du besoin lancinant qu'on a des archives (« le droit à la mémoire »), mais aussi *les archives du mal*, leur manipulation ou interdiction, la censure en archives, l'archivation comme censure ou les archives créant leur propre censure.

Dès le début de son entreprise, Yerushalmi fait l'aveu d'une incompétence et d'une difficulté : il parle de Freud et de la psychanalyse en historien non vraiment versé dans la psychanalyse. Tout au plus, il est un historien qui, de temps à autre, se donne « le luxe » (c'est son mot) de recourir à un terme psychanalytique. Et dès le début de sa lecture, Derrida lui rappelle que ce « luxe » qu'il croit pouvoir s'offrir, cette « coquetterie » du savant, selon le mot de Derrida, est plus lourde de conséquence que ne le croyait l'honnête historien de prime abord. Et en effet, Derrida la montrera qui infirme la démarche de l'historien en plusieurs endroits. Vouloir participer à la constitution de l'histoire de la psychanalyse sans en maîtriser les mots clés ni les procédés majeurs se résout dans le meilleur des cas en un tâtonnement à court de moyens et en un vœu pieux. « *Même un historien classique des sciences, écrit Derrida, doit connaître de l'intérieur le contenu des sciences dont il fait l'histoire. Et si ce contenu concerne justement l'historiographie, il n'est de bonne méthode ni de bonne épistémologie de s'autoriser à le mettre entre parenthèses. On se prive alors des conditions élémentaires, de la stabilité sémantique minimale et presque de la grammaire qui permettraient de parler de ce dont on parle* » (p. 88).

En se donnant la tâche de relire le *Moïse* de Freud, Yerushalmi tente en quelque sorte de reprendre le père de la psychanalyse, voire de le

1. Yale University Press, 1991. Traduction française : *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, trad. Jacqueline Carnaud, Gallimard, 1993.

2. University of Washington Press, 1982, Schocken Books Inc. New York, 1989. (*Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, 1984, Gallimard, coll. « Tel », 1991).