

LA CIVILISATION ISLAMIQUE ET L'HUMANISME ARABO-MUSULMAN : LE REGARD DE MALEK BENNABI

Haoues Seniguer

L'Harmattan | *Confluences Méditerranée*

2014/2 - N° 89
pages 187 à 209

ISSN 1148-2664

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2014-2-page-187.htm>

Pour citer cet article :

Seniguer Haoues, « La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman : le regard de Malek Bennabi », *Confluences Méditerranée*, 2014/2 N° 89, p. 187-209.

Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Haoues Seniguer

Chercheur associé, Chargé de cours à l'IEP de Lyon, GREMMO UMR
5192 LYON, MOM-CNRS/UNIVERSITE LUMIERE LYON II.

La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman : le regard de Malek Bennabi¹

Malek Bennabi (1905-1973) est un essayiste algérien de confession musulmane. C'est une figure très atypique de la pensée islamique contemporaine. Méconnu, ses écrits sont souvent investis et récupérés par les théoriciens et militants de l'islamisme, qui revendiquent, à tort ou à raison, son héritage. Bien que par certains côtés travaillé par une forme d'islamisme, Malek Bennabi s'est néanmoins efforcé de sortir de l'ornière purement dogmatique, hyper normative et exaltée de l'islam, pour se consacrer davantage à une profonde réflexion autocritique de l'ethos musulman.

Propos liminaires

Le discours *sur* ou *de* l'islam est souvent pris en tenaille entre essentialismes et culturalismes, et ce, que ce soit en Occident, au Maghreb ou encore en Orient. Il est constamment pris en otage par la pensée normative, qu'elle soit apologétique ou comminatoire, du côté

musulman comme du côté non-musulman. Alors même qu'il existe une tradition orientaliste ou islamologique savante, laquelle essaye de se frayer un chemin entre ces deux voies éminemment escarpées.

Cette dialectique permanente hypothèque aussi bien le dialogue interculturel, au sein des sociétés occidentales où vivent des millions de musulmans, par ailleurs majoritairement citoyens européens, que l'amorce d'un diagnostic critique de la part de ces mêmes musulmans, dans leurs sociétés respectives, au premier rang desquelles les sociétés de l'aire arabe et/ou islamique. La religion se transforme alors très souvent en un puissant instrument de contrôle social, de domination et d'hégémonie, qu'utilisent différentes sortes d'acteurs sociaux, clercs ou non.

Ce sont moins les références ou les enseignements d'un humanisme arabo-musulman qui manqueraient ou seraient absents du panthéon de la mémoire collective musulmane ou de l'histoire de la civilisation islamique profondément hétérogène et contrastée, que des lacunes patentes dans la manière d'en actualiser et d'en valoriser, de façon critique et distanciée, le contenu. Viennent s'ajouter aussi l'absence de décentrement culturel, théologique et de volontarisme politique de la part de pouvoirs arabes, qui n'ont jamais hésité, à travers les âges et suivant les contextes, à instrumenter la religion, à « écraser » l'histoire, à des fins de perpétuation de leur pouvoir personnel et/ou à la reproduction d'un système politique de domination, d'exclusion des citoyens et de discriminations à l'endroit des minorités religieuses. Et il faut dire que les élites autoritaires arabes, y compris sécularistes, ont souvent fait front commun, à intervalles réguliers, avec les islamistes, en vue de faire pièce aux penseurs libéraux de l'islam ou des porteurs de voix discordantes, qui menaçaient un idéologie dominante oppressive.

Or, précisément, à l'époque contemporaine, Malek Bennabi (1905-1973), un intellectuel musulman de nationalité algérienne, a jeté les bases d'un travail autocritique du sujet en islam et des sociétés majoritairement musulmanes. Ce qui n'exclut aucunement des positions ambivalentes, voire contradictoires, dans la mesure où il a exprimé une certaine proximité idéologique avec le fondateur des Frères musulmans, Hassan al-Banna (1906-1949), lui-même tenant d'un islam très conservateur, totaliste, voire totalitaire aux yeux de certains commentateurs. Voici ce M. Bennabi dit précisément au sujet de Hassan al-Banna et de son idéologie, passant sous silence tout le versant hyper normatif et oppressif :

« L'expérience de Hassan El Banna fut bivalente en ce sens qu'elle n'eut pas d'influence seulement sur les idées réformistes, mais sur les idées modernistes également. En fait, elle a porté dans la renaissance musulmane un principe d'unité qui lui manquait jusque là : le réformisme et le modernisme exprimant deux tendances qui ne convergeaient pas et, parfois même, s'opposaient (...) L'Égyptien Hassan El Banna dont l'expérience, quoique inachevée, garde néanmoins la valeur d'un rémoignage irrécusable sur la synthèse possible de la spiritualité islamique et de la technicité cartésienne. Sur le plan spirituel, le fondateur des « Frères musulmans » n'avait pas cherché une « science », une exégèse du Coran plus étendues, mais une « conscience » directe, une intuition spontanée de l'esprit coranique². »

M. Bennabi est une figure atypique, dont la pensée, à ce titre au moins, mérite d'être connue, décortiquée, restituée dans son temps et dans toute sa complexité. Le penseur algérien n'hésite pas à pointer le défaut de civilisation de ses coreligionnaires, recourant quelquefois à des arguments de type culturaliste. Il ne cherche pas à en rester à des réflexes apologétiques. Le chantier critique qu'il a essayé d'inaugurer, a été à la fois informé, équilibré et original, avec pour visée principale et constante, l'idée résolue de pourfendre tous les essentialismes sans ménager d'aucune sorte ses coreligionnaires, auxquels il reproche à plusieurs reprises les accents victimaires, privatifs, selon lui, d'un élan créatif ou réformateur de fond.

Au cours de cet article, nous voudrions montrer en quoi l'œuvre contrastée de ce penseur, méconnu, voire inconnu du grand public, dont les idées ont parfois été déformées ou caricaturées par les idéologues « islamistes » et leurs contempteurs, permet de retrouver et redécouvrir les voies d'un humanisme arabo-musulman potentiellement original, qui recherche non seulement une fidélité aux textes religieux tout en étant conscient des faiblesses ou scories des musulmans qui rejaillissent ensuite sur ces textes. Cet humanisme reposerait, si l'on suit la philosophie de ce dernier, sur la nécessité d'un travail d'autocritique du musulman. Autrement dit s'agit-il en premier lieu de mettre à nu, entre autres, la psychologie musulmane elle-même. Ceci permettrait au musulman, d'après Bennabi, de sortir d'un état léthargique et de retrouver ainsi, par la suite, individuellement et collectivement, les voies

d'un mieux être social, économique, politique et culturel. Ce mieux être serait ainsi adossé à une éthique *universaliste*, puisant justement sa source et son expression aussi bien dans les enseignements de l'islam que dans les humanités. Néanmoins, cette pensée n'est pas sans susciter aussi de légitimes interrogations tant du point de vue des sciences humaines et sociales que du point de vue politique. En effet, d'après Malek Bennabi, c'est par la « Religion », au sens large du terme, que passerait le salut de « la civilisation³ ». Si tel était le cas, quel rôle ou fonction, par conséquent, lui accorder dans les sociétés humaines et quelles conceptions de la religion devraient-elles de la sorte s'imposer au reste de la collectivité ? N'y a-t-il pas précisément un risque d'étouffer les libertés individuelles, au premier rang desquelles la liberté de conscience, qui peut tout aussi bien être une liberté de non-croyance ou d'incroyance ?

Il importe, de prime abord, de dresser un portrait de M. Bennabi à partir d'éléments autobiographiques. En effet, la haute valeur intellectuelle et l'humanisme (ou grande humanité) d'un personnage, se manifeste, en principe, à la lumière d'événements personnels et de moments historiques que ce dernier a vécus, lesquels ont, décisivement, alimenté sa réflexion sur le monde et façonné un comportement social. Comment donc ne pas s'intéresser aux écrits et, accessoirement, à l'existence d'un auteur, aux confins de deux traditions ou cultures (culture maghrébine, religion islamique et culture française), qui n'a cessé de s'efforcer de construire un pont entre l'islam et l'Occident sans concessions faciles d'aucune sorte ? Ainsi, Bennabi ne ménage, de son verbe acéré, ni l'un ni l'autre, dans un constant souci de dialogue critique et pérenne. Qui est au juste Malek Bennabi ?

Pour appréhender les aspects les plus saillants du parcours personnel de Bennabi en lien étroit avec son oeuvre, il est utile d'en référer à un ouvrage autobiographique⁴, qui renferme des éléments relatifs à sa trajectoire personnelle, pleinement révélateurs de son cheminement intellectuel et de l'orientation qu'il donnera à ses écrits. D'ailleurs, l'auteur lui-même reconnaît entièrement l'empreinte de son vécu dans la genèse de sa pensée : « *Je note ici tous ces détails parce que je ne les crois pas insignifiants dans la genèse d'un état d'esprit qui allait, peu à peu, m'inspirer une sainte horreur à l'égard de tout ce qui est inesthétique*⁵ ».

À cet égard, deux ouvrages majeurs ont marqué l'enfance et la jeunesse de Bennabi : celui d'un certain Ahmed Riza (1859-1930), intitulé *La faillite morale de la politique occidentale en Orient* et celui de Mohamed Abduh, portant le titre suivant : *Lettre sur l'unicité*. Bennabi écrit à ce propos : « *Je leur dois en tout cas la tournure de mon esprit depuis*

cette époque. En effet, l'ouvrage d'Ahmed Riza me donnait, avec une abondante documentation sur les splendeurs d'une société musulmane à l'apogée de sa civilisation, un étalon juste pour mesurer son affligeante détresse sociale actuelle. Et l'ouvrage d'Abdou, je veux parler de l'introduction importante de ses traducteurs sur la richesse de la pensée islamique à travers les siècles, me donnait un point de référence pour juger de son effrayante pauvreté intellectuelle dans le présent. Ces lectures corrigeaient mon spleen, cette nostalgie de l'Orient que me donnaient Loti, Farrère, même Lamartine ou Chateaubriand. Elles me révélaient un Orient historique et réel dont je prenais conscience ainsi que de sa condition misérable actuelle. Elles constituèrent pour moi une autre force de rappel d'ordre intellectuel qui m'empêcha de verser dans le romantisme qui était alors à la mode parmi cette génération d'intellectuels algériens⁶. »

En outre, puisqu'il s'agit d'écrire sur l'humanisme arabo-musulman, quoi de plus normal que d'en dépeindre les traits, dans le vécu de l'individu lui-même, censé en être une figure illustrative. En effet, alors même qu'il vit avec sa femme les premiers effets de la présence nazie sur le sol français et de la politique de collaboration du gouvernement de Vichy au début des années 1940, nous notons, chez Malek Bennabi, la marque d'une profonde empathie et douleur à l'égard des populations françaises meurtries : « *Mais j'ai pleuré même le 16 juin, quand les Allemands firent leur entrée dans la ville morte de Dreux où il n'était resté que des déshérités comme moi sans argent, sans auto, sans amis, donc incapables de prendre la route. Je dois dire que ce jour-là mes larmes m'étonnèrent moi-même. Je m'en voulus presque un instant durant lequel ma conscience demeura assez troublée. Puis, comme un jet de lumière, une pensée apaisante traversa mon esprit : Dieu ne frappe pas pour nous donner l'occasion de 'savourer' une vengeance, mais pour méditer une leçon et nous améliorer nous-mêmes. Je compris que la leçon m'avait ému, que l'écroulement en quelques jours d'un pays puissant est un sujet de méditation et de recueillement. Je me rappelle avoir noté dans la cave même où nous vivions depuis les événements cette pensée qui m'avait semblé caractéristique de l'âme musulmane. Mais, dans cette émotion, je notai aussi de la pitié. Oui, moi le colonisé, l'étudiant à qui on avait interdit tous les accès de la vie, moi le paria pour qui on avait fermé toutes les portes et qui, quelques jours avant l'arrivée des Allemands, gagnait son morceau de pain dans le plus pénible travail qu'un manœuvre déshérité ait à faire, moi qu'on avait traité impitoyablement, j'avais peur que des Français fussent traités par les Allemands comme je l'avais été moi-même par eux. Et combien de fois je me surpris à prier Dieu pour que leur sort ne devienne pas semblable au mien, au nôtre, en Algérie. Et comme pour m'expliquer à moi-même mon attitude je disais : « Mon Dieu ! Il T'a plus de nous apprendre à supporter nos souffrances... Mais les Français qui n'y sont pas habitués ne pourront pas les supporter. Epargne-les⁷ ! »*

Les détails que donne le penseur algérien de la présence allemande à Dreux, dénotent la violence de l'arrivée des troupes du Reich en terre française vaincue, refusant pour sa part obstinément, et ce, dès les premiers jours, de répondre aux injonctions de la nouvelle administration de la mairie « où la *Kommandantur* avait élu son siège. » Il dresse, de plus, un portrait des relations nouvelles entre certains membres de l'élite française et les Allemands, faites de mesquineries et de trahisons, comme il le souligne avec des mots très durs. Il a fermement refusé, en ce qui le concerne et tel qu'il en rend compte, de collaborer ou de cautionner, de quelque façon que ce soit, l'activisme des nazis et de leurs supplétifs français, qu'il réprouvait au plus haut point, notamment au nom de sa dignité d'homme.

Enfin, Bennabi a consacré sa vie et son œuvre à combattre la source principale de la colonisation que constitue selon lui « la colonisabilité ». Il s'agit d'un néologisme, qu'il a opportunément forgé, pour décrire la prédisposition coupable des peuples musulmans à subir la colonisation à laquelle ils auraient pavé la voie. Cette position est aux antipodes de l'attitude victimaire. Cette colonisabilité est attribuée au déficit d'inventivité et de pensée créatrices qui, manifeste, aurait ainsi placé les futures peuples colonisés sous la férule de chefs entretenant le culte de la personnalité et l'esprit de servilité. Mais l'intellectuel algérien n'oublie pas, loin s'en faut, de dénoncer le colonialisme qui diminuerait « *l'échelle de l'individu de telle sorte à lui faire croire que tout est au-dessus de ses moyens.* »

Introduction

Notre introduction comportera deux principaux volets. Au préalable, nous aimerions nous livrer à une rapide exploration du champ sémantique, en vue d'explicitier de quoi il sera question dans le présent exposé, en d'autres mots quelle direction nous souhaiterions suivre. Aussi s'agira-t-il de porter notre attention, *primo*, sur les termes du thème du colloque en général (notamment en consacrant un intérêt spécial au mot *humanisme*) et, *secundo*, sur les mots du titre et du sujet en particulier.

D'abord, la notion (ou concept) d'humanisme, au même titre que n'importe quelle autre notion des sciences humaines et sociales, est éminemment plurivoque. Elle est polysémique ; elle est, de la sorte, tributaire du sujet, du contexte d'énonciation et de la finalité du discours (qui est-ce qui s'exprime, dans quel contexte il s'exprime et de quelle

façon ? etc.). Un tel concept, qui ne peut totalement nous prémunir d'un ton par certains côtés normatif, semble cependant nous enjoindre à traiter de l'homme et des moyens de sa réalisation. L'humanisme n'est pas un fourre-tout dans lequel nous pourrions y mettre n'importe quel objet. Cela nécessite donc, impérativement, certes d'illustrer la réalité de ladite plurivocité, mais également convenir d'un domaine de définition suffisamment consensuel pour éviter tout faux relativisme. Sans quoi notre propos risquerait de demeurer abstrait, rendant, qui plus est, nos choix épistémologiques inintelligibles et/ou arbitraires.

Dans un opuscule intitulé *Qu'est-ce que l'humanisme*⁸ ?, Christophe Bouriau, écrit, dès les premières lignes de l'introduction : « Depuis la définition du Littré de 1882, qui distinguait seulement deux sens du terme *humanisme* (c'est-à-dire « la culture des humanités » et « une théorie philosophique qui rattache les développements historiques de l'humanité à l'humanité même »), nous serions finalement parvenus progressivement « à une douzaine d'acceptions différentes du terme, rattachées à des courants de pensée très divers (chrétiens, bouddhistes, républicains, existentialistes, marxistes, pacifistes, etc.) ». Le moins que l'on puisse dire, c'est, à l'évidence, que l'humanisme n'est pas un concept étrié ou figé. Le philosophe poursuit ainsi, en soulignant, fort à propos – et cela aura son importance dans ce qui suivra –, qu'à l'intérieur même de l'Occident, il y eut des formes d'humanisme avec, sans aucun doute, des tonalités ou des accents différents, selon les personnalités, les époques et les lieux, ce qui en renforcerait, s'il en est, le côté universaliste. En effet, par-là même, seraient précisément coupées toutes tentations exclusivistes, qui feraient de l'humanisme la chasse gardée de certains peuples ou contrées à l'exclusive.

Au fond, l'humanisme se révélerait, *a contrario*, la vertu la mieux partagée entre l'Orient et l'Occident. Ce qu'illustreraient à merveille les formes diverses qu'il aurait prises au fil des âges.

Mais pour savoir de quoi l'on parle justement, il convient à cet égard de s'arrêter sur une définition de l'humanisme, qui soit à la fois la plus simple et la plus inclusive possible, sans en sacrifier pour autant la complexité, et ce, pour ne pas verser dans les écueils tels que le culturalisme et l'ethnocentrisme.

En effet, si l'humanisme est souvent décrit, à juste raison, comme un mouvement littéraire et philosophique, apparu principalement en Europe (Italie et France en particulier), à la faveur de la Renaissance (XIV, XV et XVI^e siècles), les idées qu'il a contribué à essaimer, ne procèdent nullement d'une dynamique spécifiquement « occidentale »,

relevant, en outre, d'un processus forcément antireligieux. Mais encore, celui-ci plongerait peut-être ses racines les plus profondes dans des terres diverses sans en porter forcément le nom. C'est précisément ce à quoi s'essaye Malek Bennabi, qui reconnaît pleinement l'apport intellectuel, de l'Occident, en portant une attention particulière à la Renaissance et à la culture. Il ne verse pas, à la façon des théoriciens classiques de l'islam politique, dans le discours anti-occidental :

« La notion de « culture » est moderne et nous vient d'Europe. D'ailleurs, même dans les traités que l'on consacre de nos jours au sujet, dans les pays arabes, on accole au mot *thaqafa* le terme « culture » en caractères latins comme pour donner au premier la précision qu'il n'aurait pas sans cela (...) Cela veut dire que le mot est nouveau, que c'est un néologisme (...) En fait, la notion de « culture » est moderne, comme nous venons de le dire, et nous vient d'Europe. Et le mot qui la désigne est lui-même un fruit authentique du génie européen. Le concept « culture » est le produit de la Renaissance quand l'Europe du XVI^{ème} siècle a vu éclore soudain une foule de chefs-d'œuvre d'art, des lettres et de la pensée¹⁰. »

Si dans les humanismes occidentaux, l'homme revêt, notamment en tant que création de Dieu (du moins pour certains penseurs canoniques), une dignité absolue et une valeur suprême, grâce au statut que lui confèrent par ailleurs l'éducation, la culture et la formation à l'esprit scientifique, cette idée-force n'est absolument pas étrangère aux penseurs de l'aire islamique, par ailleurs musulmans convaincus : Malek Bennabi en fait, à ce titre, partie intégrante.

Ce n'est du reste pas tout à fait par un heureux hasard si Jean Pic de la Mirandole déclarait, dans *De la Dignité* : « Très vénérables Pères ! J'ai lu dans les écrits des Arabes qu'Abdellah (Il s'agit d'un prénom donné, parmi d'autres, au prophète de l'islam Muhammad, ndla) le Sarrasin, à qui l'on demandait quel était, sur cette sorte de théâtre qu'est le monde, le spectacle le plus digne d'admiration, répondit qu'il ne voyait rien de plus admirable que l'homme – opinion que rejoint le fameux mot d'Hermès : 'C'est un grand miracle, Ô Asclepios, que l'homme. »

Malek Bennabi, dans son ouvrage *Le Problème de la culture* paru pour la première fois en 1959, reconnaîtra à l'Europe de la Renaissance, « au génie européen », comme il le reconnaît lui-même, le concept de « culture », qui aurait donc vu éclore « une foule de chefs d'œuvre de l'art, des lettres et de la pensée. » Le penseur algérien n'est pas indifférent et insensible à cette réalité. Il souligne l'apport de la Renaissance européenne aux trésors de la pensée humaine universelle. Ce qui témoigne, s'il en est, de son honnêteté intellectuelle et de sa dette immense vis-à-vis de cette culture, qu'il décrit, à plusieurs reprises, en des termes fort élogieux. La mauvaise foi n'est donc pas son parti et surtout pas l'islamocentrisme ou l'arabo-centrisme, à l'instar des figures de l'islamisme.

En effet, comme le suggère *expressis verbis* le thème général du colloque (qui met à l'honneur « l'humanisme arabo-musulman ») que l'on se propose d'approfondir et d'étayer, si humanisme arabo-musulman il y a, c'est bien que celui-ci, en effet, participe bel et bien de l'humanisme au sens large du terme. Dans les mêmes pages de l'opuscule précité, Christophe Bouriau nous gratifie, en sus, d'une lecture originale des œuvres d'humanistes célèbres qui ont marqué la Renaissance, tels que Jean Pic de la Mirandole, Jean-François Pic de la Mirandole (le neveu du premier) et Montaigne. Ce que nous en retiendrons, justement pour le présent exposé, ce sont deux idées fortes : d'une part, l'idée que la conscience de Dieu ou du divin, notamment dans le cas précis de Jean Pic de la Mirandole, n'est aucunement incompatible avec l'humanisme et, partant, ne constitue en aucun cas un obstacle rédhibitoire à l'épanouissement de l'homme et à la réalisation de ses plus hautes vertus et capacités de cœur et de raison. Il en serait plutôt, d'après ce dernier, un puissant vecteur. D'autre part, la conscience du divin jouerait un tel rôle dans la construction de l'humanisme, qu'elle manifesterait, au plus haut point, la grandeur par excellence de l'âme humaine (ce qui ne signifie pas que nous mettions en concurrence ou en balance croyants et incroyants, car tel ne sera pas le sens de notre propos). Évidemment, l'humanisme n'est pas la chasse gardée du sujet-croyant, tant s'en faut. La conscience du divin conférerait à l'être une dignité absolue (celle-ci dépendrait « de l'usage qu'il fera de son imagination ou fantaisie¹¹ »), lui octroyant, concurremment, une incomparable dimension réflexive et créatrice (capacité de « transformation de soi », de changement, de « métamorphose infinie », etc.). La conscience de Dieu permettrait également une ouverture constante à l'altérité, nourrie à des dispositions éthiques singulières, justement par opposition aux autres catégories d'être (animaux et végétaux) de la nature, qui en sont complètement dépourvues.

Dans le propos qui va suivre, nous tenterons de montrer de quelle manière, dans l'œuvre de Bennabi, l'humanisme, d'un type original en ce qu'il puise, en dehors du seul islam, aux sources de la francité et de l'arabité (le penseur algérien, bien qu'imprégné des enseignements de l'islam, a largement pensé et écrit en langue française), est investi et valorisé. L'homme en général, et l'être arabo-musulman en particulier, est l'objet d'une attention majeure. La dimension de l'homme musulman, du référentiel qui est le sien (l'islam), de son devenir et de son inscription dans l'histoire du monde, concentrent l'essentiel de ses réflexions.

À notre connaissance, M. Bennabi est l'auteur de 27 ouvrages, dont certains sont des recueils d'articles parus, au fil des années, sur différents supports, et essentiellement dans des journaux nationaux algériens. Moins dans l'œuvre en tant que telle, l'humanisme pratiqué et développé par Bennabi (outre des aspects de sa vie personnelle sur lesquels nous ne reviendrons pas ici), transparait dans une démarche essentiellement critique de la raison arabo-musulmane, si tant que l'expression ait du sens, qu'il souhaite arracher à toutes formes de dogmatisme et de servilité. Le penseur algérien souhaite libérer la personnalité arabo-musulmane des illusions ritualistes (seule une pratique culturelle ou une mémorisation des textes canoniques suffiraient) et technicistes (l'importation pure et simple de la technologie occidentale suffirait au progrès des sociétés majoritairement musulmanes et à l'épanouissement de ses populations). Il propose une sociologie de la connaissance, même si l'expression, littéralement, semble absente de son corpus. Il essaye de détecter, dans la pensée arabo-musulmane et les *habitus* des musulmans, les contraintes qui s'exercent sur eux, que ces derniers entretiennent aussi, consciemment ou non, par leurs comportements endoloris, passifs et défaitistes.

Nous sélectionnerons, pour les besoins du présent exposé, six ouvrages, centraux à nos yeux, et révélateurs des orientations philosophiques de l'auteur. Deux visages de Bennabi seront considérés dans la lecture libre que nous en ferons, à savoir : le croyant musulman convaincu, et le critique de la civilisation islamique : *Le phénomène coranique* (1947 paru à Alger), sur lequel nous nous arrêterons pour signaler, et la nature de la conviction religieuse de l'auteur, et l'originalité de l'approche du Coran, focalisera notre attention première. Ce texte que l'auteur estimera être l'une de ses œuvres les plus magistrales, ouvre des perspectives exégétiques originales, sans être, à notre sens, abouties. Il y est proposé les ferments d'un travail de critique historique et

rationaliste du Coran, bien que le penseur restât quelquefois prisonnier, malgré tout, d'élan très apologétiques. Nous y reviendrons. Seront aussi exploitées les ouvrages suivants : *Les conditions de la renaissance* (1949 ouvrage paru à Alger), la *Vocation de l'Islam* (1954), *Le problème de la culture* (1959 ouvrage paru au Caire en arabe), *Le problème des idées* (1971 ouvrage édité au Caire) et, enfin, *Mondialisme*, qui est un recueil d'articles de presse choisis parus à différentes périodes. En lisant l'ensemble de ces ouvrages, nous avons réalisé combien des rapprochements pouvaient être opérés avec des aspects de la réflexion du sociologue contemporain Edgard Morin. Cette piste, que nous n'investirons pas ici, mériterait d'être explorée.

Parmi les préoccupations majeures de Bennabi figurent en bonne place : l'avenir de la religion, de la culture et de la civilisation islamiques, pensées de façon éminemment critique, où l'intellectuel en appelle à une introspection poussée de la conscience musulmane qu'il veut arracher à deux plaies : d'une part, la posture victimaire et amorphe, et, d'autre part, le « colonialisme » et ses thuriféraires que Bennabi dénonce néanmoins avec force, en raison de la situation d'humiliation et de sujétion permanentes dans laquelle il place ou a placé les peuples colonisés. Bennabi, dans l'avant-propos de la *Vocation de l'Islam*, définit en ces termes l'humanisme : « *la tolérance, l'altruisme, le respect de la personne humaine.* » C'est sans doute l'ouvrage qui traitera le plus d'humanisme. Le penseur algérien semble vouloir y dénoncer, sans ambages, « le littéralisme » et le goût « apologétique » d'un certain esprit islamique.

Une réflexion coranique renouvelée : les prodromes d'un nouveau reformisme islamique contemporain ?

Dans *Vocation de l'Islam*, entre autres, l'intellectuel musulman donne de la civilisation la définition suivante : « (la) *civilisation est la manifestation d'une vie, d'une pensée collective. Et de ce point de vue, l'histoire est une sociologie : l'étude des conditions de développement d'un groupe social, défini non pas tant par ses données ethniques ou politiques que par le complexe d'affinités éthiques, esthétiques et techniques correspondant à l'aire de cette civilisation*¹². » Il a eu aussi le mérite de se confronter au Coran, en mobilisant avec une certaine audace pour l'époque, les ressources des sciences humaines et sociales. À ce titre, l'un de ses principaux traits distinctifs est la démystification du corpus

religieux qu'il soustrait en quelque sorte au domaine soi-disant réservé aux seuls docteurs de la Loi. La foi islamique irrigue son œuvre, du début à la fin. Nul n'est besoin de le nier. Celle-ci anime sa réflexion et rythme son écriture, mais beaucoup plus en filigrane. Bennabi est l'antithèse du sujet fidéiste pour qui le dialogue rationnel n'a aucune portée significative dans la construction de la foi. Si ses convictions religieuses sont indéniables, l'expression de la foi n'est jamais magnifiée au point d'annihiler une appréciation critique de la façon dont elle est pratiquée quotidiennement par le musulman. La raison est toujours à l'oeuvre. La critique à l'égard de de ses coreligionnaires, dans les rapports qu'ils entretiennent à l'islam, est acerbe car, estime-t-il, ces derniers ne sont pas à la hauteur du message coranique dont ils n'ont de cesse pourtant de se réclamer. L'intellectuel musulman dénonce, ainsi, l'aveuglement dogmatique qui est souvent le leur. Dès les premières lignes du *Phénomène coranique*, son premier grand ouvrage, l'intellectuel écrit : « *Nous avons, croyons-nous, sauvé l'essentiel : le souci d'une méthode analytique dans l'étude du phénomène coranique. Pratiquement, cette méthode voudrait embrasser un objet double : procurer, d'une part, aux jeunes Musulmans algériens une occasion de méditer la religion et suggérer, d'autre part, une réforme opportune dans l'esprit de l'exégèse classique*¹³. »

Bennabi suggère l'importance de l'étude des mentalités pour ce qui est de la mesure psychosociologique de l'impact opéré par la révélation coranique (l'éloquence du Verbe coranique) sur les populations arabes (de l'Arabie du VII^{ème} siècle) en général et sur celui qui allait devenir le prophète de l'islam en particulier. Bennabi repense, sur des bases renouvelées, « le miracle ou i'jâz » coranique. Pour ce faire, il introduit des méthodes rationnelles, critique historique incluse, en vue de sortir les musulmans de leur sommeil dogmatique et des banalités qu'ils propagent au sujet du Texte qu'ils révèrent. Il regrette que même les érudits, célèbres exégètes du Coran, soient passés à côté de la quintessence coranique, négligeant en cela les sciences humaines et sociales dans l'éclaircissement des ressorts profanes du donné révélé.

Malek Bennabi, un peu comme un visionnaire, déclara en 1961 : « *il nous semble utile de signaler, ici, combien l'exégète de demain aura besoin de connaissances linguistiques et même archéologiques étendues.* » Cependant, il n'est pas allé jusqu'au bout de ce raisonnement, qui ouvrait pourtant des pistes nouvelles dans l'exploration de la vulgate coranique, dans la mesure où il s'agissait, a priori, en convoquant le savoir profane, de transcender l'approche strictement apologétique. Il a, en outre, investi ce qu'il appelle le « Moi » muhammadien, pour en décrire les aspects

psychologiques (et, *in fine*, les dispositions du *psyché* humain de façon plus générale), lesquels rendent compte de la tension permanente entre la révélation et le statut fini d'être humain, en rapport avec les versets dits révélés. Ceux-ci auraient constitué une force de transformation des êtres, des traits de caractère, en communiquant précisément des vertus morales transcendantes à Muhammad, et, par devers lui, à l'humanité dans son ensemble. Il s'agit là, bien sûr, d'une dimension confessante. Aussi, la noblesse d'esprit et de caractère de Muhammad est mise en avant, c'est-à-dire davantage l'éthicité que la seule normativité ou le seul ritualisme, contre-productif selon l'essayiste algérien.

L'intellectuel exemplité deux attitudes nodales chez la personne de Muhammad : les dimensions fidéistes et rationalistes (mise en forme discursive et rationalisée du processus de révélation « impersonnelle », démêlant le « Moi », l'« ego », du « Lui », qu'est l'Être divin). Selon lui, l'aspect humain, « personnel » du « Moi » muhammadien, n'aurait pas été suffisamment pris en compte par les islamologues classiques. On perçoit, implicitement, le souci d'humaniser la religion islamique, de lui conférer une portée humaine, en faisant la distinction entre « le révélé », profondément impersonnel (pas de volonté de se substituer au divin), et la personne du prophète de l'islam, marquée, elle, par la finitude et les limites inhérentes ou intrinsèques au savoir humain. L'imposture de Muhammad et de ses disciples, si celle-ci était avérée, aurait consisté à mêler, à confondre, les statuts ou les rôles. Or, le Coran, en l'occurrence, d'après l'examen de Bennabi, ne se borne certainement pas à raconter les péripéties de Muhammad, hormis quelques allusions, ce qui précisément démontrerait l'origine céleste du texte, son caractère profondément impersonnel et, partant, universel. Le prophète serait en quelque sorte le réceptacle vers quelque chose qui ouvrirait un horizon infini et une altérité inextinguibles, scellant ainsi une vocation à la fois horizontale et verticale du message religieux islamique. Le chapitre consacré (chapitre VIII du *Phénomène coranique*) « à la notion mohammedienne » est parfaitement éclairant des tentatives d'humanisation de la mission prophétique, au travers de récits empruntés à la tradition, puisque Bennabi rappelle des règles élémentaires de vie rarement indiquées et suivies par certains musulmans aujourd'hui, qui, a contrario, surinvestissent régulièrement, et les versets coraniques, et les traditions prophétiques, passant précisément à côté de l'essentiel du contenu du message : « *Passant un jour devant un maraîcher des environs de Médine, Mohammed lui conseilla de traiter ses palmiers d'une certaine manière. Mais il revit plus tard le maraîcher,*

alors que celui-ci avait abandonné la méthode conseillée parce qu'elle ne donnait pas le meilleur résultat. Mohammed l'admit parfaitement et conseilla même, sur le champ, que l'expérience individuelle devait primer le conseil d'un homme, fut-il le Prophète. » Cet exemple manifesterait de la sorte, d'après l'intellectuel algérien, « *la primauté de la raison et de l'expérience dans la conduite terrestre.* » De façon subliminale, nous remarquons, en puissance, que place est faite (certes de façon anachronique en l'occurrence) à une forme de laïcité ou de sécularité dans la pensée islamique, et ce, dès les origines de la révélation coranique portée par le prophète lui-même. L'auteur conclut de cette manière : « *Nous sommes donc parfaitement en présence de deux notions qui se présentent avec des valeurs différentes aux yeux du Prophète : la notion personnelle qui relève de son savoir humain, et la notion coranique qui lui est révélée. Il est naturel de chercher à faire ici une démarcation nette entre ces deux notions dans la conscience de Mohammed afin de mieux éclairer le phénomène coranique.* »

Le Coran, toujours dans *Le Phénomène coranique*, serait compilation d'une révélation qui se serait opérée sur une durée de 23 années. Elle s'adresserait au cœur de l'homme, accomplissant « *la leçon nécessaire de persévérance, de patience, de courage et de désintéressement aux héros épiques de cette légende prodigieuse.* » La révélation islamique serait ainsi le point de départ d'une grande civilisation naissante. L'idée religieuse en général, et les notions ou événements coraniques en particulier, créerait, selon l'essayiste algérien, une authentique dynamique civilisationnelle, censée apporter aux musulmans de hautes valeurs spirituelles et morales.

Bennabi aborde aussi le génie littéraire du Coran, qui aurait forgé de nouvelles terminologies, des mots étrangers à la langue alors en vigueur dans le Hidjaz (nouvelles sonorités, nouveaux rythmes, concepts nouveaux, etc.). Cet aspect est sans doute beaucoup plus contestable. Cela mériterait un plus large examen. Le texte coranique aurait aussi arabisé, dans un style pleinement nouveau, des expressions bibliques en les adaptant aux récits du Coran : « Esprit saint », « Royaume de Dieu », etc. En outre, l'auteur ne pense pas le Coran et les Ecritures dans une confrontation frontale, mais dans un rapport de complémentarité et de continuité. La morale coranique serait profondément libératrice, interculturelle ou oecuménique, dans sa formulation humaniste. Bennabi n'évoque pas la pratique des dogmes qui serait le seul viatique du salut de l'homme, mais va au-delà de la seule orthopraxie, toujours nécessaire selon lui certes, mais moins absolue ou décisive qu'il n'y paraît de prime abord.

Malek Bennabi récuse par exemple fermement, contrairement aux islamistes ou aux acteurs de l'islam politique dont certains pourtant revendiquent son héritage, le lien mécanique entre orthodoxie, orthopraxie et reviviscence civilisationnelle du monde majoritairement musulman :

« La théologie ne touche en effet au problème de l'âme que dans le domaine du *credo*, du dogme. Or le musulman, même le musulman post-almohadien (il s'agirait de l'homme musulman postérieur à la période almohade, au XII-XIII^e siècles, et plus précisément encore, à la chute de Grenade en 1492, c'est-à-dire à ce qui est considéré comme le périclé de la civilisation musulmane, ndla), n'avait jamais abandonné son credo. Il était demeuré croyant, ou plus exactement dévot ; sa croyance était devenue inefficace parce qu'elle avait perdu son rayonnement social, parce qu'elle était devenue centripète, individualiste : foi de l'individu désintégré de son milieu social (...) À l'atomisme, au dogmatisme, à la tendance apologétique – dont l'esprit réformateur ne pouvait se débarrasser spontanément – s'ajoutèrent les tares d'ordre institutionnel : la moudjadala, le littéralisme, l'hystérésis et le poétisme propres à la culture post-almohadienne¹⁴. »

La Culture comme vecteur d'émancipation et de transformation des peuples musulmans

Toutefois, et cela peut paraître paradoxal sans être pourtant entièrement contradictoire, que d'avancer la proposition suivante : nous suivons beaucoup plus Bennabi dans ses intuitions, ses inspirations que nous estimons fécondes par maints aspects, que dans tous ses développements, autrement dit l'ensemble de ses idées, qui se ponctuent parfois, par des conclusions incomplètes, voire récusables au plan épistémologique. Une espèce de populisme ou d'essentialisme, qui en est l'expression, transparait quelquefois au fil de la plume. Partant de la situation algérienne pour aborder le cadre plus général de la société musulmane, il écrit, par exemple, de façon très ambivalente : « *L'islam (la réforme religieuse portée, entre autres, en Algérie par l'Association des Oulémas*

algériens de Ben Badis, ndla) tient entre ses mains le sort de la renaissance algérienne (la libération de l'Algérie du joug colonial et par ailleurs, nous semble-t-il, dans l'esprit de l'intellectuel algérien, de la société islamique en son entier, ndla), en mettant à son service les ressources de l'âme musulmane tirée de sa torpeur (...) Il eût fallu pour cela que les Oulémas n'eussent pas un complexe d'infériorité vis-à-vis de leurs protecteurs, les intellectomanes politiques¹⁵. » Il poursuit en déclarant aussi : « C'est-à-dire qu'il eût fallu fermer à notre âme la porte à une nouvelle évasion dans la légende, la légende politique notamment, pour demeurer bien en face des réalités terrestres qui nous sollicitent à chaque instant avec toute notre lucidité et tous nos moyens matériels. Pour tout cela, il eût fallu que l'Islah demeurât au-dessus du borbier politique et de la mêlée électorale, au-dessus du tournoi des idoles¹⁶. » Une idée nous paraît néanmoins centrale dans le propos de Bennabi, qui montre combien l'activité religieuse des oulémas doit s'autonomiser, s'émanciper de la tutelle politique (il y a donc bel et bien, semble-t-il, une demande de séparation du politique et du religieux) pour ne pas être récupérée par le politique, à d'autres fins que la réforme morale de la société à laquelle devraient s'atteler précisément les dignitaires religieux. Cependant, une autre idée, sous-jacente, que semble également nourrir l'auteur, nous paraît contenir les prodromes d'un populisme, car il disqualifie, *ex abrupto*, l'activité politique comme celle-ci était foncièrement mauvaise et définitivement stérile. Par ailleurs, quel rôle social confère-t-il exactement aux oulémas en société et comment perçoit-il les rapports de force pouvant naître entre oulémas et hommes politiques en société majoritairement musulmane ? M. Bennabi ne pose pas la question, et moins encore il n'y répond.

Dans cet ouvrage *Les conditions de la renaissance*, Bennabi se fait très critique sur la conscience musulmane qu'il invite avec insistance à l'auto-examen. Les musulmans en général et les Algériens en particulier n'auraient pas suffisamment intégré, intériorisé et appliqué un principe coranique fondamental, lequel revient tel un leitmotiv dans les écrits de l'essayiste, à l'instar, il est vrai aussi pour le coup, de nombre de théoriciens de l'islamisme. Cependant, il ne l'exploite pas tout à fait de la même manière. Il s'agit d'un verset du Coran où Dieu, selon la croyance musulmane, déclare, d'après la traduction livrée par l'auteur : « Dieu ne change pas l'état d'un peuple que celui-ci n'ait changé le comportement de son âme (XIII, 11) »

L'une des grandes idées de l'intellectuel algérien, outre la mise en épingle de la passivité, des abcès idéologiques, voire de l'absence pure et simple (la civilisation étant, selon lui, le produit de l'homme

tout à la fois éthique, religieux, rationnel et technique, la somme de « l'Homme+ sol+ temps » de l'être arabo-musulman du concert de la pensée universelle, est de dénoncer deux postures qui inhiberaient grandement l'essor des sociétés majoritairement musulmanes : d'une part, la religion islamique est la solution automotrice à tous les maux sociaux, trahissant une hypertrophie idéologique, comme si le progrès tenait à la seule réforme du « dogme » et du « prêche » ; et d'autre part, les solutions ne seraient, au fond, que strictement politiques (il ne suffirait que d'organiser des élections libres et de choisir ses dignes représentants, ndla). Ces deux attitudes d'esprit lui apparaissent frappées du sceau de la naïveté ou de la crédulité.

La passivité des musulmans placerait ces derniers dans une situation d'aliénation vis-à-vis de chefs charismatiques élevés au rang d'idoles, et de dépendance permanente à l'égard des sociétés occidentales notamment (non musulmanes), car ils ne puiseraient pas en eux-mêmes, les ressources ouvrant sur une dynamique civilisationnelle que Bennabi perçoit comme authentique. Celle-ci ne serait possible qu'à la condition de redevenir des créateurs, des producteurs d'idées (des fers de lance de la création ou de l'innovation, etc.). Au fond, ce qui manquerait aux populations musulmanes, ce serait un ensemble de conditions épistémologiques telles que : une éthique de comportement *appliquée*, inspirée des plus hautes visées morales de l'islam, la mobilisation de savoir-faire locaux, nationaux, l'exploitation de leurs ressources propres, la formation et l'éducation des enfants, etc. Or, lesdites populations, en raison d'un vide civilisationnel, emprunteraient, par défaut, « *les produits d'autres civilisations* ». De la même façon que « l'idée religieuse » n'est pas autoréférentielle, emprunter les produits d'autres civilisations ne saurait être suffisant à créer une dynamique civilisationnelle endogène digne de ce nom. Pour Bennabi, la civilisation est l'antithèse du consumérisme. Il n'hésite pas, à cet égard, à en référer à l'islamologue Louis Massignon pour étayer sa thèse :

« Là apparaît précisément la différence essentielle entre le « *tajdid* » et le « *tajadoud* ». Ces deux termes nous les devons – comme tels – à l'éminent professeur Massignon. Mais ils impliquent dans leur ultime signification sociologique et historique le premier : une simple accumulation de matériaux, des besoins, le second : une architecture qui a ses fondations dans l'âme humaine, elle-même, dans la religion. Or comme l'avait si bien noté M. Massignon, le modernisme musulman n'était qu'un « *tajdid* » et

cette tendance a encore sur la vie musulmane pas mal de fâcheuses conséquences (...) Le « tajdid » masque, en effet, un certain glissement imperceptible, inconscient du monde musulman vers un matérialisme qui le sollicite à adopter non pas l'esprit, les moyens de la civilisation occidentale mais simplement ses besoins : on n'apprend pas à construire une auto, mais à l'acheter et à l'utiliser¹⁷ ».

L'idée religieuse, en ce qu'elle « moraliserait les cœurs » des individus-croyants, dans l'esprit et la lettre de Bennabi, serait motrice d'une civilisation et de son inscription dans l'histoire des hommes. L'homme serait par essence religieux. Ainsi, en contexte majoritairement musulman, dit-il, « (c'est) *l'idée islamique, qui est le fondement de cette évolution, et l'homme musulman qui est le support concret de cette idée*¹⁸ ». Pour ce dernier, l'évolution desdites sociétés est indissociable de la foi. Mais de quelle foi, au juste, est-il question ? Quel est le type de rapport avec la religion qu'il entretient si souvent dans ses écrits ? Difficile de trouver une réponse cohérente et définitive.

Bennabi adopte donc moins systématiquement une approche normative des données religieuses, qu'une approche foncièrement pragmatique. Ce qui importe, chez ce dernier, c'est d'abord et avant tout la façon dont l'homme se réapproprie l'islam et lui insuffle un esprit nouveau. C'est l'homme, son être et sa réforme intérieure, qui occupent ainsi au premier chef la réflexion de l'auteur. Il ne fait certainement pas de l'islam la seule et l'unique variable explicative du déclin et/ou du progrès des sociétés majoritairement musulmanes : « Or, il n'y a que trois efficacités pour l'homme, dans un milieu social donné au XXème siècle : 1) L'efficacité de sa pensée ; 2) L'efficacité de son travail ; 3) L'efficacité de son argent. Mais il faut que ces trois efficacités s'adaptent à une synthèse dont l'origine coïncide, nous l'avons vu, avec une idée religieuse. Par conséquent, il faut intégrer au problème de l'homme celui de trois orientations : a) Orientation de la culture ; b) orientation du travail ; c) orientation du capital¹⁹. »

C'est dans ce cadre précis que le philosophe propose, de façon ramassée, une définition du religieux ouverte, en ce qu'elle permet de sortir, et de l'ornière théocentrée et de la gangue ritualiste : « D'une manière générale, l'orientation c'est la force à l'origine, l'harmonie dans la marche, l'unité dans le but (...) C'est en cela que consiste essentiellement l'idée d'orientation de l'homme mis tout d'abord par une impulsion religieuse, c'est-à-dire sociologiquement, quand il a acquis, par une idée religieuse, le sens du 'collectif' et celui de l'effort²⁰. » La religion ne serait pas un corpus de préceptes rigides et clos mais inspirerait une éthique sociale de comportement collectif.

Là aussi, cette *éthique* est-elle contraignante ou non dans l'esprit de Bennabi ? Elle imposerait, en tout état de cause, la prise en compte de paramètres profanes, tels que l'économie et la culture (l'intérêt général), sous l'égide d'une compréhension saine, « humaniste », du donné religieux islamique, du moins pour les sociétés concernées (les sociétés majoritairement musulmanes). La culture, qui porterait le cœur de la réforme (autre viatique essentiel à côté ou avec l'idée religieuse), vecteur de la renaissance des peuples, devrait, d'après M. Bennabi, « *opérer des ruptures nécessaires* », et ce, sous l'égide d'une double méthodologie : d'un côté, rompre avec tout ce qui tire ou a tiré la civilisation islamique vers le bas, la décadence, et de l'autre, mettre en avant des méthodes nouvelles, tant en matière scientifique, esthétique, éthique, pragmatique, que technique.

En lieu et place de « *l'ignorance et de l'analphabétisme* », qui rongent bel et bien les sociétés majoritairement musulmanes, deux autres vicissitudes de l'*ethos* arabo-islamique (algérien en l'espèce), beaucoup plus insidieux, mineraient la conscience musulmane : « *l'intellectomanie et l'alpha-bétisme*²¹. » Et Bennabi d'ajouter : « *Parce que le cerveau de l'intellectomane ne recueille pas la science pour en faire de la 'conscience', mais pour en faire un gagne-pain, un tremplin électoral, une déliquescence de la fausse monnaie intellectuelle*²². » Il dénonce, *in fine*, les dérives idéologiques de ceux que Pierre Bourdieu qualifie volontiers de « doxosophes », ou parfois, d'« intellectuels négatifs », lesquels ne sont pas, tant s'en faut, le lot des seules sociétés arabo-musulmanes !

Par ailleurs, le penseur algérien déclare que, contrairement aux sociétés occidentales, l'éthique, en contexte islamique, supplante le goût esthétique et en conclut comme suit : « *Cet avancement ou ce décalage arrive aussi à déterminer des méthodes politiques fondamentalement différentes. Alors qu'une méthode tend vers la constitution d'une démocratie où la liberté de l'individu est son objectif, sous l'influence esthétique, une autre méthode poursuit une démocratie qui vise le bonheur de la société sous l'effet d'une motivation éthique*²³. » D'une part, nous ne comprenons ni ne souscrivons à l'opposition entre esthétique et éthique (il y a pourtant des éthiques et des esthétiques possiblement complémentaires et/ou autonomes l'une par rapport à l'autre) et, d'autre part, soutenir que les gouvernants ont pour vocation, dans leur activité politique, à assurer le bonheur des sociétaires. Car cela peut contenir, bon gré mal gré, les prodromes d'un système de contrôle étroit des libertés individuelles, de la liberté de création, quand bien même ne s'agit-il pas de l'intention première poursuivie par l'intellectuel algérien. Ses développements sur la femme,

qu'il qualifie de « problème », sont très ambivalents, reprenant à la fois la rhétorique islamiste classique et en s'en distanciant d'autres fois. Il est, à des moments, des propos progressistes : « *Il n'y a (...) rien qui accorde, 'a priori', à l'homme le droit ou le pouvoir de répudier librement sa conjointe*²⁴ ». À d'autres reprises, ils le sont beaucoup moins et sont peu ou prou sujets à caution : « *La femme veut jeter le voile ? Elle veut fumer ? Voter ? Elle veut aller au cinéma ou s'instruire ? Il ne s'agit pas de poser de telles questions 'pour' la femme, mais 'pour' la civilisation*²⁵ » ; « *Il s'agit, ici comme là, de mettre la femme dans son rôle civilisateur, d'inspiratrice de l'esthétique et de l'éthique dans son rôle providentiel d'épouse et de mère de l'homme*²⁶ ». Dans la même veine, M. Bennabi a des mots très durs à l'égard de la femme européenne qui se serait, au fil du temps, dévergondée :

« En Europe, la toilette était surtout le voile de dentelle et de rubans qui enveloppait « jusqu'à la cheville » la pudeur de la femme, son mystère quand elle était la « dame », l'inspiratrice et la compagne à la fois. Cette toilette est devenue aujourd'hui une gaine étriquée et serrée qui dessine les formes suggestives. Elle ne révèle plus le « sens » féminin, mais le « sexe » féminin²⁷. »

L'intellectuel musulman critique également ouvertement les usages pernicioeux du fait islamique et du corpus dit sacré, par ceux-là mêmes qui masquent leur pauvreté conceptuelle, en matière intellectuelle notamment, en proférant et en habillant leurs discours de références sacrales élevées en autant d'arguments d'autorité destinés à convaincre et à contraindre l'Autre.

En outre, comme il nous a été suggéré pendant le colloque, la culture (et avec elle, implicitement, le matériau qui la constitue, à savoir les idées), il nous apparaît par là même intéressant, à ce stade de la réflexion, de montrer en quoi Bennabi a pensé, en des termes originaux, la place que devrait occuper la culture dans la pensée arabo-musulmane. Dans *Le Problème de la Culture*, l'essayiste pose une question centrale, qui n'est pas dénuée d'un certain utilitarisme : « *Comment fait-on une culture appropriée au comportement efficace*²⁸ ? » Il tente même une définition hautement esthétique, dans laquelle le contexte social général entre en ligne de compte dans la vitalité constitutive attribuée à la culture : « *L'ambiance est donc la matrice des valeurs culturelles. Ce qui nous permet, dans une première définition globale, de considérer la culture, en tant que source des comportements, n'est pas propre à une certaine catégorie sociale mais à toutes les couches sociales*²⁹. »

Dès l'avant-propos, le penseur algérien fait remarquer que la santé et la vivacité d'une société, et au-delà, du lien social, seraient vérifiables à l'aune « *d'un certain système d'idées propre à cette société*³⁰ », permettant d'une part, d'identifier les dysfonctionnements dans certains de ses rouages et, d'autre part, éventuellement d'y pallier, en cas de besoin impérieux. Il établit ainsi un distinguo entre d'un côté, les idées saines, et de l'autre, les idées qu'il qualifie de « pathogènes ». Le musulman, vivant ordinairement dans des conditions de sous-développement endémique ou structurel (comme c'est le cas de nombre de pays majoritairement musulmans), mais aussi parfois dans des situations d'opulence (c'est nous qui incluons ce critère à la lumière de la pensée et des intuitions de l'auteur), en finirait par confondre systématiquement l'ordre des idées et l'ordre des choses ou de la chose : « *L'homme qui vit dans un pays sous-développé note son retard par rapport à l'homme des pays développés. Il réalise, de plus en plus, que ce ne sont pas les distances géographiques qui séparent les peuples mais des distances d'une autre nature. Mais en raison de son complexe, le musulman réduit cette distance à l'échelle des choses autrement dit. Il voit son retard sous forme d'un manque en canons, en avions, en banques. Et son complexe d'infériorité perd de cette manière toute son efficacité sociale parce qu'il aboutit psychologiquement au pessimisme et socialement à ce qu'il faut nommer entassement. Pour que son complexe soit efficace, il faudrait que le musulman réduise son retard à l'échelle des idées et non plus à l'échelle des choses*³¹. »

C'est moins l'accumulation des richesses, de biens ou des choses, qui assurerait le plein développement à la fois moral et matériel, que la réappropriation critique des idées qui porteraient en elles ou soutiendraient le progrès structurel. La richesse matérielle, seule, par ailleurs, ne ferait absolument pas la réussite d'une société (l'Algérie, à titre d'exemple, jouit de juteux revenus tirés de la vente du pétrole et du gaz, laquelle, pourtant, connaît un retard technologique et structurel important ; à l'opposé, les pétromonarchies, extrêmement riches, opulentes, à la pointe au niveau structurel, ont toutefois une matière grise autochtone quasi nulle, puisqu'elles font régulièrement appel à de la main d'œuvre étrangère, à des ingénieurs européens, etc., ndla). Les pays arabo-musulmans souffriraient plus que d'un problème de développement économique, technologique ou structurel. C'est un problème de culture que Bennabi pointe directement. Là où il y aurait développement au sens plein du terme (intellectuel, moral, technologique, matériel), il y aurait civilisation ; là où il y aurait civilisation, il y aurait la Culture avec un grand C ; et, enfin, là où il y aurait culture, il y aurait plénitude morale et sociale de l'homme

accompli :

« Il est évident qu'une solution qui fait du monde des choses la harpente de l'édifice culturel n'est pas applicable, vu l'état actuel des choses, dans les pays arabes et musulmans où l'on dispose pas encore du « monde des choses ». Il est évident qu'une société, à sa naissance ou à sa renaissance, ne dispose pas d'un « monde de choses ». Par conséquent, c'est dans le « monde des idées » qu'elle doit trouver l'élément de fécondation de sa pensée, les stimulants de sa culture, c'est-à-dire les principes de novation, d'invention, de création. C'est en raison de cette spécificité historique du problème que les solutions ne peuvent pas être importées, comme du matériel de chemin de fer, de l'extérieur³². »

La culture aurait à voir avec un style de vie, avec un comportement social correspondant aux habitus des individus dans une société donnée, à un moment de son histoire.

Conclusion

En guise de conclusion, on peut dire que Malek Bennabi ne correspond nullement à l'image qu'en donnent couramment les islamistes. Pour autant, l'essayiste algérien n'offre pas non plus une œuvre une pensée dénuée de toute forme d'activisme ou d'idéologie, qui, par certains aspects, le rapproche nettement de l'idéologie des Frères musulmans ou d'un islam conservateur. Cependant, son immense mérite a été de veiller constamment à menager un grand espace à la critique et à l'esprit de contradiction, refusant par dessus tout l'esprit de servilité. À ce titre au moins, Malek Bennabi ne mérite pas du tout la caricature ou la simplification. ■

Notes :

1. Texte tiré d'une communication donnée au colloque de l'Association Française des Arabisants avec le soutien du centre de langue de l'Institut du Monde Arabe (IMA), sur le thème : « L'humanisme dans la culture arabomusulmane (avec hommage à Daniel Reig) », Institut du Monde Arabe, 27 mars 2010.
2. Malek Bennabi, *Mondialisme*. Articles de presse réunis, choisis, annotés et préfacés par Abderrahman Benamara, Alger, Dar El-Hadhara, 2004, p. 59.

3. *Ibid.*, p. 63.
4. Malek Bennabi, 2006, *Mémoires d'un témoin du siècle, L'enfant, l'étudiant, l'écrivain, les carnets*, présentation et notes de Nour-Eddine Boukrouh, Éditions du Samar, Alger. Comme le souligne l'introducteur, s'il est certain que « *les mémoires de Bennabi relatent son histoire (...) on ne sait pas exactement quand est-ce qu'il s'est mis à leur rédaction* ». Ce qui est certain, en revanche, est que la rédaction de ces mémoires a pris du temps et s'est étalée sur plusieurs années.
5. *Op.cit.*, p. 163.
6. *Op.cit.*, p.64.
7. *Op.cit.*, p. 248.
- 8
9. Christophe Bouriau, 2007, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Vrin, Paris, p. 7.
10. Malek Bennabi, *Le problème de la culture*, Algérie, El Borhane, 2006, p. 64-65.
11. *Op.cit.*, p. 52.
12. Malek Bennabi, *Vocation de l'islam*, sans lieu d'édition, Éditions ANEP, 2006, p. 21.
13. Malek Bennabi, *Le phénomène coranique. Essai d'une théorie sur le Coran*, nouvelle édition établie et annotée par Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Alger, Éditions El Borhane, 2008, p. 39.
14. Malek Bennabi, *Vocation de l'islam*, *op. cit.*, p. 48-51.
15. Malek Bennabi, *Les conditions de la renaissance*, Alger, Éditions ANEP, 2005, p. 32.
16. *Ibid.*
17. Malek Bennabi, *Mondialisme*, *op. cit.*, p. 61.
18. Malek Bennabi, *Les conditions de la renaissance*, *op. cit.*, p. 73.
19. *Ibid.*, p. 83-84.
20. *Ibid.*, p. 85.
21. *Ibid.*, p. 91.
22. *Ibid.*, p. 92.
23. *Ibid.*, p. 113.
24. *Ibid.*, p. 126.
25. *Ibid.*, p. 124.
26. *Ibid.*, p. 125.
27. *Ibid.*, p. 125.
28. Malek Bennabi, *Le problème de la culture*, Algérie, El Borhane, 2006, p. 43.
29. *Ibid.*, p. 44.
30. *Ibid.*, p. 20.
31. *Ibid.*, p. 21-22.
32. *Ibid.*, 81.

